

CHRISTOPHER WALLIS

Licht auf
TANTRA

Die Philosophie
hinter dem
modernen Yoga

Ausgelagerter Teil (Part 2)
Die Geschichte des Śaiva-Tantra

Aus dem Englischen übersetzt und herausgegeben
von Brigitte Heinz und Hajo Normann

Die englische Originalausgabe erschien 2021 unter dem Titel
»Tantra Illuminated« bei Mattamayura Press.

Diese PDF beinhaltet den ausgelagerten Teil von
Part 2: The History of Śaiva Tantra des englischen Buches.
Er beinhaltet Querverweise zum gedruckten deutschen Buch
Licht auf Tantra, 2023, O.W. Barth (ISBN 978-3-426-29337-9).

Deutsche Erstausgabe Oktober 2023

© 2012 Christopher Hareesh D. Wallis

© 2023 der deutschsprachigen Ausgabe: Brigitte Heinz und Hajo Normann

© Illustrationen: Ekabhūmi Charles Ellik

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit
Genehmigung von Christopher Wallis oder den hier genannten Übersetztern
wiedergegeben werden.

Layout, Satz und Index der deutschen Ausgabe: www.Brittige-Heinz.de

INHALT

Invocation	5
Widmung und Segen	6
Anmerkungen der Übersetzer	7
– Kurzanleitung und einfache Aussprachehilfe für Sanskrit-Wörter	8
Vorwort	10
Die Geschichte des Śaiva-Tantra	12
Frühe Geschichte	13
– Der gesellschaftliche Kontext des Shivaismus	14
– Die Ursprünge des Tantra	18
– Frühes Śaiva-Tantra: vor der Entwicklung einzelner Traditionslinien	22
– Frühes Śaiva-Tantra: zwei Hauptlinien	24
– Die gemeinsamen Kernlehren des Śaiva-Tantra	27
– Die wichtigsten Unterschiede	28
– Unterschiede im sozialen Bereich	30
– Frühe schamanistische Wurzeln und ihre Neuinterpretation durch Kaula	31

Die neun wichtigsten Sekten des Śaiva-Tantra	35
Die neun sampradāyas	39
• Śaiva Siddhānta	41
• Vama	46
• Yamala	47
• Mantra-pīṭha	51
• Amṛteśvara	55
• Trika	59
– Vijñāna-Bhairava-tantra	66
• Kālī-kula, insbes. Krama	72
– Mahārtha: Die letzte Phase der Krama	83
– Der Mahārtha zieht nach Süden	86
• Die Lehren der Krama-Linie	90
– Die Lehre des Manuskripts	93
• Kaubjika	97
• Srividya / Traipura	103
– Die Struktur des Śaiva-Kanons	108
Kaschmirischer Shaivismus	110
– Die Spanda-Traditionslinie	113
– Die Pratyabhijñā-Überlieferungslinie	115
– Tantrāloka · Licht auf die Tantras	124
– Die Kaula-Linien	134
– Post-klassisches Tantra und Haṭha-Yoga	136
– Beweise für die tantrischen Wurzeln des Haṭha-Yoga	140
Moderner Yoga der Körperhaltungen	148

Anhang 1	150
• Tantrāloka: Eröffnungs-Verse	150
– Segen zu Ehren des Höchsten Herzens	150
– Beschwörungen/Anrufungen	150
– Abhinava ehrt seine Gurus der Pratyabhijñā-Traditionslinie	152
Anhang 2:	154
• Die Struktur der Krama-Verehrung	154
Anhang 3:	158
– Śaiva Siddhānta	158
– Amṛteśvara/Mṛtyuñjaya	161
– Vāma	161
– Mantrapīṭha	161
– Yāmala	162
– Trika	162
– Pratyabhijñā	164
– Kālīkula, insbesondere Krama	164
– Kaubjika	167
– Śrīvidyā	167
Anhang 4	169
• Endnoten	171
• Register	183



Abb. II-1: Śri Yantra

INVOCATION

NON-DUALE ANRUFUNG DES GÖTTLICHEN

*Ātmā tvam Girijā matiḥ saḥacarāḥ prāṇāḥ śarīraṃ gṛham
Pūjā te viṣayopabhoga-racanā nidrā samādhi-sthitiḥ |
Sañcāraḥ padayoḥ pradakṣiṇa-vidhiḥ stotrāṇi sarvā giraḥ
Yad-yat karma karomi tat-tad-akhilam Śambho tavārāadhanam ||*

<i>Ātmā tvam</i>	Du [Śiva] bist mein Selbst, mein Kern, meine Essenz.
<i>Girijā matiḥ saḥacarāḥ prāṇāḥ</i>	Göttin [Śakti] ist mein Geist (<i>mind</i>). Meine <i>prāṇas</i> [5 prana-vāyus] sind Deine Begleiter.
<i>śarīraṃ gṛham pūjā te viṣayopabhoga-racanā</i>	Mein Körper ist Dein Tempel. Das Genießen der Objekte mit all meinen Sinnen ist meine Verehrung für Dich.
<i>nidrā samādhi-sthitiḥ</i>	Mein Schlaf ist Dein Zustand von <i>samādhi</i> .
<i>Sañcāraḥ padayoḥ pradakṣiṇa-vidhiḥ</i>	Wohin ich auch gehe, ich führe dabei <i>pradakṣiṇa</i> [ein Ritual der Ehrerbietung] für Dich aus.
<i>stotrāṇi sarvā giraḥ</i>	Alle meine Worte sind ein Lobgesang auf Dich.
<i>Yad-yat karma karomi tat-tad-akhilam śambho tavārāadhanam</i>	Was auch immer ich tue, alles dient Deiner Verehrung, O Śambo [= gütiger Śiva bzw. mein innerstes Selbst]!
<i>Jaya jaya Karuṇābdhe Śrī Mahādeva Śambho!</i>	Gegrüßt seist du! Oh Ozean des Mitgefühls! Oh ehrwürdige große Gottheit! Oh gütiger Herr [Śiva]!

WIDMUNG UND SEGEN

»*Namas te*«, ich grüße dich voller Achtung und Respekt.

Ehrerbietige Grüße an die Eine, Göttin, die in dir wohnt, als du. An das Göttliche, das du bist.

Ehrfurchtsvolle Grüße an das göttliche Licht des Bewusstseins, das sich als das gesamte Universum aus materiellen und immateriellen Dingen manifestiert. Das alle Erfahrungen erst möglich macht. Das in der Form wahrer Weisheit hervorstrahlt aus der spontanen, freudvollen Intuition seiner eigenen, aus sich selbst heraus leuchtenden Natur.

Mögen alle scheinbaren Hindernisse, die der Entfaltung auf dem Pfad und der Vollendung dieses Werkes im Wege stehen, durch die Erkenntnis aufgelöst werden, dass sie in ihrer Essenz-Natur nicht vom all-umfassenden Bewusstsein getrennt sind – dass sie der Pfad sind und dass sie die eigentliche spirituelle Arbeit sind.

Möge das Eintauchen in den nährenden Ozean der Tantrik-Lehren dich auf der Reise zum Bewusstsein deiner eigenen wahren Natur unterstützen und dich freudig weit über das hinausheben, was dein Verstand jemals für dich für möglich gehalten hat, in eine ganz neue, ausgedehnte Welt voller Wunder und Schönheit.

Wenn du dein eigenes Selbst kennst, mögest du das Licht dieses hehren Bewusstseins ausstrahlen und alle Wesen damit erhelten. Mögest du auf diese Weise eine Manifestation der göttlichen Gnade in dieser Welt zum Nutzen aller Wesen werden.

Dieses Buch ist dir gewidmet.

Mögen alle Wesen frei sein! Mögen alle Wesen frei sein!

Mögen alle Wesen frei sein!

Hariḥ Oṃ Tat Sat

ANMERKUNGEN DER ÜBERSETZER

Herzlich Willkommen zum ausgelagerten Teil der deutschen Ausgabe von »*Tantra Illuminated*« als »*Licht auf Tantra*«

Gendern

Zugunsten einer besseren Lesbarkeit haben wir den Text nicht durchgängig einheitlich in männlich/weiblich/diverser Form durchgestaltet. Wir wechseln die Schreibweisen in loser Folge, selbstverständlich sind immer alle Geschlechter gemeint.

Besonderheiten der deutschen Erstausgabe

Da in den meisten Tantrik-Traditionslinien die höchste Gottheit weiblich ist, verwenden wir Göttin mit gleicher Wertigkeit wie Gott, also ohne Artikel.

Begriffe wie: all-umfassend, das Eine, Gott, Göttin, universell, stehen gleichermaßen für das allem zugrunde liegende, weder durch Zeit noch Raum begrenzte Bewusstsein.

Wir verwenden häufig die korrekte Schreibweise »tantrik« anstelle von »tantrisch« denn es wird vom Sanskrit-Adjektiv *tāntrika* abgeleitet. »Tāntrika« steht für Menschen aller Geschlechter, die tantrische Praktiken ausüben.

Die Worte Bewusstsein, Gewahrsein, Wahrnehmung haben im Deutschen unterschiedliche Konnotationen. Im Englischen sind sie – zumindest so, wie Hareesh sie verwendet – einander gleichzusetzen (*awareness = consciousness*).

Sanskrit- und englische Wörter stehen kursiv und manchmal in Klammern, eine deutsche Übersetzung wird nicht durchgängig gegeben.

Bei Sanskrit-Wörtern gibt es keine Groß- und Kleinschreibung. Wir haben dennoch gängige Begriffe – wie Yogī und Mantra – für deutsche Lesegewohnheiten mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben. Dasselbe gilt für alle Eigennamen und Begriffe, die mit Gottheiten in Verbindung stehen, wie z. B. Śiva und Śakti.

Geschichte und Tradition

Zur Reduzierung des Umfangs des gedruckten Buches haben wir den geschichtlichen Teil in dieses PDF ausgelagert. Du findest hier die verschiedenen Traditionslinien indischer Kulturen, und historische Hintergründe.

Kontakte knüpfen und mehr wissen

Wenn du mehr wissen willst: Es gibt eine aktive Tantrik-Kula (Gemeinschaft), du findest sie auf dem umfangreichen Lernportal <https://tantrailluminated.org/>. Der dort angebotene Grundkurs mit Basiswissen und vielen Meditationsanleitungen ist kostenfrei, probier es doch einfach mal aus. Du bist auch herzlich eingeladen, der Facebook-Gruppe »Tantrik Yoga Now« beizutreten (<https://www.facebook.com/groups/tantrikyoganow/>).

Invocation

Die Invocation, die wir im Tantrik-Yoga zu Beginn unserer Praxis als Gruß an Gott richten, findest du auf S. 5.

Kurzanleitung und einfache Aussprachehilfe für Sanskrit-Wörter

- ❖ ā, ī, ū werden gedehnt ausgesprochen (wie »Wabe, dienen, Ruhe«)
- ❖ c wird als »dsch« ausgesprochen, wie »Dschungel«; d. h. *candra* = chandra, und *vāc* = vaach
- ❖ folgt »h« auf einen Konsonanten, so ist dies deutlich hörbar:
- ❖ »bhakti« und »phala« klingen wie »abholen, Schlapphut«, nicht wie »Phase«;
- ❖ j wird wie »Piyama« ausgesprochen
- ❖ ṛ / ṝ – wie ein stimmloses »r«
- ❖ ñ wird wie im Spanischen »Señor« ausgesprochen
- ❖ jñ wird »gnia« ausgesprochen, also ist *yajña* »yag-nia« und *jñāna* ist »gniaana«
- ❖ ś und ṣ werden beide wie »sh« ausgesprochen, wie in Shiva (alle drei Schreibweisen werden im Buch verwendet)

Wir wünschen dir mit dem Buch und diesem Text genauso viel
Freude und Erkenntnisse, wie es uns geschenkt hat!

Brigitte Heinz und Hajo Normann



Abb. II-2: Kīrtimukha (Schutzgottheit)

VORWORT

Was macht *Licht auf Tantra* so außergewöhnlich?

Dieser Auszug bietet einen gekürzten Überblick über die Zeit des klassischen Tantra (8.-12. Jh.). Zitate basieren auf den originalen handschriftlichen Quellen in Sanskrit und den besten wissenschaftlichen Arbeiten der letzten Jahre.

Du fragst dich vielleicht, worum es hier geht, insbesondere, was »klassisches Tantra« bedeutet. Der klassische Tantra ist mit einer bestimmten religiösen Tradition namens »Śiva-Śakti« verbunden, auch bekannt als Shaivismus (= Shivaismus), der dominierenden Religion Indiens während des gesamten Mittelalters. Die historische Priorität und Vorherrschaft des Śaiva-Tantra über alle anderen Formen des Tantra war deswegen für lange Zeit nicht allgemein bekannt, weil es in früheren Generationen viele Forschende im Bereich des Buddhismus gab, während sich praktisch niemand für Śaivismus interessierte. Daher kann das Buch *Licht auf Tantra* und dieser ergänzende Text zur Geschichte, obwohl sie sich auf Śaiva (= Śiva-Śakti)-Tantra konzentrieren, in der Tat als angemessene Orientierung für Tantra im Allgemeinen dienen, d.h. für die Weltanschauung und die Praktiken, die den verschiedenen Tantrik-Religionen gemeinsam sind.

Wie man mit dem Text am besten arbeiten kann

Die Schlüsselstellen sind am Rand mit einem symbolischen Hinweis (Kreis) versehen und fett hervorgehoben, du kannst sie als **Fokus für deine Kontemplation und Meditation** nutzen. Auch das **Stichwortverzeichnis** und die **Endnoten** können dir helfen, dich aktiv mit dem Text auseinanderzusetzen.



Zitate sind durchgängig mit einem Führungszeichen markiert, das gilt sowohl für Übersetzungen der ursprünglichen Sanskrit-Texte, als auch für zeitgenössische Zitate.

Übersicht: Zeitschiene des Tantra

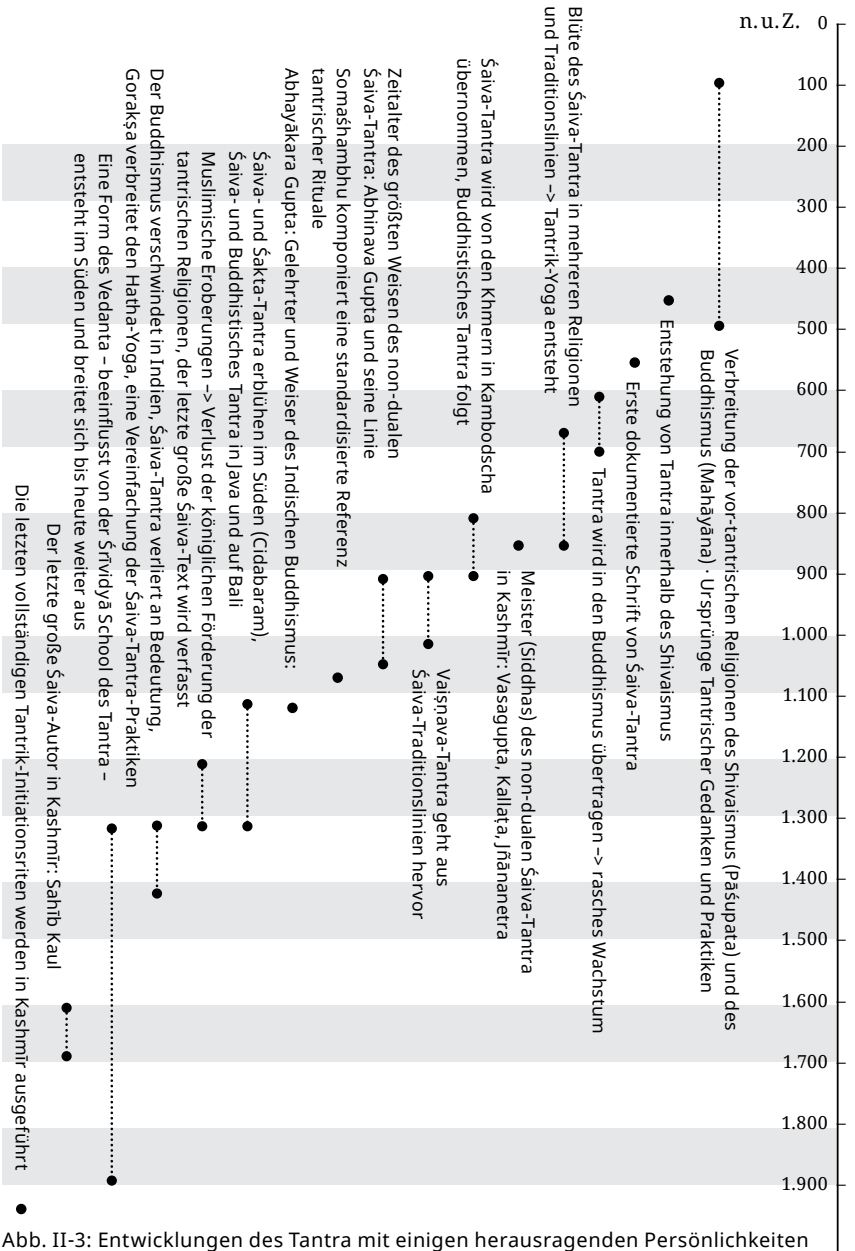


Abb. II-3: Entwicklungen des Tantra mit einigen herausragenden Persönlichkeiten

DIE GESCHICHTE DES ŚAIVA-TANTRA

Sowohl die gedruckte als auch die digitale Fassung von *Licht auf Tantra* enthalten eine stark gekürzte Fassung aus Buch 2 des englischen Originals *Tantra Illuminated*.

Im ersten Teil des gedruckten Buches haben wir die spirituelle Philosophie des non-dualen Tantra erkundet, die nur einen Bruchteil der gesamten tantrischen Literatur ausmacht.

In diesem hier ausgelagerten Teil gebe ich eine (immer noch) komprimierte Geschichte und einen Überblick über die gesamte Tradition des Śaiva-Tantra in ihren verschiedenen Ausprägungen, denn eine vollständige Darstellung dieser Tradition würde viele Bände füllen. Den Anfang dazu hat der weltweit führende Historiker des Shivaismus und des Tantra, Professor Alexis Sanderson von der Universität Oxford, gemacht. Er hat über 1.700 Seiten streng akademischer Artikel veröffentlicht, die sich größtenteils auf die Geschichte des Śaiva-Tantra konzentrieren und die sicher als Grundlage für die nächsten hundert Jahre der Forschung zu diesem Thema dienen können. Der folgende Teil des Buches hätte ohne seine Arbeit und die seiner besten Schüler nicht geschrieben werden können.

FRÜHE GESCHICHTE

Die zeitliche und räumliche Einordnung der Tradition

Tantra ist ursprünglich ein eindeutig indisches religiöses Phänomen, das sich jedoch im Laufe der Zeit in vielen asiatischen Kulturen verbreitet hat. Die ersten sicheren Belege dafür stammen aus Nordindien vor etwas mehr als 1.500 Jahren. Dies war eine turbulente Zeit in der indischen Geschichte, denn das große Gupta-Reich war zerfallen und hinterließ zahlreiche kleine Königreiche, die sich gegenseitig bekriegten. Die Unwägbarkeit des Lebens als solches hatte einen traurigen Höhepunkt erreicht: Es gab keinerlei Sicherheit – weder für das eigene Hab und Gut, noch für den Lebensunterhalt oder gar das eigene Leben. In solchen Zeiten sehnen sich die Menschen nach Möglichkeiten der Selbst-Ermächtigung. Tantra sollte dieses Bedürfnis stillen, denn er bot neue, effektivere Praktiken und Techniken zur Transformation von Geist, Körper und Umwelt an. Obwohl sich einige Menschen weltliche Vorteile von Tantra versprochen, war das, was er letztendlich zu bieten hatte, die größte Ermächtigung von allen: die Macht, den eigenen inneren Zustand zu bestimmen, unabhängig von den sich stetig ändernden äußeren Umständen.

Seit geraumer Zeit streiten sich die Wissenschaftler über die genauen Ursprünge von Tantra als spiritueller Bewegung, als religiöse Ästhetik und als neue Art der Ausübung yogischer Praktiken und Rituale. Manche sagen, die Anfänge seien unwiderruflich im Nebel der Zeit verloren. Einige glauben, dass Tantra aus Stamestraktionen oder schamanistischen Praktiken weit außerhalb des brähmanischen Kernlandes Indiens entstanden ist¹. Die einzigen frühen Beweise über die Anfänge des Tantra sind ein paar Manuskripte und in Tempelwände geritzte Inschriften.

Dank der enormen Anstrengungen von Professor Sanderson können wir inzwischen einige sichere Schlussfolgerungen über die Ursprünge des Tantra ziehen. Er hat ausführlich gezeigt, dass **Tantra eine spirituelle Bewegung war, die ursprünglich aus der Religion des Shaivismus hervorging**, von dort in den Buddhismus und Vaishnavismus übernommen wurde, und sich



über den gesamten indischen Subkontinent sowie nach Ostasien, Südostasien und Indonesien ausbreitete.²

Der gesellschaftliche Kontext des Shivaismus

Diejenigen Mitglieder der Śaiva-Religion, die nicht formell eingeweiht waren, praktizierten per Definition auch kein Tantra. Tantra stellt also für die jeweilige vorherrschende Religion die mystische und esoterische Dimension dar, in die ein Aspirant erst eingeweiht werden musste. Nichtsdestotrotz lohnt sich der Blick auf die Welt dieser nicht ins Tantra eingeweihten Anhänger Śivas – Śiva-*bhaktas* oder *upāsakas*³ – um den sozialen Kontext des Śivaismus besser verstehen und einordnen zu können. Die ins Tantra Eingeweihten stammten zumeist aus dieser Anhängerschaft des Śivaismus; denn jede*r von ihnen, dem die Gnade der Kraft (*śakti-pāta*) zuteil wurde (vgl. LICHT AUF TANTRA S. 234 ff.) konnte eine Initiation in die tantrische Form der Religion anstreben.

Die Laien-Mitglieder der Gemeinschaft konzentrierten sich in erster Linie auf die Disziplin der Hingabe (*bhakti-yoga*), während Eingeweihte eher den rituellen, yogischen und wissensbasierten Weg verfolgten. Ihre Praxis wird in folgendem Text beschrieben, der Śiva-*dharma* genannt wird, was »die Religion von Śiva« oder »die Lebensweise, die mit Śivas Lehren übereinstimmt« bedeutet:



Eine unerschütterliche Hingabe an Gott ist die Essenz der Religion von Śiva. Die folgenden acht Aspekte müssen fleißig und unaufhörlich praktiziert werden. Der Lord sagte:

1. *Zeige Zuneigung zu meinen Anhängern;*
2. *Praktiziere deine Anbetung mit tiefer Hingabe;*
3. *Freue dich daran, den jeweils anderen zu ehren;*
4. *Biete mir selbstlosen Dienst an;*
5. *Lausche meinen Erzählungen;*
6. *Kultiviere eine so starke Hingabe, dass deine Stimme, deine Augen und deine Gliedmaßen davon betroffen sind;*
7. *Erinnere dich an mich;*
8. *Lebe nicht von meinen Einnahmen.*

Jemand, der diese achtfache Hingabe praktiziert, sogar ein Fremder, ist [so gut wie] ein führender Brähmin, ein ehrwürdiger Weiser, ein Asket oder ein Gelehrter. Śiva-dharma

Diese »acht Gebote« geben uns ein Bild vom religiösen Leben der Mehrheit der Menschen in ihrer Zeit, also vor etwa 12 oder 13 Jahrhunderten. Sie veranschaulichen die Art der Praxis, die als Voraussetzung für die tantrische Einweihung angesehen werden konnte – auch wenn wir wissen, dass Eingeweihte theoretisch aus jedem Milieu kommen konnten.⁴

Tantrik-Tempel waren ein sozialer Treffpunkt

Laien-Anhänger nahmen auch an großen und schönen Andachtsfesten teil, die *utsavas* oder *mahās* genannt wurden. Der *Śiva-dharma* erzählt uns, dass diese Feste eine nächtliche Feier oder Nachtwache beinhalteten, bei der hingebungsvolle Lieder gesungen, heilige Tänze getanzt, Geschichten von Śiva und Pārvatī erzählt, Kirtan gechantet, Theaterstücke aufgeführt und sogar Spiele für die Kinder veranstaltet wurden. Am folgenden Tag wurde eine heilige Schrift des Shivaismus, in der Regel der *Śiva-Dharma*, auf einem dreistufigen Schrein von einem Elefanten durch die Stadt getragen. Dabei wurde überall duftendes Wasser, Blumen und Reis verstreut. Man trug weiße Kleidung und ließ bunte Fahnen von den Dächern wehen, und verstreute Blumenblätter und Reis. Der König verbot für die Dauer des Festes jegliche Gewalt (sogar gegen Pflanzen!) und gewährte Gefangenen Amnestie.⁵ Diese Art von Feier fand nur in solchen Städten statt, die einen geweihten Śiva-Tempel hatten.

Der Tempelkomplex war nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Bürger ein wichtiger Teil des Lebens, denn zum Tempel gehörten große Landflächen. Er war das Zentrum des bürgerlichen und kulturellen Lebens (abgesehen vom Hof des Königs), das Architekten, Bildhauer, Maler, Tänzer, Musiker und Gelehrte beauftragte und eine große Anzahl von Menschen beschäftigte. Ein solcher Śaiva-Tempel in Südindien, der auf dem Höhepunkt der Tantrik-Periode erbaut wurde, rühmte sich mehr als zwei-

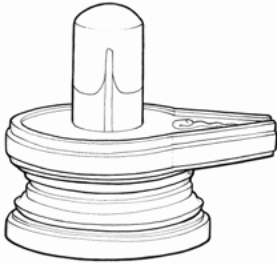


Abb. II-4: Śiva-liṅga

tausend ansässiger Tänzerinnen und Tänzer mit tausend Dienern, die sich um sie kümmerten.⁶ Im Mittelpunkt der Tempelanlage stand stets ein Schrein Śivas in Form eines *liṅga*, in dem Śivas Gegenwart in Form seiner lebendigen Mantras angerufen und installiert wurde. Die Gottheit wurde als lebendige Präsenz, ja sogar als juristische Person behandelt: Śiva war der Eigentümer der Ländereien und Arbeitgeber des Tempelpersonals.

Der Tempelkomplex gewann seine soziale Bedeutung auch durch die verschiedenen Nebeneinrichtungen, zu denen oft Wohlfahrtseinrichtungen wie eine Āyurveda-Klinik, eine Entbindungsstation und eine Lebensmittelausgabe gehörten. Zum Tempelkomplex gehörte fast immer ein *maṭha* oder *āśrama*, ein Kloster, in dem eingeweihte Praktizierende vollzeitlich mit einem Guru oder *ācārya* lebten (vergleichbar mit einem Dokortitel im Tantra, der viele Jahre des Studiums und der Praxis erfordert). Die *āśrama*-Umgebung war ideal für diejenigen, die einige Jahre ihres Lebens dem Vollzeitstudium und der Praxis des Pfades widmen wollten. Manchmal war das mit so etwas wie einer hochkarätigen spirituellen Universität verbunden, wie an den einst berühmten Śaiva-Tantrik-Stätten von Mattamayūra und Golagī. Dies waren wichtige Zentren des Lernens, der literarischen Produktion, der Debatte und der Praxis, die eine große Anzahl von Gelehrten und Praktizierenden beherbergten, vergleichbar mit der buddhistischen Universität in Nālandā. Diese Einrichtungen wurden im Allgemeinen von Autoritäten der rechten Strömung des Tantra (Siddhānta) geleitet, die stärker institutionalisiert war als die linke Strömung. Mehr über diese Unterscheidungen findest du auf den Seiten 24 ff. Leider wurden alle diese Universitätskomplexe, auch der von Nālandā, im Verlauf der muslimischen Invasionen zerstört.

Versammlungen im privaten Bereich/Umfeld

Die Welt der öffentlichen Śiva-Verehrung und entsprechender Feierlichkeiten im Tempel steht in starkem Kontrast zur Welt der privaten Verehrung und Meditation des Eingeweihten, die sich im eigenen Haus oder dem eines Lehrers abspielte. Die Praxis des Eingeweihten war weitgehend verinnerlicht und benötigte nur wenige externe Elemente; meist ein kleines tragbares *liṅga* oder ein anderes Symbol für die Anbetung, und ein *akṣa-sūtra* (vergleichbar mit einem Rosenkranz). Was die Lebensweise betrifft, so lebten die jüngeren Eingeweihten (*samayins*) in ihrer Probezeit tatsächlich mit dem Guru in dessen Haus und erhielten häufige Unterweisungen. Die vollumfänglich Eingeweihten (*putrikas*) waren in der Regel verheiratet und führten ihren eigenen Haushalt, nahmen aber regelmäßig an Zusammenkünften mit ihrem Lehrer teil.

Diese Versammlungen oder Satsangs, die nur für Eingeweihte bestimmt waren, umfassten in der Regel ein Ritual (*pūjā*), eine Unterweisung (*upadeśa*) und ein gemeinsames Festmahl (*mandara*). Die *kula*-Versammlungen der Kaulas der äußersten linken Traditionslinie hatten manchmal eine sehr sinnliche, sogar orgiastische Qualität. Diese Versammlungen wurden *melāpas* genannt, und in ihnen wurden gewöhnliche kulturelle und psychologische Schranken vorübergehend aufgelöst. So wurden mentale Konstruktionen und kulturelle Konditionierungen abgeworfen, um eine rohe, unmittelbare, intensive Erfahrung des Bewusstseins auszulösen, die von der glückseligen Wahrnehmung der Schönheit in allen Dingen gesättigt ist.

Auch wenn sich viele Westler vorstellen, dass diese Art von orgiastischen Zusammenkünften das ist, worum es im Tantra ging, so waren diese in Wirklichkeit aber eher die Ausnahme, nicht die Regel. Sie galten als weit außerhalb des Mainstreams der tantrischen Religion (vgl. auch *LICHT AUF TANTRA* S. 366 ff.).

Die Ursprünge des Tantra

Die frühesten Texte und Inschriften, die wir als Tantra bezeichnen können, stammen aus dem 5. bis 7. Jh. n.u.Z. Sie erschienen etwa zur gleichen Zeit im Shivaismus und im Buddhismus, den beiden Religionen, die später die dominierenden tantrischen Traditionen des Mittelalters wurden. Daher gab es viele Kontroversen darüber, aus welcher dieser beiden Religionen Tantra hervorgegangen ist. Diese wurden inzwischen ausgeräumt. Um 600 n.u.Z. sehen wir den großen buddhistischen Philosophen Dharmakīrti (der entschieden kein Tāntrika war), der eine frühe Form des Śaiva-Tantra kritisiert. In Anbetracht des Status von Dharmakīrti hätte er sich nicht die Mühe gemacht, diese Kritik zu äußern, wenn Śaiva-Tantra nicht bereits beträchtlichen Erfolg gehabt hätte. Aber er erwähnt keine tantrischen Praktiken innerhalb des Buddhismus. Wahrscheinlich hätte er diese kritisiert, wenn er von ihnen gewusst hätte.

Es gibt noch umfassendere Beweise für die frühere zeitliche Einordnung der Śaiva-Form des Tantra. Der erste Śaiva-Tantrik-Text, der ein vollständiges und detailliertes System der Praxis vorstellt – das sowohl spirituelle Befreiung als auch weltliche Kräfte (*power*) gewährt –, wurde nach heutiger Datierung ein volles Jahrhundert früher verfasst, als der erste buddhistische Tantrik-Text (frühes 6. bzw. 7. Jh.).⁷

Es gibt noch frühere Texte, die manche dem buddhistischen Tantra zuordnen möchten. Dies sind im Wesentlichen kleinere Handbücher der praktischen Magie, die weder ein vollständiges System der spirituellen Praxis noch eine lehrhafte Sichtweise oder Kosmologie darstellen. Im Gegensatz dazu ist der früheste Śaiva-Tantrik-Text (*Niśvāsa-tattva-saṃhitā*, s.u.) umfassend, komplex und ausgefeilt. Seine Inhalte weisen auf die Existenz einer neuen und eigenständigen esoterischen Tantrik-Religion innerhalb des Shivaismus mit ihren eigenen einzigartigen Lehren, die eindeutig mit dem früheren nicht-tantrischen Shivaismus verwandt sind und sich dennoch von ihm unterscheiden.

Darüber hinaus glauben manche, einige frühe buddhistische Tantras gegen den Vorwurf verteidigen zu müssen, die Rituale und Mantras aus dem Shivaismus übernommen zu haben. Ein Text tut genau dies, indem er verkündet, dass es in Wirklichkeit der buddhistische Bodhisattva namens Mañjuśrī war, der »alles lehrte, was die Bewohner der Erde ohne Ausnahme als die Lehre von Śiva bezeichnen«. ⁸ Es gibt weitere buddhistische Beispiele dieser Art, darunter auch Texte, die ausdrücklich Śaiva-Mantras lehren. Aber es gibt keine Gegenbeispiele für Śaiva-Texte, die buddhistisches Material präsentieren (zumindest nicht bis 500 Jahre später). Neuere Forschungen auf diesem Gebiet haben also den Ursprung des Tantra im Shivaismus geklärt. Es ist jedoch nach wie vor so, dass diese Umstände heute nicht breit bekannt sind.

Verbindungen zum prä-tantrischen Shivaismus

Das Argument, dass Tantra als Bewegung innerhalb des Shivaismus begann, wird weiter durch die Tatsache gestärkt, dass es viele entscheidende Merkmale mit dem vor-tantrischen Shivaismus gemeinsam hat, die sich in keiner anderen dokumentierten Tradition finden. Ich beziehe mich hier auf die frühere, nicht-tantrische Form des Shivaismus. Sie wurde Atimārga oder »der Höhere Pfad« genannt, weil sie sich als über die gewöhnliche Religion und Gesellschaft hinausgehend verstand. Er existierte mindestens vier Jahrhunderte lang, bevor der tantrische Shaivismus auf den Plan trat. Im Gegensatz zum Tantra war er u. a. auf männliche *brāhmīns*, also Mönche beschränkt, verfolgte keine weltlichen Ziele und betonte auch nicht die spirituelle Gemeinschaft. Trotzdem hatte auch dieser Pfad viel mit dem späteren Tantra gemeinsam. Im Atimārga versuchten die Praktizierenden beispielsweise, das Ego, die Anhaftung an den Körper und die Angst vor dem Tod zu überwinden. Sie taten dies durch abgeschiedene Meditation in der Nähe von Verbrennungsstätten, wobei sie die fünf Brahma-Mantras verwendeten, die auch später im Tantra erscheinen. Diese fünf Mantras sind eine der wenigen Verbindungen zwischen der vedischen und der tantrischen Tradition. Sie entsprechen den fünf Gesichtern von Śiva.

Das bis heute bekannteste der fünf Mantras ist das *Rudra gāyatrī Mantra*, das dem östlichen Gesicht von Lord Śiva entspricht:



*Om tatpuruṣāya vidmahe | mahādevāya dhīmahi |
tanno rudraḥ prachodayāt ||*

Rudra gāyatrī Mantra

Einige Menschen strebten nach so etwas wie Transzendenz, indem sie das sogenannte »Große Gelübde« (*mahā-vrata*) ablegten. Sie verehrten Bhairava, die wild-grimmige Form von Śiva; mit diesem Namen wird das göttliche Absolute im non-dualen Saiva-Tantra am häufigsten beschworen. Das bedeutete, sie ahmten Bhairava nach, indem sie nackt und mit Asche beschmiert umherwanderten, ihr Essen in einer Schale aus einem menschlichen Schädel erbettelten, auf dem rituellen Verbrennungsplatz meditierten und manchmal sogar vorgaben, verrückt zu sein. Bemerkenswert ist, dass diese Asketen freiwillig das Verhalten und die Merkmale der am meisten verstoßenen Mitglieder der Gesellschaft annahmen.⁹

All dies war Teil einer sorgfältig ausgearbeiteten Strategie, um soziale Programmierungen, aufgeblasenen Stolz auf spirituelle Errungenschaften und schlechtes Karma abzulegen und gleichzeitig die Angst vor dem Tod zu überwinden und schließlich einen göttlichen Zustand zu erreichen. Ihr religiöses Leben, einschließlich ihrer manchmal unkonventionellen Verhaltensweisen, wurde in einem gründlich ausgearbeiteten Pfad zur Transzendenz beschrieben, der in einer Schrift namens *Pāśupata-sūtra* dargelegt wurde; daher ihr Name: die *Pāśupatas*. Dieser Text ist einige Jahrhunderte älter als das *Yoga-sutra* von Patañjali.

Wir sehen ein ähnliches antinomisches, d.h. absichtlich sozial abweichendes Verhalten, in einigen der radikaleren Zweige des non-dualen Tantra. Da allerdings die Praktizierenden in der Regel Hausbesitzer und keine Asketen waren, fand solches Verhalten meistens in privaten Ritualen und nicht in der Öffentlichkeit statt. Es gibt also eine Reihe von Punkten der Kontinuität zwischen

dem (prä-tantrischen) Shaivismus und dem späteren non-dualen Śaiva-Tantra, die in anderen indischen Religionen nicht zu finden sind.

Außerdem gibt es vergleichbare Aspekte in der Lehre. Die Śaivas des Atimārga waren eindeutige Monotheisten, einige der frühesten Monotheisten in der indischen Religion. Wie die späteren Śaiva-Tāntrikas glaubten auch sie an eine einzige höchste Gottheit, die sie Śiva nannten, daher der Name der Religion: Shivaismus. Es gab die Vorstellung, dass Śiva viele niedere Emanationen hatte, die *Rudras* genannt wurden – göttliche Wesen, die die verschiedenen Dimensionen der Realität beherrschten. Die kosmologische Vision einer Hierarchie anderer Existenzebenen war wichtig für ihre Praxis. Denn sie glaubten, dass sie durch die Kenntnis jeder dieser Existenzebenen in der Lage sein würden, nach dem Verlassen des Körpers zur höchsten Ebene der Realität, der von Śiva selbst, aufzusteigen. Dies hatte großen Einfluss auf die frühe tantrische Sichtweise.

Atimārga beeinflusste also die Entwicklung des Tantra auf mindestens drei Arten:

- ❖ die Praxis des Yoga (= Meditation) als Mittel zur Befreiung,
- ❖ die Lehre von der Befreiung durch den Aufstieg durch die Ebenen der Realität, um mit der Gottheit identisch zu werden, und
- ❖ die Überwindung von Karma durch bestimmte antinomische/transgressive/grenzüberschreitende Verhaltensweisen, die als spirituelle Praxis befürwortet wurden.

Darüber hinaus arbeiteten die Atimārgins mit Mantras, die in der späteren tantrischen Praxis verwendet werden sollten (die bereits erwähnten Brahma-Mantras). Sie hatten bereits aufkeimende Ideen über die Verinnerlichung der heiligen Geographie, die sich zu der pan-tantrischen Lehre vom Körper als Mikrokosmos des heiligen Universums entwickelten.

Jeder, der unvoreingenommen nachforscht, wird mehr lehrmäßige, kulturelle und ästhetische Ähnlichkeiten zwischen

Tantra und dem früheren atimārgischen Shaivismus entdecken, als mit jeder anderen zeitgenössischen indischen Religion; daher ist die wahrscheinlichste Schlussfolgerung, dass eines organisch aus dem anderen hervorgegangen ist.

Frühes Śaiva-Tantra: vor der Entwicklung einzelner Traditionslinien

Wir wissen sehr wenig über die frühe Geschichte des Tantra. Der eigentliche Śaiva-Tantra mit fast allen Merkmalen, die wir in der Einleitung aufgezählt haben, begann wahrscheinlich um die Mitte des 5. Jh. Diese Schätzung basiert auf den textlichen Belegen; die mündliche Überlieferung begann sehr wahrscheinlich viel früher. Aber dafür haben wir per Definition keine stichhaltigen Beweise.

Um das Jahr 500 n.u.Z erhalten wir den ersten unbestreitbar tantrischen Text, die *Niśvāsa-tattva-saṃhitā*, was so viel bedeutet wie »die Sammlung der von Gott ausgeatmeten Prinzipien«. Dieser voluminöse Text ist so umfangreich und detailliert in seiner Kosmologie, dass er die Existenz einer früheren Tradition von mindestens ein bis zwei Jahrhunderten nahelegt. In seiner Darstellung der Hierarchie der Welten lehnt er sich eindeutig an die Atimārga-Lehren des Shivaismus an, was ein weiteres mal darauf hindeutet, dass Tantra wahrscheinlich aus dieser Religion hervorgegangen ist. Das *Niśvāsa* wurde irgendwo in Nordindien verfasst, und das einzige erhaltene Manuskript davon befindet sich in Nepāl. Die erste englische Übersetzung dieses bahnbrechenden Textes wurde 2015 endlich veröffentlicht.

Diese Schrift gehört dem Namen nach zur ersten der neun Sekten des Tantra (Siddhānta), auf die ich hier noch eingehe; tatsächlich wird sie manchmal als Basistext dieser Schule angesehen. Und doch weist sie auch einige Merkmale auf, die später mit ganz anderen Gruppen in Verbindung gebracht werden sollten, die weitaus stärker grenzüberschreitende Inhalte hatten. Dies deutet darauf hin, dass sich die Tradition in der frühesten Phase des Tantra noch nicht in die beiden in der Folge besprochenen Haupt-

strömungen (Siddhānta als rechte Strömung und Kaula als linke Strömung) differenziert hatte.

Das *Niśvāsa* enthält das früheste uns zur Verfügung stehende Kapitel über tantrischen Yoga – definiert als spirituelle Praxis mit einzigartigen Merkmalen des tantrischen Schriftkorpus. Dieses Kapitel befindet sich in dem Teil des Textes, der *Aphorismen über den Weg* (*Naya-sūtra*) genannt wird. Ich gebe hier ein kurzes, aber faszinierendes Zitat aus diesem Kapitel wieder:¹⁰

Göttin sagte: »Wie kommt die Vereinigung [Yoga] mit der unabhängigen Gottheit [Nirālamba Śiva] zustande? Wie wird nach der Erfahrung des ›Einen Geschmacks‹ (eka-rāsa) der Zustand des [Verweilens in] der Gottheit weiter erlangt?«

Gott sagte: »Das, was mit dem Auge gesehen werden kann, das, was im Bereich der Sprache liegt, die Dinge, die der Verstand denkt und die sich die Vorstellungskraft ausmalt, sind zu Aspekten des ›Ich‹ gemacht [das heißt vom Ego vereinnahmt] – ebenso wie alles, was eine bestimmte Form hat; [deshalb] sollte man nach dem Ort im eigenen Körper suchen, wo es keine solche Form gibt.

Naya-sūtra 4.11-13

Diese faszinierende Passage impliziert also, dass alles, was mit Worten benannt werden kann und was eine bestimmte Form hat, vom Ego vereinnahmt werden kann. Deshalb sollte man nach innen auf das Formlose in sich selbst schauen. Ich führe diese Passage nur an, um etwas von der Subtilität des frühesten Textes zu demonstrieren. Der Text enthält noch eine Vielzahl anderer Inhalte, diese Passage ist nicht repräsentativ für das gesamte Werk.

Die Forschung steht noch am Anfang, aber die obige Passage zeigt uns eine offensichtliche Überschneidung mit buddhistischen Ideen. Die Anweisung, einen Ort in uns selbst zu finden, der formlos ist und der nicht vom Ego vereinnahmt werden kann, hat, so könnte man sagen, einen buddhistischen Charakter. Aber spätere Schriften zeigen, dass die Idee eines allem zugrunde-

liegenden Grund-des-Seins, der formlos und unbeschreiblich ist, ebenso ein Teil des Śaiva-Tantra wie des Buddhismus ist.

Frühes Śaiva-Tantra: zwei Hauptlinien

Śaiva-Siddhānta, die rechte Strömung

Gehen wir nun einen Schritt zurück und skizzieren die allgemeinen Merkmale der entstehenden Landschaft des Śaiva-Tantra in den ersten Jahrhunderten (insbesondere 700-1000 n.u.Z.). Es ist eine Tradition mit zwei Hauptströmungen*. Auf der einen Seite, die manchmal als die »rechte Strömung« bezeichnet wird, haben wir eine dualistische Tradition. Inhaltlich geht es hauptsächlich um:

- ❖ die Betonung der Verehrung von Śiva ohne Śakti,
- ❖ die Vorstellung, dass die Befreiung ausschließlich das Ergebnis einer kraftvollen rituellen Einweihung und der anschließenden rituellen Praxis sei, und
- ❖ das Nicht-in-Frage-Stellen der von den brāhmanischen Priestern der vedischen Gesellschaft vorgeschriebenen sozialen Normen, man strebte vielmehr nach deren Akzeptanz.

Diese Strömung wird Śaiva-Siddhānta genannt. *Siddhānta* bedeutet »die etablierte Lehre« oder »die Orthodoxie«. Ihre Anhänger wurden Saiddhāntikas genannt. Śaiva-Siddhānta war die erste der Tantrik-Gruppen, die ein kohärentes Werk von Schriften und Kommentaren vorlegte, und sie hatten auch die Herrschaft über die organisierten religiösen Institutionen des Shivaismus, wie Tempel und Klöster.

Die Saiddhāntikas waren dualistisch. Das bedeutet, sie vertraten die Doktrin, dass es **drei ewig getrennte Prinzipien der Realität gibt: Gott, das manifeste Universum und die individuelle Seele.** Hier wird das Universum als die Quelle von Knechtschaft angesehen. Gott befreit deine Seele – deren göttliche Qualität durch die Verkörperung verborgen ist – aus der Knechtschaft, indem er dir seine Gnade schenkt und dich veranlasst, einen Guru

aufzusuchen und Einweihung zu erhalten. Die Mantras dieses Einweihungsrituals, die Gott zu diesem Zweck offenbart, lösen den größten Teil deines Karmas auf. Das führt dazu, dass du von *samsāra* (dem Kreislauf von Leid und Tod) befreit wirst, wenn du deinen jetzigen Körper verlässt und mit Śiva in der himmlischen Wirklichkeit wohnst. Das bedeutet, dass sich deine angeborene Göttlichkeit vollständig manifestieren wird. Du wirst Gott vollkommen gleich sein, aber dennoch getrennt von ihm.

Vielleicht denkst du nun: »Diese Saiddhāntika-Typen klingen für mich nicht sehr tantrisch.« Das liegt daran, dass ein weit verbreitetes Missverständnis davon ausgeht, dass die andere Hauptströmung des Tantra, die »linke Strömung«, das Ganze ist und nicht nur ein Teil. Aber ob du Siddhānta nun spirituell attraktiv findest oder nicht, er ist Teil des Tantra, denn die Saiddhāntikas stützten sich explizit auf tantrische Schriften, sie benutzten tantrische Mantras, und sie schufen Formen des tantrischen Yoga, die in der gesamten Tradition einflussreich waren.

Sogar die Non-Dualisten der linken Strömung erkannten an, dass die Saiddhāntikas Teil derselben Tradition waren wie sie – obwohl sie heftig gegen ihre dualistischen Interpretationen dieser Tradition argumentierten. In der Geschichte des Christentums gibt es eine Analogie: Die christliche Mystik unterscheidet sich in Bezug auf grundsätzliche Vorstellungen und Praktiken sehr von der christlichen Hauptströmung, dies führt aber nicht dazu, dass man breit argumentiert, sie seien nicht Teil derselben religiösen Tradition.

Die linke Strömung, NŚT

Die linke Strömung des Śaiva-Tantra – deren Philosophie wir auch als »NŚT, non-duales Śiva-Śakti-Tantra« bezeichnen – war eine primär nicht-dualistische Gruppe von Traditionslinien, die schwerer zu fassen ist, weil sie weniger einheitlich und institutionalisiert waren.¹¹

* Ein Hinweis: Wir sind es heute gewohnt, »links« und »rechts« in Hinsicht auf politischen Einstellungen zu sehen. Diese Kategorie greift natürlich nicht in Bezug auf die Linien des Tantra.

Allgemeine Merkmale der linken Strömung:

- ❖ sie betonen die Verehrung von Göttinnen und wilden Gottheiten,
- ❖ sie lehren, dass die Befreiung in diesem Leben (und nicht nur an dessen Ende) durch die Kultivierung von Einsicht und Yoga als Ergebnis kraftvoller spiritueller Erfahrungen erlangt werden kann, und
- ❖ sie beschlossen, die traditionelle Gesellschaftsordnung auf verschiedene Weise in Frage zu stellen; beispielsweise durch die Stärkung der Frauen und die Durchführung von Ritualen mit transgressiven Elementen, die die gesellschaftlich anerkannten Normen überschreiten und überwinden sollten (vgl. *LICHT AUF TANTRA* S. 368 ff.).

Kaula gilt inzwischen als Oberbegriff für die linken Strömungen

Diese linksgerichteten Gruppen trugen eine Vielzahl verschiedener Namen, tendierten aber schließlich dazu, sich selbst mit dem Begriff »Kaula« zu bezeichnen (*kula* = Familie). Gemeint ist hier die Familie der esoterischen Tantrik-Göttinnen. Auch wenn es eine anachronistische Vereinfachung ist, können wir die gesamte linke Strömung als Kaula bezeichnen.¹²

Interessanterweise nannten sich die Kaulas sich im Allgemeinen nicht selbst Tāntrika; sie behielten diese Bezeichnung für die Nicht-Kaula-Anhänger der tantrischen Schriften vor. Wir befinden uns also in einer gewissen terminologischen Verwirrung: Der Teil der Tradition, auf den sich Westler beziehen, wenn sie »tantrisch« sagen, ist die Kaula-Tradition; ironischerweise wollten genau die diesen Begriff nicht verwenden. Das lag zum Teil daran, dass »Tāntrika« auch der Begriff für einen Ritualisten sein konnte. Und obwohl die Kaulas auch rituelle Zeremonien durchführten, sahen sie selbst keine spirituelle Notwendigkeit von Ritualen. Wir werden jedoch weiterhin dem aktuellen Sprachgebrauch folgen und »Tantrik« als allgemeinen, übergreifenden Begriff verwenden, der sich auf alles bezieht, was sich aus den als *tantras* bekannten Schriften sowie aus den *āgamas* ableitet.

Der Mittelweg

Schließlich gab es zwischen diesen beiden Hauptströmungen einige Schulen, die eine Art Mittelweg vertraten, der Elemente aus beiden Strömungen enthielt. Dabei handelte es sich nicht wirklich um einen mittleren Weg der vernünftigen Mäßigung zwischen zwei extremen Ansichten, sondern eher um einen philosophisch vagen Kompromiss zwischen transgressiven und nicht-transgressiven Praxis-Alternativen. Obwohl kulturell und ästhetisch reichhaltig, war der Mittelweg philosophisch unverbindlich und formulierte daher keine kraftvolle Theologie. Auch wenn der mittlere Weg zu seiner Zeit populär war, hat er wenige inhaltliche Ideen zur Philosophie beigetragen.

Abgesehen davon ist der Haupttext dieser Mittelweg-Tradition, das *Svacchanda-tantra*, unglaublich reich an Kosmologie und yogischen Praktiken und verdient es, für seine vielen verborgenen Schätze genutzt zu werden. Es war so einflussreich, dass Teile davon in ein späteres Dokument aufgenommen wurden (s. *sampradaya* 4, S. 51 ff.).

Die gemeinsamen Kernlehren des Śaiva-Tantra

Was also hatten die beiden Strömungen gemeinsam? Beide hielten sich an die grundlegendsten Lehren des Śaiva-Tantra, die wir im Folgenden zusammenfassen wollen.

Die individuelle Seele ist von Natur aus göttlich, das heißt, sie ist von der gleichen Natur wie Gott. Aber sie existiert in einem verschleierte Zustand, mit der Folge, das du deine eigentliche wahre Natur nicht kennst. Deshalb leidest du.

Aus Mitgefühl hat der Lord Schriften offenbart, die erklären, wie die Seele aus diesem gebundenen Zustand befreit werden kann. Die Schriften lehren eine Einweihungszeremonie, die *dīkṣā* genannt wird und bei der kraftvolle Mantras (die in Wirklichkeit Aspekte von Śivas eigenem Bewusstsein sind) all das Karma wegbrennen, das den Adepten ansonsten dazu bestimmen würde, noch viele Male geboren zu werden. Ein solchermaßen Eingeweihter erlangt so die Fähigkeit, während oder am

Ende dieses Lebens spirituelle Vollkommenheit und Freiheit zu erlangen.

Jede*r, die/der geeignet war, konnte eingeweiht werden – das galt für Frauen wie auch für Menschen aus der untersten Kaste oder sogar für Ausgestoßene. Man musste nach der Einweihung kein asketisches Leben führen, wie es in einigen Traditionen der Fall ist. **Man galt als tauglich, wenn man etwas erhalten hatte, das »die Gewährung von Gnade« oder śakti-pāta genannt wurde.** Dies wurde als ein privates, inneres spirituelles Ereignis betrachtet, bei dem Gott die Sehnsucht nach Befreiung erweckt, indem er die- oder denjenigen mit seiner spirituellen Energie (*śakti*) durchdringt.

Diese Erweckung veranlasst die Person, einen Guru zur Einweihung aufzusuchen. Der Guru prüft sie dann auf Zeichen, aus denen er schließen kann, dass die Gewährung der Gnade stattgefunden hat. Dies ist die einzige Qualifikation für die Einweihung – zusammen mit einer *dakṣiṇā* (finanziellen Opfergabe). Nach der Zulassung unterzieht man sich der *dikṣā*-Zeremonie, entweder allein oder mit mehreren anderen Personen. Der Guru führt die *dikṣā* durch und ist dabei ein Werkzeug Gottes, der der wahre Initiator ist (vgl. *LICHT AUF TANTRA* S. 252 ff.).

Die Zeremonie dauerte mindestens zwei Tage und hatte oft eine starke Wirkung auf die Eingeweihten. Es hieß, dass die Einweihung einen Teil des Makels (*mala*) bzw. Unreinheit beseitigt, die die Wahrnehmung trübt und den Handlungsspielraum einschränkt. Die Einweihung befähigt auch zu einer täglichen Praxis, die darauf abzielt, sowohl spirituelle Befreiung als auch Erfolg bei weltlichen Zielen zu erreichen.

Die wichtigsten Unterschiede

Die obige Darstellung des gemeinsamen lehrmäßigen Kerns verdeckt, wie unterschiedlich die beiden Strömungen tatsächlich waren. Die rechtsgerichteten Saiddhāntikas glaubten, dass *mala* bzw. Unreinheit eine tatsächliche psychische Substanz sei, die die Seele befleckt, und dass nur rituelle Handlungen die Seele

reinigen können. Sie verglichen *mala* mit einem grauen Star am Auge, der die Sicht trübt und nur durch einen geschickten chirurgischen Eingriff entfernt werden kann, wobei die Metapher des chirurgischen Eingriffs das Ritual der Einweihung darstellt. Im Gegensatz dazu vertraten die Vertreter der linken Strömung, die Kaulas oder non-dualen Śaiva-Tantrikas (= NŚT), die Ansicht, dass *mala* in Wirklichkeit nichts anderes ist als Unwissenheit. Unwissenheit (in Bezug auf unsere immer vorhandene wahre Natur) ist die einzige Ursache für Knechtschaft und Leiden, daher kann uns nur die Einsicht in die wahre Natur der Dinge wahrhaft befreien. Dieser Unterschied zwischen den beiden Strömungen ergibt sich logischerweise aus ihren jeweiligen dualistischen und non-dualistischen Lehren.

Die Non-Dualisten lehrten, dass die Seele in Wirklichkeit nie von Gott getrennt war, denn das Göttliche ist alles, was existiert. Daher bedeutet Befreiung lediglich, eine vollständige und versteckte Erkenntnis darüber zu haben, wie die Dinge wirklich sind und schon immer waren. Es gibt kein Problem, und es hat nie ein Problem gegeben – außer der Tatsache, dass man glaubt, es gäbe ein Problem: das fehlerhafte menschliche Verständnis, dem alles Leiden entspringt.

Diese gegensätzlichen Ansichten führten auch zu unterschiedlichen Formen der Praxis, wobei die Dualisten den Schwerpunkt auf das Ritual und die Non-Dualisten auf den Erwerb von individuell erworbenem Erfahrungswissen legten – sei es durch Kontemplation, Meditation oder andere Praktiken. Für die Non-Dualisten konnte sogar das Ritual ein Vehikel für diese Weisheit sein und war in der Tat nur in dem Maße wertvoll, wie es ein solches war.

Diese Ansichten korrespondierten auch mit unterschiedlichen Auffassungen über die Rolle des Gurus. Die Saiddhāntikas betrachteten den Guru in erster Linie als rituellen Amtsträger und erwarteten nicht, dass er ein erleuchteter Meister sei. Die Kaulas bevorzugten den befreiten, charismatischen Typus des Gurus, weil nur dieser die Kraft und die erfahrungsbezogene Weisheit vermitteln konnte, die das zentrale Element ihrer Praxis war.

Um es klar zu sagen: Die mystische Übertragung durch den Guru war nicht der einzige Weg, um in der linken Strömung befreiende Einsicht zu erlangen, aber es ist ein Weg, der den Anhängern der rechten Strömung nicht zur Verfügung stand.

Unterschiede im sozialen Bereich

Es gab auch soziale Unterschiede zwischen der rechten und der linken Strömung. Die Saiddhāntikas der rechten Strömung weihten Menschen aus niedrigen Kasten ein, aber als Teil ihrer konformistischen Haltung gegenüber den Normen der indischen Gesellschaft erkannten sie weiterhin die Kastentrennung in ihren Initiationsnamen an und verlangten auch bei ihren Versammlungen eine Trennung nach Kasten. Im Gegensatz dazu erklärten die Kaulas, dass alle Eingeweihten eine einzige Kaste bildeten, nämlich die der »Gott Liebenden«, in der alle gleich seien. Sie gestatteten den Eingeweihten zwar, die Kaste in ihrem täglichen Leben zu beachten, aber in den Versammlungen der *kula* (Gemeinschaft der Eingeweihten) wurde die Kaste nicht anerkannt. Eine Missachtung war sogar ein Grund für den Ausschluss aus der Gruppe. Einige der Kaulas gingen noch weiter und initiierten sogar Ausgestoßene oder Unberührbare, die den gesellschaftliche niedrigsten Status innehatten. In der indischen Gesellschaft wurden letztere fast wie eine andere Spezies betrachtet und behandelt. Die extremen Anhänger der linken Kaula-Strömung vertraten die Ansicht, dass der gesamte Begriff der Kaste lediglich ein kulturelles Konstrukt und keine Tatsache der Natur sei und daher vollständig überwunden werden müsse.

Die Saiddhāntikas weihten zwar Frauen ein, erlaubten ihnen aber im Allgemeinen nicht, eine tägliche Praxis zu betreiben. **Hingegen weihten die Kaulas Frauen ein und ermutigten sie zur Praxis.** Die extremste Kaula-Gruppe, die als Krama oder Mahānaya (der Große Weg) bekannt ist, weihte Frauen sogar zu Gurus mit vollem Status. Diese Einstellung gegenüber Frauen fand ihre Entsprechung in den rituellen Beziehungen der einzelnen Gruppen zu den Göttinnen. Die Saiddhāntikas erkannten



Śakti als Śivas weibliches Gegenstück in ihrer Verehrung kaum an. Die Kaula-Gruppen verehrten einen Pantheon von Göttinnen, die gegenüber den männlichen Gottheiten immer dominanter wurden, je weiter links die Gruppe stand (s. Tabelle S. 35). Das Wort Kaula kann tatsächlich als Synonym für die Anhänger von Göttinnen verwendet werden. Und Krama war dann in diesem Spektrum die einzige Gruppe, die ausschließlich die Göttin verehrte (s. S. 72 ff.).

Frühe schamanistische Wurzeln und ihre Neuinterpretation durch Kaula

Während die rechte Strömung des Siddhānta ihre Religion nach dem vedischen Vorbild gestaltete, das in der früheren Religion der indischen Elite, die sich von der Masse absetzte und (vor allem zwischen 1000 v.u.Z. und 400 n.u.Z.) vorherrschend war, entstand der linke Kaula-Pfad aus einer ebenso alten, jedoch eher volksnahen Schicht der indischen Religion. Es war eine faszinierende und seltsame, schamanistisch geprägte und visionäre Welt, in der es um die Besänftigung von Naturgöttinnen und tierköpfigen Yoginīs ging. Dieser Bereich der indischen Religion ist nicht gut dokumentiert, da er weitgehend von Analphabeten beherrscht wurde, auch wenn wir viele Anzeichen für seinen Einfluss auf die vorherrschenden Religionen erkennen können. Die schamanistische Welt, die den älteren kulturellen Hintergrund des Kaula-Stroms darstellte und somit seine ästhetische Vorlage bildete, beinhaltete Rituale zur Erlangung von Macht, die uns beunruhigend, unglaublich oder sogar abscheulich erscheinen mögen.

Der *sādhaka* oder asketisch Praktizierende führte diese Riten an furchterregenden Orten wie Feuerbestattungs-Plätzen durch und verwendete dabei Teile von Leichen wie menschliche Schädel und Asche vom Scheiterhaufen. Bei den Riten rief er Gruppen wilder und grimmiger Göttinnen an, die oft als Naturgeister (manchmal auch *ḍākinīs* oder *yoginīs* genannt) vorgestellt wurden, angeführt von einer Hauptgöttin oder der grimmigen Form von Śiva namens Bhairava. Wenn die Praxis des *sādhaka* erfolg-

reich war, erschienen ihm die Gottheiten, woraufhin er ein Blutopfer darbrachte, für gewöhnlich sein eigenes Blut. Widerstand er dem Sog von Angst und Verwirrung erfolgreich und blieb er in seiner Hingabe beständig, wurde er von den Göttinnen akzeptiert und stieg mit ihnen in den Himmel auf, wo er der Anführer ihrer wilden Bande wurde – mit anderen Worten, er wurde genau wie Bhairava. So lautet die Erzählung.¹³

Keine Sorge, in der Ära, mit der wir uns beschäftigen, war diese Art der Praxis nicht üblich. Vielmehr ist sie Teil des ursprünglichen kulturellen Hintergrunds, der wilden und seltsamen Volksreligion, die von der Kaula-Tradition übernommen wurde. Im späten 9. Jh. waren die Kaulas oft hoch gebildete Menschen und feingeistige Ästheten, wahre Liebhaber von Kunst und Schönheit und standen manchmal in Verbindung mit dem königlichen Hof. Mit »gebildet« meine ich Personen, die eine systematische Ausbildung in der traditionellen Kultur und Literatur Indiens und seiner Sprache, dem Sanskrit, durchlaufen haben. Nichtsdestotrotz mussten sie sich mit einer früheren Schrifttradition auseinandersetzen, die zuweilen diese magischen Riten aus einer Welt jenseits von gut und böse betonte, von denen einige für die gehobene Gesellschaft anstößig waren.

Das alte Indien war eine zutiefst traditionelle Gesellschaft, in der es keine Möglichkeit gab, eine frühere Ebene der eigenen Tradition einfach zu verwerfen. Wenn die frühere Tradition nicht in das aktuelle Paradigma passte, musste sie umgedeutet werden. Genau das taten die höher entwickelten Kaulas des klassischen Tantra. Sie nahmen den oben beschriebenen schamanistischen Ritus nicht wörtlich. Vielmehr argumentierten sie (und glaubten zweifellos daran), dass **die wilden Göttinnen Ausdruck der verschiedenen Energien des menschlichen Geistes und Körpers seien**. Die Leichen- und Todessymbolik sollte die Transzendenz des Ichs, die Angst vor dem Tod und die Bindung an die körperliche Identität darstellen. Wenn das Ego außer Kraft gesetzt ist, so lehrten sie, verlieren äußere Objekte ihre Andersartigkeit und erstrahlen im Bewusstsein als »Aromen« reiner ästhetischer Erfahrung, als eine Geschmacksrichtung (*rasa*), die die Welt gerade an-

nimmt. Die Göttinnen der Sinnes-Energien werden durch dieses Angebot an »Nektar« zufrieden gestellt. Dadurch konvergieren sie und verschmelzen mit dem strahlenden und expansiven Bewusstsein des Praktizierenden. So erfährt er sich selbst als eine einzige Masse von glückseligem Bewusstsein.

Eine Erzählung evoziert das Bild des Verehrenden, wie er sich selbst als Bhairava wahrnimmt, der durch die Luft fliegt. Dieses Bild wurde nun als Hinweis auf einen Ehrfurcht gebietenden göttlichen Zustand gedeutet, in dem der befreite Praktizierende im Himmel des reinen Bewusstseins fliegt, frei und ungebunden von gewöhnlichen begrenzenden Vorstellungen des Geistes, aber immer noch verkörpert, das heißt, immer noch im Besitz seiner Sinne und Fähigkeiten, die in der Erzählung durch die Schar der Göttinnen dargestellt werden.¹⁴

So ein Prozess der Neu-Interpretation (man spricht wissenschaftlich von »Hermeneutik«) alter schamanischer Vorstellungen und Praktiken ist für alle Religionen von zentraler Bedeutung. Wichtig ist die Tatsache, dass er aus dem Inneren der Religion heraus entstand und ihr nicht künstlich aufoktroziert wurde. Vielmehr glauben die Interpreten, dass sie einfach die wahre, tiefere Bedeutung der frühen Schriften herausarbeiten – die Bedeutung, die Gott sozusagen immer schon beabsichtigt hatte.

Das heißt nicht, dass die hochentwickelten Kaula-Interpreten jene Asketen völlig ablehnten, die sich für Rituale der Feuerbestattung und/oder das Streben nach Macht entschieden. Solche Asketen, die zur Minderheit geworden waren, wurden wohlwollend geduldet, als so etwas wie ein exzentrischer, wenn auch sozial unangemessener Verwandter, der zwar manchmal peinlich war, aber dennoch zur Familie gehörte.

Neue Deutung der radikalen Elemente

Die hochentwickelte und gebildete Ausprägung des non-dualen Śaiva-Tantra der linken Strömung reinigte gewissermaßen die schockierenden oder abstoßenden Elemente der frühen Göttinnen-Verehrung. Dies geschah nicht, indem er sie verwarf, sondern indem er sie als Elemente der inneren spirituellen Erfah-

rung neu interpretierte. Die Kaulas waren große Ästheten, besonders in Kashmīr, wo die linke Strömung blühte. Für sie war der höchste Bewusstseinszustand der des *camatkāra*, des Staunens oder der ästhetischen Verzückung – die Erfahrung des Erstaunens über die rohe und lebendige Schönheit der verkörperten Existenz. Die Ästhetisierung der früheren Tradition passte gut zu ihren non-dualistischen Überzeugungen. Denn nun konnten sie selbst so scheinbar mit Schrecken behaftete Zustände wie den Tod und die sogenannten Unreinheiten bzw. Makel als Aspekte ihres eigenen göttlichen inneren Wesens betrachten – als Teil der allumfassenden Schönheit der Existenz. Man kann diese Perspektive in bestimmten Varianten der Tantrik-Kunst sehen, die immer noch existiert und wilde und doch wohlwollende Gottheiten darstellt, wie in der Kunsttradition der Newars aus dem Kāthmāndu-Tal, dem Kunststil, der die Illustrationen in diesem Buch inspiriert hat.¹⁵ Kämpferische Gottheiten sind ein exklusives Merkmal der non-dualen Ausrichtung des Tantra.

DIE NEUN WICHTIGSTEN SEKTEN DES ŚAIVA-TANTRA

Weiter oben (s. S. 22 ff.) haben wir Śaiva-Tantra im Hinblick auf zwei Strömungen untersucht. Genauer betrachtet gab es jedoch ein Spektrum von Gruppen, wie das folgende Diagramm zeigt. Je weiter links eine Gruppe steht, desto mehr betonte sie die folgenden Merkmale: Non-Dualismus, Verehrung des Weiblichen, Einbeziehung von Frauen, Überschreitung sozialer Normen, einen Hang zu Symbolik im Zusammenhang mit Tod und Sterben, und charismatische Gurus.¹⁶ Auf der äußersten rechten Seite des Spektrums finden wir fast keine dieser Merkmale, und in der Mitte gibt es Gruppen, die einige Merkmale aufweisen und andere nicht.¹⁷

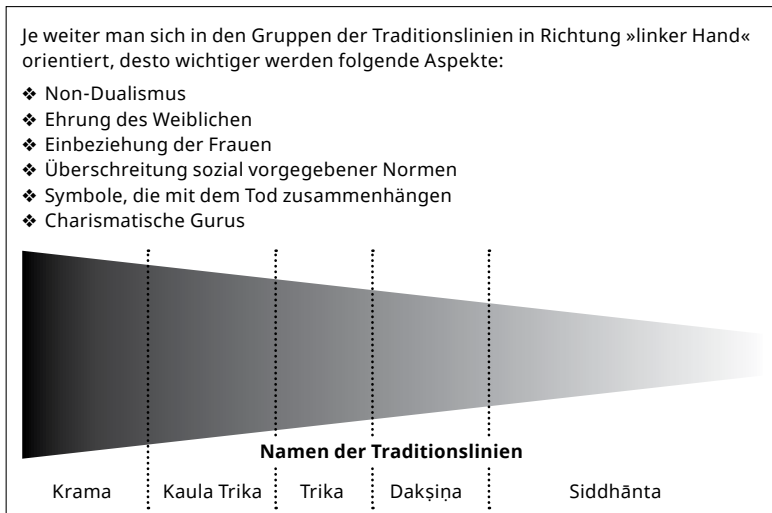


Abb. II-5: Die Traditionslinien, sortiert von »linker« nach »rechter« Strömung

Wir werden nun die neun wichtigsten Traditionslinien des Śaiva-Tantra in mehr oder weniger chronologischer Reihenfolge betrachten. Ihre Entwicklung erstreckt sich über etwa fünfhundert Jahre (600-1100 n. u. Z.), wobei die Literatur in diesem Zeit-

raum immer weiter ausreift und zunehmend an Feinheit und Subtilität gewinnt. Wir sehen auch eine allmähliche Verschiebung weg von einer durch Mönchtum geprägten asketischen Anhängerschaft hin zu einer Zielgruppe, die einen Haushalt führt und ihren Platz im sozialen Gefüge der Gesellschaft einnimmt. Die Inhalte der Lehren verschieben sich weg von Praktiken zur Erringung weltlicher Macht und materieller Errungenschaften in Richtung spiritueller Befreiung, non-dualistischer, Göttin-orientierter Vorstellungen und hin zu einer eher bürgerlichen, in der Welt stehenden Gemeinschaft.

Die geografische Reichweite des Tantra

...umfasst in dieser Periode den gesamten indischen Subkontinent, also das moderne Indien, Pakistān, Nepāl, Bhutan, Tibet und Bangladesch, sowie Teile von Kambodscha, Vietnam und Indonesien (s. Karte S. 37).

Die vier ursprünglichen Śakti Pīṭhas (Kraftzentren)

1. **Uḍḍiyāna** – (Wuzhangna [Ch.], Ujōna [Jap.], Orgyan [Tib.], auch bekannt als Uttarapīṭha, Praṇavapīṭha, Oṃkārapīṭha, Udgītthapīṭha): ein kleines Königreich nördlich von Peshawar im heutigen Pakistān, mit einer Hauptstadt am Fluss Swāt (nahe Śrīnagar) namens Mangora (von Maṅgalāpura). Östlich der Stadt befand sich der Karavīra Verbrennungsplatz, der Geburtsort des Krama. Gottheit: Maṅgalā. Wächter der Stätte: Balotkaṭa. Esoterisch assoziiert mit dem Ohr, der oralen Übertragung und der Schwingung des »Om«. Im *Yoginīhṛdaya* mit dem *brahmarandhra* assoziiert.
2. **Jālandhara** – Verbrennungsplatz: Laṅkaṭa; Gottheit: Jvālā. Esoterisch mit dem Mund und der Sprache verbunden. Im *Yoginīhṛdaya* mit dem Augenbrauzentrum assoziiert.
3. **Kāmarūpa** – (die westliche Hälfte des heutigen Assam). Geburtsort von Macchanda. Esoterisch mit dem Auge und dem Sehen verbunden. Im *Yoginīhṛdaya* in Verbindung mit dem *mūlādhāra*.
4. **Pūrṇagiri / Pūrṇapīṭha** – (wahrscheinlich in Mahārāṣṭra, in den Sahya Bergen, im Norden der Ghats). Wird im *Yoginīhṛdaya* mit dem Herzen assoziiert.



Abb. II-6: Der indische Subkontinent mit wichtigen tantrischen Orten

Aufbau der folgenden Darstellung der Traditionslinien

Für jede der neun ursprünglichen Tantrik-Sekten führe ich die **Form der verehrten Gottheit, das Hauptmantra und ein Zitat aus ihrer Hauptschrift** auf. Dies sind die drei Merkmale, die die Tantrik-Gruppen am deutlichsten voneinander unterscheiden, denn im traditionellen Indien war die Praxis entscheidender als die Doktrin. So fragten Menschen verschiedener religiöser Gruppen nicht: »Woran glaubst du?«, sondern eher: »Was praktizierst

du?« oder »Welche Gottheit verehrst du?«. (Eine umfassendere Liste der Schlüsseltexte, die mit jeder Sekte, bzw. Traditionslinie verbunden sind, findest du in Anhang 3, s. S. 159 ff.).

Da viele der Sekten von einer Abbildung der Gottheit begleitet werden, die besonders verehrt wird, sollten wir die Rolle von Bildern in dieser Tradition genauer betrachten. Manche Menschen, die von den jüdisch-christlich-islamischen Traditionen beeinflusst sind, sind von Abbildungen des Göttlichen abgeschreckt und betrachten ihre Verehrung als Götzendienst oder zumindest als eine niedere Form der Religion. Im Tantra werden Bilder am besten als »Ikonen der Essenz« beschrieben – das heißt, sie sind als Ausdruck der »Schwingung« der betreffenden Gottheit zu sehen, deren wahre Natur eine Art Energiesignatur oder »Geschmack« (*rasa*) des göttlichen Bewusstseins ist (vgl. S. 132).

Bilder sind also Symbole, die auf diese Essenz hinweisen, und sie sind niemals mit der Essenz selbst zu verwechseln. Da der ursprüngliche Zweck dieser Bilder darin besteht, etwas von der Energiesignatur der Gottheit zu vermitteln, hat der Künstler Ekabhūmi Ellik¹⁸, der die außergewöhnlichen Abbildungen der Gottheiten in diesem Buch gestaltet hat, seine Motive mit großer Treue zu den ursprünglichen Quellen dargestellt und gleichzeitig Konventionen der westlichen Kunst verwendet, die es dem Leser ermöglichen, sich leichter mit diesen Bildern zu verbinden.

Ein Hinweis zur korrekten Terminologie: Das Wort »Sekte« wird in den Köpfen vieler mit der sektiererischen Geschichte der Religionen in Europa assoziiert, die aus Spaltungen, Hass und gewaltsamen Kämpfen besteht. Dies ist hier nicht der Fall; obwohl es Beweise für Wettbewerb und Debatten gibt, finden wir tatsächlich keinerlei Hinweise auf Gewalt oder offene Feindseligkeit zwischen den Gruppen. Es gab vielmehr ein beträchtliches Maß an Gemeinsamkeit. Daher können wir anstelle des Wortes »Sekte« ein viel schöneres Sanskrit-Wort verwenden, nämlich *sampradāya*, was so viel bedeutet wie »Abstammungsgruppe, spezifische Tradition, Praxistradition« und »Denkschule«, oder all das zusammen. Wenden wir uns nun einem kurzen Einblick in die neun Śaiva-Tantrik *sampradāyas* zu.

DIE NEUN SAMPRADĀYAS DES URSPRÜNGLICHEN ŚIVA-ŚAKTI-TANTRA

- ❖ Śaiva Siddhānta – die orthodoxe Lehre
- ❖ Vāma – das Weibliche
- ❖ Yāmala – das Paar
- ❖ Mantrapīṭha– der Thron der Mantras
- ❖ Amṛteśvara – der Lord des Nektars
- ❖ Trika – die Dreifaltigkeit
- ❖ Kālīkula – die Familie von Kālī
- ❖ Kaubjika – Kubjikās Tradition
- ❖ Śrīvidyā – die Göttin der glückverheißenden Weisheit





Abb. II-7: Sadāśiva

*Tatra siṃhāsane devaṃ śuddha-sphaṭika-nirmalam |
pañcāsyam daśadordandam prativaktram trilocanam ||
jaṭā-mukuta-śobhādhyam sphuraccandrārtha-śekharam |
Sadāśivaṃ nyasen mūrtim śivaśaktyantagocarām ||*

 Sampradāya 1

ŚAIVA SIDDHĀNTA



Gottheit: Sadāśiva

Visualisierung: weißer Körper, fünf Gesichter, drei Augen und zehn Arme, in der sitzenden Haltung eines meditierenden Yogī.

Mantra: HAUM

Wichtige Texte: *Kiraṇa-tantra, Parākhyā-tantra, Kālottara*¹⁹

Der erste *sampradāya* ist Siddhānta, den wir bereits besprochen haben (s. S. 22). Wir werden ihn hier nicht weiter vertiefen, denn trotz ihrer entscheidenden historischen Bedeutung spielt sie in diesem Text nur eine Nebenrolle. Aber ich möchte doch zumindest die Beziehung zwischen den Saiddhāntika- und den Kaula-Schriften betonen. Siddhānta wurde von den meisten eingeweihten Śaivas als die breite Basis der Tradition, die allgemeine Offenbarung, betrachtet, während die Kaula-Texte (zumindest von ihren Anhängern) als die höhere und verfeinerte Offenbarung angesehen wurde. So setzten die Kaula-Texte das Wissen um vieles voraus, was in den *Siddhānta-tantras* enthalten war, wobei sie dieses Wissen auf verschiedene Weise abwandelten, sublimierten oder transzendierten.

Nach der Beschreibung all der Unterschiede zwischen den beiden Linien mag diese Beziehung überraschend erscheinen. Aber es gibt auch viele Gemeinsamkeiten; etwa den Glauben an die angeborene Göttlichkeit der Seele, ihre Verschleierung in Bezug auf die eigentliche Göttlichkeit, die Bedeutung der Einweihung u. v. m. Außerdem war die Praxis im Śaiva-Tantra im Großen und Ganzen viel wichtiger als die Doktrin, und zwischen der rechten und der linken Strömung gab es mehr Gemeinsamkeiten in der Praxis als in der Doktrin. Die Kaula-Schriften waren insofern spezialisiert, dass sie Informationen enthielten, die sie von der breiten Basis des orthodoxen Siddhānta unterschieden.

Der andere wichtige Unterschied zeigt sich in der Art und Weise, wie sich die beiden Gruppen gegenseitig betrachteten. Aus der Perspektive des Siddhānta sah man die Kaula-Lehren kritisch und betrachtete sie entweder als ungültig oder als spezielle Techniken zur Erlangung bestimmter Kräfte. Natürlich glaubten die Saiddhāntikas nicht, dass die Kaula-Lehren irgendeinen besonderen Vorteil bei der Erlangung der Befreiung gewährten, und sie bestritten, dass die non-dualistische Interpretation der Schriften richtig sei. Im Gegensatz dazu sahen die non-dualistischen Kaula-Śaivas ihre Lehren zwar als über den Siddhānta hinausgehend an, leugneten aber nicht die Wahrheit vieler Saiddhāntika-Lehren. Das erklärt sich aus der inklusivistischen Sichtweise des NŚT, die eine »Hierarchie der Offenbarung« aufstellte. Wenn wir uns von der Exoterik zur Esoterik bewegen, ist nach dieser Auffassung alles in der Schrift A wahr, außer dem, was im Widerspruch zur Schrift B steht, welche die erste, A, aufhebt und ihrerseits von der noch esoterischeren und spezielleren Schrift C aufgehoben wird, usw.

Hierarchie der Wahrheit

Aus der Sicht der non-dualen Kaulas stellte der Pfad des Siddhānta also einfach eine »niedrigere« Offenbarung dar, die von Śiva zum Nutzen derer offenbart wurde, die noch nicht bereit waren, den Non-Dualismus anzunehmen. Das Argument für eine Hierarchie der Offenbarung entspricht demnach auch einem Argument für eine Hierarchie der Wahrheit. Niedrigere Wahrheiten sind in ihrem eigenen Bereich gültig, können aber durch eine höhere Wahrheit ersetzt werden, wenn die oder der Praktizierende die Wahrnehmung einer höheren, umfassenderen Ebene der Realität erlangt.

Die Non-Dualisten praktizierten, was sie predigten, indem sie versuchten, jede Form von Ausschließung zu vermeiden. Auch wenn manche die hierarchische Struktur als herablassend gegenüber denjenigen betrachten, die in der Rangordnung gewissermaßen weiter unten stehen, ist sie in Wirklichkeit der einzige Weg, um zu einem kohärenten, nicht-relativistischen und dennoch nicht-exklusivistischen System zu gelangen.²⁰

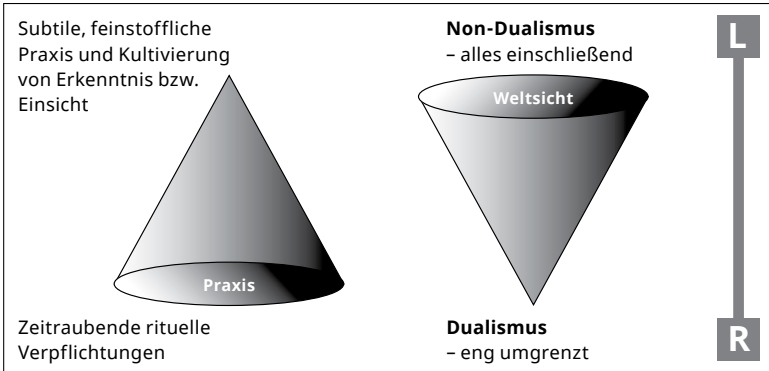


Abb. II-8: Die vier Ebenen des Wortes, die ins Bewusstsein auftauchen.

Wie das obige Diagramm zeigt, unterschied sich die Art und Weise, in der die Kaulas sich selbst als über den exoterischen Śaiva-Siddhānta hinausgehend sahen, in Bezug auf Praxis versus Lehre. Im Bereich der Lehre waren die höheren (zunehmend non-dualen) Ansichten auch allumfassender (rechter Kegel im Diagramm). Im Gegensatz dazu erweiterten die höheren Formen der Praxis, zumindest im Sinne einer visuellen Metapher, die breite Basis der Tradition. Gleichzeitig beinhalteten sie die Option, niedere, spirituell weniger wirkmächtige Formen der Praxis fallen zu lassen. Die höheren Formen der Praxis sind deswegen wirkmächtiger, da sie uraltes Weisheits-Geheimwissen in allumfassender Einsicht (also gnostisches Wissen) enthielten. Dieses gnostische Wissen und Handeln, ausgedrückt im höheren Ritual, schließt auch die niedrigen Praktiken implizit ein, ohne dass man sie explizit ausdrücken muss. Daher reicht es dem Praktizierenden aus, die höheren Praktiken zu vollziehen, wodurch die niedrigen Praktiken und Vorstellungen in der spirituellen Praxis überflüssig werden (linker Kegel im Diagramm).

Ein Großteil des mächtigen yogischen Übungssystems, das im Tantra entwickelt wurde, hat seinen Ursprung im Siddhānta. Andere Gruppen lehnten sich weitgehend an das große Saiddhāntika-Repertoire yogischer Praktiken an (d.h. Meditationstechniken, *prānāyāmas*, Praktiken des subtilen Körpers in Verbindung

mit Mantras usw.). Die Kaulas entwickelten einfachere, leichtere und direktere Techniken der Bewusstseinskultivierung, aber es waren oft einfach Abwandlungen der Standardformen der Saiddhāntika. Darüber hinaus enthalten die *Siddhānta-tantras* einige sehr schöne und zum Nachdenken anregende Passagen über das Wesen und die Praxis des Yoga, wie z. B.:



*Yoga ist das Mittel, um das unendlich strahlende Licht der göttlichen Seele zu offenbaren.*²¹

Matanga-pārameśvara

Entwicklung hin zu Advaita Vedānta

Der entscheidende Beitrag der Siddhānta-Linie ist also zu würdigen, auch wenn ihre Theologen an einer dualistischen Sichtweise festhielten. Der letzte Punkt, der hier zu Siddhānta erwähnt werden soll, betrifft seine spätere Entwicklung zu einer wichtigen Tradition, die in Südindien bis zum heutigen Tag überlebt. **Wie alle Śaiva-Tantrik-Traditionen war auch Siddhānta ursprünglich pan-indisch.** Im Laufe der Zeit wurde er im Süden besonders erfolgreich, insbesondere in der Tamil-Region. Die Tradition wurde mit der dortigen starken Bewegung der Hingabe an Śiva, der Bhakti-Bewegung, verbunden und durch diese unterstützt. Unter dem Einfluss des wachsenden Erfolgs einer anderen indischen Philosophie namens Advaita Vedānta vollzog Siddhānta in der Zeit nach dem 12. Jh. eine entscheidende Wende, er wurde non-dualistisch.

Schließlich überlebte Siddhānta nur noch in Tamil Nāḍu, wo er das Muster der Rituale in der Tempelkultur prägte, das noch heute zu sehen ist. Heute ist den meisten Praktizierenden und sogar vielen Gelehrten des Tamil Śaiva-Siddhānta nicht bewusst, dass er ein direkter Nachkomme dieser früheren dualistischen Tantrik-Tradition ist. Das ist nicht verwunderlich, denn er hat sich im Laufe der Jahrhunderte lehrmäßig stark verändert; und zwar in einem solchen Maße, dass seine Philosophie nicht mehr als tantrisch bezeichnet werden kann, obwohl seine Praxis in gewisser Weise immer noch tantrisch ist. Dass der spätere südliche non-dualistische Siddhānta ein direkter Nachkomme des früheren pan-indischen dualistischen Siddhānta ist, wurde von Alexis

Sanderson und einem seiner besten Schüler, Dominic Goodall, der sich auf dieses Gebiet spezialisiert hat, eindeutig nachgewiesen.

Wir schließen diesen Abschnitt über Śaiva-Siddhānta mit einer kurzen Beispielpassage aus seiner Literatur ab. Dieser Text zeigt ganz klar, dass der in den Saiddhāntika-Texten gelehrte Yoga ein integraler Bestandteil des Tantra als Ganzes ist. Vielleicht erkennst du einige wieder; das liegt daran, dass der Śaiva-Tantrik-Yoga die **Hatha-Yoga**-Tradition beeinflusst, wenn nicht sogar hervorgebracht hat (s. S. 136 ff).

Kuṇḍalinī ist eine tantrische Idee

Wir werden in diesem geschichtlichen Teil des Buches nicht jedes Zitat vollständig erklären. Wichtig ist, dass in dem folgenden recht frühen Text (ca. 7. Jh.) *kuṇḍalinī* in der Region des Herzens visualisiert wird, nachdem sie von ihrer Heimat in der Krone des Kopfes – wo sie ewig mit Śiva verweilt –, dorthin gerufen wurde.²² Die Göttin-Energie, hier die Urkraft genannt, wird in das Herzzentrum bewegt und dort durch eine Verschmelzung der Lebensenergien, des Atems, der mantrischen Resonanz und der Konzentration des Geistes fixiert. Diese yogische Praxis aktiviert ihr Potenzial als *kuṇḍalinī*, so dass sie zum höchsten spirituellen Zentrum aufsteigen kann und die Seele mitnimmt, die nichts anderes ist als kontrahiertes individuelles Bewusstsein.

Ein Lotus mit acht Blütenblättern wohnt in der Mitte des Herzensraums. In seinem Fruchtgehäuse [die äußere Schicht; fachlich genau: Perikarp] befinden sich vier Kräfte, die mit dem Glanz der Sonne, des Mondes, des Feuers und des Goldes erstrahlen. Die ursprüngliche Kraft Gottes bewegt sich über diesen vier. Die Seele [individuiertes Bewusstsein] ist dort wie eine Biene im Herzlotus mit seiner vierfachen Kraft verborgen.

Die Urkraft ist Kuṇḍalinī [wenn] sie mit der Sonne [piṅgalā-Kanal], dem Mond [iḍā-Kanal] und dem Feuer [suṣumnā-Kanal] verschmolzen ist. Sie soll in der Region des Herzens visualisiert und erfahren werden, indem sie dort in der Form einer Flammenzunge verweilt.²³

Sārdha-trīṣati-kālottara, 350 Verse über die Transzendenz der Zeit

SAMPRADĀYA 2:**VAMA**

Gottheiten: die vier Schwestergöttinnen Jayā, Vijayā, Jayantī und Aparājītā, mit ihrem Bruder Tumburu-Bhairava

Wichtigster Text: *Vīṇāśikhā* (einziger erhaltener Text)

Diese Tradition war in der Frühzeit weit verbreitet. Sie wurde sogar von dem buddhistischen Gelehrten Dharmakīrti im Jahr 600 n. u. Z. erwähnt; eine ihrer Schriften wurde weit entfernt von Indien in den Höhlen von Dunhuang in China entdeckt. Allerdings war diese Linie schon lange vor dem Höhepunkt der tantrischen Kultur ausgestorben. Ihr Einfluss war nur sehr gering, aber sie muss als eine der neun ursprünglichen *sampradāyas* erwähnt werden. Obwohl wir nur wenig über den Vāma *sampradāya* wissen, können wir erkennen, dass er als eine der frühesten Göttin-verehrenden Traditionen von Bedeutung war, die in der zuvor stark männlich orientierten religiösen Kultur Indiens aufkamen. Es handelt sich auch um eine der frühesten transgressiven, also grenzüberschreitenden Traditionen, bei der ein Verehrer zum Teil durch das Überschreiten und Brechen sozialer Normen und der damit verbundenen Denkstrukturen Macht erlangt. Sein System wurde von einem der frühesten buddhistischen Tantras, dem *Mañjuśrīya-mūla-kalpa*, übernommen.

Der einzige erhaltene Text der Vāma-Tradition, das *Vīṇāśikhā-tantra*, berichtet uns, dass die vier Göttinnen jeweils als weiß, rot, golden und schwarz visualisiert werden. Ihre Namen weisen darauf hin, dass sie wahrscheinlich ursprünglich verehrt wurden, um den Sieg in der Schlacht zu sichern. Ihre Fahrzeuge sind jeweils ein Leichnam, eine Eule, ein Pferd und ein fliegendes Gefährt. Ihr Bruder Tumburu (der Name deutet auf eine nicht-sanskrit-geprägte, vielleicht sogar stammesgeschichtliche Ableitung hin) mit vier Gesichtern wird als eine Mischung aus seinen vier Schwestern dargestellt. Die fünf Gottheiten dieses Kultes werden manchmal auf einem Segelschiff dargestellt, mit Tumburu, dem Händler, als Steuermann. Auch dies scheint auf einen Ursprung am Rande der indischen Zivilisation hinzudeuten.

SAMPRADĀYA 3:

YAMALA

Gottheiten: Aghoreśvarī (auch bekannt als Caṇḍā Kāpālīnī) mit ihrem Gemahl Kapālīśa-Bhairava

Visualisierung: blassgelb bzw. weiß, nackt und mit Ornamenten aus menschlichen Knochen.

Mantra: [OM] HŪM CAṆḌE KĀPĀLINI SVĀHĀ

Wichtigster Text: *Brahma-yāmala* aka *Picu-mata*

ॐ
चण्डे
कापालिनि
स्वाहा

Die Yāmala-Tradition wurde schon früh bezeugt (sie wird in einem mythologischen Text aus dem 6. Jh., dem *Skanda-purāna*, erwähnt), obwohl sie, soweit wir wissen, in der klassischen Periode (nach dem Jahr 900) nicht lange überlebt hat. Sie steht im Spektrum gleich links neben der Mantrapīṭha-Tradition, die wir im Folgenden besprechen werden. Die weibliche Gottheit wird dort etwas stärker betont als die männliche. Die Yāmala-Tradition lässt sich jedoch nicht so einfach in das Spektrum einordnen, da sie im Vergleich mit den anderen Schulen die intensivste Totensymbolik und die am stärksten grenzüberschreitenden Praktiken auf Verbrennungsstätten aufweist.

In der sehr alten Yāmala-Tradition, die sich in erster Linie an einen nach Macht strebenden Asketen richtet, befinden wir uns tief in den schamanistischen Wurzeln des Tantra, die bereits beschrieben wurden (s. S. 13 f.): eine Welt magischer Kräfte und arkaner Rituale, die in einer Neumondnacht auf dem Verbrennungsplatz durchgeführt werden, wobei menschliche Schädel verwendet und Geisterkräfte beschworen werden. Der wichtigste überlieferte Text dieser Tradition, das *Brahma-yāmala*, befasst sich in erster Linie mit Ritualen und enthält eine große Menge an Material über die magischen Techniken der Tāntrikas: mantrische Beschwörungen, besondere Handgesten (*mudrā*), mystische Diagramme (*yantra*) usw.²⁴

Die Tatsache, dass das *Brahma-yāmala* von dem späteren, hochentwickelten Kaula-Autor und spirituellen Genie Abhinava

Gupta in seinem Werk *Tantrāloka* (*Licht auf die Tantras*) mehrfach zitiert wird, zeigt uns etwas Wichtiges über die Entwicklung der klassischen Tradition. Abhinava Gupta stimmte überhaupt nicht mit der Art von Tantra überein, die in einem Großteil des *Brahma-yāmala* dargestellt wird – er predigte beispielsweise gegen das Verlangen nach magischen Kräften, da er sie als antithetisch zur spirituellen Befreiung ansah. Dennoch zitierte er Teile des Textes zur Unterstützung seiner Lehren über spirituellen Non-Dualismus (*paramādvaya*).

Der Guru entscheidet, welche Passagen relevant sind

Das ist aufgrund einer wichtigen Grundannahme möglich, die in der non-dualen Tradition zu finden ist: Śiva selbst hat in seiner geheimnisvollen Weisheit Nuggets der Wahrheit in den dualistischen und von weltlicher Macht handelnden Schriften versteckt. Diese Nuggets offenbaren sich erst dann, wenn der gegebene Text vom Leser »in non-dualem Gewahrsein gebadet« wird, um Abhinava Guptas Ausdruck zu verwenden. So kann ein Autor wie Abhinava einen Text wie das *Brahma-yāmala* zitieren, ohne gleich alles, was darin steht, zu billigen. Das ist wichtig, weil es sich um eine Theologie der Schrift handelt, die sich von derjenigen unterscheidet, an die die meisten Westler gewöhnt sind – in der alle Passagen in einem Buch wie der *Bibel* oder dem *Koran* gleichermaßen autoritativ und göttlich sind. Der Guru ist (wie Douglas Brooks argumentiert hat) eine Art »lebendiger Kanon«. Das heißt, wäre Abhinava dein Guru, so wären nur diejenigen Teile des *Brahma-yāmala* für dich relevant, die er daraus zitiert.

Die folgende Passage aus dem *Brahma-yāmala* könnte ein Beispiel für eines dieser Wahrheits-Nuggets sein. Die Auswahl dieser Passage spiegelt übrigens meine eigenen Vorlieben wider, denn sie ist keineswegs repräsentativ für den Text, der nur sehr wenig in dieser Art von Theologie oder Philosophie enthält. In der Tat ist diese Passage – soweit ich weiß – die einzige Anschauungslehre (*darśana*), die in dem Text gegeben wird. In ihrem ursprünglichen Kontext ist die Schönheit der Passage jedoch besonders bemerkenswert.²⁵



Der Eine, der als »jenseits jeder Vorstellung« beschrieben wird, ist Śiva, die höchste Ursache, doch ohne Namen und unveränderlich, alles durchdringend und stillschweigend. Er ist ohne inhärente Natur [denn er wird zu allem], oh große Göttin. Er ist frei von Handlung und Ursache, undifferenziert, nicht greifbar durch mentale Konstruktionen, formlos, frei von den drei Guṇas, jenseits der Vorstellungen von »Ich« und »Mein« und im Zustand der Nicht-Dualität. Yogīs [allein] können sich Ihm durch Meditation nähern, denn Seine Natur ist Weisheit. Dieser Höchste Lord, der in einem Zustand jenseits des normativen Handelns verweilt, ist nichts als Bewusstsein. Er, der allen Gnade erweist, hat die Form von unvergleichlichem Licht und ist allgegenwärtig, unmanifestiert, jenseits des Geistes und groß.

Seine Śakti entsteht durch Ihre eigene Natur, Sie wird nicht [von Ihm] erzeugt. Ihre Natur ist wie das erfrischende und köstliche Mondlicht, mit kristallinen Strahlen. Sie ist seine Willenskraft, die in der Form reiner Einsicht erscheint, jedoch den Geist übersteigt und unvergleichlich ist: Sie wird Avadhūtā genannt. Sie, die Unendliche, erweckt den höchsten Punkt (bindu) und den höchsten Klang (nāda) augenblicklich. Geformt wie eine Spirale, lebt Sie in den Klängen des Alphabets, beginnend mit den Vokalen ... So existiert die Kuṇḍalinī Śakti mit den sechzehn Vokalen in einem Kreis der Macht.*

Brahmayāmala 1.122-26

* »Sie, die alle Form und Begrenzung abgelegt hat.«
Es ist vermutlich kein Zufall, dass der Zentralkanal im buddhistischen Tantra *Avadhūtī* genannt wird.



Abb. II-9: Svachanda-Bhairava

*Svacchanda-bhairavaṃ devaṃ sarva-kāma-phala-pradam |
dhyāyate yas tu yuktātmā kṣīpraṃ sidhyati mānavaḥ ||*

SAMPRADĀYA 4:

MANTRA-PĪṬHA



Gottheiten: Svachanda-Bhairava, auch bekannt als Svachanda-Lalita-Bhairava (Unabhängiger Bhairava oder Bhairava des autonomen Spiels) mit seiner Gefährtin Aghoreśvarī

Visualisierung: weiß, fünf Gesichter, drei Augen, 18 Arme, mit Dreadlocks und einer Girlande aus menschlichen Schädeln

Mantra: *HŪM*

Wichtigster Text: *Svacchanda-tantra*

Dieser *sampradāya*, der als *Mantra-pīṭha* oder Thron der Mantras bezeichnet wird, ist wegen seiner großen Beliebtheit über viele Jahrhunderte hinweg im Kashmir-Tal, wo die Tantrik-Kultur besonders blühte, von Bedeutung. Seine Praktiken waren auch im Kathmandu-Tal in Nepal bekannt. Sein zentraler Text, ein umfangreiches Werk namens *Svacchanda-tantra*, erzählt uns viel über tantrische Praxis und Kosmologie, aber wenig über Philosophie.

Die Mantrapīṭha-Tradition nahm eine Art Mittelweg zwischen den Siddhānta- und Kaula-Traditionen ein, die wir bereits ausführlich erörtert haben; d. h., sie umfasste Göttin-Verehrung und einige minimal grenzüberschreitenden Elemente (z. B. wurde der Gottheit Wein oder Reisbier dargebracht, dies wurde aber nicht vom Praktizierenden konsumiert). Der Mantrapīṭha hatte keine klar definierte Philosophie oder Sichtweise. Daher versuchten sowohl die Saiddhāntikas als auch die Kaulas, Anhänger dieser sehr populären Schule zu gewinnen, indem sie Kommentare zum *Svacchanda-tantra* verfassten und es im Lichte ihrer eigenen Lehren interpretierten.

Wir können schließen, dass die Non-Dualisten diese Debatte gewonnen haben, da ihr Kommentar bis zum heutigen Tag erhalten ist, während der Kommentar des Siddhānta nicht erhalten ist.

Ich beziehe mich auf den Kaula-Kommentar namens *Svacchanda-tantra-uddyota* (Erleuchtung des Tantra des völlig autonomen Bhairava), der von dem großen Gelehrten und Weisen Kṣemarāja der Trika-Schule (vgl. *sampradāya* 6, S. 59 ff.) geschrieben wurde. Ich hoffe, dass jemand diesen wichtigen Text bald übersetzt – immerhin gibt es bereits eine große Dissertation in englischer Sprache darüber.²⁶

Der Erfolg der Mantrapīṭha lässt sich auch daran ablesen, dass Svacchanda-Bhairava in Kashmīr und Nepāl bis ins 20. Jh. verehrt wurde. Die Gottheit bietet eine interessante Balance zwischen Verspieltheit und großer Macht. Beide Qualitäten beziehen sich auf sein Wesen, das auf radikale Autonomie ausgerichtet ist.

Gleichberechtigung war maßgeblich

Die folgende Beispielpassage unterstreicht den egalitären Charakter der *kula* (spirituellen Gemeinschaft), der in den Bhairava- und Göttinnen-orientierten Gruppen vorherrschte. Die Kultivierung einer gleichberechtigten Sichtweise ist maßgeblicher Teil des Weges zur Freiheit.



*Alle, die eingeweiht worden sind, sind von gleicher Natur, ob sie nun Brāhmīns ... oder Ausgestoßene sind. Sie sind in einen Zustand der Verschmelzung mit der Natur des Göttlichen gebracht worden. [In der Versammlung] dürfen sie nicht nach den Unterteilungen ihrer früheren Kasten sitzen; [denn] es heißt, sie bilden nur eine einzige Kaste von Bhairava, glückverheißend und ewig. Wenn eine Person dieses tantrische System angenommen hat, darf sie niemals ihre frühere Kaste erwähnen ... Oh Herrscherin der Götter, durch [diese] Freiheit von jeglicher Form der Abgrenzung wird man ganz sicher sowohl spirituelle Kraft (siddhi) als auch Befreiung erlangen.*²⁷

Svacchanda-tantra

In Abhinava Guptas esoterischen Schriften werden die *sampradāyas* 2 und 4, (Vāma und Mantrapīṭha, die er als linke und rechte Schule bezeichnet), mit zwei Aspekten des Tantra in Verbindung gebracht, die wir bereits erörtert haben: einerseits die Beschäftigung mit sinnlicher Schönheit und andererseits die Totenbilder und -symbolik, die auf die Transzendenz des Todes abzielen. Sie werden auch mit den beiden Seitenkanälen des subtilen Körpers in Verbindung gebracht.

Vāma	Mantrapīṭha
weiblich	männlich
Sinnen-betont	Todes-Symbolik
Schöpfung	Auflösung
wissen	handeln
linker Kanal	rechter Kanal
einatmen	ausatmen

Der Zweck dieser Gegenüberstellung, die er mit Verweis auf die Schriften begründet, ist es, für die Kaula-Trika (*sampradaya* 6) als den mittleren Weg zu argumentieren, in den diese Ströme münden und der den Ausgleichspunkt der beiden Extreme darstellt. So entspricht die Kaula-Tradition, die harmonisch Elemente aus den beiden obigen Tabellen-Spalten verschmilzt, dem zentralen Kanal, *suṣumnā nāḍī*, und der Kraft des reinen Willens (*icchā*). Die Kaula-Trika wird als der Gipfel und Schmelzpunkt dieser Kanäle dargestellt, die undifferenzierte Glückseligkeit des Bewusstseins, die durch ihre dynamischen Schwingungen die drei Polaritäten erzeugt.²⁸ Dies ist zumindest die Lehre von Abhinava Gupta. Mehr über die Trika findest du in der ausführlichen Beschreibung dieser Traditionslinie (s. S. 58 ff.) .

Die Korrelationen in der obigen Tabelle sind in der gesamten Tradition zu finden; Abhinavas Neuerung besteht darin, sie mit den Vāma- und Mantrapīṭha-Schulen zu verbinden.



Abb. II-10: Amṛteśvara und Lakṣmī

*māmānandayase deva prasannaiva cakṣuṣā |
amṛtākāravac chubhraṃ jagadāpyāyākāraḥ ||*

SAMPRADĀYA 5:

AMṚTEŚVARA

Gottheit: Amṛteśvara (Herr des Nektars), auch bekannt als Mṛtyuñjaya-Śiva: Śiva als Bezwinger des Todes; er wird heute noch verehrt

Visualisierung: weiß, ein Gesicht, vier Arme, hier mit seiner Gefährtin Lakṣmī dargestellt

Mantra: OM JUM SAḤ

Wichtigster Text: *Netra-tantra* (Die Schrift des Auges)

Diese Tradition verlangte von ihren Anhängern nicht, dass sie eine für die Linie exklusive Gottheit verehrten und sich als Gruppe entsprechend mit dieser Gottheit definieren (wie die anderen hier genannten). Sie war zwar in Kashmīr besonders wirksam, aber ihr sehr weit reichender Einfluss war möglicherweise auf ihre ungewöhnlich weit gefasste und nicht-exklusivistische Haltung zurückzuführen: Ihr zentraler Text, das *Netra-tantra*, lehrt, dass das Amṛteśvara-Mantra unterschiedslos bei der Verehrung jeder Form der Gottheit verwendet werden kann, sei es Viṣṇu, Gaṇesh, oder andere, und das schließt auch den Buddha mit ein – was in dem gegebenen kulturellen Kontext höchst ungewöhnlich ist.

Mit anderen Worten: Welche Form des Göttlichen du auch immer ehren willst, du kannst deine Ehrerbietung oder Verehrung mit dem Amṛteśvara-Mantra »*Om jum saḥ*«, einleiten. Damit erkennst du an, dass alle Gottheiten Emanationen des einen Göttlichen sind, des Lord des Nektars, dessen Natur es ist, allen seinen Anhängern, die ihn in irgendeiner Form verehren, nektarhaltigen Segen zu gewähren. Wenn man sich zum Beispiel vor dem Buddha verneigt, würde man »*Om jum saḥ buddhāya namaḥ*« sagen und damit den Buddha als eine Emanation von Amṛteśvara, dem Herrn des Nektars, ehren. (Vermutlich würden viele Buddhisten der Vorstellung widersprechen, dass Buddha eine Emanation von Śiva ist). In seinem achten Kapitel sagt das *Netra-tantra*:



Obwohl Er Einer ist, kann man auf unterschiedliche Weise über Ihn meditieren – sie alle werden fruchten. Er kann allein oder [zusammen] mit Seiner Gefährtin verehrt werden, als Ausdruck von Dualität, von Non-Dualität oder beidem, unter Verwendung jeder der in den Schriften beschriebenen Methoden; alle werden ihre Früchte tragen (wenn sie mit dem Mantra von Amṛteśvara kombiniert werden).

Netra-tantra 8.56-7

Außerdem legt die Schrift nahe, dass das Amṛteśvara-Mantra verwendet werden kann, um alte Mantras, die ihre Kraft verloren haben (z. B. aus nicht mehr existierenden Linien), wieder zu beleben.

Kṣemarāja, der Hauptschüler von Abhinava Gupta, schrieb auch zu diesem Text einen vollständigen Kommentar. Dem Beispiel seines Lehrers folgend, nutzt Kṣemarāja seinen Kommentar, um non-duale Lehren einzuführen, wie in seiner *Analyse der Visualisierung von Amṛteśvara*. Amṛteśvara soll, so erfahren wir in Kapitel 3, als strahlend weiß, mit einem Gesicht, drei weit geöffneten Augen und vier Armen, auf der Mondscheibe in der Mitte eines weißen Lotos sitzend, visualisiert werden. In zwei seiner vier Hände hält er einen Krug mit Nektar und einen Vollmond. Die anderen beiden Hände zeigen die Gesten der Segenserteilung (*varada-mudrā*) und des Schutzes (*abhaya-mudrā*). Kṣemarāja kommentiert dies wie folgt:



Wenn es in der Schrift heißt, »man solle sich den Lord der Götter in Seiner eigenen Form« oder wesentlichen Natur vorstellen, bedeutet das, dass man seine eigene Form [also sich selbst] als weiß und durchscheinend betrachten soll, als das reine, freudige Licht des unbegrenzten Bewusstseins, das wunderbar ist, weil es durch die Kraft seiner Autonomie das gesamte Universum auf seiner eigenen Leinwand manifestiert. Die Gottheit wird als »einäugig« beschrieben, denn Er ist eins mit der außerordentlichen Kraft der Freiheit; und Er ist »dreiäugig«, weil Er mit den drei Kräften des Wollens, des Wissens und des Handelns vereint ist, die durch die Größe dieser Freiheit manifestiert werden. Er ist »weitäugig«, um die Tatsache

*auszudrücken, dass sich das Universum aus diesen drei Kräften manifestiert. Seine vier Hände zeigen die Gesten des Segens und des Schutzes und halten den Krug mit Nektar und den Vollmond, um anzuzeigen, dass das Göttliche weltlichen Erfolg schenkt, alle Wurzeln von Furcht herausreißt und die wahre Natur des Selbst entfaltet – das aus den göttlichen Kräften des Wissens und Handelns besteht.*²⁹

Kommentar zum Netra-tantra 3.17-22

In diesem schönen Kommentar zum dritten Kapitel des *Netra-tantra* übersetzt Kṣemarāja die visualisierten Eigenschaften der Gottheit auf die verschiedenen Kräfte und Fähigkeiten, die jedes Individuum innehat, da es eine Verkörperung dieser Gottheit ist. Dies ist ein Beispiel für einen non-dualistischen Kommentar. Wir sehen diese Strategie der mikro-makro-kosmischen Korrelation immer wieder bei den non-dualistischen Kommentatoren. Mit anderen Worten: Was auch immer an Merkmalen in der Natur des Göttlichen vorhanden ist, ist auch in jedem Individuum vorhanden. Denn jedes Individuum ist eine Instanziierung des Göttlichen, und Tāntrikas sind daran interessiert, diese Merkmale im Detail zu erfassen und jedes von ihnen innerlich zu verwirklichen.

Du bist nicht deine konstruierte Persönlichkeit

Es ist die Gottheit, die in diesen systematischen Korrelationen im Vordergrund steht. Wir sehen also nicht so sehr eine Vergöttlichung der menschlichen Persönlichkeit als vielmehr eine Überschreibung dieser Persönlichkeit mit der göttlichen Persönlichkeit, die ihre wahre Natur und Grundlage ist. Das heißt, die zentrale tantrische Lehre »**Du bist Gott**« sollte nicht als Hinweis auf eine Art anthropozentrischen Narzissmus verstanden werden, sondern als etwas, das vielmehr dem Gegenteil entspricht: Dein wahres Selbst ist nicht das, was du denkst; es ist überhaupt nicht deine sozial und psychologisch konstruierte Persönlichkeit, sondern vielmehr das **unendliche Licht des Bewusstseins, in dem deine ganze Persönlichkeit und Lebensgeschichte eine Art flüchtiger Gedanke, ein Moment der Selbstreflexion ist.**





Abb. II-11: Parā Devi, die höchste Gottheit der Trika

*naumi cit-pratibhām devīm parām bhairava-yoginīm |
mātr-māna-prameyāṃśa-śulāmbuja-kṛtāspadām ||*

SAMPRADĀYA 6:

TRIKA

सौः

Gottheiten: die drei Göttinnen Parā, Parāparā, und Aparā

Visualisierung (von Parā): weiß, strahlend, zwei oder vier Arme; eine Hand zeigt *cin-mudrā*, die anderen halten ein Manuskript, eine *mālā* [Gebetskette], und einen Dreizack

Mantra: SAUH; je nach Kontext auch HRĪM

Wichtigste Texte: *Mālinī-vijaya-uttara-tantra*,
Vijñāna-Bhairava-tantra

Wird der Begriff »Kaschmirischer Shivaismus« (vgl. *Licht auf Tantra* S. 376 f.) genannt, so bezieht er sich zumeist auf die Philosophie der Trika-Schule des Śaiva-Tantra. Diese wird oft mit Kaschmir in Verbindung gebracht, weil ihr herausragendster Vertreter, Abhinava Gupta, aus Śrīnagar im Kashmīr-Tal kam. Tatsächlich war auch die Trika pan-indisch, wie die meisten Śaiva-Gruppen. Es gibt sowohl in Orissa als auch in Mahārāṣṭra Belege dafür. Letzteres scheint ihre ursprüngliche Heimat gewesen zu sein. Sicher ist, dass der Lehrer von Abhinava Guptas Guru aus Mahārāṣṭra stammt (West-Zentralindien). Der Begründer der Trika-Linie soll ein Weiser namens Tryambaka gewesen sein; vielleicht besteht ein Zusammenhang mit dem wunderschönen Kraftort Tryambakeshwar im ländlichen Raum Mahārāṣṭras, wo bis heute ein Tempel bewirtschaftet wird.

Die Trika (Trinität) war ein ungewöhnlicher *sampradāya*, weil sie in ihrer späten Phase Dualität, Non-Dualität und die unaussprechliche Lehre jenseits von beiden umfasste. Aus diesem Grund machte der große Meister Abhinava Gupta die Trika zum Dreh- und Angelpunkt seiner Zusammenfassung und Erklärung der gesamten Tradition des Śaiva-Tantra.

Abhinava vertrat die eher non-dualistische Version der Trika, die als »Kaula-Trika« bekannt ist und von Tryambakas Tochter gegründet worden sein soll. Damit ist sie die einzige große Tra-

ditions-Linie, die von einer Frau ausging – obwohl es einige Linien gibt, die weibliche Gurus hatten.* Kurz gesagt, Kaula-Trika ist eine essenzialisierte, verinnerlichte und ästhetisierte Version der Trika und wird daher als ein stärker esoterisch ausgerichteter Zweig derselben betrachtet.

Die Anhänger der Trika verehrten drei Göttinnen: die hinreißende und sanftmütige **Parā-devī** (höchste Göttin), die von ihren beiden grimmig-wilden Kālī-ähnlichen Emanationen, genannt Parāparā und Aparā, unterstützt wird (vgl. Abb. II-12). Diese drei werden als die Verkörperungen der folgenden Prinzipien verstanden:

Parā	Parāparā	Aparā
<i>knower</i> Der/die Wissende (Subjekt)	<i>knowing/cognition</i> der Akt des Wissens/ des Erkennens	<i>known</i> das was es zu Wissen gibt, (Objekt)
wollen	wissen	handeln
Einheit	Einheit in Vielfalt	Vielfalt
Emission	Erhaltung	Reabsorption

Aparā, die dritte Göttin, wird als überaus furchterregend beschrieben, denn die Welt der Dualität und der karmisch aufgeladenen Handlungen ist ja tatsächlich erschreckend und angst-einflößend. Durch die spirituellen Praktiken der Trika erkennt man jedoch, dass diese wilde und furchteinflößende Göttin nichts anderes ist als eine andere Version der wunderschönen und betörend-lieblichen **Parā-devī**, der Göttin der Einheit und des schöpferischen Impulses (*icchā-śakti*). Mit dieser Erkenntnis erscheint Aparā weit weniger abstoßend (*aghorī*). Ihre Wildheit steht für deine eigene mutige und heroische Kraft im Feld der Handlung; nun gut geerdet und verbunden mit der Quelle, der transzendenten Göttin.

Die zweite Göttin, **Parāparā**, steht mittig zwischen den beiden anderen und teilt deren Eigenschaften.³⁰

* Es sei denn, wir halten Mangalā, die Urheberin der Krama, für eine menschliche Frau und nicht für eine Form der Göttin.



Abb. II-12: Parā (oben), Parāparā (links), und Aparā (rechts)

Die drei Göttinnen sitzen jeweils auf einem Lotothron, diese wiederum auf den Spitzen eines Dreizacks (ein Symbol von Śiva), dessen Stab wie eine Verlängerung des zentralen Kanals des/der Meditierenden visualisiert wird (vgl. Abb. II-13).

Mit diesem anhand schriftlicher Überlieferungen erstellten Bildnis, einer Ikone der Essenz, die das Gottheit-Selbst visuell darstellt, sind wir eingeladen, die gesamte Realität in unserem eigenen Körper zu betrachten. Alle sechsunddreißig *tattvas* sind hier wie auf einer Landkarte enthalten. Die Verdickung an der Basis des Stabes repräsentiert die fünf grundlegenden Elemente,



Abb. II-13: Die Landkarte der heiligen Realität in unserem Körper

der Stab selbst stellt die *tattvas* bis zur Ebene von *Māyā* dar, die geknotete Schleife auf Höhe des Gaumens ist *Māyā-tattva*, der Sockel auf der Ebene des dritten Auges entspricht *Suddhavidyā-tattva*, der Lotos darüber steht für *Īśvara-tattva*, und auf dem Lotos liegt Sadāśiva in *śavāsana*, er blickt auf zum höheren Licht der Trika über ihm. Der Dreizack selbst entspringt dem Scheitel des Meditierenden (der eins ist mit Sadāśivas Nabel) und drückt Śiva-Śakti in drei Aspekten aus: die alles durchdringende Kraft (*vyāpini*), die ausgleichende Kraft (*samanā*) und die transmentale Kraft (*unmanā*). Mit dieser letzten Kraft, der Ebene der drei weißen Lotosse an den Spitzen des Dreizacks (und darüber hinaus), haben wir das Universum hinter uns gelassen, das heißt, wir sind jenseits von Zeit und Raum. Das Transmentale ist das, was übrig bleibt, nachdem sich die gesamte manifeste Realität auf-

gelöst hat: der ultimative »Grund allen Seins«. Auf dieser Ebene soll die oder der Meditierende die drei Kräfte von Wollen, Wissen und Handeln erkennen, die durch die drei Göttinnen repräsentiert werden. Dadurch geben diese dann ihre Unterschiede auf und verschmelzen mit dem Herzen des eigenen Bewusstseins. Dieses Herz, die unsichtbare vierte Kraft, ist die Geheimlehre der Trika (*trika-rahasya*). Es ist der Punkt der Ruhe innerhalb der reinen Autonomie des Selbst; der Punkt, der die Unterscheidung zwischen der Macht selbst und dem Individuum als Träger der Macht (*śakti* und *śiva*), zwischen dem was verehrt wird und dem der verehrt, endgültig aufhebt.³¹

Die drei Göttinnen der Trika sind daher im Grunde genommen Ausdruck der einen großen Göttin, Māṭṛsadbhāva, ein weiterer Name für *tattva #0*. Sie ist die transzendente und doch allumfassende Kraft des *cidānanda*, des Bewusstseins, das (sich selbst) frei, liebevoll und freudvoll wahrnimmt. Aus *cidānanda*, der grundlegenden, ewig existierenden, essenziellen Natur der Wirklichkeit, entstehen die drei oben genannten Kräfte. Das geheime Prinzip, Māṭṛsadbhāva, wird also als die höhere oder innere Natur von Parā verstanden, daher werde ich weiterhin den letzteren Namen für sie verwenden.³²

Pratibhā, Parā und Sarasvatī

Parā ist auch die Kurzform von Parā-vāk, »das höchste Wort«. Sie ist die tiefe Struktur der Wirklichkeit, das organische Muster/die Matrix des Bewusstseins. Sie wird mit dem Wort *pratibhā* charakterisiert, ein Wort ohne deutsche Entsprechung: Es bedeutet gleichermaßen »intuitive Einsicht«, »kreative Inspiration« und »natürlicher Instinkt«. Diese Identität und ihre Ikonographie weisen darauf hin, dass sie nichts anderes ist als die tantrische Manifestation der volksnahen und beliebten Gottheit Sarasvatī, die Göttin der Sprache, des Wissens, der Kunst, des Lernens und der kreativen Inspiration. Man könnte sagen, Sarasvatī ist die exoterische, nicht-tantrische, populäre Form von Parā. Anders aber als Sarasvatī wird Parā als höchste Gottheit verehrt, nicht als Mitglied eines Götter-Pantheons.



Abb. II-14: Sarasvatī, der nicht-tantrische, populäre Ausdruck von Parā.

Parā-vak, die verkörperte Sprachmystik

Dies weist uns auf das einzigartige Merkmal der Trika-Lehre und -Praxis hin: wir finden hier ein komplexes und wunderschönes System der Sprachmystik, bei dem die Phoneme [Laute] der menschlichen Sprache (insbesondere des paradigma-orientierten Sanskrit) als Konkretisierungen von Schwingungsmustern göttlicher Energie angesehen werden. Das heißt, sie sind Grundlage allen menschlichen Denkens und gleichzeitig Bausteine des gesamten manifestierten Universums. Nach dieser Auffassung ist die scheinbar dualistische Trennung von Wörtern und Objekten letztlich in einer einzigen non-dualen Matrix subtiler Schwingung begründet.

Diese wird Parā-vak genannt, das Höchste Wort, verkörpert als Göttin Parā. Sie hat zwei Hauptmantras, eines der Schöpfung und eines der Auflösung. Das erste ist die Saat-Silbe (*bīja-mantra*) »SAUḤ«, die ein wenig so klingt wie ein zufriedener Seufzer; oder wie das Aushauchen ihrer Offenbarung. Das andere Mantra ist streng geheim; es ist eine Saat-Silbe, die im Zentrum der Kālikula steht (vgl. *sampradāya* 7), einer von vielen Hinweisen auf eine besondere Verbindung zwischen der Trika und der Kālikula.



SAUḤ in Śaradā Schrift

Die Rolle der Frauen

Die Trika ist die erste Gruppe, die Frauen als vollwertige Praktizierende initiierte. Es folgten weitere Gruppen, die verschiedene Formen der sozialen Transgression (Überschreitung von sozialen Normen) innerhalb der Gesellschaft praktizierten. Sie ermächtigten Frauen dazu, ihre eigene spirituelle Befreiung zu verfolgen, anstatt lediglich Verdienste durch die Praxis ihres Mannes zu erwerben. Dies war für die traditionelle indische Gesellschaft hochgradig grenzüberschreitend. Tatsächlich gibt der früheste Text der Trika, *Siddha-yogeśvarī-mata (Lehre der vollendeten Yoginīs, ca. 7. Jh.)* sogar an, dass ihr mächtigstes Mantra (das Herzmantra der Yoginī) speziell für Frauen bestimmt ist; Es wurde mündlich von Frau zu Frau weitergegeben.³³

VIJÑĀNA-BHAIRAVA-TANTRA

Die vielleicht ungewöhnlichste aller Śaiva-Tantra-Schriften der frühen Periode ist das *Vijñāna-Bhairava-tantra* (VBT, *Schrift des Weisheits-Bhairava*; Bhairava ist die furchterregende Form Śivas).³⁴ Dieser Text lehrt eine esoterische Form der Trika, in der ein*e Praktizierende*r mit hoher Begabung und Qualifikation³⁵ (*adhikāra*) zunächst täuschend einfach aussehende Methoden für den direkten Zugang zu dem alles überstrahlenden erweiterten Bewusstsein kultiviert. Mit anderen Worten, es handelt sich um Methoden, um sich vollkommen in der absoluten Fülle des natürlichen Bewusstseinszustandes zu zentrieren. Dieser Zustand resultiert aus der Auflösung aller Gedankenkonstrukte, die sich in ihren tieferliegenden Grund zurückziehen. Wie in vielen tantrischen Schriften wird die Lehre in Form eines Dialoges zwischen Śiva und Śakti erläutert. Śakti täuscht dem Schüler (also uns) zuliebe Unwissenheit vor (denn sie weiß, dass wir ihren Dialog belauschen) und bittet Śiva um Unterweisung in der Lehre. Sie fragt nach der »wahren Natur der Realität«, also nach der Essenz des Tantra und nennt einige Fachbegriffe, um die letztendliche Wirklichkeit ans Licht zu bringen. In den Krama-Texten ist die Anordnung umgekehrt, hier stellt Śiva die Fragen. Zu Beginn des VBT stellt die Göttin Bhairava die große Frage:



Oh Lord, ich habe die gesamte Lehre der Trika, die aus unserer Vereinigung hervorgegangen ist, in Schriften von immer größerer Bedeutung gehört, aber meine Zweifel sind noch nicht ausgeräumt. Was ist die wahre Natur der Wirklichkeit, oh Lord? Ist sie ...

Vijñāna-Bhairava-tantra, Vers 1-2

Göttin (Śakti) fährt fort, eine Vielzahl von esoterischen Fachbegriffen zu nennen, die in den Schriften gelehrt werden (Verse 2-4). Sie argumentiert, dass, wenn Parā beispielsweise als eine bestimmte Farbe und Form visualisiert werden soll, sie nicht wirklich das Absolute (*para*) sein kann, und bittet Bhairava, die Verwirrung zu klären (Verse 5-7 a).

Bhairava antwortet: Bravo! Bravo, meine Liebe. Du hast nach der eigentlichen Essenz des Tantra gefragt. Wisse, dass die Formen des Göttlichen, die ich in den Schriften gelehrt habe, nicht die wahre Essenz sind, oh Göttin. Sie sind wie magische Träume oder Paläste im Himmel, die nur gelehrt werden, um die Meditation jener Menschen zu fokussieren, die durch dualistisches Denken geschwächt sind, deren Geist verwirrt und in den Details ritueller Handlungen verstrickt ist. In Wirklichkeit ist Gott nicht ...

Vijñāna-Bhairava-tantra, Verse 7-11

... und er wiederholt die verschiedenen Fachbegriffe, die die Göttin bereits eingeführt hat. Er fährt fort:

Diese wurden gelehrt, um nicht erwachten Menschen zu helfen, Fortschritte auf dem Pfad zu machen; so wie eine Mutter Süßigkeiten ebenso wie Tadel benutzt, um ihre Kinder zu etwas zu bewegen. Wisse, dass in Wirklichkeit die einzige reine, das Universum erfüllende »Form« von Bhairava jener absolut vollständige Zustand ist, der [Göttin] Bhairavī genannt wird: jenseits von Raum und Zeit, ohne Richtung oder Ort, unmöglich [mit Worten] zu bezeichnen, letztlich unbeschreiblich, ein Feld frei von mentalen Konstruktionen, glücklich mit der Erfahrung des innersten Selbst. Wenn dies die letztendliche Wirklichkeit [para-tattva] ist, wer soll dann verehrt, wer zufrieden gestellt werden? Diese Erfahrung des Ehrfurcht einflößenden Absoluten ist das Höchste; es ist Parā Devī in ihrer ultimativen Natur.

Vijñāna-Bhairava-tantra Verse 13-17

Die Lehre für »Fortgeschrittene«

Es ist wichtig, diese Lehre in ihrem richtigen Kontext zu betrachten. Sie ist keine Ausrede für eine Abkürzung im Prozess der wirklichen spirituellen Arbeit. Vielmehr gilt diese Unterweisung fortgeschrittenen Praktizierenden, die sich bereits um die Disziplinierung des Geistes und die Klarheit des Herzens durch Meditation und Rituale bemüht haben. Diese tiefgreifende Offenbarung soll dazu befähigen, sich auf das zu konzentrieren, was den Bhairavī-Zustand im Leben auslöst, abgesehen von jenen spiritu-

ellen Praktiken, mit denen die oder der Aspirant bereits vertraut ist. Denn das ist das überwiegende Thema des Textes: Obwohl er eine Reihe spezifischer yogischer Übungen des Atems, der Visualisierung und der subtilen Körperwahrnehmung vermittelt, konzentriert er sich auch auf unkonventionelle Techniken, um erweiterte Bewusstseinszustände zu erreichen. Dazu gehören Praktiken wie:

- ❖ den Blick auf eine leere Wand, einen weiten Raum oder den klaren blauen Himmel zu richten,
- ❖ herumzuwirbeln bis man fällt,
- ❖ sich des Raums zwischen den Gedanken oder zwischen den Atemzügen bewusst zu werden,
- ❖ das Muster des Sonnenlichts auf dem Boden zu betrachten,
- ❖ über den Grenzzustand zwischen Wachen und Schlafen zu meditieren,
- ❖ Zugang zu verstärktem Bewusstsein durch den Schmerz eines Piercings zu erlangen,
- ❖ den Gedanken kontemplieren, dass der weite Himmel in deinem Kopf ist,
- ❖ einfach den Vokal »a« zu wiederholen,
- ❖ einfach zu sitzen und »nichts zu tun« (non-konzeptuelle Meditation).

Darüber hinaus gibt es Meditationen über zielführende, bereinigte Gedanken, wie z. B. das einfache Wiederholen (und Hineinspüren in die Schwingung) von Sätzen wie »All das ist Ihr Spiel«, »Alles, was ich zu wissen glaube, ist eine bloße Erfindung meines Geistes«, »das Höchste Göttliche und ich sind dasselbe« und »Was innen ist, ist außen – was außen ist, ist innen«. Dies wird als Kontemplation von *suddha vikalpas* (geläuterte Gedankenformen) bezeichnet (vgl. *Licht auf Tantra*. S. 208 + 240).

Einige der Lehren dieser besonderen Schrift können nicht einmal wirklich als Techniken bezeichnet werden; vielmehr lädt uns der Text dazu ein, im täglichen Leben Gelegenheiten für den Zugang zu diesem erweiterten Bewusstseinszustand zu erkennen, die wir sonst vielleicht übersehen würden:

- ❖ das Gefühls des Staunens betrachten, das während einer Magie-Show aufkommt,
- ❖ Meditieren über das Abklingen eines Orgasmus,
- ❖ genau hinzuschauen um einem aufkommenden Verlangen zurück zu seinem Ursprung zu folgen,
- ❖ den Schwingungen von Live-Instrumentalmusik zu lauschen, eins zu werden mit einem Lied,
- ❖ das Entstehen von innerem Entzücken beim Genießen feiner Speisen und Getränke oder das Sättigungsgefühl unmittelbar nach einem guten Essen genau wahrzunehmen,
- ❖ die sich wiederholende sanfte Bewegung einer Schaukel oder eines Schlittens vollständig zu erleben,
- ❖ die Energie des geschärften und erhöhten Bewusstseins bei jeder intensiven Erfahrung tief aufzunehmen.

Dies sind nur einige der Möglichkeiten, die uns der Text bietet, viel mehr darüber erfährst du auf meinem Lernportal: <https://tantrailluminated.org/>.

Die Praxis-Übungen im VBT setzen einige Praxis voraus

In Wirklichkeit gibt es hier nur eine einzige subtile Technik, denn bei all diesen Erfahrungen sollen wir unser Bewusstsein nach innen auf die Schwingung jenes spezifischen Gefühls dieses Augenblicks richten, das auftaucht; und uns nicht so sehr auf ein äußeres Objekt konzentrieren, wie wir es normalerweise tun. Der Text setzt eine intensive Meditationspraxis voraus. Übt man solche Techniken ohne vorherige Meditationserfahrung, werden sie wohl nicht sehr effektiv sein.

Der Text scheint einen starken buddhistischen Einfluss zu haben, denn eines der häufigsten Themen ist die Meditation über die »Leere« (*śūnya*) der Dinge: das Innere des Körpers als leerer Raum; der Raum des Herzens; die Sinne als Leere; das ganze Universum als reine, offene, geräumige, sich ausdehnende Leere. Dennoch ist dies kein Fall von Buddhismus-Śaiva-Synkretismus [Vermischung verschiedener Religionen, philosophischer Lehren o. ä.], denn die Schriften bewahren durchgehend eine Theologie

von Śiva-Śakti, wobei Śiva unbegrenzte Räumlichkeit und Śakti Energie ist. Es heißt, das eine kann das Mittel sein, um auf das andere zuzugreifen, denn sie sind untrennbar miteinander verbunden, wie Feuer und Wärme (Verse 18-19).

Die Śiva-Praktiken erläutern und bereichern Energiearbeit ebenso wie etwa körperorientierter Yoga, sie geben diesen Definition und Ausrichtung; die Śakti-Praktiken erfüllen die weiträumigen Zustände des Śiva-Bewusstseins mit Lebendigkeit. Für die meisten Menschen ist es einfacher, durch die Energie von Śakti in den nicht-begrifflichen Raum von Śiva zu gelangen als umgekehrt.

Das *Vijñāna-Bhairava* betont häufig, dass der Zustand, den es beschreibt, weit offen und frei von jeglichen mentalen Konstrukten ist; auch dann, wenn ein mentales Konstrukt benutzt wurde, um dorthin zu gelangen. Wir haben uns ausführlich mit diesem Text befasst, weil er zwar untypisch, aber auch bahnbrechend war. Denn er legte den Grundstein für eine gnostische, also auf die Erfahrung und Erkenntnis des Göttlichen ausgerichtete Version der Trika, insbesondere der Kaula-Trika. Hier konnte das traditionelle Ritual für diejenigen, die bereit dazu waren, das ganze Leben zu einer spirituellen Praxis zu machen, mit einer tiefen inneren Bedeutung durchtränkt werden (vgl. die abschließenden Verse des Textes, in *Licht auf Tantra*, S. 309).

Trika als Basis der Lehre Abhinava Guptas

Trotz seiner ästhetischen Attraktivität und Faszination (die wir auch heute noch häufig empfinden) war die Trika zu ihrer Zeit keine dominierende Schule des Tantra. Dennoch machte Abhinava Gupta sie als Grundlage seiner tantrischen Enzyklopädie *Light on the Tantras* berühmt. Daher wurden Lehren der Trika noch Jahrhunderte nach der aktiven Verehrung ihrer drei Göttinnen zitiert, und das bis weit in die Neuzeit hinein.

Der Kashmīrī-Guru des 20. Jh., Lakṣman Jū, war zwar ein Lehrer der Trika-Philosophie, nicht aber der Rituale oder des Yoga.

Unser letztes Zitat für die Tradition der Trika stammt aus ihrem Ursprungstext, dem *Mālinī-vijaya-uttara-tantra* (*Spätere Schrift über den Triumph der Göttin des Alphabets*). Sie beschreibt den vollständig befreiten und erwachten Guru, die/der das direkte Gewährsein der eigenen Essenz-Natur vermitteln kann, und führt fünf Anzeichen auf, an denen man einen solchen außergewöhnlichen Meister erkennen kann.

Der Lord sprach: Jemand, der alle Prinzipien der Wirklichkeit [tattvas] genau so kennt, wie sie sind, wird als Guru bezeichnet, der mir gleich ist und die Kraft eines Mantras offenbart. Die Menschen, die er sieht, mit denen er sich unterhält oder die er berührt, [wenn er] mit ihnen zufrieden ist, werden von [dem Karma] der bösen Taten der vergangenen sieben Geburten befreit.

Noch größer sind jene Lebewesen, die, von Śiva getrieben, einen solchen Guru suchen und von ihm eingeweiht werden. Nachdem sie erhalten haben, was immer sie wünschen, gehen sie zum höchsten Zustand über. Der Zustand, von göttlicher Kraft durchdrungen zu sein, ist in ihm [dem Guru] immer gegenwärtig.

Wenn dieser Zustand [von Rudraśakti-samāveśa], der von der göttlichen Kraft durchdrungen ist, erreicht ist, sind die folgenden Zeichen zu beobachten. Dies ist also das erste Zeichen: beständige Hingabe an Gott. Das zweite ist die erfolgreiche Verwirklichung durch das Mantra, dem ein unmittelbarer Beweis für seine Wirksamkeit folgt. Es heißt, das dritte Zeichen sei das Gewährsein aller Ebenen der Wirklichkeit (tattvas). Das vierte Zeichen ist die Vollendung aller Aufgaben, die man je begonnen hat. Das fünfte Zeichen ist die Fähigkeit, spontan bezaubernde Gedichte zu verfassen, und die Kenntnis der wesentlichen Dinge, die in allen Schriften gelehrt werden (auch ohne sie zu lesen).

Mālinī-vijaya-uttara-tantra, Verse 2.10-16

.....
 SAMPRADĀYA 7:

KĀLĪ-KULA, INSBES. KRAMA

Gottheiten: Kālī Kāla-saṅkarṣiṇī (die schöne dunkle Göttin, als die Verschlingerin der Zeit)

Visualisierung: keine anthropomorphe Form

Mantra: *KHPHREṀ MAHĀCAṆḌA-YOGĒŚVAR*

Wichtigste Texte: *Jayadratha-yāmala; Kālīkula-pañca-śataka*

.....

ॐ
 महाचण्ड-
 योगेश्वर

Die Kālī-kula oder »Familie der Kālī« bezeichnete mehrere miteinander verbundene Gruppen, deren Hauptgottheit Kālī, die schöne dunkle Göttin, war. An dieser Stelle ist es ganz wichtig zu unterscheiden: Wir sprechen nicht von der späteren Bengālī-Version von Kālī, der sogenannten »Göttin der Zerstörung«, deren Bild heute sehr bekannt ist. Kālī, wie sie von den Kālīkula verehrt wurde, ist die allumfassende Höchste Gottheit, der Grund des Seins selbst, das höchste Bewusstsein.

Eine der Gruppen der Kālīkula wurde regelrecht berühmt und stellte alle anderen in den Schatten: Sie wurde Krama genannt, was »der Prozess«, »der Zyklus« oder »die Sequenz« bedeutet.³⁶ Sie wurde so genannt, weil ihre Eingeweihten die Phasen des kognitiven Prozesses (ob sie nun als fünf, zwölf oder siebzehn Komponenten analysiert wurden) als Formen der Göttin verehrten. Die Anhänger der Krama betrachteten Kālī als die Höchste Gottheit, deren ultimative Natur formlos ist – die unersättliche Leere im Herzen des Bewusstseins, zu der das begrenzte (Ego-)Selbst keinen Zugang hat und in der es auch nicht gedeihen kann.³⁷

Krama war die radikalste der Śaiva-Tantra-Linien

Krama war eindeutig die radikalste, weiblichste, am stärksten grenzüberschreitende und non-dualistische aller Śaiva-Tantrik-Gruppen. Sie war der Kaula-Pfad schlechthin, denn im

Gegensatz zu den anderen *sampradāyas* hatte sie überhaupt keine Nicht-Kaula-Variante. Die Krama war in ihrer post-skripturalen Phase auch die am meisten ausgefeilte und subtilste von allen in Bezug auf ihr Denken. Das galt insbesondere für die sorgfältige Art und Weise, wie sie philosophische Ideen mit der rituellen Praxis assimilierte; und in ihrem entschlossenen Vorgehen, letztere wirklich sinnvoll zu gestalten. So finden sich in der Traditionslinie der Krama sowohl einige der raffiniertesten und erhabensten spirituellen Gedanken wie auch einige der transgressivsten Praktiken; ein scheinbares Paradoxon, das gut in ein System passt, das das Göttliche als genau das betrachtet: die sinnvolle Zusammenfassung sämtlicher Paradoxien in sich selbst.

Der Tatsache trotzend, dass sie die bestehende soziale Ordnung ernsthaft und leidenschaftlich herausforderte, errang die Krama eine herausragende Stellung in Kashmīr und zählte viele hochrangige Persönlichkeiten (wie königliche Minister) zu ihren Eingeweihten. Sie beeinflusste die Trika-Schule, die einige Krama-Lehren übernahm. Beide Schulen verschmolzen schließlich in der Theologie von Abhinava Gupta, der im Wesentlichen ein esoterisches Kaula-Trika mit einem Krama-Kern propagierte (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 229).

Erst Sanderson erkannte die Bedeutung der Krama

Nach all diesen Ausführungen über die Bedeutung der Krama mag es überraschen, dass es keine Übersetzungen von Krama-Texten ins Englische oder Deutsche gibt, und nur sehr wenige veröffentlichte Arbeiten zu diesem Thema. Praktisch niemand erkannte die historische Bedeutung der Krama oder die überwältigende Kraft ihrer Ideen und ihrer Poesie, bevor Alexis Sanderson seine bahnbrechende Arbeit 2007 veröffentlichte: *The Śaiva Exegesis of Kashmir* (die ich in diesem Abschnitt häufig zitiere).

Auch buddhistische Wissenschaftler werden hoffentlich Notiz davon nehmen, denn die Lehren der Krama sind den ausgefeiltesten Formen des Tantrik-Buddhismus verblüffend ähnlich.

Die Ursprünge der Traditionslinie der Krama

Der dokumentierte Hintergrund der Krama beginnt mit der Geschichte eines hingebungsvollen spirituellen Praktizierenden und Wahrheitssuchenden. Er kam vermutlich aus Kashmīr, und unternahm Mitte des 9. Jh. eine Pilgerreise zum kleinen Königreich Uḍḍiyāna im äußersten Nordwesten des indischen Kulturraums. Dieser Ort galt später als eines der vier wichtigsten Tantrik-Zentren.³⁸ Er soll auch die Heimat von Padma-sambhava sein, der den Tantrik-Buddhismus etwa zur gleichen Zeit nach Tibet brachte – wahrscheinlich kein Zufall! Jedenfalls reiste dieser spirituelle Praktizierende in eine Stadt namens Mangalapura³⁹, im Herzen von Uḍḍiyāna, wo angeblich fast jede*r zu jener Zeit praktizierende*r Tāntrika war. In der Nähe der Stadt befand sich ein heiliges Kraftzentrum (*śakti-pīṭha*), der große spirituelle Verbrennungsplatz namens Karavīra. Dieser soll die Wohnstätte der Göttin Maṅgalā (Güte, Glück; eine wohlwollende Form von Kālī) sein, zusammen mit den vierundsechzig Yoginīs oder Tantrik-Göttinnen, die ihr Gefolge bilden.

Dort ließ sich der Pilger nieder, um die Göttin milde zu stimmen und über sie zu meditieren, bis sie sich ihm in einer überwältigenden Epiphanie offenbarte und ihm göttliche Einsicht gewährte. Danach wurde dieser Siddha (vervollkommneter Meister), der jetzt Jñānanetra Nātha (der Herr des Auges der Weisheit) genannt wurde, der erste Guru der Krama-Linie und der Übermittler der wichtigsten Krama-Schriften. Ein Bericht, geschrieben in altem Kashmīrī erzählt:



Der Nātha, nachdem er an der heiligen Stätte, wo »Om« erklingt [Uḍḍiyāna], unterrichtet wurde, wurde von Mitgefühl für die Lebewesen erfüllt, und als der Verkünder [strahlte er] die innere und äußere Stille der letztendlichen Wirklichkeit als den Korpus der Krama aus.⁴⁰

Mahānaya-prakāśa

Die Überlieferung berichtet, dass Jñānanetra ein vollständig erwachter Meister war. Ein späterer Text mit dem Namen *Hymne an die fünf Leeren* lobt seine Größe; dieser Text soll einer münd-

lichen Überlieferung der Yoginīs von Uḍḍiyāna entstammen. Die Yoginīs sangen in einer großen Versammlung das Lob Jñānānetras mit folgenden Worten:

Lord Jñānānetra ist mit der Ebene verschmolzen, in der alle Erfahrung eins ist!⁴¹ Er ist der einsame Held jener Essenz, die allem innewohnt und die über alles hinausgeht, in ihm wurden alle Phänomene zum Schweigen gebracht, er strahlt aus der Vision seiner Gnosis [Erkenntnis Gottes], er hat die letzte Wirklichkeit erkannt, er hat die Glückseligkeit des Verstehens erlangt, und er hat das höchste Erwachen genossen.⁴²

Hymne an die fünf Leeren

Abgesehen von den Krama-Schriften, die wie alle diese Schriften keinen offiziellen Autor nennen, haben wir nur ein Werk von Jñānānetra, das *Kālikā-stotra* (*Hymne an die göttliche Mutter*), ein schöner Text, der subtil auf die Phasen der Krama-Verehrung anspielt. Ich zitiere hier die ersten drei Strophen und die letzten beiden, die einige autobiografische Anspielungen enthalten. Jñānānetra besingt in diesen Worten jubelnd seine Erfahrung des Göttlichen:

O Göttin! Erhaben ist Deine Natur, die formlos ist und doch die Form aller drei Welten hat. Sie hat Vorrang vor jeglicher Begrenzung; sie kann nicht durch dualistische Kategorien wie »existent« oder »nicht existent« erfasst werden; und sie ist durch das reinste Bewusstsein erreichbar.

|| 1 ||

Erhaben ist Deine vollkommen reine, nicht-duale Form: Eins, und doch in vielen Gestalten existierend, das Universum durchdringend, das in Dir völlig frei von Veränderung hervorströmt – es ist bekannt als die integrale Natur des Gewahrseins.

|| 2 ||

Erhaben ist auch Dein außerordentlicher Akt, eine Verkörperung anzunehmen – durch Deinen eigenen reinen Willen in Dir aufzusteigen und das Licht des Bewusstseins in seiner unübertrefflichen und spontanen Essenz zum Ausdruck zu bringen.

|| 3 ||

Durch Deine Gnade, oh Mutter, möge die ganze Welt als die Essenz der Göttin im transzendenten Śiva verweilen, so wie sie von mir selbst im Großen Verbrennungsplatz erfahren wurde. || 19 ||

So wird diese Hymne der Wesensnatur von mir selbst, Śiva, durch die Kraft des Zustandes der vollständigen Versenkung [samāveśa] gesungen. Oh Göttin mit dem Namen Maṅgalā (Wohltäterin), möge das für die ganze Welt, die ich selbst bin, ein Segen [śiva] sein. || 20 ||
Kālikā-stotra

Jñānanetras anderer Name lautet übrigens Śivānanda. Er gründete eine Traditionslinie, die erfolgreich die Übertragung des vollen Erwachens über mindestens neun Generationen bewahrte, eine seltene Leistung in der Geschichte der Religion. Wir erkennen das an dem gleichbleibend hohen Maß an Einsicht, Freude und Dankbarkeit in den Gedichten der Krama-Meister, die von erwachtem Bewusstsein geradezu entflammt sind.

Jñānanetra weihte siebzehn Schüler direkt ein. Seine drei Hauptschüler waren Frauen, darunter seine Nachfolgerin, die Siddhā-Yoginī namens Keyūravatī (sie, die ein Armband trägt). Sie wurde informell, aber respektvoll einfach »die Göttin K.« genannt. Leider haben wir keine Werke von Keyūravatī – vielleicht stammen einige der mündlichen Lehren der Krama-Tradition, die in in altem Kashmīrī verfasst wurden, von ihr: die *chummās*. Die Krama ist die einzige vormoderne indische Tradition, die Frauen den vollen Status der Guruschaft gewährte.

Ihr wichtigster Schüler war eine faszinierende Gestalt namens Hrasva Nātha, auch bekannt als Vāmana oder auch Viranātha. Zwei seiner drei Namen deuten darauf hin, dass er extrem kleinwüchsig gewesen sein könnte, obwohl sein Charisma dies offenbar mehr als wettmachte. Er war Mitte des 10. Jh. Kriegs- und Friedensminister unter König Yaśaskara in Kaschmir. Eines seiner Werke unter dem Titel *Svabodhodaya-mañjarī (Die Blüte [der Techniken] für das Entstehen des eigenen inneren Erwachens)* ist uns überliefert.⁴³ Dieses exquisite Meditationshandbuch wurde sicherlich vom *Vijñāna-Bhairava* beeinflusst, und es lehrte eine

»neue und einfache Methode« (eine Formulierung, die die Krama charakterisiert), um die Glückseligkeit des Bewusstseins zu erlangen. Hrasva Nātha verdeutlicht sein Projekt, während er sich ausdrücklich gegen den früheren Yoga von Patañjali stellt, indem er schreibt:

Die Natur des Geistes ist unbeständig, da er von unterschwelligen Eindrücken überflutet wird, die aus falschen geistigen Konstruktionen entstehen; wenn man dies erkennt, macht man sich daran, den Geist aufzulösen. Dieser Prozess der Auflösung [nīrodha] wurde von den Alten dergestalt gelehrt, dass er aus dem Yoga der Entsagung und sich beständig wiederholender Praxis besteht. Hier werde ich die Auflösung des gewöhnlichen Geistes durch das Loslassen von Anstrengung lehren.

Svabodhodaya-mañjarī

Sanderson schreibt mit seiner üblichen Präzision über die Methode von Vīra Nātha wie folgt:

[Der Text bietet subtile] Praktiken an, um die Befreiung im Leben durch die Auflösung des kontrahierten Gewahrseins mittels Einsicht in die Leerheit [»Leere« bedeutet hier »Fehlen einer separaten objektiven Realität«] [aller] objektiven und mentalen Phänomene und die Rückkehr in den nicht-kontrahierten inneren Grund [des Bewusstseins] zu bewirken, indem man den Prozess des Auftauchens und Abklingens der Erkenntnis beobachtet, besonders dort, wo letzterer besonders intensiv ist, wie bei der Wahrnehmung des Schönen [oder] der Meditation über die Empfindung des Orgasmus oder jeder anderen Empfindung, die allmählich abklingt.⁴⁴

Sanderson

Um es einfach auszudrücken, Vīra Nātha erkannte – wie alle Yogīs – die Notwendigkeit an, den verkrampten Geist aufzulösen, um in der Gegenwart präsent zu sein. Aber anstatt dies durch die Kultivierung von Abneigung gegen weltliche Erfahrungen zu tun, an die sich der Geist süchtig anhängt, bestand seine einzigartige **tantrische »neue und einfache Methode« darin, sich selbst zu erlauben, völlig in einem schönen sinnlichen Objekt**



zu versinken, das sich auf natürliche Weise auflöst oder vergeht. Je vollständiger die Absorption in das Objekt ist, desto vollständiger ist die Auflösung des Geistes, die man erreicht. Die folgenden Verse des *Svabodhodaya-mañjarī* mögen als verdeutlichende Beispiele dienen:



Welchen fesselnden Klang man auch immer zu hören bekommt [wie einen Gong oder Donnerrollen], man sollte sich auf ihn konzentrieren, bis sich der Geist mit ihm auflöst. ... Man sollte nicht an das denken, was sich aufgelöst hat, [sondern] voll des verstärkten Sinns des eigenen unmittelbaren Seins bleiben. || 15-16 ||

Man sollte seinen Geist am Ende eines guten Liebesspiels in den Punkt zwischen Nabel und Geschlechtsorgan [d. h., den Kanda] werfen,⁴⁵ wenn die Glückseligkeit des Liebesspiels abklingt, kann man in einem Moment wellenlos werden [d. h., der Geist wird still]. || 38 ||

Behalte ein köstliches Konfekt auf der Zungenspitze; wenn der Genuss des Geschmacks nachlässt, entsteht Befreiung. || 42 ||

Svabodhodaya-mañjarī

Der Text enthält auch andere Methoden – vom Schweben am Rande des Schlafes, über den Versuch, den Ort des Geistes zu finden, bis hin zu der sanften und wiederholten Frage: »Wer (oder was) bin ich?«. Für den Praktizierenden, der für diese Methoden bereit ist, stellen sie in der Tat einen – gegenüber den klassischen Praktiken der Askese – weitaus einfacheren Weg zur erfolgreichen Zentrierung in der erwachten Natur dar. Wie das *Vijñāna-Bhairava* enthält auch das *Svabodhodaya* einige Lehren über esoterischen Yoga, deren korrekte Interpretation eine umfassende Ausbildung erfordert. Ich habe eine Übersetzung des *Svabodhodaya-mañjarī* fertiggestellt, die in naher Zukunft veröffentlicht wird.

Vīra Nāthas wichtigster Schüler und Nachfolger war sein Neffe Cakrabhānu, ein Kāpālika-Asket mit Dreadlocks, der die fünf transgressiven Merkmale aufwies, die sich mit der Nähe zum Verbrennungsplatz ergeben; wie beispielsweise das Tragen

von Ornamenten aus menschlichen Knochen und das Essen aus einer Schale, die aus der Oberseite eines menschlichen Schädels gefertigt war. Praktizierende diesen Schlags waren bewusst provokativ und stellten die Normen des Aussehens und Verhaltens in der allgemeinen Gesellschaft in Frage. Aus diesem Grund verboten einige der »Reform«-Kaulas den Kāpālika-Brauch, solche Knochenornamente oder andere Sektenzeichen zu tragen.

Eine interessante Geschichte über Cakrabhānu findet sich in den alten historischen Aufzeichnungen von Kashmir. Es scheint, dass er regelmäßig Veranstaltungen leitete, die *cakra-melāpas* oder Kreisversammlungen genannt wurden. Dabei handelte es sich um langandauernde Gruppen-Krama-Rituale mit orgiastischem Charakter, die mit großer ritueller Feierlichkeit und meditativer Kultivierung begannen und dann ... nun ja, ziemlich wild wurden (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 368 ff.). Als vorstehender Guru erhielt Cakrabhānu von jedem der Teilnehmer eine *dakṣiṇā* oder Spende. Es scheint, dass der damalige König von Kaschmir es sehr missbilligte, wenn angesehene Mitglieder der Gesellschaft ihr Geld für diese Art von Veranstaltung ausgaben, denn er bestrafte Cakrabhānu hart, indem er ihm das Zeichen einer Hundepfote auf die Stirn brannte, eine Strafe, die für schweren Diebstahl vorbehalten war.⁴⁶

Wir wissen, dass man ihn nicht für sexuelle Vergehen bestrafte, denn das Brandzeichen dafür zu dieser Zeit wäre eine Vulva gewesen. Daran gehindert, an seiner Lieblingsübung teilzunehmen, schrieb er: »Wann kann ich [wieder] dem Pfad des Devī-kula in der Gesellschaft stolzer Helden bei Anbruch der Nacht folgen, wobei mein Geist durch die Auflösung [der verkrampten Gedankenformen] glücklich wird?«⁴⁷

Bevor wir Cakrabhānu als einen ausschweifenden Wüstling beurteilen, sollten wir anmerken, dass er selbst ein hoch angesehener Guru wurde, der acht wichtige Schüler initiierte, von denen drei ihrerseits berühmte Gurus wurden: Īśānī (ein weiblicher Kāpālika); Prabodha der Asket, der eine Linie von einigen wunderbaren Schriftstellern und Dichtern anführte; und Bhūtīrāja, der der Krama-Guru von Abhinava Gupta wurde (vgl. Abb. II-15).

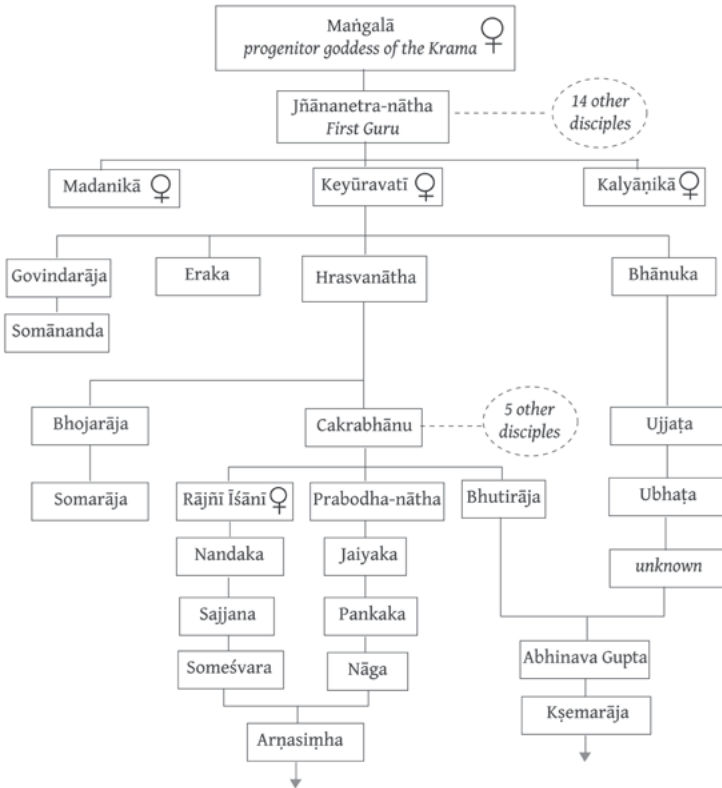


Abb. II-15: Die Traditionslinie der Krama Gurus.

Die Krama-Guru-Linie

Alle diese früheren Krama-Meister wurden schließlich so verehrt, dass in der späteren Tradition die Lehrer dieser Linie (bis hin zu den acht Schülern von Cakrabhānu) als *paramparā* oder Nachfolge von Meistern verehrt wurden, die ein einziges erwachtes Bewusstsein verkörpern. Wir sehen diese Lehre zum Beispiel in den ersten drei Aphorismen des *Kaula-sūtra*:



1. Es gibt nur einen Guru, die ununterbrochene Übertragung der Strahlen [des erwachten Bewusstseins], die durch die Initiationslinie an uns weitergegeben werden.

2. *Es gibt nur einen Gott: die Wirklichkeit, die sie [die früheren Krama-Meister] wahrgenommen haben.*
3. *Die einzigartige Kraft [ihres] Bewusstseins ist identisch mit dem Zustand ihrer angeborenen Selbst-Wahrnehmung⁴⁸ Kaula-sūtra*

Diese Lehre, **dass »der Guru« nicht aus einer Reihe von Persönlichkeiten besteht, sondern eine Kraft ist, die durch eine ordnungsgemäß aufrechterhaltene Überlieferungslinie weitergegeben wird**, ist von zentraler Bedeutung für die Krama-Schule. Wir können etwas von ihrer Wahrheit spüren, denn die Schriften der Krama-Meister sind über neun Generationen hinweg von demselben Aroma durchdrungen – dieselbe süße Ekstase gepaart mit durchdringender Einsicht.

Wir haben einen Text von Cakrabhānus Schüler Bhūtīrāja, *Svabodha-siddhi (die Erlangung des eigenen Gewährseins)*, ein anspruchsvolles und gut geschriebenes philosophisches Gedicht, aus dem wir hier zitieren:

Ich verehere den höchsten Śiva, der sich im Selbst befindet, der nur in der Selbsterfahrung erkannt werden kann, der frei ist von der geistigen Qual der Fixierung auf eine bestimmte Lehre. Ich verneige mich vor dem Gütigen, dem Zerstörer der Flut begrifflicher Konstruktionen, frei von dem Fallstrick der Vorstellungen des Geistes, der [selbst] die Ebene der höchsten Glückseligkeit übersteigt. || 2-3 ||

Die Methode zum Erreichen des Ziels besteht darin, ständig wach für das eigene Bewusstsein zu sein. Auf diese Weise erreicht der Weise den Zustand, der frei von Unterscheidungen ist. Es gibt keine andere Methode als das Verweilen bei [dem Gewährsein] des eigenen Seins. Indem der Yogī das Gewährsein dessen allein aufrecht erhält, wird er freudig in sich selbst ruhend.⁴⁹ || 9-10 || Svabodha-siddhi

Diese Lehren sind eindeutig von Bhūtīrāj's Guru's Guru, Vīra Nātha, beeinflusst. Bhūtīrājas primäre historische Bedeutung liegt jedoch in der Tatsache begründet, dass er Abhinava Gupta in die Krama einweihete.

Cakrabhānu ist der Begründer von drei verschiedenen Traditionen-Linien, wie das Schaubild der Krama-Guru-Line zeigt. Bhūtīrājas Mitinitiator, Prabodha der Asket, war (seinen Schriften nach zu urteilen) ein zutiefst verwirklichter Meister. Ich liebe folgende Aussprüche von ihm:

» » *[O göttliche Mutter,] jede Form, die ich mir vorstelle, wie transzendent sie auch sein mag, ist geringer als Du! Doch ich kann mir auch nichts vorstellen, wie gering auch immer, in dem Du nicht vollkommen gegenwärtig bist!*

Prabodha der Asket

Der Vers ist insofern klug, als er zwar ihren Namen nicht nennt, wir aber wissen, dass er an die Göttin Kālī denkt, weil er für »empfangen« das ungewöhnliche Verb $\sqrt{\text{kal}}$ verwendet, das auch die Wurzel für Kālīs Namen ist. Prabodha schrieb über die Kraft, die die Erinnerung an das Göttliche in sich trägt, um uns aus unserem egoistischen und begrenzten Selbst herauszuholen:

» » *Durch das bloße Gedenken an Dich machen wir diesen Dämon, der »Ich« genannt wird, zu einem demütigen Diener, der nach dem Blut dürstet, welches die Stärke und den Sinn [Verstand] der Menschen ausmacht, und der sie mit seinen verräterischen Reißzähnen, die »mein« genannt werden, zerreißt.⁵⁰*

Prabodha der Asket

Zwei von Prabodhas Versen sind etwas Besonderes, weil sie das Ende des Śaiva-Tantra in Kashmīr überlebt haben und bis heute ehrfürchtig rezitiert werden. Sie sind wahrscheinlich die einzigen beiden Verse aus der gesamten Krama-Tradition, die bis heute von einem beträchtlichen Teil der Menschen bewahrt werden, obwohl ihr Autor und die Tradition der Krama selbst längst vergessen sind. Sie bilden nun den Abschluss des *Bahurūpa-garbha-stotra* (Hymne an den vielgestaltigen Schoß [der Wirklichkeit]), die noch heute von vielen Kashmīrī Brāhmīns rezitiert wird.



Ich preise dich, die ungeborene Geliebte Śivas im Lotos meines Herzens, der im tiefsten Bewusstsein [auf deinem Thron] sitzt, der voll des Glanzes ist, und welcher von allen Ursachen geschaffen wurde.

Ich preise dich, der du stets begierig bist, den Honigwein zu trinken, den das Lotos-Manḍala im innersten Bewusstsein aller Lebewesen verströmt, verborgen in der alles durchdringenden Kraft, die die Vielfalt der Phoneme ist, und der die Schlinge der gebundenen Existenz zerreißt.⁵¹

Bahurūpa-garbha-stotra

Der nächste wichtige Autor, von dem uns Schriften überliefert sind, ist Nāga, drei Generationen später. Zu diesem Zeitpunkt sind der Enthusiasmus und das Maß an Erwachen innerhalb der Linie noch ungebrochen. Nāga ist in der Tat einer der besten Dichter-Weisen der Krama; Beispiele für Verse finden sich in *Licht auf Tantra*, S. 355 f. und S. 356. Nāgas wichtigster Schüler war Arṇasiṃha, was uns zur Diskussion über die letzte Phase der Krama führt.

Mahārtha: Die letzte Phase der Krama

Nach dem 10. Jh. wurden die Lehren der Krama hauptsächlich unter dem Namen Mahārtha oder Mahānaya, »die große Lehre« oder »der große Weg«, weitergegeben.⁵² Im 11. und 12. Jh. wurden drei Texte von drei verschiedenen Autoren über die Lehren des Mahārtha verfasst, die alle den gleichen Titel tragen: *Mahānaya-prakāśa (Illumination/Erleuchtung des Großen Weges)*. Alle drei sind Meisterwerke der spirituellen Philosophie.⁵³ Die erste *Illumination des Großen Weges* stammt von einem Weisen namens Arṇasiṃha (tätig um 1050-1075), der das Glück hatte, eine Übertragung von zwei Krama-Gurus aus der Linie von Cakrabhānu zu erhalten, einer davon war der Dichter Nāga. Sein Text erklärt, wie die Struktur der Krama-Verehrung die Kernstrukturen des Bewusstseins selbst widerspiegelt und verkörpert (s. Anhang 2, S. 154 ff.).

Die zweite *Illumination* besteht aus zwei Teilen: dem eigentlichen Text und dem Kommentar. Die zugrundeliegende Urfassung ist bemerkenswert, weil sie nicht in Sanskrit, sondern in der damals üblichen Sprache des Kashmīrī-Volkes verfasst wurde. Zur Erklärung wurde ihr ein Sanskrit-Kommentar beigelegt. Der Text enthält einige einzigartige Merkmale, wie z.B. detaillierte Anweisungen für einen neuntägigen Intensivkurs in der Krama-Verehrung. Er ist auch insofern innovativ, als er die Strukturen der Verehrung nicht nur in Bezug auf den natürlichen Ablauf von Erkenntnis betrachtet, sondern sie auch auf den Strom der Energie im menschlichen Körper abbildet. Hier ein kurzer Auszug:



Der Körper – genannt kula, die heilige Stätte, das heilige Feld, der erste Buchstabe (a), das Fünf-Silben-Mantra und das Praṇava (»Om«) – ist der Tempel des Selbst, der die Stütze des Bewusstseins ist, identifiziert mit dem [reinen] Ich-Sinn, dessen Natur es ist, dass er alles [was ihm erscheint] manifestiert.⁵⁴ *Mahānaya-prakāśa*



Um es noch einmal ganz deutlich herauszustellen, die Hauptlehre in diesem Absatz ist einfach: **»Der Körper ist der Tempel des göttlichen Selbst«**. Diese Lehre ist zwar in der heutigen Yogaszene sehr populär, kommt aber im vor-tantrischen Yoga schlicht nicht vor.

Die dritte *Illumination des Großen Weges* wurde anonym verfasst. Dieser Text muss einflussreich gewesen sein, denn obwohl er in Kashmīr geschrieben wurde, fand man das einzige noch erhaltene Manuskript des Textes in Trivandrum, Kerala, nahe der Südspitze Indiens. Von allen Dreien ist dies die anspruchsvollste *Illumination* und diejenige, die am deutlichsten den Einfluss von Abhinava Gupta sowie früherer Gurus wie Utpala Deva und Vīra Nātha zeigt. Der Text präsentiert eine äußerst subtile und ausgefeilte Erklärung der Krama-Verehrung, indem er sie als »einen Prozess der Entfaltung plötzlicher Erleuchtung darstellt, in dem das Bewusstsein seinen eigenen Inhalt und seine Subjektivität verschlingt, um in den Geist und die Sinne regelrecht auszubrechen – als eine ganz Klarheit gewordene alltäglich-

che Erfahrung, in der die Polarität von Befreiung und Bindung selbst ausgelöscht wird«. ⁵⁵

Mit anderen Worten: In diesem Prozess der spontanen Erkenntnis ergreift das Bewusstsein gleichsam seine eigene innere Kraft, indem es erkennt, dass alle konkreten Elemente der Erfahrung in Wirklichkeit Ausdruck der *einen* Energie sind, die es selbst ist. So wird das, was zuvor gewöhnlich erschien, zu einer außergewöhnlichen Offenbarung, und das alltägliche Leben wird zu einer Quelle unendlicher Wunder, die die allgegenwärtige strahlende Freiheit des Bewusstseins enthüllen.

Diese *Illumination ohne Autor* analysiert auch den Prozess jedes einzelnen kognitiven Aktes (sei es einer spirituell erwachten oder einer noch nicht erwachten Person) im Hinblick auf die Verehrung seiner Phasen als die fünf Fluss-Göttinnen der Krama. Schließlich wird auch eine innovative Sichtweise der Beziehung zwischen Gott und Göttin (Śiva und Śakti) vorgestellt: letztere wird als zentraler Kern des ersteren definiert, als absoluter Mittelpunkt innerhalb von Śiva (d. h. des Bewusstseins), den er selbst nicht zum Objekt der Wahrnehmung machen kann, denn er ist der Punkt der ultimativen Erdung, des absoluten Zentrum-Punktes von dem aus alles Sehen geschieht. Die folgende Passage finde ich insofern ziemlich außergewöhnlich:

Des hohen Lords Ruhe in sich selbst ist der höchste Zustand der Selbstwahrnehmung. Aber durch die feinsten Unterscheidungen leuchtet ein Zustand, der noch höher ist als dieser. Dies ist der Ur-Grund der Göttin [devī-dhāma], in dem selbst der Lord seinen Weg nicht sehen kann.

Sein und Nichtsein erreichen ihren Grund im Licht des Bewusstseins [prakāśa], und dieses [erreicht seinen Grund] in der ästhetischen Verzückung des Bewusstseins [camatkāra], welches frei von allen Bedürfnissen und Anforderungen ist; das wiederum kommt spontan an der Grenze des höchsten [Zustandes] zur Ruhe [para-viśrānti], weit entfernt von den Wunden der Eindrücke, die [die Psyche] durch Urteile von »höher« und »geringer« beeindruckt haben.



Was wir mit »die Göttin« meinen, ist jener unübertreffliche Grund [viśrāntir anuttarā], der übrig bleibt, wenn er selbst die feinsten Spuren [saṃskāras] der Wunden dieser Eindrücke verdaut hat, positive, negative und beide; sie können sogar im Zustand der Ruhe im höchsten Licht des Bewusstseins fortbestehen.

Das Wesen des Höchsten Lord ist das essenzielle in sich selbst begründet sein, der Erdungspunkt (self-groundedness) [viśrānti], der die Zeit [und alle Formen von begrenztem Bewusstsein] verschlingt und verdaut. Wir definieren die Natur der Göttin als den Punkt, in dem auch DAS zur Ruhe kommt. Obwohl also die beiden Höchsten Götter [Śiva und Śakti] ein- und dasselbe sind, wurde [hier] ein subtiler erfahrungsmäßiger Unterschied zwischen ihnen offenbart. || 3.104-111 || Anonym verfasste Illumination des Großen Weges

Diese Passage verlangt ganz klar nach einer Erklärung und Erforschung. Aber hier, im historischen Teil von *Licht auf Tantra*, gebe ich lediglich Kostproben aller Zweige der Tantra-Offenbarung. Wir haben leider nicht genügend Raum dafür, einen von ihnen im Detail zu erkunden. Eine solche Erkundung wäre jedoch perfekt für Live-Lehrsituationen, in denen wir auch darüber sprechen können, wie diese scheinbar esoterischen Lehren unmittelbar für die Entfaltung unseres spirituellen Wachstums relevant sind.

Ich hoffe daher, dass wir uns bald persönlich in einer dieser Lehr-Einheiten begegnen, z. B. bei einem Retreat oder Online-Kurs, oder bei unserem regelmäßigen Online-Kula-Treffen. Besuch uns auf unserem Lehr-Portal: <https://learn.tantrailluminated.org/>

Der Mahārtha zieht gen Süden

In den Jahrhunderten nach dem Höhepunkt des tantrischen Denkens in Kashmīr verlagerte sich das Herz der Tradition in den fernen Süden Indiens, nach Tamiḷ und Kerala. Non-dualistische Autoren dort waren zwar nicht so produktiv wie die Kashmīris, wurden aber sehr versiert in der Literatur der Krama-, Trika- sowie der Kaubjika- und Śrīvidyā-Traditionen, die in der Folge

besprochen werden. Wir haben gesehen, dass einer der *Illuminations*-Texte nur in Kerala erhalten geblieben ist. Wir sehen auch, dass die Krama im tiefen Süden in der Gestalt von Maheśvarānanda gut bewahrt wurde. Dieser große Guru lebte und schrieb um 1.300 in Chidambaram (der Name bedeutet »der Himmel des Bewusstseins«). Diese heilige Stätte beherbergt den ursprünglichen Tempel für Śiva Naṭarāja, den Herrn des kosmischen Tanzes (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 235 ff.). Maheśvarānanda wurde sowohl in die Krama- als auch in die Śrīvidyā-Linie (wahrscheinlich auch in die Kaubjika-Linie) eingeweiht und erhielt Unterweisungen von einem Guru, dessen Traditionslinie einige äußerst vollendete Meister umfasste.

Eines Nachts, nachdem er seine Verehrung der Göttin vollendet hatte, döste Maheśvarānanda in einem Zustand zufriedener, spiritueller berauschter Seligkeit, als er eine eindringliche Vision der Göttin in Form einer mächtigen Yoginī hatte. Maheśvarānanda wollte ihr eine Opfergabe darbringen, doch sie winkte abweisend mit der Hand und zeigte mit ihren Fingern die Zahl sieben an. Abwechselnd milde und streng übermittelte sie ihm in der wunderschönen literarischen Sprache von Māhārāṣṭrī die ultimative Wahrheit. Nach seinem Erwachen suchte Maheśvarānanda seinen Lehrer auf, der ihn aufforderte, die erhaltenen Lehrsätze in sieben Versen in der Māhārāṣṭrī-Sprache niederzuschreiben. Außerdem verfasste er einen Sanskrit-Kommentar zu den Versen. Die Verse nannte er *Mahārtha-mañjarī* (*Die Blüte/Effloreszenz der Großen Lehre*), und seien ausführlichen Kommentar: *Mahārtha-mañjarī-parimala*, (*Der Duft der Blüte der Großen Lehre*).

Die Verse der *Effloreszenz* selbst werden als poetische Schriften dargestellt, die indirekt der Göttin zugeschrieben werden. Der Kommentar dazu ist eher philosophisch und argumentativ. Darin zeigt er eine umfassende Kenntnis vieler Dutzend tantrischer Quellen, und er zitiert die Kashmīrī-Meister häufig und ehrfürchtig. Auf diese Weise bewahrte er die Tradition, scheute aber auch nicht davor zurück, sie zu erneuern – was zeigt, dass sie auch zu seiner Zeit noch eine lebendige Tradition war.

Wir können die *Effloreszenz*, ein kraftvolles und tiefgründiges Werk, als die letzte Blüte der Tradition des Mahārtha, früher als Krama bekannt, und als eines der letzten wirklich originären Werke des non-dualen Śaiva-Tantra, betrachten. Obwohl er noch nicht in englischer oder deutscher Sprache veröffentlicht wurde, beginnen Historiker damit, einige gute Arbeiten zu dem Text zu verfassen.⁵⁶ Hier einige Beispielverse:



Im Bereich von Paramaśiva und der Erde – die alle letztlich [nichts anderes sind, als] das eine Licht des Bewusstseins [prakāśa] – ist die gegenseitige Unterscheidung nichts anderes als die Entfaltung des Herzens mit seiner unbegrenzten Fähigkeit zur Selbst-Reflexion [vimarśa]. || 12 ||

Die eine Verschmelzung von Tausenden von Kräften, die auf verschiedenste Weise in Erscheinung treten können, wird Śiva genannt, zutiefst und vollkommen frei, das Aufwallen des eigenen Herzens.

|| 13 || *Mahārtha-mañjarī*

Warum die Krama verschwand

Es ist nicht wirklich überraschend, dass die Traditionslinie der Krama nicht überlebte, denn ihr freiheitliches Ethos stellte eine enorme Herausforderung für die konservative, patriarchalische, fremdenfeindliche und zutiefst verklemmte brāhmanische Mainstream-Kultur dar.⁵⁷ Mehr als jede andere religiöse Linie in der vormodernen indischen Geschichte lehnte die Krama Hierarchien aufgrund von Kaste, Klasse oder Geschlecht ab. Darüber hinaus stand ihre offene Akzeptanz der Sexualität und die Einbeziehung dieser und anderer sinnlicher Elemente in die spirituelle Praxis im Widerspruch zu den Werten sowohl der *brāhmins* als auch der muslimischen Eroberer, die Nordindien im 13. Jh. einnahmen.

Ein zusätzlicher Faktor, der das Überleben der Krama und verwandter Kaula-Gruppen untergrub, war die Existenz zahlreicher falscher Gurus, die die Lehren des transgressiven non-dualen Tantra als Vorwand für sexuelle Ausbeutung und übermäßigen

Alkoholgenuss nutzten. Wir haben Beweise dafür, dass die Krama auf dieses Verhalten mit sarkastischer Kritik reagierte, was zeigt, dass die Lehrer dieser Tradition sich zweifellos darüber bewusst waren, dass ihre Lehren durchaus auch von Menschen sehr genau zitiert werden konnten, die die Inhalte dieser Lehre nicht wirklich verstanden [oder verstehen wollten]:

Indem sie Fehlverhalten an den Tag legen, lieben sie die Frauen anderer und erklären ständig, dass es falsch sei, den Neigungen der Kräfte [des Bewusstseins] nicht nachzugeben. Sie sind verblindet in ihrer ständigen Lust an den Objekten der Sinne und behaupten, dass die Göttinnen ihrer Fakultät/Schule den Lord, der das Bewusstsein ist, mit den Objekten ihres Genusses erfreuen (füllen).

Einhundert Verse über die Einheit von Lehre und Praxis

Diese Passage scheint mir bedeutsam zu sein, denn sie zeigt uns deutlich, dass das Verstehen der Lehren auf einer mentalen Ebene keineswegs voraussetzt, dass man auch den wirklichen inneren Zustand, auf den sie hinweisen, erfasst. Genau dieser Unterschied ist es, der die Krama zu einer esoterischen Tradition macht – sie verkörpert ein Verständnis, auf das man zwar hinweisen kann, das aber niemals richtig in Worte gefasst, bzw. durch Sprache beschrieben werden kann.

Es wird immer solche geben, die den wirklichen Sinn und damit verbundene Wahrnehmungsebenen und -möglichkeiten nicht begreifen oder sogar dies alles bezweifeln –, selbst wenn sie die dahinter stehenden Ideen durchaus in Worte fassen können.

DIE LEHREN DER KRAMA-LINIE

Das ausdrückliche Ziel der Krama-Praxis war die Befreiung in diesem Leben durch das radikale und fortwährende Erwachen eines glückselig freien, expansiv offenen autonomen Bewusstseins. Dieses Erwachen wurde durch eine von drei Methoden herbeigeführt:

- ❖ direkte Übertragung (*saṅkramaṇam*),
- ❖ mündliche Unterweisung (*kathanam*), und
- ❖ rituelle Verehrung Gottes mit non-dualem Bewusstsein (*pūjanam*).

Die direkte Übertragung

Man ging davon aus, dass die direkte Übertragung (*saṅkramaṇam*) aus einer Begegnung mit einem vollständig erwachten Meister entsteht. Hierbei verschmilzt das Bewusstsein des Schülers, das reif für eine Erweiterung ist, in einem Moment der Offenbarung spontan mit dem des Gurus – was eine tiefe Öffnung und eine dauerhafte Veränderung auslöst. Der Blick des Gurus ist das am häufigsten zitierte Beispiel für diese mystische Übertragung, obwohl es auch andere Formen gibt. Diese Methode der Verwirklichung wurde als die seltenste, aber auch schnellste der drei Methoden angesehen.

Die mündliche Unterweisung

Die zweite Methode ist die mündliche Unterweisung (*kathanam*), die in der Krama auch eine Art Übertragung der transformativen Kraft ist. Es handelt sich dabei um verdichtete Aussagen über die Natur der letztendlichen Realität, die *chummās* genannt werden. Man nimmt an, dass sie durch die göttlichen Yoginīs von Uḍḍiyāna offenbart und von den Frauen der Tradition in der volkstümlichen Kashmīrī-Sprache weitergegeben wurden. Der Weg, sich diesen esoterischen Lehren zu nähern, geschieht eher durch Intuition als durch Intellekt. Man hält ihre Schwingung im Bewusstsein in einem wortlosen Zustand der Verwirklichung aufrecht, bis sich eine innere Bedeutung spontan entfaltet.

Die ersten vier *chummās*:⁵⁸

LINGU ABHIJÑĀNU: Der Punkt der Verschmelzung ist das Mittel des Wiedererkennens.

ARAṆI-SAMUDĀYU: Es entsteht aus der Verbindung der [zwei] Zündhölzer.

CAKREŚĪ-MELAKU: Die Göttinnen des Kreises verschmelzen.

KĀLA-GRĀSU: Zeit wird verschlungen. *Chummā-saṅketa-prakāśa*

Die meisten *chummās* sind derart kryptisch, dass sie ohne eine Erläuterung keinen Sinn ergeben. Als die *chummās* aufgeschrieben wurden, erhielten sie einen erklärenden Sanskrit-Kommentar; hier zwei Beispiele:

RAMI EKĀYANU: Der Eine Grund spielt.

Der Sanskrit-Kommentar erklärt die Bedeutung wie folgt:

*Er, der Eine Grund, ist vollständig und alles durchdringend; er spielt, ohne von seiner Natur abzuweichen, während er jedwede Handlung aller Art im gesamten Universum ausführt.*⁵⁹

Aus dem Kontext wissen wir, dass der Eine »spielt«, indem er jede Art von Verkörperung annimmt und sich jeder Art von Erfahrung unterwirft; das heißt, Er führt die gesamte Bandbreite der Möglichkeiten innerhalb Seines Wesens als eine Art göttliches Spiel aus.

Die zweite *chummā* lautet:

MACCĪ UMACCĪ: Wild, dann gezähmt [oder: verrückt, dann frei von Wahnsinn].

Der Kommentar erklärt:

Weil das (Göttin-)Bewusstsein mit angeborener Autonomie aufsteigt, wird Sie verwegen, nimmt immer neue Formen an und löst diese [dann] alle wieder auf. Sie verschwendet keinen Gedanken darauf, was angemessen oder unangemessen sei, sie ist ständig in Bewegung. Doch wenn dasselbe [Göttinbewusstsein] gesättigt ist, überwindet Sie diesen Wahnsinn vollständig. Wenn Sie den höchsten Śiva [d. h. den ruhenden Grund des Bewusstseins] erblickt, zähmt Er

Ihre Rastlosigkeit. Aus diesem Grund wurde das Bewusstsein, das für diejenigen, die gesegnet sind [Sie zu kennen], [und das] niemals von Ihrer [inneren] Natur abweicht, »verrückt, dann frei von Wahnsinn« genannt.⁶⁰

Ein Beispiel für einen Meister, der seine Verwirklichung durch die Kontemplation dieser mündlichen Lehren erlangte, ist Śrī Nāga, der Schüler des Schülers des oben erwähnten Prabodha des Asketen. Nāga, von dem wir zwei Texte von überwältigender Kraft und Schönheit haben, schreibt mit jubelnder Dankbarkeit über das, was er von seinem Guru erhalten hat:



Durch großes Glück stehe ich heute hier und bin erfüllt von dem glückseligen Genuss [camatkāra] des Nektars des Bewusstseins, das an keinen Ort gebunden ist, und das aus seinem ungebundenen, makellosen Grund aufsteigt. Ich bin erstaunt über die Frucht der Unterweisung in der unaussprechlichen Praxis, die ich aus dem Herzen der mündlichen Unterweisung meines Sadgurus erhalten habe.⁶¹

Nāga's Dreißig Verse über die Zufriedenheit des Geistes

Diese Methode entspricht dem *kathanam*, sie stützt sich ausschließlich auf den Zugang zur Schwingungsessenz kraftvoller spiritueller Lehren; was Abhinava Guptas Kategorie des *śakta-upāya* oder der ermächtigenden Methode entspricht.

Die rituelle Verehrung

Die dritte Kategorie der Krama-Praxis ist *pūjanam*, die Verehrung. Die Krama hob sich sorgfältig von anderen Tantrik-Systemen ab, indem sie ein System der rituellen Verehrung schuf, das ihre philosophische und metaphysische Haltung zur Natur des Bewusstseins zum Ausdruck brachte. So bringt der Verehrende den Göttinnen Opfergaben dar, die die Kräfte seines eigenen Körpers, seiner Sinne, seines Geistes und seines Bewusstseins verkörpern. Vom Praktizierenden wird verlangt, dass er oder sie die innere Bedeutung der rituellen Handlung versteht, damit diese zu vollem non-dualen Bewusstsein erblühen kann – eine Anforderung.

derung, die in den anderen Tantrik-Schulen nicht zu finden ist. Auf diese Weise wird die Natur des Bewusstseins durch eine »Meditation-in-Handlung« enthüllt, die den zyklischen Fluss der Erkenntnis anschaulich macht.

Wir ahnen es bereits, die Struktur der rituellen Krama-Verehrung und ihrer Praxissysteme ist zunächst mysteriös und komplex. Aber vielleicht gehörst du zu denen, die wissen wollen, wie die Abfolge der Verehrung von Kreisläufen arkaner Göttinnen der Krama abläuft: Wirbelräder aus pulsierenden Energien bilden auf der subtilen somatischen Ebene den Fluss des Auftauchens und Abklingens jedes kognitiven Ereignisses ab. Anhang 2 (ab S. 154) bietet eine Zusammenfassung dieser Techniken in einer Art Überblick.

Die Lehre des Manuskripts



Abb. II-16: Altes Manuskript einer tantrischen Schrift

Die letzte Krama-Lehre, die wir untersuchen werden, ist die Lehre des Manuskripts. Wir finden in der Krama ein interessantes Spannungsverhältnis in Bezug auf die Rolle von Wissen und Lernen im spirituellen Leben. Einerseits ist die Krama eine sehr textreiche Traditionslinie mit vielen Schriften, Hymnen, Gedichten und Kommentaren, andererseits warnen uns ihre Meister immer wieder vor dem »Fallstrick des Lernens« und der Gefahr, sich im rein intellektuellen Verständnis der Lehre zu verlieren. Das Symbol des Manuskripts ist von zentraler Bedeutung, doch das wiederkehrende Thema ist das »Aufbrechen der Tafeln« des

Manuskripts. Dazu muss man verstehen, dass traditionelle Sanskrit-Manuskripte aus Palmblatt- oder Birkenrindenbündeln bestehen, die durch zwei Holzbretter oder Tafeln geschützt und mit zwei Schnüren zusammengebunden sind. Es geht also darum, eine bestimmte Form der Polarität von Immanenz und Transzendenz aufzubrechen – später mehr dazu. Zunächst soviel: In dem Aufbrechen dieser Polarität, in einem Dazwischen, ist eine befreiende spirituelle Erfahrungswirklichkeit zu finden.

Wir sehen dieses Thema auch in der Rahmenhandlung des Textes der bereits erwähnten aphoristischen *chummās*. Der Autor des Kommentars zu den *chummās*, Niṣkriyānanda Nātha, behauptet, sie in einer visionären Übertragung von einem Siddhanātha erhalten zu haben. Der eindringliche Blick dieses Gurus schenkt Niṣkriya eine überwältigende Erfahrung des Wesens der Natur jenseits des Geistes, jenseits von Zeit und Raum, ja sogar jenseits von Glückseligkeit. Als Niṣkriya wieder zu sich kommt, fragt er, wie dieses Erwachen von Dauer werden kann, und Siddhanātha (der niemals spricht) wirft einen Blick in die Tiefen des Himmels. Durch seine Kraft taucht aus dem erhabenen Raum die Göttin Bhairavī selbst auf – sie nimmt als das Höchste Wort (*parā vāk*), Form an – das eins mit Śiva ist. Man sagt, sie sei die Verkörperung der Verschmelzung mit dem Licht des außergewöhnlichen Bewusstseins. Sie sagt zu Niṣkriya:



Warum bist du so stolz? Was ist [der Wert] dieses Fallstricks des Lernens? Noch immer hast du deine Verblendung nicht abgeschüttelt. Sieh dieses Manuskript in der Hand von Siddhanātha. Oh du, der du die Krama gemeistert hast, wisse, dass der fest gebundene Fünf-Hauben-[Knoten] die Kraft ist, die in den fünf Fähigkeiten der Sinne verkörpert ist, und dass die zwei umlaufenden Ringe [den Zuständen von] Wachen und Träumen entsprechen. Lerne nun kurz gefasst die Natur dieser beiden Tafeln. *Chummā-saṅketa-prakāśa*
(Übersetzung ins Englische von Sanderson)

Sie gibt dann die Lehre der beiden Bretter bzw. Tafeln weiter, die zwei scheinbar gegensätzliche Aspekte der Göttin darstellen:

Obere Tafel	Untere Tafel
ausströmender Atem	einströmender Atem
Immanenz	Transzendenz
Eintauchen in die extrovertierte Ausdehnung	Eintauchen in die introvertive Ausdehnung
allumfassende Fülle	alles verschlingende Leere
sinnlich-liebliche Göttin (Parā)	hager-grimmige Göttin (Kālī)

Dann befiehlt sie Niṣkriya: »Brich die beiden Tafeln auf und erblicke die große Weite jenseits der Leere!« Diese Räumlichkeit ist die Konvergenz aller oben genannten Polaritäten, die paradoxe Überlagerung beider Aspekte der Göttlichkeit. Man sagt, sie sei unauffindbar, frei von beidem, dem Vergänglichen und dem Ewigen, unmanifestiert und doch stets in allem präsent, die Verschlingerin der Zeit und ihrer Prozesse: »Und ihre Sphäre ist das eigene Selbst. Es ist deine Essenz-Natur (*svasvarūpa*).«

Infolge dieser Unterweisung erfuhr Niṣkriya unmittelbar die ultimative Wirklichkeit und wuchs für immer über die »Schlinge (den Fallstrick) des Wissens« hinaus. Siddhanātha, erfüllt von liebevollem Mitgefühl, schenkte ihm dann die Lehre der *chummās*, die »selbst für den größten Yogī schwer zu verstehen ist«. Infolgedessen wurde Niṣkriyānanda Nātha ein vollständig Erwachter (*suprabuddha*).⁶²



Abb. II-17: Kubjikā mit Navātma-bhairava

SAMPRADĀYA 8:

KAUBJIKĀ

Gottheiten: Kubjikā (die gekrümmte Göttin)

Visualisierung: dunkelblau, 12 Arme, sechs Gesichter, einschließlich derer von Parā, Kālī und Tripurā

Mantra: *AIM HRĪM ŚRĪM PHREM HSAUM*

Wichtigste Texte: *Kubjikā-mata-tantra*;
Manthāna-Bhairava-tantra

ऐं
ह्रीं
श्रीं
फ्रें
हसौं

Die Kaubjika-Tradition ist nach der Göttin Kubjikā benannt, einer komplexen Figur, die Merkmale früherer Tantrik-Gottheiten in sich vereint. Wie Svacchanda-Bhairava ist sie wild und furchterregend intensiv und gleichzeitig sanft und wohlwollend.⁶³ Sie wird manchmal als eine Emanation von Parā angesehen, was sie mit dem *sampradāya* der Trika in Verbindung bringt. In der Tat ist ein Großteil des Basistextes der Kaubjika aus den Schriften der Trika übernommen. Andererseits sind Tripurā oder Lālita Emanationen von Kubjikā – was sie eng mit dem Śrividya *sampradāya* verbindet, der als nächstes besprochen wird.

Für moderne Praktizierende liegt die Hauptbedeutung der Kubjikā-Tradition in der Tatsache, dass ihre Schriften die Hauptquelle für die Theorie und Praxis des Kuṇḍalinī-Yoga⁶⁴ (einschließlich seines Sechs-Cakra-Systems) sind, die später in den Texten des Haṭha-Yoga erschienen, und die durch mündliche Überlieferung bis in die heutige Zeit reichen.

Der Ursprungsmythos der Kaubjikā-Traditionslinie ist interessant genug, um hier auf der Grundlage des *Kubjikā-mata-tantra* zusammengefasst zu werden.

Wie kam es zum Namen Kaubjika?

Es war einmal (in einer Zeit vor aller Zeit), da besucht Bhairava, die ehrfurchtgebietende Form von Śiva, die Residenz des Gottes der Himālaya-Berge. Dort begegnet er der Tochter des Berges, die

gewöhnlich Pārvatī genannt wird, hier aber Kālikā (kleine Kālī) heißt. Bhairava ist von ihr sehr angetan und schenkt ihr eine Vision des Universums, das von der Glückseligkeit der Ermächtigenden Übertragung (*ājñā*, ein Schlüsselbegriff dieser Traditionslinie) erstrahlt, eine Vision, die sie zutiefst erweckt. Er sagt ihr, sie müsse ihre Essenz-Natur jenseits aller Eigenschaften erlangen, und dann verschwindet er. Sie ist verwirrt und desorientiert und fragt verwundert: »Wer bist du, und was soll ich tun?«

Nach reiflicher Überlegung reist sie zum Berg des Mondes im Westen, um Bhairava zu suchen. Hier, in einem Paradies voller wunderschöner Vögel, summender Bienen und blühender Pflanzen, wo die Kraft der leidenschaftlichen Liebe wohnt, stößt sie auf einen magischen Stein. Sie steigt darauf und begibt sich in eine yogische Trance, nachdem sie die Energie der Ermächtigenden Übertragung empfangen hat. Sie wird zur »weiblichen Liṅga«, einer Verschmelzung von männlichen und weiblichen Prinzipien. In dieser Form ist sie vollkommen unabhängig und glücklich. Daher wird sie manchmal so dargestellt, dass sie sich zusammenkrümmt und ihre eigene Vulva leckt – was vielleicht der Grund dafür ist, dass sie »die Bucklige« oder »die Gekrümmte« (*kubjikā*) genannt wird. Dies ist kein Symbol für erotischen Narzissmus, sondern für die introvertierte Selbstwahrnehmung des göttlichen Absoluten, wenn es die Fülle seines eigenen angeborenen Wesens, einschließlich aller Polaritäten, erfährt. Bhairava erscheint und preist sie in dieser androgynen Form des weiblichen *liṅga*, wodurch die Göttin aus ihrer in sich gekehrten Kontemplation geweckt wird, und sie nimmt die Form an, in der sie verehrt wird. Es heißt, sie sei »schön und hässlich und vielgestaltig« zugleich.

Bhairava bittet sie um die »Ermächtigende Übertragung« (ein Zeichen dafür, dass sie nun die dominierende Rolle spielt), und sie verneigt sich verlegen, denn sie weiß, dass diese durch eheliche Vereinigung gegeben wird: dass sie ihre innere Verwirklichung in der äußeren Welt realisieren muss. Diese Haltung des Sich-in-Verlegenheit-Verbeugens ist eine weitere mythologische Erklärung für ihren Namen.

Letztendlich hat sich jedoch jene Erklärung für *kubjikā* durchgesetzt, die besagt, dass sie eine Verkörperung von *kuṇḍalinī* ist, der gewundenen, befreienden und integrativen Göttinnen-Kraft, die in allen verkörperten fühlenden Wesen existiert – wenn auch für gewöhnlich in einem noch nicht erwachten Zustand.⁶⁵

Der Ursprung der Welt

Die Vereinigung von Śiva und Śakti (in ihrer Essenz der sexuellen Verkörperung) lässt den unsterblichen Punkt der Ultimativität entstehen, eine Singularität, die »mit dem Licht von zehn Millionen Sonnen erstrahlt«⁶⁶. Die Explosion dieses Punktes, dieses *bindu*, erzeugt durch den ermächtigenden Befehl der Göttin (*ājñā*) das Universum in einer Reihe von Emanationen. In der Kaubjika-Tradition gibt es allerdings eine höhere Gottheit als das sich liebend vereinte Paar Śiva und Śakti. Nämlich den Punkt ihrer absoluten Verschmelzung: *ānanda-sakti*, die Kraft der Glückseligkeit, genannt das Neuter, der potenzielle, unmanifeste Zustand, die zeitlose Leere des Bewusstseins, das das ist, was *vor* der Manifestation des *bindu*-Punktes und *nach* ihm existiert und das das Universum durchdringt, das sich aus ihm heraus manifestiert.

In der letzten Phase der Emanation des Punktes (der ersten Mikrosekunde der Zeit) dehnt es sich in die dreieckige generative *Yoni* aus, deren drei Punkte die Kräfte des Wollens, des Wissens und des Handelns sind. (Dieselbe kosmologische Erzählung ist auch in der Śrīvidyā-Tradition zu sehen: vgl. *sampradāya* 9). Wir haben in diesem Kurzüberblick nicht genügend Platz, um die aufeinanderfolgenden Stufen dieser Emanation zu erkunden.

In der folgenden Passage finden wir ein klares Beispiel für den Einfluss der Krama auf die Kaubjika, da wir sehen, dass spezifische Fachbegriffe der Krama verwendet werden. *Kubjikā* ist hier, wie *Kālī*, die scheinbar furchterregende, zugleich strahlende Leere, die allen Dingen zugrunde liegt und die den Aspiranten zur Realität erweckt, woraufhin sich dieser als alle Formen und dadurch als Ausdruck der unvergänglichen Formlosigkeit sieht. Diese Leere wird paradoxerweise als fließend erlebt, obwohl sie der Ort höchster Stille und Ruhe ist.





Im Zentrum liegt der Grund der vollkommenen Ruhe [viśrānti]; es ist die Erfahrung der fließenden Gegenwart, deren Verwirklichung die eigene spirituelle Autorität [adhikāra] ausmacht.

Die Kraft der Glückseligkeit ist zwischen dem Ausatmen und dem Einatmen verschmolzen; in der Mitte des Stabes des offenen Raumes [des zentralen Kanals] durchdringt sie die Bewusstseinsenergie der individuellen Seele. Die Glieder ihres schlanken [transzendenten] Körpers sind durch Zeit und Gezeiten verändert; aufgelöst in der Ebene jenseits der Glückseligkeit, unvergänglich und furchterregend, erweckt sie einen zur Wirklichkeit. Manthāna-bhairava-tantra

Ich schließe diesen Abschnitt mit einer historischen Anmerkung, die auf neueren Forschungsergebnissen beruht. Es gibt einige Hinweise darauf, dass die Kubjikā-Tradition im späten 10. Jh. im westlichen Himālaya entstand. Wenn dem so ist, wurde ihre Basis bald die Stadt Candrapura (modernes Chandor) im Königreich Konkana (heute Goa) verlegt, von wo aus sie in den fernen Süden übertragen wurde. Im Süden blühte eine alternative Form der Kaubjika, die Śāmbhavānanda-Linie, in der die Verehrung von Kubjikās Partner Navātma-Śiva, oder die Verehrung beider als Paar, vorherrschte. Die Śāmbhavānanda-Linie war insofern synkretistisch, als sie auch die Śrīvidyā-Verehrung von Tripurā einbezog.

Śāmbhavānanda ist von entscheidender Bedeutung für die Geschichte des Yoga, weil sie eine wahrscheinliche Quelle für das Haṭha-Yoga-System ist, das nach dem Niedergang des klassischen Tantra entstand. In jüngster Zeit wurde eine Schrift erforscht, die einen Übergang zwischen Tantra und Haṭha-Yoga darstellt, ein Text aus dem 13. Jh. mit dem Namen *Kompendium des Matsyendra*, der mit der Śāmbhavānanda-Linie in Verbindung gebracht wird, die Kaubjika und Śrīvidyā kombinierte.⁶⁷

Wir sehen Beweise für die Verbindung der Śāmbhavānanda mit frühem Haṭha-Yoga in der archäologischen Stätte der Höhlen von Panhāle-Kājī (ursprünglich Praṇālaka), die im Sindhurdurg-Distrikt von Mahārāṣṭra, südlich von Goa, gefunden wur-

den. In diesen Höhlen, die ebenfalls auf das 13. Jh. datiert werden, finden wir eine Fülle von Bildern der Nāthas, einer Linie, die, wie wir sehen werden, in den ersten Jahrhunderten der Haṭha-Yoga-Tradition die Hauptrolle spielte. Höhle 29 enthält Abbildungen von vierundachtzig Nātha-Siddhas. Die Höhlen, die auch Bilder von Tripurā enthalten, befinden sich in der Nähe des Kernlandes der Kaubjika-Sekte in Goa. Es könnte der Ort sein, der im *Kompendium von Matsyendra* beschrieben wird. Hier fand Gorakṣa, nachdem er auf der Suche nach seinem Lehrer (den er kurz zuvor im tamilischen Land getroffen hatte) durch Indien gewandert war, schließlich seinen Guru Matsyendra Nātha⁶⁸ – und erhielt seine Einweihung. Diese letzte Behauptung ist allerdings rein spekulativ.

Der Historiker Mark Dyczkowski hat eine zwölfbändige Studie und Übersetzung des *Manthāna-bhairava-tantra* veröffentlicht, einer Schrift aus dem 11. Jh. des Kaubjika *sampradāya*. Die zunehmende Verfügbarkeit englischsprachiger Studien über diesen Zweig der Tradition wird es immer mehr Menschen ermöglichen zu erkennen, dass viele Elemente des modernen Yoga (z. B. die Lehren über die Energiezentren, die *cakras* genannt werden) ihre Wurzeln in diesem *sampradāya* haben (vgl. auch S. 236 ff.)



Abb. II-18: Lalitā Tripurasundarī

SAMPRADĀYA 9:

SRIVIDYA / TRAIPIURA

Gottheiten: Tripurasundarī, auch bekannt als Lalitā

Visualisierung: jung und schön, rot, vier Arme tragen folgende Attribute: Stachelstock, Schlinge, Zuckerrohrbogen und Blumenpfeile

Mantra: OM KA E Ī LA HRĪM HA KA HA LA HRĪM
HA SA KA LA HRĪM; auch AIM HRĪM SAUḤ

Wichtigste Texte: *Nityāṣoḍaśīkārṇava*; *Yoginī-hṛdaya*

एं
हीं
सौः

Wir haben gesehen, dass die Theologie der Kubjikā-Traditionslinie eine Vergöttlichung der Leidenschaft und des sexuellen Verlangens beinhaltet, da die Verbindung von Göttin und Śiva für die Erschaffung der Realität verantwortlich ist. Dieses Thema kommt in dem neunten und letzten *sampradāya* des klassischen Śaiva-Tantra zum Tragen, der als Traipura oder besser als Śrī-vidyā bekannt ist, was sowohl »glückverheißende Weisheit« als auch »das Mantra der heiligen Göttin« bedeutet.

Die Göttin wird hier als die junge und schöne Lalitā (die Kockette, die Verspielte) oder Kāmeśvarī (die Göttin des erotischen Verlangens) dargestellt, ihre Haut hat die rote Farbe der Leidenschaft. Sie wird sitzend auf dem meditierenden Śiva dargestellt, der sich in *śavāsana* niederwirft. Das weist darauf hin, dass in dieser Traditionslinie die verkörperte Erfahrung des leidenschaftlichen Begehrens den ruhigen, introversiven, meditativen Zustand übertrumpft – obwohl dieser als ultimative Grundlage des »reinen« Begehrens immer noch präsent ist (d.h. Begehren, das als spontaner Ausdruck des verkörperten Bewusstseins und nicht aufgrund appetitiver Konditionierung entsteht). Aus der Perspektive der Śrīvidyā ist *icchā* (das Wollen/Sehnen/Begehren) die treibende Kraft des Universums, denn ohne es würde nichts entstehen, nichts erschaffen, und das göttliche Bewusstsein würde statisch bleiben.

Die Arbeit der spirituellen Praktizierenden besteht also darin, erstens Urteile über die eigenen Wünsche loszulassen; denn sie würden eine Kontraktion des Bewusstseins verursachen. Und zweitens geht es darum, das eigene begrenzte Verlangen mit dem größeren Muster des göttlichen Willens zu verschmelzen. Das bedeutet nicht, das Verlangen aufzugeben, sondern vielmehr zu lernen, leidenschaftlich das zu wollen, was das Leben will, was Göttin will – was voraussetzt, eins mit ihr zu werden.

Was Göttin will, ist in Beziehungsmustern von immer größerer Harmonie zu fließen. Wir fügen uns ganz natürlich in diesen Tanz ein, wenn unsere konditionierten Wünsche, die aus einem falschen Gefühl des Mangels entstehen, weggefallen sind. Aber das kann nicht geschehen, solange wir diese be- oder verurteilen; anstatt zu erkennen, dass sie dieselbe Energie sind wie der göttliche Wille, der nur durch unsere Unwissenheit daran gehindert wird, sich in größtmöglicher Harmonie auszudrücken.

Śrīvidyā entstand aus einem älteren Kult der Liebesmagie (Nityā-Kult). Dort ging es darum, Rituale zu entwickeln, um die Zuneigung eines potenziellen Sexualpartners zu gewinnen.⁶⁹ Unter dem Einfluss der Tantrik-Bewegung entwickelte er sich schnell zu einem vollwertigen Weg zur Befreiung durch die Verehrung der schönen weiblichen Ausstrahlung (Śrī), die den Nektar des menschlichen Lebens verkörpert. Es ist Śrī, die Schönheit und Glück in jedes Haus bringt und die die sonst statischen Muster der Trägheit, in die »das Männliche« sonst verfällt, belebt. Mit der Zeit entwickelte die Śrīvidyā Rituale der Verehrung von Śrī als junges Mädchen (*kumārī*) und als fruchtbare verheiratete Frau (*strī*), der Quelle von Glück (*auspiciousness*) schlechthin.

Die Śrīvidyā, die sich als letzte entwickelte, ist auch die einzige Sekte des ursprünglichen Śaiva-Tantra, die bis zum heutigen Tag überlebt hat. Der Preis dafür war der Verlust ihrer Unabhängigkeit, denn sie wurde von den konservativen *brāhmins* des Tamil-Südens assimiliert und »gereinigt/geläutert« – und wird heute ausschließlich von ihnen praktiziert. Dennoch blieben einige der ursprünglichen Lehren und viele ihrer Rituale erhalten – wenn gleich die transgressiven Elemente sorgfältig entfernt wurden.

Śrīvidyā trat in die nicht-tantrische Vedānta-Tradition ein und tantrisierte sie in dem Maße, dass sogar die höchsten Autoritäten des Vedānta im Süden begannen, die Verehrung des Śrī Yantra zu praktizieren, und dies bis heute tun.⁷⁰

Das hervorstechendste Merkmal der Śrīvidyā ist die dreifache Form ihrer zentralen Göttin Tripurā oder Tripura-Sundarī (schön in Form der drei Zitadellen). Die erste der drei sogenannten Zitadellen ist ihre grobe (*sthūla*) Form, d.h. ihre ikonographische Darstellung als sechzehnjährige Frau, die gerade in ihre sexuelle Kraft gekommen ist, barbusig oder (in der späteren Tradition) mit einem roten *sārī*, dem Symbol der Leidenschaft. Tripurās zweite, subtile (*sūkṣma*) Form ist die des Śrī Cakra oder Śrī Yantra, das bekannteste mystische Diagramm der tantrischen Tradition und eine der populärsten Formen der heiligen Geometrie in der Welt.

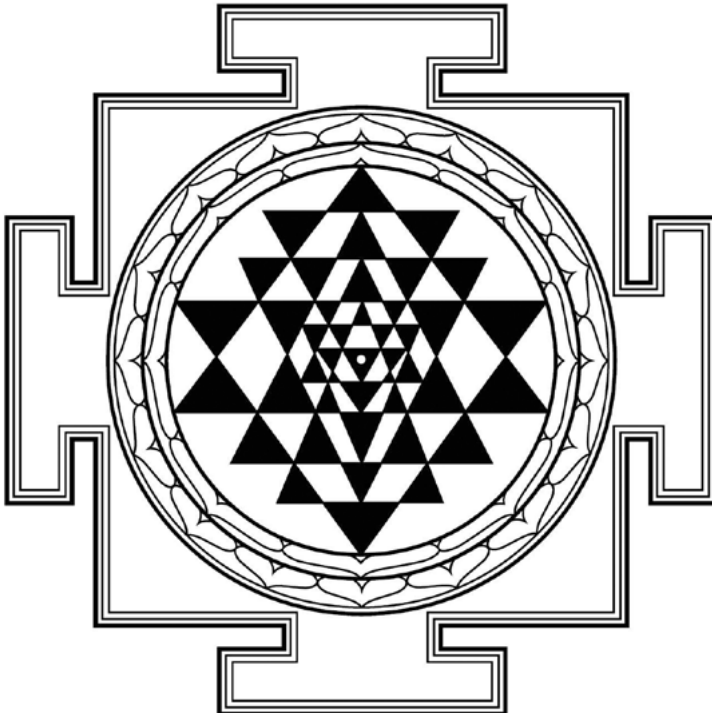


Abb. II-19: Śrī Yantra

Dieses Yantra (Diagramm für die Arbeit mit und die Kanalisierung von Lebensenergien) ist auch ein *cakra* (Kreislauf der Gottheiten), das die Abfolgen der Emanation der Realität von einem zentralen Punkt der Ultimität (*bindu*) darstellt. Dieser Punkt enthält alle Energien in unmanifester Form. Mit anderen Worten: Wenn du das Śrī Cakra betrachtest, siehst du die Energien der Schöpfung, die von der Singularität im Zentrum ausstrahlen. Diese »Landkarte« ermöglicht es uns auch, unseren Weg zurück zur Quelle zu verfolgen und den Punkt maximaler Zentriertheit zu finden. Dies ist der Punkt, von dem aus alle Energien der Schöpfung (wie auch der Resorption) als aus dem eigenen Selbst, dem strahlenden Herzen des Bewusstseins entspringend, pulsierend erfahren werden (und zu ihm zurückkehren). **So ist das Śrī Cakra gleichzeitig eine dynamische Landkarte der Realität, ein Substrat für Rituale und ein Fokuspunkt für die Meditation.**

Die dritte und subtilste (*ati-sūkṣma*) Form dieser Göttin ist ihr Mantra, das oben angegeben ist. Weil es sechzehn Silben hat, ist es auch als **Ṣoḍaśī** bekannt, was sechzehn bedeutet. Tripurās Mantra selbst unterteilt sich in drei Teile, die jeweils eine der drei Göttinnen ausdrücken. Es sind ihre kombinierten Essenzen, die Tripurā ausmachen (eine starke strukturelle Parallele mit der Trika). Ohne »Om« sollen die ersten fünf Silben die Kraft der Einsicht (*jñāna-śakti*) ausdrücken, mit Vāgīśvarī (Parā-vāk, vgl. *Licht auf Tantra* S. 199 f.) verbunden sein und Befreiung bewirken; die zweiten fünf Silben drücken die Kraft des Handelns (*kriyā-śakti*) aus, sind mit Kāmeśvarī verbunden und bewirken das Erreichen von romantischen und sexuellen Wünschen; und die dritte Gruppe von fünf drückt die Kraft des Willens oder des schöpferischen Aufwallens (*icchā-śakti*) aus, sie ist ebenfalls mit Parā verbunden und soll Hindernisse beseitigen. Es ist der zweite Aspekt, der im Basistext dieser Traditionslinie am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Śrīvidyā wurde sehr erfolgreich und war in ganz Indien verbreitet, von Kāshmir bis Tamiḷ Nāḍu, obwohl sie bis heute nur in der letztgenannten Region überlebt hat. Die Śrīvī-Sekte war für einige königliche Gönner attraktiver als andere Tantrik-Sekten.

Das lag zum Teil daran, dass sie sich auf die Steigerung der Lebensfreuden konzentrierte und nicht, wie die anderen Linien häufig mit Verbrennungsstätten-Symbolik, auf die Überwindung des Todes. Die Śrīvidyā verdrängte jene Traditionen, die ihre Entwicklung begünstigt hatten, die Trika- und die Kubjikā-Linien. Die Trika blühte eine Zeit lang im Süden Seite an Seite mit der Śrīvidyā auf, und als sie schließlich verschwand, überlebte sie dort dennoch durch die Aufnahme des Hauptmantras von Parā-devī (**»sauḥ«**) in den Kern der Śrīvidyā-Liturgie. Die Trika-Göttin Parā wurde als das Herz-Mantra von Tripurā bewahrt. Dies ist angemessen, wenn man den tiefgreifenden Einfluss der Lehre, Praxis und Philosophie der Trika auf die Śrīvidyā bedenkt.

In der folgenden kurzen Beispielpassage aus *Das Herz der Yoginī (Yoginī-hṛdaya)* sehen wir einige der Ideen, die ich gerade angedeutet habe. Hier bezieht sich das Cakra sowohl auf das mystische Diagramm als auch auf das manifeste Universum, das es repräsentiert. Wie in der Kaubjika-Lehre, die in der vorangegangenen Diskussion dargelegt wurde (was wiederum die starke Verbindung zwischen diesen beiden Schulen in einigen Bereichen zeigt), wird das Universum geboren, wenn sich die unendliche Leere des Bewusstseins als ein Punkt manifestiert, die alles enthaltende Singularität, aus der alles hervorströmt. Diese Leere ist natürlich kein leerer Raum, sondern wird eher mit einem Ozean aus Licht oder potenzieller Energie (Śiva) verglichen, durch den pulsierende Wellen (Śakti) fließen. Wenn dieses Bewusstsein sich selbst erkennt (um mit der Metapher auf etwas hinzuweisen, das jenseits von Worten oder Konzepten ist), bricht der Punkt in Wellen der Emanation hervor, beginnend mit der dreifachen Göttin, repräsentiert durch *icchā, jñāna, kṛiyā*, gleichzusetzen mit: Wissender, wissen und das, was es zu wissen gibt (*knower, knowing, known*).

Wenn man die Höchste Macht – die aus eigenem freien Willen die Form der gesamten Realität annimmt – als die pulsierende Ausstrahlung des eigenen Selbst wahrnimmt, dann entsteht das Cakra aus dem Punkt der ultimativen Unendlichkeit, dem vibrierenden



Bewusstsein, dem Zustand des Absoluten Potentials in Form von Leere. Weil diese ultimative Realität das Licht des Bewusstseins ist, das in Wellenform schwingt, bringt diese Wellennatur fortlaufend neue Wellen der manifestierten Realität hervor: die Triade der Mütter [d. h. das dreiteilige Śrīvidyā-Mantra und die drei Hauptkräfte]. ... Dieses große bindu-geborene Cakra aus neun Yonis und vielen Mantras ist vollkommen erfüllt von der Glückseligkeit des Bewusstseins.

Das Herz der Yoginī, Verse 9-13

Die Struktur des Śaiva-Kanons

Nachdem wir nun die neun *sampradāyas* untersucht haben, können wir kurz ihre Beziehung zueinander betrachten. Denn obwohl sie als neun separate Traditionen vorgestellt wurden, sind sie in Wirklichkeit alle Teil eines Ganzen. Es gibt viele Hinweise darauf, dass die Anhänger des Śaiva-Tantra die Tradition auf diese Weise sahen. Der wichtigste Beweis ist die Lehre, dass der gesamte Korpus der Tantrik-Schriften als eine einzige komplexe Äußerung zu sehen ist, ein riesiges, miteinander verbundenes Muster des Bewusstseins, das aus den fünf Gesichtern des einen Śiva hervorströmt.

Der Kanon ist in einer Art Offenbarungshierarchie abgestuft. Das folgende Diagramm (vgl. Abb. II-20), das der bahnbrechenden Studie von Sanderson aus dem Jahr 1988 entnommen ist, veranschaulicht diese Hierarchie. Die Unterscheidung zwischen links und rechts, die wir bereits angesprochen haben, wird beibehalten, während gleichzeitig eine vertikale Achse dargestellt wird.

Je weiter links, desto tendenziell transgressiver, Göttin-orientierter und non-dualistischer ist eine Gruppe. Auf der vertikalen Achse ist alles, was weiter unten ist, eine allgemeinere Offenbarung, d. h. ihre Schriften werden als universell gültig angesehen – es sei denn, sie werden durch die Anweisungen einer höher stehenden Gruppe ersetzt. So wird, wie oben erwähnt, die Siddhānta-Linie als die Unterste angesehen; insofern, dass sie die Basis ist, denn sie ist die Universellste in ihren praktischen Vorschriften.

In Abb. II-20 sehen wir, dass die grundlegendste Unterteilung der Tradition zwischen den Siddhānta-Tantras und den Bhairava-Tantras besteht. Letztere unterteilen sich nochmals, wobei eine ihrer drei Abteilungen die Vidyā-pīṭha (Thron der Weisheit-Göttin-Mantras) ist, eine Bezeichnung für den Zweig der Tradition, in dem das göttliche Weibliche vorherrscht. Dieser unterteilt sich wiederum in drei der oben beschriebenen Gruppen. Die Kaubjika und Traipura *sampradāyas* werden hier nicht berücksichtigt, weil sie später entstanden sind, weil sie nicht in diese Achsen passen und weil wir die Hierarchie aus der Sicht von Abhinava Gupta darstellen, der mehr als jeder andere die Theologie der Schriften für die Tantrik-Tradition formuliert hat.

In seiner *Mālinīvijaya-vārttika*, veröffentlicht als *Abhinavagupta's Philosophy of Revelation*, zeigt er anhand sehr schöner und komplexer mystischer Lehren auf, wie er die hier vorgestellte Śaiva-Hierarchie der Offenbarung als natürliche Verkörperung des Selbstbewusstseins Gottes versteht.

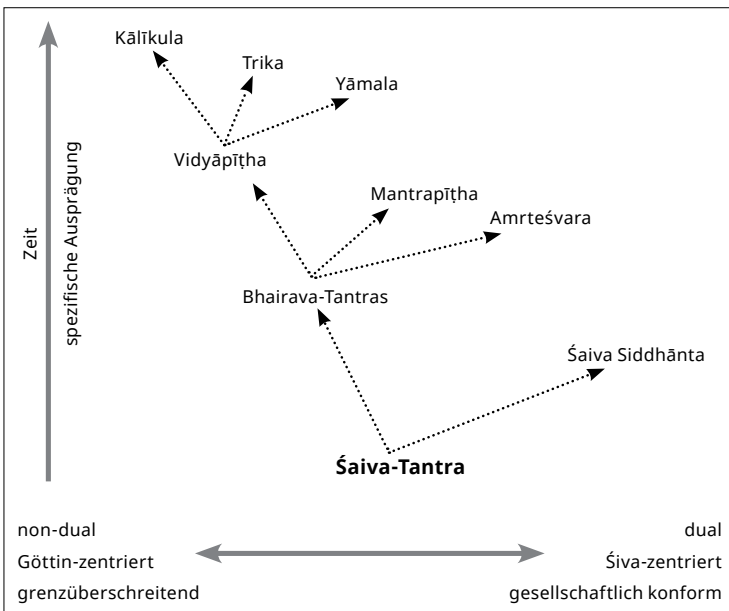


Abb. II-20: Struktur des Śaiva-Tantra und Zuordnung einiger *sampradāyas*.

KASCHMIRISCHER SHAIVISMUS

DIE SUBLIMATION DER TRADITION IN DER POST-SCRIPTURALEN PHASE

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass Śaiva-Tantra zwar pan-indisch war, aber besonders gut im Tal von Kashmīr im hohen Norden gedieh. Kashmīr liegt an der Grenze zwischen den geografischen Regionen Zentralasiens und Südasien und in der Nähe der Routen der Seidenstraße und genoss daher eine Art kosmopolitischen Multikulturalismus, den es zu dieser Zeit auf dem indischen Subkontinent nirgendwo sonst gab. Das Kaschmir-Tal wird auf drei Seiten von Bergen geschützt, was einen perfekten Standort für die Hauptstadt des kleinen Königreichs darstellt. Diese antike Stadt, die an einem großen See liegt, wurde und wird bis heute Śrīnagar (die gesegnete Stadt, die Stadt der Göttin) genannt. Dieser außergewöhnlich schöne Ort galt als Tilak (heiliges Stirnzeichen) von Mutter Indien. Alle indischen Religionen blühten dort auf, insbesondere die Śaiva-, Śakta-, Buddha-, Vaiṣṇava- und Saura-Traditionen, die sich den Lehren von Śiva, Śakti, Buddha, Viṣṇu bzw. Sūrya (dem Sonnengott) widmeten. Darüber hinaus waren die Könige von Kaschmir im frühen Mittelalter Mäzene der Philosophie und der Künste. Das ermöglichte neben einer reichhaltigen literarischen Tradition von Theaterstücken, kunstvoller Poesie, geistreicher Gesellschaftssatire und sorgfältig durchdachten ästhetischen Theorien, die Entwicklung anspruchsvoller philosophischer Schulen.

In diesem Umfeld entstand eine wichtige postskripturale oder *exegetische Phase* des Śaiva-Tantra, die schließlich ihren Einfluss bis hinunter an die Spitze des Subkontinents geltend machen sollte. »Exegese« bedeutet Erläuterung und Interpretation des gegebenen Schriftmaterials. Wir stellen hier also zwei chronologisch aufeinander folgende und unterschiedliche Phasen der Śaiva-Tantra-Tradition einander gegenüber.

Die erste ist die der neun oben beschriebenen *sampradāyas*, wie sie in anonym verfassten Schriften offenbart wurden. Ihre

Verfasser behaupteten, dass sie von Śiva selbst übermittelt worden waren (oder, im Falle der Krama, von Śakti selbst). Diese Texte waren oft geheimnisvoll, elliptisch formuliert und konzentrierten sich eher auf die Praxis als auf die Philosophie.

Die zweite Phase besteht dann aus Texten, die von namentlich genannten Autoren geschrieben wurden, oft hochgebildete Menschen, die einen ganz anderen Sanskrit-Stil hatten als die *sampradāyas* zuvor. Obwohl ihre Werke darauf abzielten, die Schriften zu erklären, waren sie entweder sehr philosophisch oder sie präsentierten eine sehr ausgefeilte Theologie. Diese Autoren zeigten, dass sie mit den vorherrschenden pan-indischen Theorien des Wissens und der Logik ihrer Zeit vertraut waren. Ihre Argumente bezüglich der Natur der Realität waren auf drei Ebenen aufgebaut: Ratio (*reason*), Berufung auf die [heiligen tantrischen] Schriften sowie auf die persönliche Erfahrung. Diese drei Methoden des Diskurses entsprachen den drei traditionellen Wegen des Wissens: logische Schlussfolgerung, vertrauenswürdige Autorität, und unmittelbare Erfahrung.

Die Methode der Berufung auf die Vernunft konnte in der Debatte mit Buddhisten und anderen Nicht-Tantrikas, also Nicht-Śaivas verwendet werden, die Berufung auf die Autorität der Schriften stützte die Debatte mit Śaivas anderer Schulen, und die Berufung auf die persönliche, unmittelbare Erfahrung konnte zusammen mit den anderen beiden Methoden in der Unterweisung eigener Schüler des Autors genutzt werden.

Kashmīrischer Shaivismus

Wir befassen uns nun mit dieser zweiten Phase, den exegetischen Schriften der Śaiva-Tantrik-Meister aus Kashmīr. Diese Literatur wird seit dem frühen 20. Jh. als »Kashmīrischer Shaivismus« bezeichnet und im Westen unter diesem Namen gelehrt – bedauerlicherweise aber völlig losgelöst vom Gesamtkontext des Śaiva-Tantra und seiner Schriften, die hier im Detail beschrieben wurden. Dies geschah, weil, obwohl ein Großteil der tantrischen Tradition in Vergessenheit geraten war, im frühen 20. Jh. einige Historiker begannen, die philosophischen Texte isoliert von

ihrem Kontext zu lesen und sie auf Englisch zu veröffentlichen, wobei sie den Begriff »Kashmīr Shaivism« prägten. Diese Veröffentlichungen, die bis zum Ende des 20. Jh. sporadisch erschienen, zeigten wenig bis gar keine Kenntnis der mächtigen Praktiken der Tradition. Auch heute noch gibt es keine genauen Übersetzungen der ursprünglichen Sanskrit-Quellen über Kuṇḍalinī und die subtilen Körperpraktiken, die für die klassische tantrische Tradition so wichtig sind. Darüber hinaus wird die Śaiva-Philosophie in den Schriften des 20. Jh. oft als verknäppte und esoterische Spekulation über die letztendliche Natur der Wirklichkeit dargestellt, die wenig mit dem »wirklichen Leben« zu tun hat. **Dabei war es das Hauptanliegen der ursprünglichen Tantrik-Autoren, darzulegen, wie das Bewusstsein die Realität unserer Lebenserfahrung von Augenblick zu Augenblick erschafft.**

Um zu unserem Hauptthema zurückzukehren: Die alten exegetischen Autoren von Kashmīr schufen – inspiriert durch die vorliegenden Schriften – kohärente und elegante Denksysteme, die in der früheren Zeit so nicht zu finden waren. Dieses spirituelle Denken war nie von der Praxis getrennt, auch nicht in seiner esoterischsten Form. Wir werden nun kurz die wichtigsten Linien der exegetischen Periode (900-1050 oder 1100 n. u. Z.; vgl. Zeitleiste Abb. II-3, S. 11) betrachten.

Im 9. Jh. erlangten die Trika und die Krama in Kaschmīr an Bedeutung, und zwar nicht in der breiten Masse, sondern in einem Personenkreis mit Verbindungen zum königlichen Hof. Diese beiden *sampradāyas* zählten hochgelehrte Köpfe zu ihren Eingeweihten, ich würde sogar behaupten, Genies. Sie verfassten Werke, die diesen beiden Gruppen eine immens große philosophische Kultiviertheit und Seriosität verliehen. Wichtiger noch ist, dass mehrere dieser Autoren der Überlieferung zufolge vollständig befreite und erwachte spirituelle Meister waren. Ihre Worte schwingen mit der vollen Kraft ihrer Meisterschaft und geben uns meiner Einschätzung nach den direktesten Einblick in die Natur der Realität, der durch Worte möglich ist. Daher wurden ihre Erklärungen und Kommentare mit der Zeit als gleichwertig mit den ursprünglichen Schriften, auf die sie sich bezogen, verehrt.⁷¹

Die Spanda-Traditionslinie

Die Meister der *spanda*-Linie (Vibration/Schwingung) stützten sich bei der Abfassung ihrer Werke sowohl auf die Trika- als auch auf die Krama-Schule und trieben damit eine Synthese voran, die in den Schriften selbst begonnen hatte.

Vasugupta

Der früheste und ursprünglichste dieser Meisterphilosophen war Vasugupta (ca. 825-875 n. u. Z.). Er enthüllte den Text, der als *Die Aphorismen des Śiva (Śiva-sūtra)* bekannt ist. Die ungewöhnliche Neuerung dieses Textes, die sich keiner bekannten Schule des Śaiva-Tantra zuordnen lässt, wurde durch eine Geschichte erklärt, die mehrere Generationen später von Kṣemarāja erzählt wurde:

Einst begegnete Vasugupta in einem Traum der Höchste Lord. Aus dem Wunsch heraus, der Menschheit zu nützen, offenbarte dieser ihm, dass auf einem riesigen Felsen auf jenem Berg [dem Mahādeva-Berg] eine esoterische Lehre [geschrieben] sei. Der Lord wollte verhindern, dass die esoterische Tradition [der Non-Dualität] in einer Gesellschaft, die fast vollständig von der dualistischen Lehre durchdrungen war, ausstirbt. Daher sollte Vasugupta die esoterische Lehre erlernen und denjenigen offenbaren, die fähig seien, die Gnade zu empfangen. Als er erwachte, suchte er diesen großen Stein und als er ihn mit der Hand umdrehte, sah er seinen Traum bestätigt. Diesem Stein entnahm er dann die ›Aphorismen von Śiva‹, die den Inbegriff der geheimen Lehren von Śiva darstellen.⁷²

Śiva-sūtra-vimarśinī: Überlegungen zu den Aphorismen von Śiva

Diese Geschichte sollte dazu dienen, das *Śiva-Sūtra* in den Status einer heiligen Schrift zu erheben. Mehrere Quellen berichten auch, dass das *Śiva-Sūtra* auf ansonsten nicht aufgezeichneten mündlichen Belehrungen zahlreicher männlicher und weiblicher Adepten des Tantra (Siddhas und Yoginīs) basiert, die Vasugupta Unterweisung gewährten.

Vieles im *Śiva-sūtra* ist nicht leicht zu verstehen, und die Kommentare, die uns vorliegen, wurden sechs Generationen später verfasst. Dennoch wird ihr Wert durch die Tatsache erhöht, dass die Überlieferungslinie während dieser Zeit ungebrochen war.

Hier ist eine kleine Auswahl aus dem Text, Sūtras 6-11 von insgesamt 77:



6. *Wenn jemand den Kreis der Mächte absorbiert, wird das Universum zurückgezogen.*
7. *[Dann] entsteht die Ausdehnung des Vierten Zustands in die Unterteilungen von Wachzustand, Traum und Tiefschlaf.*
8. *Der Wachzustand bezieht sich auf die kognitive Aktivität.*
9. *Traum bedeutet mentale Konstruktionen.*
10. *Tiefschlaf bedeutet Nicht-Wahrnehmung, Verborgtheit.*
11. *Jemand, der diese drei [als den vierten Zustand] erfährt, ist der Lord der Helden [die verkörperte Form des Göttlichen].*

Śiva-sūtra

Dem *Śiva-sūtra* folgten zwei wichtige Kommentare, von Bhāskara und Kṣemarāja, sechs bzw. sieben Generationen nach Vasugupta⁷³.

Kallaṭa

Vasuguptas Schüler hieß Kallaṭa (ca. 850-900 n. u. Z.). Sein großes Werk sind die *Stanzas über Schwingung (Spanda-kārikās)*. Darin erweiterte er die Lehren seines Gurus indem er sich mehr auf Texte der Kālikula stützte – obwohl die *Stanzas* auch eine Linien-neutrale, wenn auch eindeutig nicht-dualistische philosophische Haltung beibehielten. Das zentrale Konzept dieses Werks von großer Schönheit und spiritueller Kraft besagt, dass Gott nichts anderes ist als das vibrierende Pulsieren des Bewusstseins, das sich durch aufeinanderfolgende Phasen von Expansion und Kontraktion bewegt. Die *Stanzas* wurden mit nicht weniger als sieben Kommentaren versehen, einem vom Autor selbst und zwei weiteren bemerkenswerten Kommentaren von Kṣemarāja und Rājānaka Rāma, einem Schüler von Utpala Deva (s. S. 116 f.).

Die Pratyabhijñā-Überlieferungslinie

Ungefähr zwei Generationen nach Kallaṭa wurde eine weitere Linie ins Leben gerufen, die aus Meistern bestand, die in die Trika eingeweiht waren, aber wieder in einer Art und Weise schrieben, die über die Grenzen der Traditionslinien hinausging.

Somānanda

Der erste Guru der Pratyabhijñā-Linie war Somānanda (ca. 900-950 n. u. Z.), der die *Vision von Śiva (Śiva-dṛṣṭi)* schrieb. Im ersten Vers dieses Werkes deutet er an, dass seine Fähigkeit, es zu verfassen, aus einem Zustand des Einsseins mit dem Göttlichen entstanden ist. Normalerweise beginnt der Verfasser einer spirituellen Abhandlung mit einer Huldigung an Gott, um göttlichen Segen zu erleben und Hindernisse für die Vollendung des Werks zu beseitigen. Da Somānanda jedoch keine Trennung zwischen sich und Gott empfand, betete er vielmehr darum, dass das Göttliche sich einfach durch ihn selbst ehren möge – nachdem er alle Hindernisse beseitigt hatte, die er als Non-Dualist ebenfalls als nichts anderes als Gott ansah:

*asmad-rūpa-samāviṣṭaḥ svātmanātma-nivāraṇe śivaḥ karotu
nijayā namaḥ śaktyā tatātmane || 1.1 ||*



Möge Śiva, der meine verkörperte Form vollständig durchdrungen hat, selbst [die Hindernisse, die] er selbst ist, abwehren und sich durch seine eigene Kraft [śakti] zu seinem größeren Selbst hin verneigen.

Śiva-dṛṣṭi

Damit wir diese ungewöhnliche Anrufung nicht als Zeichen des Größenwahns des Autors ansehen, fährt Somānanda im zweiten Vers fort, zu lehren, dass das Göttliche die wesentliche Identität aller Wesen darstellt und dass alle Formen der Manifestation und des dynamischen Wandels Ausdruck seiner Kräfte sind:



Lord Śiva als [glückseliges] zufriedenes Gewahrsein ist das Selbst, das in allen Dingen schwingt, sein Wille fließt frei und sein Wissen und Handeln dehnt sich zu allen Seiten hin aus. || 1.2 || Śiva-dṛṣṭi



Somānanda spielt hier auf die **sechs Hauptkräfte des Göttlichen** an: Gewahrsein (*cit-śakti*), Glückseligkeit (*ānanda-śakti*), Freiheit (*svātantrya-śakti*), Wollen (*icchā-śakti*), Wissen (*jñāna-śakti*) und Handeln (*kriyā-śakti*), die auch die Hauptkräfte jedes verkörpernten Wesens sind (vgl. Licht auf Tantra, S. 123).

Utpala Deva

Somānandas Schüler war der große Siddha-Meister Utpala Deva (ca. 925-975 n. u. Z.), der gleichzeitig einen der größten Intellekte und eines der leidenschaftlichsten, hingebungsvollsten Herzen in der gesamten dokumentierten Geschichte des non-dualen Śaiva-Tantra besaß. Utpala schrieb viele Werke, ist aber am bekanntesten für zwei bemerkenswerte Bücher. Das erste davon sind die *Stanzas (Strophen) über das Erkennen des Göttlichen* oder *Īśvara-pratyabhijñā-kārikās*. Von diesem Werk hat die Pratyabhijñā- oder Erkennungs-Schule (*engl. recognition school*) ihren Namen. Es ist ein dichtes, intellektuell anspruchsvolles, reichhaltiges philosophisches Werk, das im letzten Viertel auch einige bemerkenswerte mystische Passagen enthält. Ein solcher Vers zeigt, wie sehr Utpala der Lehre seines Gurus verpflichtet ist:



Es gibt nur eine Große Göttlichkeit, und sie ist das innere Selbst aller Geschöpfe. Sie verkörpert sich selbst als alle Dinge, voll von ungebrochenem Bewusstsein dreier Arten: »Ich«, »dies« und »ich bin dies«.
Īśvara-pratyabhijñā-kārikās

Eine Reihe von Kommentaren zu den *Strophen über die Anerkennung* sind erhalten geblieben, was ihre herausragende Bedeutung unterstreicht.

Utpala verfasste auch eine große Anzahl von hingebungsvollen Hymnen und Versen, die später als *Girlande der Hymnen an Śiva (Śiva-stotrāvalī)* gesammelt wurden. Diese außergewöhnli-

chen Verse zeigen, dass erwachte Wesen wie Utpala facettenreich sind und sich nicht einfach in eine Schublade stecken lassen. Denn während uns die *Stanzas on Recognition* einen überragenden Intellekt mit einem tiefen Verständnis für die subtilsten und komplexesten philosophischen und logischen Fragen seiner Zeit offenbaren, zeigt uns die *Girlande* ein Herz, das vor Liebe, Sehnsucht und Hingabe überquillt. Ohne übermäßig autobiografisch zu werden, schildern die Hymnen Utpalas Gefühle und Erfahrungen mit einer für einen Sanskrit-Schriftsteller ungewöhnlichen Intimität. Wir sehen Utpala in den Hymnen in einer Vielzahl von Zuständen: gequält und selbstzweifelnd, voller süßer Sehnsucht, jubelnd über die ekstatische Erfahrung des Göttlichen, verwirrt darüber, wie er sie wiedererlangen kann, und glücklich erwacht über die Gegenwart seines Gottes in ihm selbst und in allen Situationen seines Alltags.

Wir wollen hier ein paar Verse zitieren, um etwas vom Aroma des Werkes einzufangen, Verse, die die einzigartige Vision des Tantra von Spiritualität in der Welt wunderbar zum Ausdruck bringen:

O Lord, möge ich nach Befreiung streben, indem ich Dich verehere, ohne mich von der Erfahrung und der Welt zurückzuziehen, und ohne auch nur nach Herrschaft oder Macht zu streben, sondern berauscht vom reichhaltigen Getränk der Hingabe. || 15.4 ||

Inmitten des Meeres des höchsten Nektars verweilend, mit meinem Herz-Geist allein in die Verehrung von Dir eingetaucht, möge ich allen gewöhnlichen Beschäftigungen des Menschen nachgehen und das Unaussprechliche in jedem Ding genießen. || 18.13 ||

Indem Du Dich strahlend manifestierst, lässt Du alle Dinge sich entfalten; indem Du Deine eigene Form betrachtest, betrachtest Du das Universum. Während Du im Rausch des Saftes der ästhetischen Verzückung Deines eigenen Wesens wirbelst, tanzt der gesamte Kreis der existierenden Dinge und strahlt in die Manifestation aus.

|| 13.15 ||

Śiva-stotrāvalī

Lakṣmaṇa Gupta

Utpalas Schüler war Lakṣmaṇa Gupta, dessen Schriften, insofern er etwas verfasst hat, nicht überliefert sind. Dessen Schüler war der große **Abhinava Gupta**, der produktivste Autor der Traditionslinie. Ich werde weiter unten im Text noch ausführlich auf ihn zurückkommen, denn er beerbte mehrerer Linien.

Kṣemarāja

Abhinava Gultas Schüler Kṣemarāja war fast so produktiv wie sein Lehrer. Er schrieb Kommentare aus einer non-dualen Perspektive zu den wichtigsten Śaiva-Schriften der Zeit sowie eine Reihe von unabhängigen Werken. Obwohl er nicht ganz so brillant oder charismatisch wie sein Lehrer war, erwarb sich Kṣemarāja große Verdienste um die Pratyabhijñā-Linie, indem er ein kurzes Werk – *Zwanzig Sūtras* plus seinen eigenen *Kommentar* dazu – verfasste. Diese sollten die Lehren der Erkenntnis, wie er es ausdrückte, klar und verständlich für jene Leser zusammenfassen, die zwar spirituell veranlagt, aber nicht in der strengen Disziplin der logischen Philosophie ausgebildet sind. Dieses Werk ist das *Pratyabhijñā-hṛdayam* (*Das Herz der Lehre des Wieder-Erkennens*). Es hat sein Ziel auf bewundernswerte Weise erreicht, denn dieser Text wird von den Kashmīrī Śaiva-Meistern bis zum heutigen Tag gelehrt.⁷⁴ Hier sind nur ein paar *sūtras*, um einen Vorgeschmack auf die Lehren dieses erhabenen Werkes zu bekommen:



Bewusstsein, frei und unabhängig, ist die Ursache für das Sein und Handeln von allem-was-ist. || 1 ||

Sie [Das Bewusstsein wird hier implizit als Göttin gedacht] entfaltet das Universum durch Ihren eigenen Willen und auf Ihrer eigenen Leinwand. || 2 ||

Sie wird mannigfaltig durch Ihre Aufteilung in ineinander wechselseitig angepasste Subjekte und Objekte. || 3 ||

Das individuelle bewusste Wesen, als Verdichtung des universellen Bewusstseins, verkörpert das gesamte Universum in mikrokosmischer Form. || 4 ||

Pratyabhijñā-hṛdayam

Abhinava Gupta: Universalgelehrter, Wissenschaftler, Ästhet, Dichter, und Mahāsiddha

Wenn man die Schriften der non-dualen Śaiva-Tāntrikas von Kashmīr studiert, gibt es eine Figur, die als Dreh- und Angelpunkt dieses Zweigs der Tradition erscheint. Er ist eine Art Konvergenzpunkt für vieles, was vorher kam, und zugleich Quelle für vieles, was danach kommen sollte: der unvergleichliche Meister Abhinava Gupta (ca. 975-1025 n. u. Z.). Abhinavas Eltern waren fortgeschrittene Tantrik-Praktizierende, die ihn im Kaula-Ritual empfangen. Man sagte daher, er sei *yoginī-bhū*, »von einer Yoginī geboren«, und besitze dadurch eine besondere Fähigkeit zur Befreiung. Abhinava spielt in seinem charakteristischen Vers, der jeweils am Anfang von fünf seiner Hauptwerke zu finden ist, auf seine Abstammung und Empfängnis an. Der Vers hat eine doppelte Bedeutung: primär ist es der Lobpreis von Gott und Göttin (Śiva und Śakti) und die Feier der pulsierenden Energie ihrer vereinten Natur, die die Quelle und der Grund des Universums und das Herz aller Wesen ist; die sekundäre Bedeutung ist autobiografisch, sie spielt auf Abhinavas eigene Eltern und seine Empfängnis an.

*vimala-kalāśrayābhinava-sṛṣṭi-mahā jananī
bharita-tanuś ca pañca-mukha-gupta-rucir janakaḥ |
tad-ubhaya-yāmala-sphurita-bhāva-visarga-mayaṃ
hṛdayam anuttarāmṛta-kulaṃ mama saṃsphuratāt* || 1 ||

Tantrāloka: Licht auf die Tantras

Bedeutung 1: *Die Mutter ist diejenige, die der Grund der reinen Kraft ist, strahlend mit immer neuer Genese. Der Vater ist Er, der [mit allen śaktis] erfüllt ist und sein Licht durch seine fünf Gesichter bewahrt. Möge mein Herz, eins mit der vielfältigen Schöpfung, die aus der Verschmelzung dieser beiden hervorgeht und den Nektar des Absoluten verkörpert, erstrahlen!*



Bedeutung 2: *Meine Mutter Vimalā ist diejenige, für die die Geburt von Abhinava ein Fest der Freude war; mein Vater ist berühmt als Simhagupta, erfüllt [vom Zustand des Śiva]. Möge mein Herz, das aus den Ausströmungen des ekstatischen Zustands ihrer Vereinigung gebildet wurde und den Nektar des Absoluten verkörpert, erstrahlen!*

Dieser außergewöhnliche Vers wird in Sandersons brillantem Artikel *Commentary on the Opening Verses of the Tantrasāra of Abhinavagupta* (Kommentar zu den Eröffnungsversen des Tantrasāra von Abhinavagupta) ausführlich analysiert. Ich werde daher hier nur einige wenige Beobachtungen anfügen.

Der Vers dient als eine Art Knotenpunkt für die gesamte Lehre Abhinavas sowie für seine persönliche Geschichte und drückt damit perfekt eine Idee aus, die für seine Theologie von zentraler Bedeutung ist: dass das Göttliche die transzendente Quelle aller Dinge ist und gleichzeitig allen Dingen vollkommen innewohnt – insbesondere den (sich ihrer) selbst-bewussten, verkörperten Wesen. Diese beiden Modi durchdringen sich in ausgewogener Dynamik, sind ewig vereint und entstehen doch in jedem Moment der Erfahrung neu. So rekapituliert jeder zeugende Sexualakt zweier Menschen in dynamischem Gleichgewicht den göttlichen Akt der Schöpfung und die ewig wiederkehrende Neuschöpfung des Universums. Der Unterschied im Fall von Abhinavas Eltern besteht darin, dass sie sich dieser Wahrheit absolut bewusst waren und sie zum Zeitpunkt seiner Empfängnis voll verkörpert haben – so seine Erzählung. Somit drücken die beiden unterschiedlichen Bedeutungen des Verses tatsächlich eine Wahrheit in erweiterter und verkürzter Form aus, die sich gegenseitig widerspiegeln. Auch das spielt auf die Spanda- und Pratyabhijñā-Lehre an.

Die anderen zentralen und wichtigsten Lehren, die in diesem Vers enthalten sind, sind diese fünf:

- ❖ Alles, was existiert, drückt die Natur der Göttin aus, die der makellose Grund der absoluten Macht ist, aus der alle spezifischen Formen von Macht und Energie hervorgehen und in die sie zurückkehren.

- ❖ Alle Dinge und Zustände sind Aspekte des einen Lichts des Bewusstseins, das ständig in einem dynamischen Spiel auftaucht, das die schöpferische Intuition dieses Lichts in seinem selbst-bewussten Modus zum Ausdruck bringt.
- ❖ Gott ist das, was all den verschiedenen Kräften (*śaktis*) Einheit und Zusammenhalt verleiht und der frei fließenden Dynamik der Göttin eine Struktur verleiht.
- ❖ Die ultimative Gottheit, die ultimative Realität, ist die Verschmelzung dieser beiden als das paradoxe Zwei-in-einem (*yāmala*), die Realität, die als das Herz (*hṛdaya*) oder die Essenz (*sara*) bekannt ist, denn aus ihr fließt die gesamte Schöpfung hervor.
- ❖ Dieses Herz – wenn es jede Ebene unserer Verkörperung ausfüllt und immer weiter durchdringt, wird als unüber-troffener Nektar erfahren – süße Freude und ewiges Leben.

Wir sehen also, dass es Abhinava Gupta gelungen ist, vieles von dem, was er in weiteren Tausenden von Versen lehren wird, in diesen einen Einführungs-Vers zu packen. Damit bringt er in fünf seiner Hauptwerke die Saat aus für das was folgt, während er gleichzeitig die besonderen Umstände seiner eigenen Verkörperung ehrt und sich vor dem *siddha* und der *yoginī* verneigt, die ihn empfangen. Das macht diesen Vers zu einer der außergewöhnlichsten literarischen Leistungen der Tradition.

Der recht frühe Tod seiner Mutter Vimalā mag zu Abhinavas Leidenschaft für Spiritualität beigetragen haben. Er lernte Sanskrit von seinem Vater, Narasiṃha Gupta (auch bekannt als Cukhulaka), und erhielt schon früh die Einweihung in die Krama-Linie von dem Guru seines Vaters, Bhūtirāja, der ein direkter Schüler des berühmten Cakrabhānu gewesen war (vgl. Abb. II-15, S. 80). In seinen frühen Zwanzigern schrieb Abhinava sein erstes Werk, eine *Hymne an die göttlichen Kräfte der Krama*, die heute leider verloren ist. Dann schrieb er einen Kommentar zur *Bhagavad-Gītā*, der uns überliefert ist. Dieses Werk zeigt den jungen Abhinava als gelehrt, aber noch unreif insofern, als seinen Worten die Kraft, Präzision und ausgereifte Weisheit seiner späteren

Werke fehlt. In diesem Kommentar spielt er auf sein Wissen über die esoterischen Krama-Lehren an, offenbart sie aber nicht; daher werden jene Leser, die in dem Kommentar eine tantrische Interpretation der *Gītā* suchen, meist enttäuscht sein.

Im Laufe der Zeit studierte Abhinava bei vielen Gurus – insgesamt etwa siebzehn – und erhielt direkte Übertragungen in den Trika-, Pratyabhijñā-, Krama- und Saiddhāntika-Linien, wobei ihm nur eine direkte Übertragung der Spanda-Traditionslinie fehlte, deren Werke er dennoch sorgfältig studierte.

Er beschrieb sich selbst als eine Biene, die von Blume zu Blume fliegt und den Nektar jedes dieser Zweige der Tradition sammelt, um sie alle in den süßesten Honig zu verwandeln. Aber erst als er seinem wahren Meister (*sadguru*) begegnete, wurde ihm all das, was er studiert hatte, auf der Ebene eigener Erfahrung bewusst.

Diese Begegnung glich der von Rumi und Shams in der Sufi-Tradition, denn Abhinava war bereits ein erfahrener Gelehrter der Schriften und es fehlte ihm nicht an spiritueller Erfahrung. Doch etwas stand noch aus: die endgültige Empfängnis der Gnade (*śaktipāta*), die die vollständige und dauerhafte Ausdehnung in allumfassendes, glückseliges, non-duales Gewahrsein auslöst, das sich in der Verkörperung ausdrückt und begründet. In der Kaula-Tradition hieß es, dass dieser Zustand nur von einem Guru gewährt werden kann, der ihn seinerseits vollständig erlangt hat.

Dieser Guru war für Abhinava ein Mann namens Śambhu Nātha. Er kam aus dem großen *śakti-pīṭha* bzw. heiligen Ort Jālandhara im Puñjab nach Kashmīr. Śambhu war ein Meister beider Formen des Trika (Kaula und Nicht-Kaula), da er von einem Guru aus Mahārāṣṭra, dem wahrscheinlichen Geburtsort der Trika-Linie, belehrt wurde. Diesem Meister schrieb Abhinava seine Selbstverwirklichung zu, und so pries er ihn vor all seinen anderen Lehrern. So lädt er beispielsweise in der Einleitung seiner beiden Hauptwerke über tantrische Philosophie und Praxis (*Tantrāloka* 1.21 und *Tantrasāra* 1.3) den Leser mit den Worten ein, den Text zu studieren:

Als einen Akt göttlicher Verehrung mögen alle den Lotos des Herzens von Abhinava Gupta betrachten, ›seine Blüte geöffnet durch das Licht, das von den Strahlen der Sonne herabfällt‹ ||

was auch so übersetzt werden kann:

... ›seine Kontraktion für immer gebannt durch die Weisheit, die von den Füßen des Lichtbringers herabsteigt,‹

... [mein Meister] Śambhu Nātha.

Tantrāloka

Auch in diesem Vers gibt es eine Art von Doppeldeutigkeit, obwohl hier nicht zwei verschiedene Bedeutungen vermittelt werden, sondern eine einzige Bedeutung, die durch die Regeln der Metapher vermittelt wird. Ich habe also einen Satz zweimal übersetzt, die Metapher und das, was er damit meint, getrennt durch einen Doppelstrich.

Nachdem er die volle Verwirklichung erlangt hatte, schrieb Abhinava seine reifen Werke. Alle diese Werke sind aus der Perspektive der Trika geschrieben, die aufgrund des Einflusses seines Sadguru Śambhu Nātha sein primärer Bezugspunkt war.

Abhinava blieb jedoch auch den Lehren der Krama verpflichtet und nahm diese als esoterischen Kern seiner Theologie auf. Zu seinen Hauptwerken gehören sein *Kommentar zum Mālinīvijaya*, der für seine mystische Erklärung des Ursprungs und der Natur des Śaiva-Tantrik-Kanons bemerkenswert ist, sein *Kommentar mit dem Titel Entfaltung der Dreißig Verse von Parā (Parātriṃśikavivarāṇa)* und, am bemerkenswertesten von allen, sein Hauptwerk, dem der nächste Abschnitt gewidmet ist.

Tantrāloka · Licht auf die Tantras

Tantrāloka ist eine monumentale Erläuterung der tantrischen Praxis und Philosophie in über 5.800 Versen. Er ist in seinem Umfang enzyklopädisch, obwohl er nicht wie eine Enzyklopädie aufgebaut ist. Denn anstatt nur Theorien und Praktiken aufzuzählen, bringt er sie alle in einen kohärenten Rahmen, in dem alles seinen Platz hat und alles im Verhältnis zum Ganzen einen Sinn ergibt. Es ist also ein großartiges Werk der Synthese,



das dem Lesenden eine Vision des Śaiva-Tantra als ein einheitliches System präsentiert: weitreichend in seinem Umfang, kraftvoll in seinem Zusammenhalt, komplex und doch klar in seinen Zusammenhängen. Um diese Synthese zu erreichen, muss Abhinava natürlich die offensichtlichen Widersprüche zwischen den Schriften erklären, die sich ursprünglich an unterschiedliche Zielgruppen in verschiedenen Epochen richteten.

Er tut dies, indem er eine Hierarchie des Verständnisses aufstellt. So erklärt er zum Beispiel, dass der Dualismus auf einer bestimmten Ebene des Verständnisses und der Entwicklung eine gültige Sicht der Realität ist und dass Gott daher die dualistischen Schriften aus Mitgefühl für diejenigen offenbart hat, die den Non-Dualismus noch nicht verstehen oder sich darauf beziehen konnten. Non-Dualismus ist also sowohl ein höheres Verständnis als auch eine höhere Erfahrung, zu der man gelangen kann.

Darüber hinaus gibt es eine noch höhere Lehre: *paramādvaya*, oder »Höchster Non-Dualismus«, den wir im Buch *Licht auf Tantra*, S. 179 + 225 ff. besprochen haben. Dies ist die Sichtweise, die gleichzeitig sowohl den Dualismus als auch den Non-Dualismus umfasst und subsumiert; die Sichtweise, die völlig über den Begriff der »Ebenen des Verstehens« hinausgeht. Es ist die unaussprechliche Erfahrung der Gesamtheit der Realität, in der keine Perspektive ausgeschlossen ist, denn jede wird als Teil eines größeren Ganzen gesehen. Es ist jedoch sehr klar, dass man aus Abhinavas Sicht vorsichtig durch immer feinere Ebenen des Verstehens aufsteigen muss, um diesen allumfassenden Zustand der Nullebenen zu erreichen. Man sollte nicht versuchen, direkt in diesen Bereich zu springen, damit nicht alles Verständnis in eine Art inkohärenten Relativismus zerfällt.

Abhinava lebte in der kosmopolitischen Hauptstadt Śrīnagar. Als seine Schüler und Freunde ihn baten, *Tantrāloka* zu schreiben, stimmte er zu und beschloss, aus der Hauptstadt in ein ruhigeres Dorf im Tal zu ziehen – ein Dorf, in dem alle Einwohner getreue Anhänger des Shaivismus waren. An diesem namenlosen Ort, in einem Haus, das ihm ein ehemaliger Regierungsminis-

ter zur Verfügung stellte, verfasste Abhinava sein großes Werk. Wegen seiner tiefen Bedeutung für die Tradition und dem allgemein großen Interesse an diesem Werk, skizziere ich hier kurz einige seiner Inhalte.

Inhalte des Tanträloka

- ❖ In Kapitel 1 werden die Grundlagen dargelegt: die Natur von Knechtschaft und Befreiung, die Rolle der Einsicht und die vier Mittel/Methoden zur Befreiung.
- ❖ Kapitel 2 erklärt den ersten der vier Wege, den des *anupāya* oder der »spontanen und unmittelbaren Verwirklichung« auf der Grundlage einer einzigen Lehrübertragung eines verwirklichten Meisters (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 270 ff.).
- ❖ Kapitel 3 behandelt das zweite Mittel, die Methode der nicht-diskursiven, direkten Intuition, genannt *śāmbhava-upāya* oder »die göttliche Methode«, zusammen mit einer langen Meditation über die metaphysische Grundlage des Sanskrit-Alphabets (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 272 ff.).
- ❖ Kapitel 4 befasst sich mit der Befreiung durch Wissen, das heißt mit der Kultivierung von Gedankenmustern, die mit der Natur der Realität übereinstimmen; dies ist das dritte Mittel, *śākta-upāya* oder »die ermächtigende Methode«. Das Kapitel enthält auch einen Exkurs über die Abstufungen des Guru-Seins (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 280 ff.).
- ❖ In Kapitel 5 werden die Methoden der Meditation, der Visualisierung und der Atempraxis erläutert, die zusammen als *āṇava-upāya* oder »die verkörperte Methode« bezeichnet werden und den vierten und letzten Weg zur Befreiung darstellen (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 311 ff.).

Fast alles, was auf Kapitel 5 folgt, kann als Fortsetzung der Erklärung der »verkörperten Methode« verstanden werden, denn Methoden, die den Einsatz von Körper, Geist und feinstofflichem Körper betonen, machen die große Mehrheit aller spirituellen Praktiken aus. Dieser große Korpus an Techniken lässt sich grob in zwei grundlegende, miteinander verbundene Kategorien einteilen: *yoga* und *kriyā* (Ritual).

Die Kapitel 6 und 7 behandeln den Yoga der Zeit:

- ❖ Kapitel 6 erklärt, wie die Zyklen der Zeit mit dem Fluss der Lebensenergie oder des Prana im Körper zusammenhängen, wie man über diese Zyklen meditiert und wie man die Zeit vollständig transzendiert.
- ❖ Kapitel 7 zeigt, wie die Sequenzen der verschiedenen Mantras durch kontemplative Wiederholung im zyklischen Fluss des Atems zu meistern sind.

Die Kapitel 8 bis 11 befassen sich mit den Dimensionen des Raumes, die alle sowohl kosmische als auch mikrokosmische Aspekte haben (letztere befinden sich im feinstofflichen Körper des Praktizierenden).

- ❖ In Kapitel 8 wird die Hierarchie der Welten oder Dimensionen der Existenz (*bhuvanas*) beschrieben.
- ❖ Kapitel 9 behandelt die Hierarchie der *tattvas* oder 36 Prinzipien der Wirklichkeit, zusammen mit einem Exkurs über Kausalität (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 153 ff.).
- ❖ In Kapitel 10 werden die sieben Bewusstseinschichten oder Arten von bewussten Wesen besprochen, zusammen mit einem Exkurs über Objektivität.
- ❖ In Kapitel 11 lernen wir die fünf kosmischen Abteilungen, die primären schöpferischen Kräfte (*kalā*) kennen, die zugleich auch die fünf Bestandteile des feinstofflichen Körpers sind.
- ❖ Kapitel 12 fasst die vorhergehenden Diskussionen zusammen und gipfelt in der Behandlung der sechs verschiedenen Wege zur Befreiung (die *sad-adhvans*), von denen er drei bereits ausführlich behandelt hat (*kalā*, *tattva* und *bhavana*) (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 200 ff.).
- ❖ Kapitel 13 erörtert das Herabsteigen der Kraft (*śaktipāta*) oder die Gnade, durch die sich das verkörperte Bewusstsein entweder direkt oder (häufiger) durch Einweihung befreit (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 186 ff. + S. 243 ff.).
- ❖ Kapitel 14 behandelt die entgegengesetzte Kraft, die Macht der Okklusion, durch die sich das Bewusstsein bindet.

Diese beiden letzten Kapitel behandeln also den vierten und fünften der fünf Akte, die wir bereits besprochen haben (vgl. *Licht auf Tantra* S. 123 ff.).

In den Kapiteln 15 bis 33 geht es um das Ritual und seine verschiedenen Elemente.

- ❖ Kapitel 15: (das längste Kapitel) behandelt das non-dualistische Verständnis des Rituals, die Grundform der rituellen Einweihung und die Regeln der Disziplin für Eingeweihte⁷⁵ (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 348 ff.).
- ❖ Kapitel 16 und 17: Die volle Form der befreienden Einweihung (*nirvāṇa-dīkṣā*) (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 254.)
- ❖ Kapitel 18: Verkürzte Darstellung der Initiation
- ❖ Kapitel 19: Einweihung für Menschen, die dem Tod nahe sind
- ❖ Kapitel 20: Das Ritual der sogenannten »*scales initiation*«
- ❖ Kapitel 21: Einweihung für diejenigen, die den Körper gerade verlassen haben
- ❖ Kapitel 22: Initiation nach Bekehrung von einem anderen Glauben
- ❖ Kapitel 23: Rituelle Weihe von Gurus
- ❖ Kapitel 24: Einäscherungsriten
- ❖ Kapitel 25: Das Ritual der Opfergaben für die Ahnen
- ❖ Kapitel 26: Das tägliche tantrische Ritual der Verehrung
- ❖ Kapitel 27: Weihe von Substraten der persönlichen Verehrung (Statuen usw.)
- ❖ Kapitel 28: Verschiedene Riten, einschließlich der Verehrung von Yoginīs (in menschlicher Gestalt); Riten, die der Lehre der Schriften vorausgehen, und die Verehrung der Person des Gurus sowie ein Exkurs über die Natur des Todes und die Wege der Seele nach dem Tod
- ❖ Kapitel 29: Riten der Kaula-Triika, einschließlich der Kaula-Initiation und des Kaula-Sexualrituals (*ādi-yāga, primal worship*) (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 368 ff.)
- ❖ Kapitel 30: Mantras
- ❖ Kapitel 31: Maṇḍalas

- ❖ Kapitel 32: Mudrās oder Siegel, Konfigurationen von Körper, Prāṇa und Bewusstsein – um bestimmte Zustände zu erreichen
- ❖ Kapitel 33: Die Nebengötter der Trika
- ❖ Kapitel 34: Die Beziehung zwischen den drei in den Kapiteln 1-5 beschriebenen Methoden zur Befreiung
- ❖ Kapitel 35: Der Kanon der Heiligen Schrift und die Hierarchie der Offenbarung
- ❖ Kapitel 36: Die Überlieferung der wichtigsten Trika-Schriften, *Die Lehre der Vollendeten Yoginīs (Siddha-yogēśvarī-mata)* und *Der letzte Triumph der Alphabet-Göttin (Mālinī-vijaya-uttara)*
- ❖ Kapitel 37: Warum das Studium des *Tantrāloka* wertvoll ist; und ein Bericht über Abhinavas Familienlinie, seine Gurus und seine spirituelle Geschichte (kurz gefasst), und die Anerkennung seiner engsten Schüler.

Abhinavas Verständnis von Tantra

Dieses Inhaltsverzeichnis zeigt uns, dass Tantra zu Abhinavas Zeiten seine Reichweite in den Bereich der exoterischen Religion ausgedehnt hatte. Doch Abhinava, der seinen esoterischen Zielen stets treu bleibt, arbeitet daran, den Verfall in Routine und stumpfsinnige Regelbefolgung zu verhindern, den ein solches Engagement gewöhnlich mit sich bringt. Er lehrt, dass die **Mantras, Meditationen und Rituale des Tantra lebendige Verkörperungen des Göttlichen** sind und dass sie keinen wirklichen Nutzen haben, wenn sie von der Energie des vollen und vollständigen Gewahrseins getrennt sind. Wenn sie ihre Kraft durch den Mangel an Verständnis, Glauben oder Bewusstsein des Praktizierenden verloren haben, werden sie wie tote Körper, die nur durch den Kontakt mit einem erwachten Meister wieder zum Leben erweckt werden können – denn für ihn vibrieren sie immer noch mit Lebensenergie, sind durchdrungen von *śakti*.

So lässt Abhinava zu, dass das Tantra sowohl den Bereich der Religion als auch den der Spiritualität umfasst, bemüht sich aber stets, die Kraft des esoterischen Bereichs der Letzteren in den exoterischen Bereich der Ersteren einfließen zu lassen. Dies ist

schließlich das eigentliche Ziel des Tantra: das Göttliche nicht nur in seltenen »spirituellen« Umgebungen zu erfahren, sondern in jedem Aspekt des weltlichen Lebens.

Tantrasāra und Tantroccaya: Essenz des Tantrāloka

Tantrāloka ist ein so bedeutendes Werk, dass Abhinava beschloss, es zweimal neu zu schreiben, zum Nutzen derjenigen, die in der Komplexität der indischen Philosophie weniger gut ausgebildet waren. Die erste Neufassung war die *Essenz der Tantras (Tantrasāra)*, ein Werk, das größtenteils in Prosa verfasst ist und am Ende jedes Kapitels wichtige zusammenfassende Verse enthält. Der Hauptzweck des *Tantrasāra* besteht darin, den *Tantrāloka* zusammenzufassen, aber Abhinava hatte immer auch den Impuls, einiges neues Material hinzuzufügen. Ich denke, dass *Tantrasāra* ein wichtigeres Werk für diejenigen ist, die ein praktisches Interesse an Tantra haben. Denn indem er den Diskurs der intellektuellen/logischen Debatte, den wir im *Tantrāloka* sehen, größtenteils beiseite ließ, war Abhinava in der Lage, in einer stärker fokussierten und kraftvollen Weise zu schreiben, in der in jedem Satz die Essenz-Wahrheit mitschwingt. Der Ton des Werkes entspricht genau dem, was man erwarten würde, wenn Abhinava, nachdem er festgestellt hatte, dass das *Tantrāloka* für die meisten Menschen zu schwierig war, sich gedacht hätte: »Okay, lass uns die Sache mal richtig ernst nehmen und zur wirklichen Essenz (*sāra*) dessen kommen, was wirklich zählt.« Das Ergebnis fühlt sich eher wie eine Übertragung als eine Dissertation an.

Im Anschluss an das *Tantrasāra* verfasste Abhinava die kürzeste Fassung dieses Materials, indem er nur die zusammenfassenden Verse des *Tantrasāra* aufgriff und einen kurzen Kommentar zu jedem einzelnen gab. Dieses Werk wird *Tantroccaya* genannt. Die ersten beiden Werke wurden von mir ins Englische übersetzt und sind auf der Lernplattform www.tantrailluminated.org bereits verfügbar.

Abhinavas letzte große Werke der Tantrik-Philosophie waren seine beiden großen *Kommentare* zu den bereits erwähnten *Stanzas über die Erkenntnis des Göttlichen* von Utpala Deva, mit

denen er dessen Bedeutung hervorhob. Sein zweiter und längerer Kommentar, der im Original-Sanskrit mehrere Bände umfasst, war wahrscheinlich sein letztes Werk, das er, wie er uns erzählt, in einer dunklen Dezembernacht des Jahres 1015 vollendete. Es ist ein Meisterwerk und das einzige Buch von ihm, das mit seinem *Tantrāloka* konkurrieren kann.

Abhinava verfasste auch eine Reihe exquisiter andächtiger und philosophischer Gedichte, wie die *Hymne an Bhairava* und *Fünfzehn Verse über das Erwachen*.

Nicht zuletzt war Abhinava ein recht renommierter Philosoph der ästhetischen Philosophie, der eine Reihe von Texten darüber schrieb, was Kunst schön und ergreifend macht – Werke, die (größtenteils) inhaltlich von seinen spirituellen Schriften isoliert gelesen werden können. Er spezialisierte sich auf das Studium der Poesie, und sein wichtigster Beitrag auf diesem Gebiet war sein *Kommentar zu Licht über die Theorie der Suggestion (Dhva-nyāloka)*, eine frühere Abhandlung von großer Bedeutung für das Studium der Ästhetik. In Abhinavas ausgefeiltem Diskurs analysiert er das Wesen der ästhetischen Erfahrung im Hinblick darauf, wie sie zustande kommt, was sie bedeutet und was ihre verschiedenen Dimensionen sind.

Rasas: »Geschmack« ästhetischer Erfahrung

Abhinavas Darstellung der neun *rasas* oder »Geschmacksrichtungen der ästhetischen Erfahrung« ist ziemlich berühmt geworden. In der Tat ist seine Arbeit auf diesem Gebiet unter akademischen Sanskritisten bekannter als sein spirituelles Material. Einer meiner Lehrer, der meisterhafte Wissenschaftler Somadeva Vasudeva, erklärte die *rasa*-Theorie perfekt, als er schrieb:



Rasa ist die Erfahrung, die man beim Betrachten eines Kunstwerks macht; es bezieht sich auf die Erfahrung selbst. Das, was wir rasa nennen, ist also nicht im Werk, sondern im Betrachter zu finden. rasa bezieht sich nicht auf die alltäglichen, weltlichen Emotionen wie Liebe, Trauer, Humor usw., sondern auf ihre Verwandlung in

ästhetisches Empfinden. Die Verwandlung weltlicher Emotionen in ästhetische Empfindungen geschieht, wenn wir uns der weltlichen Emotionen in unserem eigenen Herzen bewusst werden. Dieser Akt des Bewusstseins, in dem wir das Auftauchen eines Grundgefühls (Liebe, Trauer, Lachen usw.) erleben, führt zu seiner Umwandlung in ein ästhetisches Gefühl. Dieser Akt des Gewahrseins und der synchronen Transformation ist rasa.

Somadeva Vasudeva

Dies ist eine eher fachspezifische Erklärung des Wortes *rasa*. Im allgemeinen, alltäglichen Sprachgebrauch bedeutet es einfach »Saft« oder »Geschmack«. Dies ist eine Erfahrung, die jene Menschen, die keine spirituellen Praktizierenden sind, vielleicht am Ehesten durch die Erfahrung von Kunst erlangen können; denn hier, in der Kunst, können wir Zeugen unserer emotionalen Zustände werden und sie genießen, ohne uns in ihnen zu verfangen.

Die neun *rasas* sind: das Erotische (*śṛṅgāra*), das Komische (*hāsyā*), das Zornige (*raudra*), das Mitfühlende (*kāruṇya*), das Ekelhafte (*bībhatsa*), das Schreckliche (*bhayānaka*), das Heroische oder Inspirierende (*vīrya*), das Erstaunliche (*adbhuta*) und das Friedliche (*śānta*). Das Interessante an dieser Aufzählung ist, dass es sich dabei durchweg um Erfahrungen handelt, die durch die Kunst hervorgerufen werden können, und daher sind sie alle als Erfahrungen der Schönheit zu verstehen.

Wir können leicht Beispiele für all diese Erfahrungen finden, z. B. im zeitgenössischen Film – obwohl man darüber diskutieren kann, ob ein bestimmtes Beispiel »Kunst« darstellt. Im Kontext der *rasa*-Theorie würde sich diese Debatte darauf konzentrieren, ob es dem Film gelungen ist, Emotionen in ein echtes ästhetisches Gefühl wie Erstaunen zu verwandeln.

In der *rasa*-Theorie können wir spirituelle Prinzipien finden: Das erste ist, dass die Funktion der Kunst darin besteht, uns in uns selbst zu zentrieren und die Schwingung des Bewusstseins zu genießen, die durch das besondere *rasa*, das die Kunst hervorgerufen hat, gewürzt wird. Das zweite ist die Tatsache, dass die Kunst die Umwandlung unangenehmer Emotionen in die

Erfahrung von Schönheit ermöglicht, zum Beispiel wird Lust in das erotische *rasa*, Traurigkeit in das mitfühlende *rasa*, Wut in das zornige *rasa* und Weltschmerz in das friedliche *rasa* verwandelt.

Der Einfluss Abhinava Guptas

Der Einfluss von Abhinava Gupta reichte zwar nicht sehr weit, ging aber tief. Die von ihm vorgestellte Kaula/Trika/Krama-Synthese war überzeugend genug, um von einer Reihe anderer Linien übernommen zu werden. Nicht nur das, auch andere Śaiva-Schulen, wie die die Śrī-vidyā, formulierten ihr Denken entlang der Linien von Abhinava und seinen Schülern. Dieser Einfluss war sogar in anderen Religionen zu spüren: Die tantrische Vaiṣṇava-Schrift, die *Lakṣmī-Tantra* genannt wird, entlehnte eindeutig Ideen aus *Das Herz der Lehren des Erkennens* von Abhinavas Schüler Kṣemarāja.

Die Lehren von Abhinavas Traditionslinie wurden jahrhundertlang vor allem an zwei Orten weitergegeben: in ihrem Heimatland Kashmīr (wo die Linien, die diese Lehren bewahrten, nach der muslimischen Eroberung im Jahr 1300 zunehmend schwanden) und im äußersten Süden des Subkontinents, jahrhundertlang ein anderes spirituelles Kernland.

Wir vermuten dass ein Einheimischer aus Madurai, einer alten Stadt des Tamiḷ-Landes, 2.000 Meilen weit reiste, um von Abhinava die Initiation zu erhalten. Dieser Mann namens Madhurāja verfasste eine wunderschöne Beschreibung von Abhinava als Teil einer Reihe von Versen, die er für die Meditation über seinen Guru verfasste. Der stilisierte Charakter dieses »mit der Zeichenfeder festgehaltenen Portraits« hat Historiker dazu veranlasst, in Frage zu stellen, ob Madhurāja Abhinava wirklich begegnet ist oder nicht. Ich würde jedoch argumentieren, dass das Befolgen von literarischen Standardformen in seinem Lobgesang auf Abhinava kaum widerlegt, dass eine tatsächliche Begegnung stattgefunden hat. Und wir wissen mit Sicherheit, dass Abhinavas Lehren in der Tamiḷ-Region kurz nach seinem Tod bekannt waren. Es folgt Madhurājas Beschreibung von Ab-

hinava in der (ursprünglich englischen) Übersetzung von Paul Muller-Ortega:

Aus seinem tiefen Mitgefühl heraus hat [Śiva] eine neue körperliche Form als Abhinava Gupta angenommen und ist nach Kashmīr gekommen. Er sitzt inmitten eines Hains, umgeben von Weinreben, in einem Pavillon, der mit Kristall geschmückt und mit wunderschönen Gemälden [der Natur] gefüllt ist. Der Raum duftet wunderbar nach Blumengirlanden, Räucherstäbchen und Öllampen. Ständig erklingen Musikinstrumente, es gibt Lieder und Tanz. Da sind Scharen von yogīs und yoginīs, verwirklichten Wesen und siddhas. ... In der Mitte des Raumes befindet sich ein goldener Sitz, von dem Perlen herabhängen. Darüber ist ein weiches Sonnensegel wie ein Baldachin gespannt. Hier sitzt Abhinava Gupta, begleitet von seinen zahlreichen Schülern, mit Kṣemarāja an der Spitze, die alles, was er sagt, aufschreiben ... Abhinava Guptas [halbgeschlossene] Augen vibrieren in Ekstase. In der Mitte seiner Stirn befindet sich ein auffälliges Tilaka aus heiliger Asche. An seinem Ohr hängt eine rudrākṣa-Perle. Sein langes Haar wird von einer Blumengirlande gehalten. Er hat einen langen Bart und rötlich-braune Haut. Sein Hals ist dunkel und glänzt von Moschus und Sandelholzpaste. Zwei dūtīs oder Gefährtinnen stehen an seiner Seite und reichen Erfriechungen [Wein usw.]. ... Er trägt einen seidenen Stoff als Dhoti, weiß wie Mondstrahlen, und sitzt in der yogischen Haltung, die als vīrāsana bekannt ist. Eine Hand liegt auf seinem Knie und hält eine japa-mālā, und seine Finger bilden die mudrā, die sein Wissen um den höchsten Śiva bezeugen. Er spielt auf einer klingenden Laute [ektār] mit den Spitzen der bebenden Finger seiner Lotos-gleichen linken Hand.

Gurunātha-parāmarśa von Madhurāja

Selbst wenn es sich wohl nicht um eine akkurate historische Beschreibung handelt, erzählt uns diese anschauliche Skizze einer Begegnung, wie nahe Zeitgenossen von Abhinava über ihn dachten. Was uns vor allem auffällt, ist die starke Betonung der kultivierten sinnlichen Schönheit, wie es sich für die Beschreibung eines Tantrik-Meisters gehört.

Die Kaula-Linien

Um unsere Geschichte der klassischen Tantrik-Tradition abzuschließen, möchte ich einen kurzen Einblick in die Entstehung der Kaula-Linien geben. Vorhin habe ich die gesamte linke Strömung des Śaiva-Tantra, die non-duale, die Göttin verehrende Seite, als »Kaula« bezeichnet. Aber innerhalb dieser allgemeinen Rubrik gab es auch eine spezifische Liniengruppierung namens »Kula« oder »Kaula« – die Traditionslinie, die die ursprüngliche Quelle des allgemeineren Begriffs war. An ihrer Spitze steht die halb historische, halb legendäre Figur des Macchanda Nātha (auch bekannt als Matsyendra), des »Herrn der Fische«, der möglicherweise im 8. Jh. lebte.

Macchanda stammte aus Kāmarūpa (dem heutigen Assam) im fernen Osten, muss aber weit gereist sein, denn wir wissen, dass seine Partnerin und Gefährtin Konkanāmbā hieß, »die Mutter aus Konkan«, ein Ort an der Westküste, in der Region von Goa, im südlichen Maharashtra (vgl. Karte S. 37). Leider ist ihr Name nicht so gut in Erinnerung geblieben wie der ihres Partners, obwohl die beiden ursprünglich als Paar erwachter Meister gepriesen wurden. Es überrascht nicht, dass sie Śiva und Śakti als eheliches Paar verehrten, und zwar unter den Namen Kuleśvara und Kuleśvarī (Lord und Lady der Familie). Spätere Praktizierende, die vom Kaulismus beeinflusst wurden, verwendeten diese Namen oft für die spezifischen Formen von Śiva und Śakti, die sie verehrten.

Macchanda ist einer der am höchsten verehrten Meister des Tantra, der sowohl im Śaiva- als auch im buddhistischen Lager als *mahāsiddha* gilt und im Kāthmāndu-Tal von Nepāl sogar als Gottheit verehrt wurde. Ihm zu Ehren findet immer noch ein jährliches Fest statt, obwohl seine Lehren längst vergessen sind.

In den ursprünglichen Quellen wird er als Avatār oder Offenbarer der Wahrheit im gegenwärtigen vierten Zeitalter verehrt – das *kali-yuga*, Zeitalter der Zwietracht. Dieser Begriff hat keinerlei Bezug zur Göttin Kālī!

Es heißt, dass Macchanda und Konkanāmbā zwölf Söhne hatten. Sechs wurden zölibatäre Asketen, und sechs heirateten und führten einen Haushalt. Letztere wurden durch Macchanda und Konkanāmbā initiiert und erhielten ihre Weisheitslehren, die sie ihren zölibatären Söhnen vorenthielten. Interessanterweise stammen die Namen dieser sechs Söhne nicht aus dem Sanskrit, sondern werden mit Stämmen außerhalb der normalen indischen Gesellschaft in Verbindung gebracht, was möglicherweise auf die frühen schamanischen Ursprünge der Kaula-Lehren anspielt. Diese sechs Söhne wurden (zusammen mit ihren Gefährtinnen) die Oberhäupter von sechs Traditionslinien, die **Ovallis** genannt wurden. Diese Linien entwickelten sich zu spezifischen Klans, die Netzwerke von Unterkünften in der Nähe heiliger Stätten auf dem ganzen Subkontinent unterhielten und über spezielle Handzeichen verfügten, damit sich die Mitglieder gegenseitig erkennen konnten.

Die Kula-Schule jedenfalls hatte weder eine eigene Doktrin noch einen spezifischen Verehrungskult. Es war vielmehr eine besondere Art, Tantra zu praktizieren (d. h. mit größerer Betonung der sinnlichen und verkörperten Aspekte). Als eine vollständig praxisbasierte Linie lehrte sie die Nutzung sinnlicher Erfahrung als Sprungbrett in die göttliche Gegenwart. Ihre eigentliche Bedeutung lag in dem tiefgreifenden Einfluss, den sie auf einige der linksgerichteten Schulen ausübte. Nur in den Kaula-beeinflussten Linien wurden sexuelle Riten praktiziert und transgressive Substanzen sowohl Gott dargebracht als auch vom Darbietenden konsumiert – wie es in einer non-dualen Sichtweise, die »den Worten Taten folgen lässt«, als notwendig erachtet wird.

Die einzige Quelle, die wir für die Details des tantrischen Sexualrituals (*kula-yāga*) haben, nämlich Kapitel 29 von Abhinavas *Tantrāloka*, stellt den Ritus im Kontext der Kaula-Initiation dar. Einer seiner Hauptzwecke ist die Gewinnung von sakramentalen Substanzen, die bei dieser Art der Einweihung verwendet werden. Das wiederum könnte bedeuten, dass das *kula-yāga* nach Abhinavas Ansicht nur von qualifizierten Gurus praktiziert werden sollte.

POST-KLASSISCHES TANTRA UND DER ÜBERGANG ZU HAṬHA-YOGA

In diesem letzten Abschnitt über die Geschichte gebe ich einen kurzen Überblick über die Geschichte der Verzweigungen der Tradition in den Jahrhunderten nach ihrer klassischen Periode (800-1200 n.u.Z.). Die Kaula-beeinflussten Linien mit ihrer nicht-institutionalisierten Basisstruktur überstanden die Auflösung der institutionellen Basis des Śaiva-Tantra durch das Aufkommen des Islam am besten. Gleichzeitig gewann das Wort »Kaula« an Mehrdeutigkeit, da es zu einer Art frei schwebendem Signifikanten wurde, der mit einer Vielzahl von transgressiven und körperlichen Praktiken assoziiert wurde, die sich in dieser postklassischen Periode des späten Tantrismus (etwa ab 1300) ausbreiteten.

Eines der Ergebnisse des Verlustes der institutionellen Basis des Tantra (sowohl Śaiva- als auch buddhistisches Tantra) in dieser Periode war das Verschwinden der ehemals riesigen Mengen an Finanzmitteln, die diese Basis zuvor angezogen hatte. Das führte dazu, dass die Tradition der Haushälter, die in der klassischen Periode dominiert hatte, zu schrumpfen und zu verschwinden begann, während zunehmend die wandernden, entsagenden, asketischen Tantrik-Yogīs zu den Hauptträgern der Tradition wurden. Dies war insofern problematisch, als diese Yogīs zwar von der Allgemeinheit unterstützt wurden (mit Nahrung und manchmal auch mit Unterkunft), aber sie waren auch gefürchtet und wurden mit Misstrauen betrachtet. Denn man sagte vielen von ihnen nach, übernatürliche Kräfte zu besitzen. Ein weiteres Problem bestand darin, dass diese oft analphabetischen oder nur teilweise alphabetisierten wandernden *sādhus* ihre yogischen Entdeckungen nicht systematisch dokumentierten. Außerdem verdienten einige ihren Lebensunterhalt dadurch, dass sie magische Rituale im Auftrag von Kunden durchführten – mit dem Ziel von Reichtum oder Sex, oder um einen Feind zu verletzen.

Dies war also der Beginn jenes Prozesses, durch den Tantra im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit in Verruf kam. Meiner Meinung nach ist der beträchtliche Rückgang der Zahl der weiblichen Praktizierenden während dieser Verschiebung von der breiten Basis der Haushälter hin zu einer kleinen Gruppe wandernder Asketen teilweise für den Verlust des inneren Gleichgewichts der Tradition mitverantwortlich. Denn nun trat das Streben nach weltlicher Macht wieder in den Vordergrund der Tradition, so wie es mehr als fünfhundert Jahre zuvor der Fall gewesen war.⁷⁶ Natürlich gab es immer noch viele Praktizierende, die auf nüchterne und hingebungsvolle Weise nach Befreiung strebten, aber diese Haushalte waren nicht mehr das sichtbare Gesicht der Tradition. So traten die prominenteren, nach Macht strebenden Asketen in den Vordergrund und die Tradition bekam im Laufe der Zeit einen schlechten Ruf.

Vom Tantra zum Haṭha-Yoga

Ich werde nun kurz die Entwicklung, manche würden sagen: den Niedergang des Tantra zu dem darstellen, was in der nachklassischen Zeit als Haṭha-Yoga bezeichnet wurde. Zu diesem Thema sind noch viele weitere Forschungen erforderlich, aber die neueren Arbeiten europäischer Historiker haben einige Erkenntnisse gebracht. Im 12. bis 13. Jh. entwickelte die südindische Śāmbhāvānanda-Linie des Śaiva-Tantra (vgl. *sampradāyas* 8 und 9) eine yogische Praxis, die sich auf den Aufstieg der *kuṇḍalinī*-Energie durch sechs subtile Zentren, die *cakras*, konzentrierte. Dies ist genau das System, welches wir in einigen späteren Haṭha-Yoga-Texten finden. Der Brückentext zwischen dieser Śāmbhāvānanda-Linie des Śaiva-Tantra und dem späteren Haṭha-Yoga ist Matsyendras *Kompendium*, das von dem europäischen Historiker Csaba Kiss übersetzt wurde. Es erzählt die Geschichte von Matsyendra und seinem Hauptschüler, dem Mann, dem die Gründung der Praxis-Tradition des Haṭha-Yoga zugeschrieben wird.

Dem Bericht in Matsyendras *Kompendium* zufolge traf im 13. Jh. ein Mann aus der königlichen Familie des Chola-Königreichs (dem heutigen Tamil Nāḍu), der später Gorakṣa Nātha ge-

nannt werden sollte, auf einen Meister namens Matsyendra (eindeutig benannt nach dem Begründer des Kaulismus aus fünf Jahrhunderten zuvor). Diese Begegnung beeindruckte Gorakṣa so sehr, dass er zwei Jahre lang durch Indien wanderte, um Matsyendra zu suchen, und ihn schließlich im Westen des Landes, in Konkan, fand – als sich dieser augenscheinlich mit Wein und Frauen vergnügte. Indem Gorakṣa sich ihm demütig näherte, ohne ein Urteil über ein solches Verhalten abzugeben, bestand er die Prüfung und erhielt die Einweihung durch den Meister.

Gorakṣa wird heute von vielen als Begründer des Haṭha-Yoga-Systems angesehen, und obwohl er in den ihm zugeschriebenen Werken nicht genau diesen Begriff verwendet hat, ist wohl etwas Wahres daran. Es scheint, dass Gorakṣa weit reiste und Praktiken wie körperliche Reinigung, Haltungen, die *bandhas*, *karaṇas*, *āsanas* und *mudrās* genannt werden, subtile Körpervisualisierungen und Meditationen lehrte. Das alles galt dem Ziel, die innere Meditationsenergie, *kuṇḍalinī* genannt, zu erwecken, die zu einem Zustand der Vereinigung mit dem Göttlichen führt.

Er ist wahrscheinlich der Autor einiger der frühesten Texte, die mit Haṭha-Yoga in Verbindung gebracht werden, wie *Die Sonne der Unterscheidung (Viveka-mārtaṇḍa)* und *Die Hundert Verse des Gorakṣa*. Diese Texte, zusammen mit der *Erlangung des Nektars* durch Virūpākṣa Nātha⁷⁷, wurden von einer Abstammungsgruppe übernommen, die als die Nāth-Yogīs bekannt wurde. Sie blickten auf Gorakṣa Nātha (auch bekannt als Gorakh Nāth) als ihren Gründer und Matsyendra Nātha (auch bekannt als Mačchendra Nāth) als ihren Schutzpatron zurück.

Haṭha-yoga und -pradīpikā

Die Nāths waren quasi-tantrische, asketische Yogīs, die nicht-brāhmanische Praktiken propagierten. Ihre Texte waren in einer non-dualen Sichtweise verankert, denen jedoch ein philosophischer Unterbau, wie er im NŚT zu finden ist, fehlt. Sie verehrten neun *nāthas* oder Meister, beginnend mit Matsyendra und Gorakṣa Nātha.

Der wichtigste Text, der (wahrscheinlich) von der Nāth Yogī-Liniengruppe produziert wurde, ist die *Haṭha-[yoga]-pradīpikā* aus dem 15. Jh. Dieser Text, der erste Haṭha-Yoga-Text, der eine breite Palette von Haltungen enthielt, die er *āsanas* nannte, war von enormer Bedeutung, denn er wurde zum meist-zitierten Text über Haṭha-Yoga nach dem 15. Jh. **Die *Haṭha-pradīpikā* ist kein Original, sondern eher eine Zusammenstellung früherer Werke, die mehr als zwanzig Schriften zitiert, die vor ihr erschienenen sind.**

Seltsamerweise hörten die Nāth-Yogīs nach der Erstellung dieses Textes etwa um 1500 auf, Yoga zu praktizieren. Aber ihre Praktiken wurden von anderen Linien weitergeführt, insbesondere von den Rāmānandīs Dasnāmī Sannyāsins, die heute noch als die bekannteste yogische Traditionsliniengruppe des modernen Indiens aktiv sind⁷⁸. Weitere Informationen über die Entwicklung des frühen Haṭha-Yoga findest du in der Arbeit von James Mallinson.

Doch bevor wir zum modernen Yoga kommen, wollen wir die Beziehung zwischen dem Haṭha-Yoga, dem Vorläufer des modernen Yoga, und dem Śaiva-Tantra ein wenig näher beleuchten. Im Vergleich zu letzterem mangelt es den Haṭha-Yoga-Texten deutlich an Anschauungslehren (Philosophie), was wahrscheinlich auf den Verlust des Mäzenatentums zurückzuführen ist, das in der Periode des klassischen Tantra solch tiefgreifendes Lernen ermöglichte. Haṭha-Yoga verzichtet auch auf das komplexe Mantra-System, das die klassische Tantra-Praxis weitgehend bestimmte. Außerdem sind viele der Praktiken, die in den Haṭha-Yoga-Texten zu finden sind, gegenüber denen des klassischen Tantra recht vereinfacht. So können diese Texte als ein Versuch gesehen werden, die wesentlichsten tantrischen Praktiken, insbesondere die des feinstofflichen Körpers, angesichts der Auflösung der klassischen Tradition zu erfassen. Dies erklärt, warum ihre Sprache relativ einfach ist: Sie sollten von Menschen verstanden werden, die keine jahrelange Ausbildung absolvieren konnten, die für die klassischen Tantrik-Systeme erforderlich war.

Beweise für die tantrischen Wurzeln des Haṭha-Yoga

Um dem weit verbreiteten Missverständnis gegenzuwirken, dass der Haṭha-Yoga direkt vom Patañjali-Yoga abstammt oder sich auf diesen bezieht, möchte ich einige Beweise aus den primären Haṭha-Yoga-Quellen vorstellen. Sie zeigen, dass Haṭha die tantrische Tradition beerbte und sich selbst als in dieser Tradition stehend verstand. Der Yoga-Historiker Christopher Tompkins hat eine Studie durchgeführt, in der er Dutzende von Passagen in den *Hundert Versen von Gorakṣa* und anderen Texten dokumentiert, die aus viel früheren Schriften des Tantrik-Yoga stammen, insbesondere aus verschiedenen Neufassungen des einflussreichen Textes *Sārdhatriśati-kālottara*⁷⁹ (*Transzendenz der Zeit*). Zu dem Material, von dem einige Historiker und die breite Öffentlichkeit glauben, es stamme aus dem Haṭha-Yoga, das aber in Wirklichkeit aus dem Tantrik-Yoga stammt, gehören wie folgt:

Lehren im Haṭha-Yoga, die aus Tantras stammen

- ❖ die subtile Körperphysiologie von 72.000 Kanälen (*nāḍīs*) mit 10 primären Kanälen, davon sind drei am wichtigsten;
- ❖ die Analogisierung dieser drei primären Kanäle mit den drei mystischen Strahlen von Sonne, Mond und Feuer;
- ❖ Erklärung der Funktionen der zehn Lebensenergien (*prāṇa-vāyus*);
- ❖ Installation und Aktivierung von Mantras in den subtilen Zentren des Körpers;
- ❖ das Mantra der »Rezitation des Selbst« (**»haṃsa, so'ham«**), das auf natürliche Weise ca. 21.600 Mal am Tag geschieht;
- ❖ die Öffnung des Herzzentrums in Analogie zu einem blühenden Lotos;
- ❖ Aufstieg der Seele durch den zentralen Kanal (*suṣumnā nāḍī*) mittels *prāṇāyāma*, *dhāraṇā* und *dhyaṇa*;
- ❖ Beschreibung der Urgöttin, die diesen Prozess bewirkt, als »gewundene Kraft« (*kuṇḍalinī*); und
- ❖ die Frucht-tragende Praxis von Yoga-*sādhana*, bekannt als die Erfahrung der »Nektar-Durchdringung«.

Alle diese Konzepte wurden von Gorakṣa direkt aus der *Transzendenz der Zeit* oder aus einer Zwischenquelle entnommen, die jene wortgetreu übertragen hat. Die Arbeit von Tompkins und auch die anderer Historiker weist in die gleiche Richtung. Wie wir gesehen haben, sind die *Kubjikā-tantras* eindeutig eine weitere Quelle, die die Haṭha-Yoga-Tradition verwendete.

Um es ganz deutlich zu sagen: **Es gibt keine direkte Verbindung zwischen dem vor-tantrischen Yoga von Patañjali und der Disziplin des Haṭha-Yoga, deren jeweilige Blütezeiten durch viele Jahrhunderte getrennt sind.**

Tatsächlich betrachten sich viele der Texte der Haṭha-Yoga-Tradition ausdrücklich als Erben von Praktiken aus der tantrischen Tradition. Tantra indes hatte schon früh Patañjalis praktische Lehren übernommen – während es seinen philosophischen Dualismus ablehnte. Obwohl direkte Zitate aus dem *Yoga-sūtra* in der tantrischen Literatur sehr selten sind, wurden sämtliche praktischen Techniken, die das *Yoga-sūtra* lehrte, übernommen. Der Teil des *Yoga-sūtra*, der im Mittelalter in Indien immer wieder auftaucht, ist seine Formulierung der acht primären Praktiken des Yoga (*aṣṭāṅga-yoga*). Genau diese wurden vom Tantra aufgenommen und an den Haṭha-Yoga weitergegeben⁸⁰.

In einer frühneuzeitlichen Sanskrit-Quelle, dem *Haṃsa-vilāsa*, sehen wir deutlich, dass die Autoritäten jener Zeit den Aṣṭāṅga-Yoga (Yoga der acht Komponenten) nicht als unterschiedlich zum Haṭha-Yoga betrachteten. Tatsächlich sahen sie den **Haṭha-Yoga als eine tantrische Erweiterung des Aṣṭāṅga-Yoga**. Wir finden dies in der Darstellung des *Haṃsa-vilāsa* aus dem 18. Jh. – ein Yoga mit fünfzehn Komponenten, in dem fast alle zusätzlichen Komponenten (*aṅgas*) aus tantrischen Quellen stammen⁸¹. Der Kommentator in diesem speziellen System verwendet die Begriffe Haṭha-Yoga und Patañjali-Yoga austauschbar. Das zeigt, dass, zumindest in seinem Verständnis, die Autorität von Patañjali *nicht als separater Strom* von der tantrischen Tradition überlebt hat. Die fettgedruckten Punkte der folgenden Liste entsprechen dem Aṣṭāṅga-Yoga von Patañjali. Die Erklärungen zu den Praktiken in Klammern beziehen sich auf den *Haṃsa-vilāsa*,

auch wenn einige dieser Praktiken anders ausgelegt werden als bei Patañjali.

Haṃsa-vilāsa im Vergleich zum Yoga-sūtra

1. die **fünf yamas** [= identisch mit Patañjali]
2. die **fünf niyamas** [= identisch mit Patañjali]
→ 2 a. Die zehn *niyamas* der *Haṭha-pradīpikā*
3. *tyāga*, Entsagung [die Nichtanhaftung von Geist und Körper an weltliche Dinge]
4. *mauna*, Schweigen [man spricht nur die Wahrheit, wenn man überhaupt sprechen muss]
5. *deśa*, der Ort für die Praxis
6. *kāla*, Zeit [günstiger astrologischer Zeitpunkt]
7. *mūlabandha*, die Wurzelschleuse
[präsentiert in Verbindung mit *āsana*]
8. **āsana**, Körperhaltung
9. **prāṇāyāma**, Atemkontrolle
[hier als Reinigung des *nāḍī-cakra*]
10. *deha-sāmya*, Gleichmut des Körpers
11. *ḍṛk-sthiti*, fokussierter Blick
Zusätzliche *aṅgas* [optional]:
 - *ṣaṭkarma*, die sechs Läuterungen
 - *aṣṭa-kumbhaka*, acht Untertypen der Atemverhaltung
 - *nāḍī-śuddhi*, Läuterung der körperlichen Kanäle
 - *kuṇḍalinī*
 - *khecari mudrā* [hier = Anheben der Energie zum dritten Auge und Auflösen in der Meditation]
12. **pratyāhāra**, Rückzug der Sinne
13. **dhāraṇā**, Fokussierung der Aufmerksamkeit
- 13 a. das Auflösen des Geistes im *turya-pada*, dem vierten Zustand
14. **dhyaṇa**, Visualisierung von Paramaśiva oder dem Selbst
15. **samādhi**, vollständige Absorption
 - 15 a. *nāda*, klangliche Erfahrungen in *samādhi*
 - 15 b. *unmanī*, transmentaler Zustand
 - 15 c. *mukti*, Befreiung

Nahezu alle Begriffe in dieser Liste, die nicht in Patañjalis Text zu finden sind, stammen aus tantrischen Quellen. Die Untersuchung dieser und der unten aufgeführten Belege zwingt uns zu der Schlussfolgerung, dass der oftmals unternommene Versuch, das *Yoga-sūtra* getrennt vom Tantra darzustellen – so als stünde es ausserhalb dessen Geschichte – problematisch ist. Dies kommt einer künstlichen Wiederbelebung des *Yoga-sūtra* als etwas Eigenständiges gleich. Diese Vorstellung lässt sich nicht mit der organischen Geschichte der Yogatradition vereinbaren.

Modernes Yoga hat wenig gemein mit dem Yoga-sūtra

Doch irgendwie ist die Erkenntnis, dass der Yoga, den das *Yoga-sūtra* beschreibt, nur wenig Ähnlichkeit mit unserer modernen Praxis gleichen Namens hat, immer noch nicht weit verbreitet. Und das, obwohl im letzten Jahrhundert mehr als hundert englische [und auch deutsche] Übersetzungen des *Yoga-sūtra* veröffentlicht wurden und Inhalte daraus Teil fast jeder modernen Yogalehrerausbildung sind. Beispielsweise gibt es im gesamten *Yoga-sūtra* nur zwei Sätze über die Körperhaltung und ein paar weitere über den Atem. Allerdings möchte ich betonen, dass der eigentliche Wert des Textes für denjenigen, der sich intensiv mit Meditation beschäftigt, recht hoch ist.⁸²

Haṭha-Yoga hat viel vom Tantra übernommen

Wenn wir uns dagegen den primären Sanskrit-Quellen des Haṭha-Yoga zuwenden, finden wir dort viele der im modernen Yoga gegebenen Praktiken. Wie bereits erwähnt, knüpfen diese Texte an die tantrische Tradition an, aus der sie viele ihrer Lehren beziehen. Die *Śiva-saṃhitā* (ca. 1500 n. u. Z.) beispielsweise bezeichnet sich selbst als Tantra und präsentiert sich als Dialog zwischen Śiva und Śakti, was das klassische Setting für eine tantrische Schrift ist. Die *Gheraṇḍa-saṃhitā* (ca. 1700 n. u. Z.) beansprucht zwar keine maßgebliche Autorität, stellt sich aber als die Lehren eines Haṭha-Yogī namens Gheraṇḍa an seinen Schüler Chaṇḍa Kāpālī (den grimmigen Schädelträger) dar, ganz klar ein tantrischer Name. Darüber hinaus beschreibt er seine wichtigsten

Lehren als Geheimnisse, die zuvor in den tantrischen Schriften verborgen waren. So heißt es zum Beispiel in Vers 3.30, dass die Praxis der Umkehrung (*viparīta-karaṇī*), die heute im Yoga häufig praktiziert wird, »in allen Tantras verborgen war«. Diese Phrase findet sich so häufig in den eben genannten Texten, dass es schon fast klischeehaft erscheint.

Ein allgemeines Organisationsprinzip in den klassischen (d.h. den einflussreichsten) Haṭha-Yoga-Texten ist das Konzept des Aufstiegs der immanenten Göttinkraft, die in allen Menschen schlummert, genannt *kuṇḍalinī-śakti*. Dieser Begriff und die damit verbundene feinstoffliche Körperphysiologie sind ganz und gar tantrisch. Sie wird in den tantrischen Schriften unter diesem und anderen Namen beschrieben, wie *kula-kuṇḍalī* und *kaulikī-śakti*. All diese Begriffe spielen auf die Definition von *kuṇḍalinī* als die grundlegende organisierende Intelligenz des verkörperten Bewusstseins an. Ein prototypisches Beispiel für die Aneignung dieser Lehren durch den Haṭha-Yoga finden wir in der *Gheraṇḍa-saṃhitā*, die von einem der besten gegenwärtigen Historiker des Haṭha-Yoga, Sir James Mallinson, übersetzt wurde:

In Siddhāsana sitzend, sollte der Praktizierende, nachdem er Prāṇa mit wiederholten Anwendungen von kākī-mudrā eingezogen hat, das Mudra mit apāna verbinden und nacheinander über die sechs Cakras meditieren. Mit den Mantras huṃ und haṃsa sollte der weise Yogī die schlafende Schlangengöttin zum Bewusstsein bringen und sie zusammen mit dem jīva [= Seele] zum höchsten Lotos erheben. Da er nun selbst aus Śakti besteht, sollte er sich die höchste Vereinigung mit Śiva vorstellen, sowie verschiedene Freuden, Genüsse und die höchste Glückseligkeit. Als Ergebnis der Vereinigung von Śiva und Śakti wird er das höchste Ziel [auf der Erde] erfahren.

Gheraṇḍa-saṃhitā

Diese Passage ist in ihrer Sprache, ihrem Ton und Tenor absolut tantrisch.

Haṭha-Yoga speist sich aus Śaiva-Tantra und asketischen Tapas-Traditionen

James Mallinson hat aber auch aufgezeigt, dass Śaiva-Tantra nicht die einzige Quelle für die Haṭha-Yoga-Tradition ist. Es ist am ehesten als eine Kombination aus zwei ursprünglich getrennten Strömungen der indischen spirituellen Praxis zu verstehen. Zum einen die des Tantra, über das wir gerade gesprochen haben, und zum anderen die sehr alten Praktiken der körperlichen Disziplin und Selbstkasteiung, die bis zu den Anfängen der dokumentierten indischen Kultur zurückreichen. Solche Praktiken werden auch heute noch von manchen Sadhus oder entsagenden Yoga-Praktizierenden ausgeübt. Sie waren nicht Teil der tantrischen Tradition an sich. Daher stammen solche Praktiken wie auch die Rückhaltung des Samens und andere, die wir hier nicht näher ausführen, nicht aus dem Tantra, sondern aus diesem anderen, noch älteren Zweig yogischer Praxis.

Andere Elemente des post-klassischen Tantrismus

Die Haṭha-Yoga-Tradition war nicht die einzige spätmittelalterliche Tradition, die einige der Lehren des klassischen Tantra bewahrte. Es gab sogar viele davon, und jede bewahrte einen anderen Teil des ursprünglichen Ganzen. Tantrische Rituale wurden im Süden praktiziert und studiert, insbesondere in Form der Śrīvidyā, die mit der Zeit in die Praxis der Anhänger der zunehmend erfolgreichen Vedānta-Philosophie aufgenommen wurde. Die bereits erwähnte Schrift, *Śiva-saṃhitā*, zeigt Einfluss sowohl von Śrīvidyā als auch von Vedānta auf. Der Einfluss der Śrīvidyā war so weitreichend, dass ihre Praxis sogar von den am stärksten orthodoxen Vertretern des Vedānta, den Śaṅkarācāryas der großen südindischen Klöster in Śringeri und Kāncīpuram, übernommen wurde – Positionen, die einem Erzbischof oder sogar dem Papst im Christentum entsprechen. Einer von ihnen schrieb einen berühmten Text namens *Saundarya-laharī* (*Wellen der Schönheit*), der wiederum Vedānta mit Śrīvidyā verbindet.

Manuskripte belegen das postklassische Studium und die Praxis des Tantra in Kerala, in Andhra Pradesh, in Orissa und in

Nepāl, wo es während des gesamten zweiten Jahrtausends besonders blühte. Es gab Śaiva-Tantrik *āshrams* in Rājasthān (wo auch Haṭha-Yoga gedieh) fast bis zum heutigen Tag. Wir wissen beispielsweise, dass im 19. Jh. ein König von Rājasthān in den Tantra eingeweiht wurde; und es war dort, wie einige Berichte belegen, dass Swāmī Satyānanda – wahrscheinlich der kenntnisreichste Vertreter der Praktiken des Śaiva-Tantra im 20. Jh. – zumindest einiges von dem lernte, was er über dieses Thema wusste. Dies ist insofern wichtig, als eine Reihe von Büchern, die unter Satyanandas Namen veröffentlicht wurden, eine Fülle von Informationen über die tantrische Praxis enthalten.

Der postklassische Tantra blühte ganz sicher auch in Bengalen, wo die Göttinnenverehrung besonders stark war. In dieser östlichen Region entwickelte sich die Tradition der *daśa-mahāvidyās* oder »Zehn Mantra-Göttinnen«.

Die Zehn Mahāvidyās

- ❖ Kālī (Die dunkle Göttin)
- ❖ Tārā (Sie, die rettet)
- ❖ Tripurasundarī (Schönheit der drei Welten)
- ❖ Bhuvaneśvarī (Sie, deren Körper die Erde ist)
- ❖ Chinnamastā (die Göttin die sich selbst köpft)
- ❖ Bhairavī (die intensive, furchteinflößende Göttin)
- ❖ Dhūmāvatī (die rauchfarbene Witwe)
- ❖ Bagalamukhī (der die Dämonen paralyisiert)
- ❖ Mātangī (die kastenlose Göttin)
- ❖ Kamalā/Lakshmi (die Lotosgöttin)

Alle zehn Göttinnen finden sich wunderschön illustriert und beschrieben in dem Buch *The Shakti Coloring Book* von Ekabhūmi Ellik. Es ist viel mehr als ein Malbuch, nämlich eine unglaubliche Quelle für das Studium der Göttinnen-Bilder. Diese zehn Göttinnen sind auch heute noch sehr beliebt, sie stellen eine Synthese ursprünglich getrennter Tantrik-Schulen dar, wie einige ihrer Namen andeuten: Kālī (aus den Kālīkula-Traditionen); Tārā und Chinnamastā (aus dem buddhistischen Tantra); Tripurasundarī,

auch bekannt als *Ṣoḍaṣī* (aus der *Śrīvidyā*); und *Bhairavī* (wahrscheinlich aus der *Trika*). Die Verwendung des Wortes *vidyā* im Sinne von »eine in einem Mantra verkörperte Göttin« ist übrigens ausschließlich tantrisch. Mehr über diese zehn Götter findest du auch in David Kinsleys ausgezeichnetem Buch zu diesem Thema: *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās from University of California Press*. Empfehlenswert ist auch *Shakti Rising* von Kavitha Chinnaiyan.

Spätes Tantra: Verehrung um weltlicher Ziele willen

Eine Vielzahl von Texten aus dem fernen Süden und auch aus dem fernen Osten Indiens dokumentieren diese synkretistische und weitgehend philosophie-freie Phase des späten Tantra (1400-1800 n.u.Z.), die fast ausschließlich die Durchführung des *sādhanā* (d.h. die Praxis mit Mantra, Yantra, und Visualisierung) einer bestimmten Gottheit betonte. Es galt, diese Gottheit zu verkörpern und ihre Kräfte in sich selbst zu aktivieren. Genau das ist zwar auch in der klassischen Tradition zu finden, aber hier, im späten Tantra wird die Gottheit nicht als die eine übergreifende Gottheit verstanden, da sie häufig lediglich zur Erreichung bestimmter weltlicher Ziele angerufen wird. Eine Reihe dieser späteren Tantra-Texte wurde von der Historikerin Gudrun Bühnemann untersucht.

Schließlich können wir die Situation von Kashmīr betrachten. Obwohl die Tradition dort unter der muslimischen Herrschaft und manchmal auch unter Verfolgung beträchtlich schrumpfte, wurde ein Korpus von Lehren über die Erlangung der Befreiung durch drei primäre Mittel weitergegeben: Ritual, Meditation und mystisches Wissen (*karma, yoga, jñāna*). Zahlreiche Textzeugnisse aus der frühen Neuzeit (16.-18. Jh.) in Kashmīr zeigen, dass die damals bevorzugte Form der yogischen Meditation eine Variante des *kuṇḍalinī-yoga* war, die direkt aus den Śaiva-Tantrik-Quellen übernommen wurde. In dieser Praxis soll man die Identität mit Śiva erlangen, indem man die Lebensenergie durch Atemregulierung (*prāṇāyāma*) in den Zentralkanal zurückzieht, während man geistig »*Oṃ*« wiederholt. Dadurch steigt *kuṇḍa-*

linī zum Scheitel auf und durchdringt auf seinem Weg die sechs *cakras*.⁸³ (Das befreiende mystische Wissen, *jñāna*, das hier gelehrt wird, basiert auf Abhinava Gupta.) So konnten die Kashmīrī-Gurus des Śaiva-Tantra des 20. Jh., wie Swāmī Lakṣman Jū, eine kontinuierliche Übertragung zurück in die klassische Periode beanspruchen, obwohl sie aufgrund der Natur des indischen Guruwesens nicht in der Lage waren, anzuerkennen, wie viel in dieser Zeit wirklich verloren gegangen war. Lakṣman Jū, der häufig als der letzte lebende Meister der Trika-Linie in Kaschmir zitiert wird, wird in der Schlussfolgerung (vgl. *Licht auf Tantra* S. 364 ff.) besprochen.

MODERNER YOGA DER KÖRPERHALTUNGEN

Die Person, die am meisten für die Entstehung dessen verantwortlich ist, was wir als modernen posturalen Yoga (MPY) oder generell als den Yoga bezeichnen, wie er heute in irgendeiner Form von etwa 20 Millionen Menschen im Westen praktiziert wird, stützte sich stark auf die Lehren des Haṭha-Yoga. Sein Name war Kriṣṇamācārya, und seine in den 1930er Jahren in Mysore, Südindien, gegründete Yogaschule war der Schauplatz für die Entstehung der aktuellen, modernen Disziplin. Yoga, wie es heute üblicherweise praktiziert wird, ist eine Übungsform, die oft nur noch wenig Ähnlichkeit mit der Haṭha-Yoga-Tradition hat, die sie inspiriert hat. Obwohl die meisten Haltungen aus dem 20. Jh. stammen, **lassen sich etwa achtzig bis hundert von ihnen nachweislich aus dem vormodernen Haṭha-Yoga ableiten**, zusätzlich zu einer Vielzahl von nicht-körperlichen Elementen, die ebenfalls alle auf diese Quelle zurückgehen. Die Arbeit des Historikers Mark Singleton hat uns gezeigt, dass MPY trotz gegenteiliger Behauptungen ein Produkt der modernen Globalisierung ist, das außerdem durch europäische und amerikanische Übungsformen des frühen 20. Jahrhunderts (wie z. B. »*harmonial gymnastics*«) beeinflusst wurde.⁸⁴

Kriṣṇamācārya

Kriṣṇamācārya wollte die traditionellen Wurzeln des MPY betonen und behauptete daher, eine direkte Übertragung des heiligen Wissens von einem körperlosen Siddha, den er Nāthamuni nannte, erhalten zu haben (man beachte die Verbindung zu den oben erwähnten Nāths). Er dokumentierte diese Übertragung in einem Sanskrit-Text, den er *Das Geheimnis des Yoga (Yogarahasya)* nannte und den er offensichtlich als die maßgebliche Autorität für die moderne Ausprägung des Yoga ansah. Dies ist natürlich eine vollkommen gültige Behauptung innerhalb der Tradition, die über einen offenen Kanon verfügt. Denn das bedeutet, das dieser theoretisch jederzeit ergänzt werden kann – und die Übertragung von körperlosen Wesen in Träumen und Visionen ist gut belegt, wie wir bereits dargelegt haben.

Im weitesten Sinne können wir also sagen, dass, wenn Kriṣṇamācārya der Vater des modernen Haltungenyoga ist, dann war sein Großvater Gorakṣa, ein Nāth in einer Kaula-beeinflussten Linie, was Matsyendra, den Begründer dieser Linie, zu seinem Urgroßvater macht⁸⁵. Das ist natürlich eine starke Vereinfachung. Da Matsyendra/Macchanda ein Guru des Śaiva-Tantra war, halte ich es für legitim, wie folgt zu argumentieren:

Wenn moderne Yogalehrer versuchen, die posturale Yogapraxis wieder in einen spirituellen Kontext einzubetten, und sich darüber hinaus an demjenigen alten Denksystem auszurichten, das am harmonischsten zu dieser Praxis passt, dann ist das m.E. sinnvollste System, genau dasjenige, auf das der moderne Yoga letztendlich zurückgeführt werden kann: das klassische Śaiva-Tantra⁸⁶.

Damit ist unser Überblick über die Geschichte des Śaiva-Tantra und seiner Schlüsselfiguren beendet.

Noch viel mehr über die Weltsicht und die profunde Philosophie des Tantra findest du in meinem Buch *Tantra Illuminated* (englisch), bzw. in seiner deutschen Übersetzung: *Licht auf Tantra*, das 2023 bei O.W. Barth erscheint.

ANHANG 1

TANTRĀLOKA: ERÖFFNUNGS-VERSE

Segen zu Ehren des Höchsten Herzens



*vimala-kalāśrayābhinava-sṛṣṭi-mahā jananī
bharita-tanuś ca pañca-mukha-gupta-rucir janakaḥ |
tad-ubhaya-yāmala-sphurita-bhāva-visarga-mayaṃ
hṛdayam anuttarāmṛta-kulaṃ mama saṃsphuratāt* || 1 ||

Die Mutter ist diejenige, die der Grund allen reinen Handelns ist, strahlend mit immer neuer Schöpfung. Der Vater ist derjenige, der (mit allen *śaktis*) erfüllt ist, sein Licht durch seine fünf Gesichter bewahrend. Möge mein Herz, eins mit der vielfältigen Schöpfung, die aus der Verschmelzung dieser beiden hervorgeht und den Nektar des Absoluten verkörpert, erstrahlen!

[Für die alternative Bedeutung, vgl. *Licht auf Tantra*, S. 293]

Beschwörungen/Anrufungen



an Parā (= svātantrya-śakti und icchā-śakti)
*naumi cit-pratibhāṃ devīm parāṃ bhairava-yoginīm |
māṭṛ-māna-prameyāṃśa-sūlāmbuja-kṛtāspadām* || 2 ||

Ich preise die Höchste Göttin [Parā Devī], die schöpferische Inspiration [*pratibhā*] des Bewusstseins, die yogische Gefährtin von Bhairava, die ihren Wohnsitz zum Lotos-und-Dreizack-Thron gemacht hat; dessen drei Spitzen stehen für: Wissen, den Akt des Wissens, und das, was es zu wissen gibt.



an Aparā (= kriyā-śakti)
*naumi devīm śarīra-sthāṃ nṛtyato bhairavākṛteḥ |
prāvṛṇ-megha-ghana-vyoma-vidyul-lekhā-vilāsinīm* || 3 ||

Ich preise die Göttin im Körper des tanzenden Bhairava, spielerisch wie ein Blitz am Himmel, der dicht von Monsunwolken bedeckt ist.

an Parāparā (= jñāna-śakti)

dīpta-jyotiś-chaṭā-pluṣṭa-bheda-bandha-trayaṃ sphurat |
stāj jñāna-sūlaṃ sat-pakṣa-vipakṣotkartana-kṣamam || 4 ||

Möge der Dreizack der Weisheit, schimmernd als Triade der dualistischen Bindungen, die durch das gleißende Licht [des Wissens] versengt werden – in der Lage sein, all das aufzulösen, was die rechte Sichtweise untergräbt.

an die Triade der Göttinnen

svāntrya-śaktiḥ krama-saṃsisṛkṣā kramātmā ceti vibhor
vibhūtiḥ |
tad eva devī-trayaṃ antar āstām anuttaraṃ me prathayat
svarūpam || 5 ||

Die Kraft der Autonomie, der Wille, die Sequenz der Schöpfung hervorzubringen, und diese Sequenz [selbst] sind [zusammen] die alles durchdringende Macht (*vibhūti*) des alles durchdringenden Lord (*vibhu*). Das selbst ist die Triade der Göttinnen (Parā usw.), die mir ihre letztendliche Natur offenbaren – mögen sie darin ihre Heimat finden.

an Ganesh

tad-devatā-vibhava-bhāvi-mahāmarīci-cakreśvarāyita-nija-sthitiḥ
eka eva |
devī-suto Gaṇapatiḥ sphurad indu-kāntiḥ samyak-
samucchalyatān mama saṃvid-abdhim || 6 ||

Es gibt nur einen, dessen natürlicher Zustand es ist, sich wie der Lord des Kreises zu verhalten, ein großer Lichtstrahl, der die Majestät dieser Gottheit manifestiert: Gaṇapati (anderer Name für Ganesh), der Sohn der Göttin, schimmernd mit dem Glanz des Mondes; möge er den Ozean meines Bewusstseins vollständig emporheben.

an Macchanda-nātha, Oberhaupt der Kaula-Linie

rāgāruṇaṃ granthi-bilāvakīrṇaṃ yo jālam ātāna-vitāna-vṛtti |
kalombhitaṃ bāhya-pathe cakāra stān me sa Macchanda-vibhuḥ
prasannaḥ || 7 ||

Möge Lord Macchanda mit mir zufrieden sein; [Er,] der das Netz erschaffen hat; [dieses Netz] ist rot aus Leidenschaft, es ist weit gedehnt und ausgebreitet, es ist übersät mit Knoten und Löchern, die immanenten Kräfte entlang des äußeren Pfades initiiierend.

an die Guru-Linie

traiyambakābhīhita-santati-tāmraparṇī-san-mauktika-prakara-kānti-viśeṣa-bhājah |

pūrve jayanti guravo guru-śāstra-sindhu-kallola-keli-kalanāmala-karṇa-dhārāḥ || 8 ||

Triumphierend sind die alten Meister der Linie, die Traiyambaka genannt wird; sie, die an der außergewöhnlichen Leuchtkraft der Perlenreihe im Tāmraparṇī-Fluss teilhaben. Sie sind die makellosen Steuermänner, die das Spiel der mächtigen Wogen des Ozeans der Schriften der Gurus verstehen.

Abhinava ehrt seine Gurus der Pratyabhijñā-Traditionslinie

*śrī-Somānanda-bodha-śrīmad-Utpala-viniṣṛtāḥ |
jayanti saṃvid-āmoda-sandarbhā dik-prasarpiṇaḥ || 10*

Triumphierend sind die Kompositionen – herrlich duftend nach Bewusstsein, sich in alle Richtungen ausbreitend –, die dem ehrwürdigen Utpala und dem erwachten Geist seines Lehrers, des ehrwürdigen Somānanda, entspringen.

*tad-āsvāda-bharāveśa-baṃhitāṃ mati-ṣaṭpadīm |
guror Lakṣmaṇaguptasya nāda-saṃmohinīm numāḥ || 11*

Wir preisen den Bienen-[gleichen] Geist des Gurus Lakṣmaṇagupta, dessen zauberhafte Resonanz durch seine völlige Versenkung in das Genießen dieses [Lotos, d.h. seines Lehrers Utpala] noch verstärkt wird.

an seinen Sadguru und dessen Gefährtin

*jayatāj jagad-uddhṛti-kṣamo 'sau bhagavatya sāha śambhunātha
ekaḥ |*

*yad-udīrita-śāsanāṃsubhir me prakāṭo 'yaṃ gahano 'yaṃ śāstra-
mārgaḥ || 13 ||*

Möge der einzigartige Śambhunātha, zusammen mit seiner Gefährtin, die fähig ist, die ganze Welt zu retten, triumphieren! | Dieser schwer zu erreichende Weg der Schrift wurde mir durch die erhellenden Strahlen seiner Lehre zugänglich gemacht.

Urheberschaft

*śrībhaṭṭanātha-caraṇābja-yugāt tathā
śrībhaṭṭārikāṃghir-yugalād guru-santatir yā |
bodhānya-pāśa-viṣanut-tad-upāsanottha
bodhojvala'bhinavagupta idaṃ karoti || 16 ||*

Die Übertragung der Guru-Linie von den Lotosfüßen des ehrwürdigen Bhaṭṭanātha und von den Lotosfüßen der ehrwürdigen Bhaṭṭārikā (d. h., Śambhunātha und Gefährtin) ist das Gegenmittel gegen das Gift der Fesseln dessen, was [scheinbar] anders ist als Gewahrsein. Erfüllt von dem Erwachen, das aus der Verehrung dieser [Überlieferungslinie] entsteht, führt Abhinavagupta dieses Werk aus.

ANHANG 2:

DIE STRUKTUR DER KRAMA- VEREHRUNG

Ein zentraler Text des Krama erklärt:



... die Natur des Selbst dämmert durch die Methode der Verehrung der Göttinnen der Erkenntnis, die in jedem Zustand weltlicher Erfahrung erstrahlen und mit jedem aufeinanderfolgenden Objekt des Gewährseins nach außen und nach innen strömen, wobei ihre Kontraktion aufgelöst wird, wenn sie mit der Großen Leere verschmelzen. (engl. Übersetzung Sanderson) *Mahānaya-prakāśa, 1.22-23*

Diese Passage bezieht sich gleichzeitig auf zwei wichtige Lehren: Erstens, dass die Möglichkeit, die Natur des Göttlichen und sich selbst als dessen verdichteter Ausdruck zu erkennen, in jeder einzelnen Wahrnehmung und Erkenntnis besteht. Denn jede Erkenntnis reproduziert im Mikrokosmos das Muster, durch das das göttliche Bewusstsein alle Realität erschafft und dann im einen Grund aller Realität (oben »die große Leere« genannt) zur Ruhe kommt. Zweitens: Wenn man nicht in der Lage ist, diese Erkenntnis durch Kontemplation des Erkenntnisflusses selbst zu erfassen, sollte man die Göttinnen, die die Phasen der Erkenntnis verkörpern, durch äußere Rituale verehren, bis ein solches Handlungsmuster tief genug verankert ist, um eine tiefe Einsicht in die Natur der Realität zu ermöglichen.

Wie sah diese esoterische Krama-Verehrung dann genau aus? Es gab zwei Hauptzyklen der Anbetung. Der erste bestand aus zehn Phasen, die in zwei Fünfergruppen unterteilt waren, mit einer zusätzlichen Vorstufe zu Beginn. Hier ein Überblick über diese Phasen der Anbetung:

Zehn Phasen der Anbetung

0. Verehrung der **heiligen Stätte**, beispielsweise Uḍḍiyāna, der Ursprungsort der Krama-Offenbarung; die Stätte und ihre Gottheiten (*dākinīs* usw.) werden im Mikrokosmos des eigenen Körpers verehrt, daher ist diese Phase auch eine Weihe des Körpers desjenigen, die oder der verehrt.

1. Verehrung des Kreises der **fünf Fluß-Göttinnen**:

- 1) Sie, die die Leere ausstrahlt (Vyomavāmeśvarī),
verstanden als der innere Grund des reinen Potenzials
vor dem Auftauchen der Objekt-Erkenntnis;
- 2) Sie, die sich im Himmel bewegt (Khecari);
- 3) Sie, die sich in alle Richtungen bewegt (Dikcarī);
- 4) Sie, die die Auflösung verschlingt (Saṃhārabhakṣiṇī); und
- 5) die wilde Göttin (Raudreśvarī).

Die erste von ihnen wird besonders betont, denn Vyomavāmeśvarī ist der Urgrund, aus dem heraus der folgende Prozess immer wieder geschieht; daher gleicht die Verehrung der anderen vier Göttinnen einer Vorahnung für diesen Prozess.

2. Verehrung des Kreises der **Illumination**:

... bestehend aus 12 Göttinnen, die als Aspekte von Khecari verstanden werden: die fünf Sinneskapazitäten, die fünf Handlungskapazitäten und die geistigen Fähigkeiten der Aufmerksamkeit und der Unterscheidung.

Dies ist die Phase, in der die Sinnesfähigkeiten nach dem Objekt des Bewusstseins greifen und es somit erleuchten; diese Phase ist daher auch mit dem Ausatmen und der Sonne verbunden.

3. Verehrung des Kreises von **Bliss** (Glückseligkeit):

... bestehend aus 16 Göttinnen, die als Ausdruck von Dikcarī verstanden werden: die 10 Fähigkeiten, die Fähigkeit des Geistes zur Aufmerksamkeit und die 5 subtilen Elemente. In dieser Phase beziehen die Sinnesorgane das Objekt des Bewusstseins mit ein; sie ist daher mit dem Einatmen und dem Mond verbunden.

4. Verehrung des Kreises von **Embodiment** (Verkörperung)
... bestehend aus 17 Göttinnen, die als Ausdruck von Saṃhāra-
bhakṣiṇī verstanden werden: die 10 Fähigkeiten, die subtilen Ele-
mente und die Fähigkeiten des Geistes zur Unterscheidung und
Identitätskonstruktion [Ich-Macher] verkörpern. Dies ist die Phase
des subjektiven Bewusstseins des Selbst als Wahrnehmender.

5. Verehrung des Kreises der **Multitude** (Vielfalt), auch **himmlische Ordnung** genannt
... bestehend aus den 64 Yoginīs mit ihrer Anführerin, der höchst-
ten Göttin Mangalā.

In dieser Phase lösen die Yoginīs die subtilen Spuren der voran-
gegangenen Prozesse auf, und das Selbst-Bewusstsein kehrt voll-
ständig zu seinem erleuchteten Kern zurück. Diese Phase unter-
teilt sich wie folgt in sechs Phasen, mit Verehrung von:

- a) die 16 Yoginīs, die die subtilen Spuren (*saṃskāras*)
auflösen welche aus Phase 4 übrig geblieben sind,
- b) die 24 Yoginīs, die die *saṃskāras* der Phase 3 auflösen,
- c) die 12 Yoginīs, die das Bewusstseinsfeld mit reinem,
nicht-diskursivem Gewahrsein durchdringen,
- d) die 8 Yoginīs, die die Spuren des achtfachen feinstofflichen
Körpers reinigen,
- e) die 4 Yoginīs, die den Eindruck der Empfindung des
Kontakts der drei Aspekte des Geistes mit dem Objekt der
Erkenntnis läutern,
- f) Mangalā als der nicht-rationale Grund der 64 Yoginīs

Es folgt reines Bewusstsein.

Das Vorgegangene ist die Iteration des Prozesses auf der intro-
versen Ebene. Dann erforscht die/der Verehrende ein ähnliches
Muster auf der extroversen Ebene; oder, anders ausgedrückt, die
fünf Flussgöttinnen drücken ein ähnlich strukturiertes Pulsie-
ren der Energie auf der extroversen Ebene aus.

Diese Phase beinhaltet die Verehrung von:

6. die **Guru-Linie** als Verkörperung der Verwirklichung des vorgenannten Prozesses¹⁸⁵
7. der Kreis der **Schöpfung** (einer Erkenntnis)
8. der Kreis von **Stasis/Stillstand/Erhaltung**
9. der Kreis des **Zurückziehens/Resorbierens**
10. der Kreis der **Namenlosen** – in dieser letzten Phase ist die vollkommene Durchdringung und das Gleichgewicht der inneren und äußeren Zustände vollständig verwirklicht.

Der Kreis des Namenlosen stellt die letzte Iteration des Erkenntnisprozesses und seinen unaussprechlichen Grund dar. Dieser wird als zwölf Formen der Göttin Kālī verehrt, plus einer dreizehnten, die die Einheit der anderen zwölf verkörpert. Die zwölf Kālīs werden am Ende von Teil 1 des Buches besprochen (vgl. *Licht auf Tantra*, S. 230).

Die Komplexität des vorangegangenen, komprimierten Überblicks mag einschüchternd wirken. Erinnern wir uns daran, dass all dies für diejenigen nicht notwendig war, die eine direkte, nicht-diskursive, intuitive Einsicht in die Natur der Realität haben konnten. Diese konnte durch eine Kraftübertragung des Gurus oder durch eine der offenbarten Lehren ausgelöst werden. Jede dieser Lehren weist auf mystische Weise auf das gesamte Muster hin, auch wenn sie nur Teile des großen Ganzen offenbaren. Andere wiederum hielten solch einen Prozess der Verehrung für notwendig, um das Gehirn mit dem Muster der tiefen Strukturen sowohl des Bewusstseins als auch der manifesten Realität zu prägen – denn in diesem non-dualistischen System sind sie natürlich ein- und dasselbe.

ANHANG 3:

QUELLTEXTE SORTIERT NACH SAMPRADĀYA (MIT KOMMENTAREN UND AUTOREN)

Diese Liste ist eine Zusammenstellung aus den Artikeln von Alexis Sanderson. Obwohl sie nicht vollständig ist, vermittelt sie einen Eindruck von dem beträchtlichen Umfang der Texte, die das Śaiva-Tantra hervorbrachte.

Die wichtigsten Texte jeder Schule sind **fett gedruckt** hervorgehoben. Texte, die als verloren gelten, sind mit einem Anmerkungssternchen versehen*.

Śaiva Siddhānta

Nachweislich frühe Tantras

(in ungefährender chronologischer Reihenfolge)

- *Niśvāsatattva-saṃhitā* – unterteilt in 5 Teile; chronologisch gesehen kommt das *Mūlasūtra* zuerst [um 450 n. u. Z.], dann *Uttarasūtra* und *Nayasūtra*, dann *Guhyasūtra* und *Niśvāsa-mukha*
- ***Kālottara*** – viele Rezensionen, beginnend im frühen 7. Jh., einschließlich der 350v-Rezension, *Sārdhatriśati-kālottara*, mit *ṛtti* von Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha [enthält die *Nādakārikā*]
- *Rauravasūtra-saṅgraha* – frühes 7. Jh. mit *ṛtti* von Sadyojyotis, ca. 700 n. u. Z.
- *Pārameśvara* = *Pauṣkara-pārameśvara* – frühes 7. Jh. [frühestes MS 810 n. u. Z.]
- ***Kiraṇa*** – 8. Jh., mit *ṛtti* von Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha (herausgegeben und übersetzt von Dominic Goodall)
- ***Svāyambhuvasūtra-saṅgraha*** – 7. Jh., mit *-uddyota* von Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, und *ṛtti* von Sadyojyotis (übersetzt von Filliozat)
- *Sarvajñānottara* – 7. Jh.
- *Niśvāsakārikā*, einschließlich *Dikṣottara* – 8. Jh.

- **Mataṅgapārameśvara** – Mitte 8. Jh.,
mit *vṛtti* von Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha
- **Parākhyā** – 9. Jh.
(herausgegeben und übersetzt von Dominic Goodall)
- **Mṛgendra** – 9. Jh., mit *vṛtti* von Nārāyaṅakaṅṭha
- **Bṛhatkālottara** (alias *Śaṭsahasra*-)

Exegetische Texte

(ab dem 9. Jh., mit Ausnahme der Texte der Sadyojyotis [ca. 675-725 n. u. Z.]; diese sind gemäß Sanskrit alphabetisch geordnet):

- *Kriyākramadyotikā* von Aghoraśiva (1158 n. u. Z.)
- *Jñānaratnāvalī* von Jñānaśiva
- *Tattvatrayanirṇaya* von Sadyojyotis mit Kommentaren von Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha und Aghoraśiva
- *Tattvaparakāśa* von Bhoja (12. Jh. oder früher)
- *Tattvasaṅgraha* von Sadyojyotis
- **Nareśvaraparīkṣā** von Sadyojyotis
mit **-prakāśa** von Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha
- *Paramokṣanirāsa-kārikā-vṛtti* von Rāmakaṅṭha
(s. u. *Rauravavṛtti*)
- *Prāyaścittasamuccaya* von Hṛdayaśiva (12. Jh. oder früher)
- *Bālabodhinī* von Jagaddhara
mit **-nyāsa** von Rājānaka Śitikaṅṭha (1471 n. u. Z.)
- *Bhāvacūḍāmaṇi* von Vidyākaṅṭha (II)
- *Bhogakārikā* von Sadyojyotis
- *Mantravārttika-ṭīkā** von Rāmakaṅṭha
- *Mahotsavavidhi* von Aghoraśiva (1157 n. u. Z.)
- *Mokṣakārikā* (s. u. *Rauravavṛtti*)
- *Ratnatrayaparīkṣā* von Śrīkaṅṭha
mit **-ullekhinī** von Aghoraśiva
- *Rauravavṛtti-viveka* von Bhaṭṭa Rāmakaṅṭha (Kommentar
zum *vṛtti* von Sadyojyotis, unvollständig überliefert in Form
von mehreren untergeordneten Werken: *Mokṣakārikā*,
Bhogakārikā, *Paramokṣa-nirāsa-kārikā* mit **-upanyāsa** von
Rāmakaṅṭha)
- *Vyomavyāpistava* von Rāmakaṅṭha (Urheberschaft ungewiss)

- *Śivapūjāstava* von Jñānaśambhu
- *Śaivabhūṣaṇa* von Pañcākṣarayogin (17. Jh.)
- *Sarvāgamaprāmāṇyopanyāsa** von Rāmakaṇṭha

Paddhatis (Ritualhandbücher)

Sie bestehen hauptsächlich aus rituellen Saiddhāntika-Vorschriften – die meisten basieren auf dem *Kālottara*

- *Agnikārya-paddhati*
- *Aghoraśivācārya-paddhati / Kriyākramadyotikā* (1158 n. u. Z.)
- *Ātmārthapūjā-paddhati*
- *Īśānaśivagurudeva-paddhati* (nach dem 14. Jh.)
- ***Karmakāṇḍakramāvalī*** von Somaśambhu
(alias *Kriyākāṇḍa-padakramāvalī* alias *Śaivakarmakramakramāvalī* alias *Somaśambhupaddhati*, 1.096 n. u. Z., im Auftrag des Kalacuri-Monarchen Yaśaḥkarṇa), mit *vyākhyā* von Trilocanaśivācārya
- *Kalādīkṣāpaddhati* von Manodaguru/Manodadatta (ca. 1336), erweitert durch Śivasvāmin. Ein Mantrapīṭha-Leitfaden zu den Zeremonien der Śaiva-Initiation (*dīkṣā*) und -Weihe (*abhiṣeka*), wie sie in Kasmīr bis in die jüngste Zeit praktiziert wurden. Er stützt sich auf die Svacchanda- und Netra- sowie auf Saiddhāntika-Texte.
Eine spätere (17. Jh.?) Einfügung enthält mehrere Hymnen: das *Bhairava-stotra* von Abhinavagupta, das *Bhairava-daśaka*, das *Aparādha-sundara-stava* das (einem) Śaṅkarācārya zugeschrieben wird, das *Bhairavastotra* von Śaṅkara-kaṇṭha, und das *Śambhu-kṛpā-manohara-stava* von Ratna-kaṇṭha.
- *Jñānaratnāvalī* (12. Jh.)
- *Nityādisaṃgrahapaddhati* von Takṣakavarta (nach 11. Jh.)
- *Naimittikakarmānusaṃdhāna* von Brahmaśambhu, der Codex Unicus eines Teils des frühesten überlieferten Saiddhāntika-Paddhati (939 n. u. Z.).
- *Prāsādapaddhati* von Prāsādaśiva
- *Mṛgendrapaddati* von Aghoraśiva (12. Jh.), mit *-ṭikā* von Vaktraśambhu

- *Śāradātilaka* (12. Jh.; hauptsächlich *dhyāna-sloka*s mit einem Kapitel über Yoga)
- *Śivanirvāṇapaddhati* (über Śaiva-Feuerbestattungen)
- *Siddhāntaśekhara* (wahrscheinlich 13. Jh.)
- ***Siddhāntasāra-paddhati*** von Bhoja (1050 n. u. Z.)
- *Siddhāntasārāvalī* (vermutlich 13. Jh.)
mit Kommentar von Anantaśambhu

Amṛteśvara/Mṛtyuñjaya

- ***Netratantra*** (um 800 n. u. Z. [zwischen 700 und 850];
alias *Sarva-srotaḥ-saṅgraha-sāra*),
mit *-uddyota* von Kṣemarāja (in der Kaula-Trika-Schule)
- *Amṛteśvaraḍikṣāvidhi* von Viśveśvara. Ein Leitfaden in Versen für die Durchführung der Einweihung in den Kult des Amṛteśvara.
- *Amṛteśvaradhyaṇa-vivaraṇa* von Lakṣmīrāma alias Lasakāka (um 1800)
- *Amṛteśvarapūjā-paddhati*

Vāma

- *Vīṇāśikhā* (7. Jh.; einziger vollständig erhaltener Text)

Mantrapīṭha

- ***Svacchandabhairavatantra*** (mit *-uddyota* von Kṣemarāja, von der Kaula-Trika-Schule); frühestes MS 1068 n. u. Z.
- *Bhairavānukaraṇastotra* von Kṣemarāja [Hymne mit non-dualistischer Lesart der Symbole und Attribute von Svachchandabhairava]
- *Bahurūpagarbhastotra*, mit Kommentar *-viṣamapadasaṅketa* von Anantaśakti [Hymne an Svachchandabhairava (und Aghoreśvarī)]; ihre Rezitation ist eine Standardvorbereitung zum Śaiva-Ritual in Kashmīr]

- *Niṣkala-svacchanda-dhyāna-vivaraṇa* von Lakṣmīrāma alias Lasakāka (um 1800)
- *Svacchanda-maheśvarāṣṭaka* (späte Hymne, 17. Jh.?)

Yāmala

- *Brahmayāmala* (frühes 8. Jh.)
- *Matasāra*
- *verlorene Texte: *Rudrayāmala*, *Viṣṇuyāmala*, *Skandayāmala*, *Umāyāmala*

Trika

- *Kularatnamālā*
- ***Tantrasadbhāva***
- *verlorene Texte: *Trikasadbhāva*, *Trikasāra/Trikahṛdaya*, *Triśirobhairava/Anāmaka*, *Devayāmala*
- *Parātrīśikā* mit der -vivṛti* von Somānanda, dem -vivaraṇa von Abhinavagupta, -laghuvṛtti (alias *Anuttaravimarśinī* und *Trīśikāśāstravimarśinī*) die Abhinava zugeschrieben werden (vor dem 12. Jh.; mit -vyākhyā von Kṛṣṇadāsa), und -vivṛti von Lakṣmīrāma (alias Lasa Kāka), ca. 1811
- *Bhairavakula*
- ***Mālinīvijayottara*** [7. Jh.]
- *Vijñānabhairava* mit den -vivṛti von Kṣemarāja (nur V. 1-23) und Śivopādhyāya (Mitte 18. Jh.) und der -kaumudī von Bhaṭṭāraka Ānanda (ein Traipura-Text von 1672)
- *Virāvalī**
- *Siddhayogeśvarīmata* (= *Trīśūla*) [frühes 7. Jh.]

TRIKA/PRATYABHIJÑĀ GURU-ÜBERTRAGUNGSLINIE

[Govindarāja? ->] Somānanda (ca. 900-950; er kannte Pradyumnabhaṭṭa unten) -> Utpaladeva (ca. 925-75) -> Rājānaka Rāma & Lakṣmaṇagupta (ca. 950-1000) -> Abhinavagupta (ca. 975-1025) -> Kṣemarāja (ca. 1000-1050) -> Yogarāja (ca. 1025-75)

SPANDA (TRIKA/KRAMA) GURU-ÜBERTRAGUNGSLINIE

Vasugupta (ca. 825-875) -> Kallaṭa (ca. 850-900; Kalhaṇa ordnet ihn in die Regierungszeit von Avantivarman ein) -> Pradyumnabhaṭṭa (ca. 875-925) -> Prajñārjuna -> Mahādevabhaṭṭa -> Śrīkaṇṭhabhaṭṭa -> Bhāskara (um 975-1025)

Exegetische Werke zur Trika

- *Tantrāloka* von Abhinavagupta [frühes 11. Jh.], mit *viveka* von Jayaratha [Mitte 13. Jh.]
- *Paramārthacarcā* von Abhinavagupta
- *Paramārthasāra* von Abhinavagupta (in Anlehnung an den gleichnamigen exoterischen Text von Śeṣamuni) mit *Kommentar* von Yogarāja
- *Bodhapañcadaśikā* von Abhinavagupta
- *Mālinīśloka-vārtika* von Abhinavagupta
- *Śivasūtra* von Vasugupta mit *-vārtika* von Bhāskara (um 925-75), *vimarśinī* von Kṣemarāja (letzteres zweimal zusammengefasst: von Varadarāja/Kṛṣṇadāsa in seinem *Śivasūtravārtika* sowie im anonym verfassten *Śivasūtravṛtti*).
- *Śivāṣṭaka* von Yogarāja (11. Jh.)
- *Spandakārikā* von Vasugupta oder Kallaṭa (9. Jh.), mit diesen sieben Kommentaren: die *-vṛtti* von Kallaṭa, *-sandoha* von Kṣemarāja (nur zum ersten Vers, aber den ganzen Text zusammenfassend), *-nirṇaya* von Kṣemarāja, *-nirṇaya* von Vāmana/Viravāmanaka, *-pradīpikā* von Bhāgavatotpala (ein Vaiṣṇava, c. 950-1000), *-vivṛti* von Rājānaka Rāma, und *-pradīpikā* von Bhaṭṭāraka-svāmin (ein Traipura; 17. Jh.?)

Pratyabhijñā

- *Ajaḍapramāṭṛ-siddhi* von Utpaladeva
- *Īśvara-pratyābhijñā-kārikās* von Utpaladeva mit zwei Kommentaren, der *-vṛtti* und *-vivṛti** (alias *-ṭikā*); und die *-vimarsīnī* von Abhinavagupta (mit Subkommentar *-vyākhyā* von Bhāskara-kaṇṭha, ca. 1700); und *-vivṛti-vimarsīnī* von Abhinavagupta (1015 CE, zu Utpalas *-vivṛti**)
- *Īśvarasiddhi* von Utpaladeva mit *-vṛtti*
- *Pratyabhijñā-hṛdayam* von Kṣemarāja
- *Śivadrṣṭi* von Somānanda mit *-vṛtti* (alias *Padasaṅgati*) von Utpaladeva
- *Sambandhasiddhi* von Utpaladeva

Kālīkula, insbesondere Krama

Kanonische Texte:

- *Ūrmikaulārṇava* (alias *Bhogahasta*), lehrt eine Kaula-Form der Kālīkula, die sich auf die Krama bezieht, offenbart von Lord Macchanda in Kāmarūpa
- *Kālīkākramapañcāsikā* (wurde Vidyānanda angeblich von einer körperlosen Stimme offenbart, die zu Niṣkriyānanda gehörte, als er die Göttin in einer Höhle in den Bergen des *pīṭha* Śrīśailam in Andhra anbetete)
- *Kālīkulapañcaśataka* (auch bekannt als *Devīpañcaśataka*; enthüllt von Jñānāneta)
- *Kālīkulakramasadbhāva* (offenbart von Jñānāneta; *teilweise verloren)
- *Kālīmukha*
- *Kaulasūtra* von Bhaṭṭaśrī Śitikaṇṭha (überliefert die mündlichen Lehren der Krama)
- *Chumāsaṅketaparakāśa* von Niṣkriyānandanātha (überliefert mündliche Aphorismen der Yoginīs in Alt-Kashmīr, mit Sanskrit-Kommentar)
- *Jayadrathayāmala* (auch bekannt als *Tantrarājabhaṭṭāraka*) in 24.000 Versen (Buch 1 = *Śīraccheda*, ursprünglich ein

separates Werk); der Großteil des Werkes wurde vor 800 n. u. Z. verfasst (das ungefähre Datum seiner teilweisen Umschreibung in das buddhistische Laghusaṃvaratantra. Die Hauptgottheiten der vier *ṣaṭkas*: 1. Kālī Kālasaṃkarṣaṇī, 2. Siddhalakṣmī, 3. Sāraśakti, 4. Siddhayogeśvarī & das Śāktam Cakram)

- *Devīdyardhaśatikā* (paraphrasiert: *Siddhakhaṇḍa des Manthānabhairava*)
- *Mahākaravīrayāga*
- *Mādhavakula*
- *Yonigahvara* (teilt viel Material mit der *Devīdyardhaśatikā* und einiges mit dem *Kālikulakramasadbhāva*)
- *Vātulanāthasūtra*, das »den Yoginīs« zugeschrieben wird, mit dem -*vṛtti* von »Jemandem«, alias Anantaśakti, (mündliche Übertragung; 13 *sūtras* unbekannter Herkunft mit Kommentar)

Exegetische Texte und philosophische Gedichte (Krama)

- *Aṣṭikā* von Prabodhanātha
- *Kālikulakramārcana* von Vimalaprabodha (Nepāla, ca. 1200)
- *Kramavilāsastotra*
- **Kramastotra* von Eraka (alias Saṃvitstotra; mit der Autorität einer Schrift versehen) mit dem -*vivaraṇa** von Hrasvanātha und einem -*vivṛti* mit dem Titel *Kramakeli** von Abhinavagupta
- *Kramastotra* von Abhinavagupta (991 n. u. Z.)
- *Caryāmelāpaka-pradīpa*
- *Ciñciṇīmatasārasamuccaya* (einschließlich zweier kurzer Texte, der *Kālikākramaślokadvādasikā* und die *Kālikramapañcāśikā*)
- *Cittasantoṣa-triṃśikā* von Nāga
- *Cidgaganacandrikā* von Śrīvatsa (12.-13. Jh.)
- *Jayadrathayāmala-prastāra-mantra-saṃgraha* / *Jayadrathayāmala- mantroddhāra-ṭippanī*, entschlüsselt Mantras und Diagramme des *Jayadratha-yāmala*

- *Tantrarāja-tantrāvatāra-stotra* von Viśvāvarta, über die Übertragung und Gottheiten des *Jayadratha-yāmala*
- *Triṃśaccarcā-rahasya* / *Chummāsampradāya* von Niṣkriyānanda
- *Dvayasamṣpatti-vārtika* alias *Bodhaviḷāsa* von Vāmanadatta (= Hrasvanātha?)
- *Paramārcana-triṃśikā* von Nāga
- *Bhuvana-mālinī-kalpa-viṣamapada-vivṛti* von Śrīvatsa, ein Kommentar zu einem Kapitel des JY, das die Verehrung von Bhuvanamālinī beschreibt (11. Jh. oder später)
- *Mahānaya-prakāśa* von Arṇasiṃha
- *Mahānaya-prakāśa* in Alt-Kashmīrī mit Sanskrit-Kommentar von Śitikaṇṭha (vor dem 13. Jh.)
- *Mahānaya-prakāśa* (Anonym)
- *Mahārthamañjarī* in Prākṛt, einem Yoginī zugeschrieben, mit ausführlichem Sanskrit-Kommentar (*-parimala*) von Maheśvarānanda (um 1300, Cidambaram)
- *Śrīpīṭhadvādaśika* von Cakrabhānu
- *Subhagodayavāsanā* von Śivānanda (13. Jh.)
- *Svabodhodaya-mañjarī* von Vāmanadatta [inspiriert von Vijñānabhairava- und Krama-Quellen; obwohl »exegetisch«, wird es als das Werk eines Siddha und daher als Tantra betrachtet]

Texte, die maßgeblich von Krama beeinflusst wurden

- *Advayadvādaśikā/Paramārthadvādaśikā* von Ramyadeva Jñānakriyādvayaśataka (wahrscheinlich von Sillana)
- *Tantrāloka* und *-viveka*
- *Pratyabhijñā-hṛdayam* von Kṣemarāja
- *Bhāvopahāra-stotra* von Cakrapāṇinātha mit dem *-vivarāṇa* von Ramyadeva
- *Śivarātrirahasya* von Śiva[rāma]svāmin Upādhyāya II (frühes 19. Jh.)
- *Śivasūtravimarśinī*
- *Spandanirṇaya*

Kaubjika

- *Kubjikāmata*
- *Manthānabhairava* (übersetzt von Dyczkowski)
- *Kulālikāmnāya*
- *Nityāhnika-tilaka* (exegetisch)

Śrīvidyā

GURU-LINIE

Erstmals verbreitet in Kāshmīr im 11. Jh. durch Īsvaraśivācārya und Śaṅkararāśi. Die wichtigste südindische Überlieferungslinie ist die folgende: Dīpakācārya alias Dīpakanātha (Mitte 11. Jh.) [Siddha und Linienbegründer] -> Jiṣṇudeva (Ende 11. Jh.) -> Māṭṛgupta (ca. 1075-1125) -> Tejodeva (Anfang 12. Jh.) -> Manojadeva (Mitte 12. Jh.) -> Kalyāṇadeva (spätes 12. Jh.) -> Ratnadeva (ca. 1175-1225) -> Vāsudevamahāmuni (frühes 13. Jh.) -> Śivānanda (Mitte 13. Jh.) -> Mahāprakāśa (spätes 13. Jh.) -> Maheśvarānanda (ca. 1275-1325) [auch ein Krama-Initiiertes]

Frühe Texte

- *Nityākaula*, Lehre einer frühen Form des Tripurā-Kults mit elf Nityās plus Kāmadeva
- *Nityāśoḍaśikārṇava/Vāmakeśvarīmata*, mit *-vivarāṇa* von Jayaratha und *-artha-ratnāvalī* von Vidyānanda, und *-ṛjuvimarśinī* von Śivānanda (13. Jh.), und *-setubandha* von Bhāskararāya
- *Yoginīhṛdaya* (12. Jh.?) mit *-dīpikā* von Amṛtānandayogin (14. Jh.)

Spätere Texte

- *Kāmakalāvilāsa* von Puṇyānandayogin (frühes 14. Jh.)
- *Cidvilāstava* von Amṛtānandayogin (14. Jh.)
- *Jñānadīpa-vimarśinī* alias *Tripurasundarīvyākhyā* von Vidyānanda-nātha

- *Tripurasundarī-daṇḍaka-stotra* von Dīpakācārya (13. Jh.)
- *Śrīvidyā-nityapūjā-paddhati* von Sāhib Kaul (17. Jh.)
- *Saṅketapaddhati* von Jiṣṇudeva
- *Saubhāgyasudhodaya* von Amṛtānandayogin (14. Jh.)

EINIGE GURUS VON ABHINAVAGUPTA

Guru	Abstammung	Traditionslinie
Vāmanātha	Āmardaka	Saiddhāntika
Bhūtirāja	Siddha	Krama
Lakṣmaṇagupta	Traiymbaka	Trika
Śambhunātha	Halb-Traiymbaka	Kaula
TrikaMaheśvara	Śrīsantāna	Unbekannt

ANHANG 4

LITERATURVERZEICHNIS

- Alper, Harvey, Hrsg. *Mantra*. (auch veröffentlicht als *Understanding Mantras*.) SUNY Press, 1989.
- Anantānanda, Swāmī. *What's on My Mind?: Becoming Inspired with New Perception*. SYDA Foundation, 1996.
- Bailly, Constantina Rhodes. *Śaiva Devotional Songs of Kashmir: A Translation and Study of Utpaladeva's Śivastotrāvali*. SUNY Press, 1987.
- Bäumer, Bettina. *Die Spiritualität der Tantras*. Verlag der Weltreligionen, 2022.
 . *Vijñāna Bhairava – Das göttliche Bewusstsein*. Verlag der Weltreligionen, 2008.
- Brooks, Douglas. *The Secret of the Three Cities*. University of Chicago Press, 1990.
- Davis, Richard. *Ritual in an Oscillating Universe*. Princeton University Press, 1991.
- Dyczkowski, Mark. *The Aphorisms of Śiva: the Śivasūtra with Bhāskara's Commentary*. SUNY Press, 1992.
 . *The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. SUNY Press, 1987.
 . *A Journey in the World of the Tantras*. Indica, 2004.
 . *The Stanzas on Vibration*. SUNY Press, 1992.
- Isayeva, Natalia. *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism*. SUNY, 1995.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Penguin, 1982. Full text: http://openlibrary.org/books/OL6359268M/The_varieties_of_religious_experience
- Klein, Anne Carolyn and Geshe Tenzin Wangyal Rinpoche. *Unbounded Wholeness: Dzogchen, Bon, and the Logic of the Nonconceptual*. Oxford University Press, 2006.
- Lakṣman Joo, Swāmī. *Shiva Sutras: The Supreme Awakening*. AuthorHouse, 2007.
 . *Vijñāna-Bhairava: The Practice of Centring Awareness*. Indica, 2007.
- Mishra, Kamalakar. *Kashmir Shaivism: the Central Philosophy of Tantrism*. Rudra Press, 1993.
- Mallinson, James and Singleton, Mark. *Roots of Yoga*.

- Penguin Classics, 2017.
- Muktānanda, Swāmī. *Nothing Exists That is Not Śiva*. SYDA Foundation, 1997.
- Padoux, André and Lilian Silburn. *La lumière sur les tantras: chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*. Collège de France, 1998.
- Shankarānanda, Swāmī. *Consciousness is Everything: The Yoga of Kashmir Shaivism*. Shaktipat Press, 2003.
- Odier, Daniel. *Yoga Spandakarika: The Sacred Texts at the Origins of Tantra*, Inner Traditions, 2005.
- Singh, Jaideva. *A Trident of Wisdom*. SUNY Press, 1989.
- Singleton, Mark. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford University Press, 2010.
- Torella, Raffaele. *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author's vṛtti*. Motilal Banarsidass, 2002.
- Watson, Alex. *The Self's Awareness of Itself: Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Arguments against the Buddhist Doctrine of No-self*. Wien, 2006.
- White, David, ed. *Tantra in Practice*. Princeton University Press, 2000.
- Williams, Paul and Anthony Tribe. *Buddhist Thought*. Routledge, 2000.

Literaturverzeichnis des Illustrators

- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Shambhala, 1999.
- Bühnemann, Gudrun. *Mandalas and Yantras in the Hindu Tradition*. DK Printworld, 2007.
- Dehejia, Vidya and Thomas B. Coburn. *Devi: The Great Goddess : Female Divinity in South Asian Art*. Smithsonian Institution in association with Mapin Publishing and Prestel Verlag, 1999.
- Huntington, Susan. *The "Pala-Sena" Schools of Sculpture*. Brill, 1984.
- Jackson, Janice and David Jackson. *Tibetan Thangka Painting: Methods & Materials*. Snow Lion Publications, 1984 (second edition, 2006).
- Jansen, Eva Rudy. *The Book of Hindu Imagery: Gods, Manifestations and Their Meaning*. New Age Books, 2005.
- Johari, Harish. *Tools for Tantra*. Destiny Books, 1988.
- Khanna, Madhu and Ajit Mookerjee. *Yantra: The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. Inner Traditions, 2003

ENDNOTEN

1. Āryāvarta ist das Gebiet in Nord- und Zentralindien, in dem die indische Hauptreligion vorherrschte, eine Religion, die weitgehend von der Priesterkaste der *brāhmins* kontrolliert wurde. Zu ihnen gehörten einige brillante Denker, aber in der Regel waren es bezahlte rituelle Funktionäre, deren Ansichten zutiefst konservativ waren.
2. Um sich ein vollständiges Bild von dieser Verbreitung zu machen, müsste man mehrere hundert Seiten sehr dichter akademischer Prosa mit vielen Zitaten in Sanskrit lesen. Ich ermutige jedoch den engagierten Leser, sich folgende Bücher oder Schriften zu besorgen: *The Śaiva Age* und *History through Textual Criticism* (beide zeigen, wie sich buddhistisches Tantra aus Śaiva-Quellen ableitet); *The Lākulas* (über die Verbindungen zwischen prä-tantrischem und tantrischem Śaivismus); und *Śaivism among the Khmers* (über die Verbreitung Tantras in Südostasien, insbesondere im Śaiva-Königreich von Angkor Wat) – erhältlich bei <https://www.academia.edu>. Dort findest Du auch einige lesenswerte Einführungsartikel, wie *Śaivism and the Tantrik Traditions* und *Power and Purity among the Brahmins of Kashmir*
3. Dasselbe Wort verwenden Buddhisten für Laien-Anhänger.
4. Wenn sie jedoch zuvor einer anderen Religion angehört hatten, mussten sie sich einem Ritual unterziehen, das sie von ihrer (Anhaftung an ihre) vorherige religiöse Identität befreite. Bemerkenswert ist dabei, dass diejenigen, deren Hintergrund der Brāhmanismus war, sich diesem Ritual nicht unterziehen mussten. Das zeigt, dass Śaivas den Brāhmanismus nicht als Religion, sondern als Kultur betrachteten (ähnlich wie einige Formen des Hinduismus heute).
5. Diese Beschreibung stammt aus Sanderson, *Religion and the State: Initiating the Monarch in Śaivism and the Buddhist Way of Mantras*, S. 9.
6. Dies ist der Brhadīśvara-Tempel in Thanjavur, der im 11. Jahrhundert fertiggestellt wurde; eine lange Inschrift auf seinem Sockel berichtet über das Tempelleben vor tausend Jahren.
7. Das erste vollständige buddhistische Tantra ist das *Mahāvairocanābhisaṃbodhitānta*, das aus dem 7. Jh. stammt. Die Daten der buddhistischen Texte können anhand ihrer chinesischen Übersetzungen ziemlich genau bestimmt werden, die Daten der Śaiva-Texte nicht. Das frühe 6. Jahrhundert als Datum für den ersten Śaiva-Tantrik-Text, das *Niśvāsa*, wurde jedoch von den sorgfältigsten Gelehrten und erfahrenen Sanskritisten auf diesem Gebiet ermittelt.
8. *Mañjuśrīyamūla-kalpa* 47:53-54, Übersetzung von Sanderson, *The Śaiva Age*, S. 130.
9. Das heißt, dieses Aussehen und diese Ausstattung sind laut den Gesetzesbüchern für jeden reserviert, der wegen Mordes an einem brāhmanischen Priester verurteilt wurde. Diese Mörder waren gezwungen, auf diese Weise umherzuziehen und ihre abscheuliche Anwesenheit durch das Läuten einer Glocke anzukündigen. Doch die Atimārga-Asketen, Kāpālikas genannt, die sich selbst keines Verbrechens schuldig gemacht haben, haben sich auf der Suche nach der Transzendenz freiwillig auf dieselbe Art und Weise verhalten. Das ist besonders beeindruckend, wenn man bedenkt, dass sie selbst *brāhmins* waren und sich freiwillig von der am meisten respektierten Position in der Gesellschaft auf die niedrigste zurückzogen.

10. Ich hatte das Glück, diese Passage mit einem Meistergelehrten zu lesen, der auf diese sehr frühe Tantrik-Literatur spezialisiert ist, Dominic Goodall vom Französischen Institut in Pondicherry, Tamiḷ Nāḍu.
11. Wollen wir die Zusammenhänge mit dem Christentum vergleichen, ähneln die NŚT-Gruppen dem, was wir unter den gnostischen Christen des 2. und 3. Jh. vorfinden. Ich denke dabei an die non-dualistischen Lehren der Gnostiker, ihre anti-institutionelle Betonung der persönlichen mystischen Erfahrung, ihre Ermächtigung der Frauen usw.
12. Die Komplexität der sektiererischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Gruppen der linken Strömung würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Es ist nicht ganz korrekt, den Begriff Kaula für alle zeitlichen Perioden so breit zu verwenden, aber er erlaubt es uns, die vorherrschenden Strömungen der Tradition zu benennen und zu unterscheiden. Außerdem ist es wahr, dass »Kaula« als Synonym für »Śākta« (Göttin-Verehrende) verwendet werden kann. Bis zum Ende der klassischen Periode hatte das Wort Kaula eine sehr breite semantische Reichweite. Ich selbst spreche von Kaula, wenn ich mich auf die Praxis und Kultur der linken Strömung konzentriere, und NŚT (non-duales Śaiva-Tantra), wenn ich mich mehr auf die Philosophie konzentriere – weil sie über die sektiererische Zugehörigkeit hinausgeht (obwohl ihre Hauptautoren alle Kaula-beeinflusst waren, wenn nicht sogar Kaula-Initiierte).
13. Siehe z. B. Sandersons *Purity and Power among the Brahmins of Kashmir*, S. 201-202
14. Mehrere Sätze in diesem Absatz sind Modifizierungen von Sanderson 1988:680.
15. Einer der äußerst talentierten Künstler auf der Website, Dinesh Shreṣṭha, ist ein Lehrer des Künstlers, der dieses Buch illustriert hat, Ekabhūmi Ellik (s. u. FN 18).
16. Mit charismatischen Gurus meine ich diejenigen, die ein beeindruckendes Maß an persönlicher spiritueller Macht und Errungenschaft besitzen und bei denen der bloße Kontakt ein Erwachen auslösen oder die nächste Stufe der spirituellen Entwicklung einleiten kann. Charismatische Gurus sind ein faszinierendes und problematisches Merkmal der indischen Religionen (und der Religion im Allgemeinen). Denn einerseits kann die Verbindung mit ihnen den eigenen Prozess erheblich beschleunigen, andererseits kann ihre persönliche Macht zu einem Personenkult führen, der für den Suchenden viele Gefahren birgt. Mehr über die Rolle des Gurus erfährt der auf S. 365 in *Licht auf Tantra*.
17. Die Doktrin der Non-Dualität in einer kohärenten und vollständig expliziten Form findet sich nur in den am weitesten »links« stehenden Gruppen. Obwohl es uns so vorkommt, als ob das Bekenntnis zur Dualität oder Non-Dualität eine Entweder-Oder-Behauptung sein müsste, gibt es einige (meist frühe) Texte, die dualistische und non-dualistische Elemente in einer Weise vermischen, die zwar logisch inkohärent, aber nicht unbedingt rituell inkohärent ist (z. B. das *Svacchanda-tantra* der Dakṣiṇa-Schule, das *Mālinīvijayottara-tantra* usw.).
18. Charles Ekabhūmi Ellik ist ein Künstler von einzigartigem Talent, der sowohl westliche als auch indische künstlerische Konventionen ausgiebig studiert hat (insbesondere die aus dem Himālaya). Meiner Erfahrung nach ist er in der Lage, etwas von der Energie der einzelnen Gottheiten zu erkennen und sie entsprechend darzustellen. Für Liebhaber der Tantrik-Kunst ist es ein Glücksfall, dass er seine Arbeiten zum Kauf anbietet. Die Liebe zur Tradition ist sein Hauptmotiv, das alle seine Arbeiten durchdringt (<https://oneearthsacredarts.com/ekabhumi>).

19. Da es so viele Saiddhāntika-Texte, dabei aber keinen Haupttext gibt, führe ich hier die auf Englisch verfügbaren Texte auf, die von Dominic Goodall bzw. Christopher Tompkins übersetzt wurden.
20. Relativismus ist die Vorstellung, dass alle Standpunkte gleichermaßen gültig sind und kein Standpunkt einen anderen aufheben kann. Das klingt erst einmal sehr schön und tolerant: Das einzige Problem dabei ist, dass es völlig inkohärent ist. Jeder Standpunkt kann nur dann gleichwertig gültig sein, wenn keiner von ihnen einen Wahrheitswert hat, so dass der populäre Relativismus nur ein verkappter Nihilismus ist. Deshalb brauchen wir eine Hierarchie der Wahrheit. Diese Hierarchie kann durchaus inklusivistisch sein, d. h. sie gesteht den »niedrigeren« (vorläufigen) Wahrheiten ihren eigenen Geltungsbereich zu. Da sie eben genauso weit wahr sind, wieweit sie reichen, besteht keine Notwendigkeit, ihre Anhänger auf intolerante Weise zu zwingen, sie aufzugeben. Denn wer mit seiner Suche fortfährt, wird unumgänglich schließlich erkennen, dass es »höhere«, d. h. Wahrheiten gibt, die um einiges umfassender sind.
21. *Mataṅga-pārameśvara-tantra*, Abschnitt Yoga, 1.12; nach Sandersons unveröffentlichter Übersetzung.
22. Diese Entdeckung wurde von Christopher Tompkins gemacht, einem Kollegen von mir und Historiker des frühen Śaiva-Tantrik-Yoga. Es gibt einen großen Unterschied zwischen dieser Lehre und derjenigen der späteren Haṭha-Yoga-Tradition: Hier schlummert *kuṇḍalinī* nicht an der Basis der Wirbelsäule. Vielmehr muss sie aus ihrer natürlichen Heimat am Scheitel des Kopfes herbeigerufen werden, um die individuelle Seele (*jīva*) zu retten. Daher wird sie zum Herzen gebracht oder zu dem Zentrum, in dem sich das individuelle Bewusstsein befindet; dort beginnt sie gewissermaßen die Sehnsucht zu spüren, mit Śiva (im Scheitel) wieder vereint zu werden. Die Seele ist mit etwas Übung in der Lage, sich »an ihren Rockschoßen festzuhalten«, wenn sie den zentralen Kanal zu ihrem Geliebten wieder hochsteigt. Dies ist zumindest mein Verständnis der Erklärung, die mir Tompkins auf der Grundlage des *Kālotara* und verwandter Quellen gegeben hat.
23. Übersetzung von Christopher Tompkins, von mir leicht geändert.
24. Zum Teil aufgrund seines hohen Alters ist der Text extrem korrumpiert, d. h. voller Schreibfehler. Das weist darauf hin, dass er über eine unbekannte Anzahl von Generationen hinweg überliefert wurde, ohne dass seine Praxis befolgt wurde. (Denn wenn die Schreiber, die ihn abschreiben, verstanden hätten, was sie lesen, hätten sie nicht so viele Fehler gemacht.) Ein scharfsinniger Linguist kann jedoch noch viel Bedeutung herauslesen, und diese Arbeit wurde von zwei Historikern geleistet. Einer von ihnen, Shaman Hatley (von der Concordia University), hat eine bemerkenswerte Dissertation über das *Brahma-yāmala* geschrieben. Die vorliegende Übersetzung folgt derjenigen von Schaman Hatley in seiner Dissertation.
25. Die Übersetzung folgt hier derjenigen von Schaman Hatley in seiner Doktorarbeit.
26. Die von William Arraj von der Universität von Chicago, 1988.
27. Übersetzung Sanderson, *The Śaiva Age*, S. 293-94.
28. Diese Erklärung des Schemas von Abhinava ist eine Vereinfachung von Sandersons *Maṅḍala and Āgamic Identity*.

29. Die Übersetzung basiert auf derjenigen von Sanderson, *Meaning in Tantric Ritual*, S. 65.
30. Dies gilt für einige Darstellungen; in anderen wird sie auf genau dieselbe Weise dargestellt wie die furchterregende Aparā. Als einziger Unterschied wird sie mit einem rötlichen Körper dargestellt, anstatt einem rot-schwarzen Körper. Siehe Sandersons *Visualisation of the Deities of the Trika* (Visualisierung der Gottheiten der Trika).
31. Hier verwende ich Sätze aus Sandersons meisterhaftem Artikel *Maṇḍala and Āgamic Identity* (S. 192-193), den ich seit vielen Jahren kontemplieren, und noch immer habe ich nicht alles gelernt, was er zu bieten hat.
32. Abhinava Gupta, *Essenz der Tantras*, Kapitel vier: »Die gesamte Realität wird von drei grundlegenden Kräften umschlossen. Sie, durch die die Höchste Gottheit all dies – von Śiva bis hinunter zur Erde – als reines, undifferenziertes Bewusstsein trägt, wahrnimmt und manifestiert, ist seine heilige transzendente Kraft, die Höchste Göttin [Śrī Parā-śakti]. Sie, durch die [er alles] als Vielfalt in der Einheit trägt, wahrnimmt und manifestiert, ist seine heilige 'Dazwischenkraft' [Śrī Parāparā-śakti]. Sie, durch die [er alles] als völlig differenziert, gekennzeichnet durch [scheinbare] gegenseitige Trennung, trägt, wahrnimmt und manifestiert, ist seine heilige Niedere Kraft [Śrī Aparā-śakti]. Diejenige, durch die er diesen dreifachen Prozess verschlingt, indem er ihn als einheitliches Gewahrsein allein in sich aufnimmt, ist einfach seine gesegnete Göttin Śrī Parā [in ihrer höheren allumfassenden Form], die mit anderen Namen [in den Schriften] bezeichnet wird, wie Mātṛsadbhāva 'Mutter Existenz/Die Essenz der Wissenden', Kālakarṣiṇī [Die Projizierende und Zurückziehende der Zeit] oder Vāmeśvarī [Die Göttin, die die Wirklichkeit ausstrahlt].«
33. Dank an Judit Törzsök für den Hinweis auf die *Siddha-yogeśvari-mata* 28.41-42.
34. Das von Lorin Roche unter dem Namen *The Radiance Sutras* veröffentlichte Buch kann in keiner Weise den Anspruch erheben, eine Übersetzung des *Vijñāna-Bhairava* oder gar eine Wiedergabe zu sein, da Roche überhaupt kein Sanskrit liest. Vielmehr handelt es sich um Poesie, die von der Wiedergabe einer Übersetzung inspiriert wurde und sich somit vom Original in mehrfacher Hinsicht unterscheidet. Das hat natürlich nichts mit der Qualität der Poesie zu tun.
35. Höhere Grade von *adhikāra* können nur durch den Prozess der Verfeinerung und des »Polierens« erreicht werden, der durch regelmäßige spirituelle Praxis und Kontemplation entsteht. Dein Guru bestimmt, wie hoch dein Grad an *adhikāra* ist.
36. Dieser lange Abschnitt über die Krama ist sogar noch mehr als andere Abschnitte des Buches der Arbeit von Sanderson zu verdanken, denn vor seiner Arbeit hat niemand wirklich etwas über die Krama verstanden. Daher stützt sich dieser Abschnitt stark auf das Material in Sandersons Hauptwerk, *The Śaiva Exegesis of Kashmir*.
37. Paraphrasiert von Sanderson 1988:675.
38. Uḍḍiyāna lag im wunderschönen Swāt-Tal, das heute in der vom Krieg zerrütteten nordwestlichen Provinz Pakhtunkhwa, Pakistān, liegt.
39. Modernes Mingora, 34°46'34" N, 72°21'40" O
40. Übersetzt von Sanderson aus dem alten Kashmirī *Mahānaya-prakāśa* (*Śaiva Exegesis*, S. 265).

41. *Samarasa*: Alles ist durchdrungen vom Geschmack des einen göttlichen Bewusstseins.
42. Sandersons Übersetzung aus *Śaiva Exegesis*, S. 322, mit der Ausnahme, dass ich 'Erleuchtung' durch das wörtlichere 'Erwachen' (*bodha*) ersetzt habe.
43. Es wurde von Rafaelle Torella und Christopher Tompkins übersetzt, wobei die Übersetzung von Rafaelle Torella schwer zu finden und die Übersetzung von Christopher Tompkins unveröffentlicht ist.
44. *Śaiva Exegesis*, S. 277. Hier besteht in der Tat eine gewisse Ähnlichkeit mit der buddhistischen Sprache; Krama ist die »buddhistischste« der Śaiva-Schulen. Genaue gesagt sind beide aus demselben Himālaya Kulturmilieu hervorgegangen, das in dieser Zeit ein Interesse an non-dualistischer Meditation förderte.
45. In Anlehnung an Sandersons Korrektur von *surata* anstelle von *svarata* im Manuskript. Wenn die letztgenannte Lesart korrekt ist, würde sie Selbstbefriedigung statt Liebesspiel implizieren.
46. Der König hat ihm nicht die Strafe für sexuelles Fehlverhalten auferlegt, das wäre das Brandmarken mit einer Vulva gewesen. Wir können daher annehmen, dass er diesen Aspekt des Treffens nicht missbilligte. Siehe *Śaiva Exegesis*, S. 281.
47. In enger Anlehnung an Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 291.
48. Oder: »...identisch mit dem Grund ihres inneren Ich-Sinns.« (*sahajāhambhāva-bhūmiḥ*) Die Übersetzung folgt Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 327.
49. Die Übersetzung lehnt sich eng an Sanderson an, *Śaiva Exegesis*, S. 365-6.
50. Dieser Vers wurde von Sanderson im Kommentar zum *Vijñāna-Bhairava* von Śivopādhyāya entdeckt, wo er zitiert wird. Seine ursprüngliche Quelle ist verloren. Siehe *Śaiva Exegesis* S. 294-5.
51. Übersetzung Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 293-4.
52. In der Tat trug die spätere Krama viele Namen: diejenigen, die »die Krama-Lehre, den Standpunkt oder den Weg« bedeuten, d.h., *krama-śāsana*, *kramārtha*, *krama-darśana* und *krama-naya*; diejenigen, die »die Große Lehre, den Weg oder die Tradition« bedeuten, *mahārtha*, *mahānaya*, *mahāmnāya* und *mahā-śāsana*; diejenigen, die »der Weg der Göttin oder der Weg von Kālī« bedeuten, *kālī-naya*, *kālīkā-krama*, *devatā-naya* und *devī-naya*; eine, die »die Tradition der ekstatischen Versammlung« bedeutet: *rahasyāmnāya*.
53. Der Gelehrte und Praktiker Carlos Pomedá hat die zweite *Illumination* ausführlich bearbeitet, und ich hoffe, dass ich die dritte *Illumination* irgendwann übersetzen kann.
54. In Anlehnung an Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 350.
55. Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 309.
56. Die ausgezeichnete Dissertation von Whitney Cox befasst sich mit diesem Text. Er war an der School of Oriental and African Studies, University of London, tätig, heute an der Universität von Chicago. Die beiden folgenden Beispielverse sind seinen Übersetzungen entnommen.
57. Abhinavagupta und Kṣemarāja kritisieren beide die brāhmanische Kultur für ihre *śaṅkā* oder lähmende Hemmung, die aus dem Glauben an hierarchische Reinheitsgesetze resultiert. Siehe z.B. *Pratyabhijñā-hṛdayam*, Sūtra 12, erster Teil.
58. Siehe Sandersons *Śaiva Exegesis*, S. 335-7, 366.
59. Übersetzung Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 335.

60. Übersetzung Sanderson, *Śaiva Exegesis*, S. 334, leicht verändert.
61. Angepasst an die Übersetzung in *Śaiva Exegesis*, S. 296.
62. Diese ganze Passage stammt aus dem unveröffentlichten Sanskrit-Manuskript des *Chummā-saṅketa-prakāśa*, das mir freundlicherweise von Prof. Sanderson zur Verfügung gestellt wurde; meine Erklärung stützt sich, wie bei allem im Krama-Kapitel, auf seine detaillierte Analyse in *The Śaiva Exegesis of Kashmir*.
63. In der Tat verehren die Newars des Kāthmāndu-Tals manchmal Svacchanda-abhairava als Gefährtin von Kubjikā. Siehe Mark Dyczkowskis *A Journey in the World of the Tantras*, Kapitel 6, *The Cult of the Goddess Kubjikā*.
64. In der Welt des modernen (westlichen) Asana-Yoga wird der Begriff *kuṇḍalinī-yoga* leider in den Köpfen vieler mit einem Übungssystem in Verbindung gebracht, das von dem Sikh-Unternehmer Harbhajan Singh Puri propagiert wurde, auch bekannt als »Yogi Bhajan«. Die ursprünglichen Formen des *kuṇḍalinī-yoga* befassten sich überhaupt nicht mit körperlichen Haltungen oder Bewegungen, sondern eher mit Visualisierungen und Energiepraktiken des subtilen Körpers unter Verwendung geheimer tantrischer *mantras* und *prāṇāyāmas*. Das steht ganz im Gegensatz zu der Sammlung von Praktiken, die Yogi Bhajan vorstellte. Er hatte offensichtlich keinen Zugang zu den ursprünglichen Quellen und scheint eine Reihe von noch nie dagewesenen Techniken erfunden zu haben, die angeblich die *kuṇḍalinī* erwecken sollen. Das heißt jedoch nicht, dass seine Techniken an sich keinen Wert haben.
65. Zum Mythos von Kubjikā siehe Mark Dyczkowskis *Kubjikā, the Androgynous Goddess in A Journey in the World of the Tantras*.
66. *Kularatnodyota* (Die Erleuchtung des Juwels der Kula) 1.78-79.
67. Siehe Csaba Kiss' 2009 in Oxford verfasste Dissertation *Matsyendranātha's Compendium*, ein wichtiger Beitrag zu diesem Thema.
68. Dieser Matsyendra muss sich von dem viel früheren Macchanda (auch Matsyendra), dem Begründer des Kaulismus, unterscheiden, ist aber eindeutig eine Figur, die Letzterem nachempfunden ist.
69. Wie in dem von Sanderson entdeckten *Nityākaula*-Text deutlich wird; siehe *Das Śaiva-Zeitalter*.
70. Zwei wichtige Werke dieser Vedānta/Tantra-Hybride entstanden im späten Mittelalter, die *Saundarya-laharī* und *Ānanda-laharī* (Wellen der Schönheit bzw. Wellen der Glückseligkeit), die auch heute noch viel studiert und rezitiert werden. Sie sind natürlich nicht vom ursprünglichen Śaṅkara verfasst, der keinerlei tantrischen Einfluss aufweist.
71. Nach der muslimischen Eroberung von Kaschmir (1339), als der Shaivismus seine institutionelle Basis verlor, begann die Tradition zu schrumpfen, und das Studium der ursprünglichen Schriften verschwand langsam, so dass eine gnostisch orientierte und abgespeckte Version des Śaiva-Tantra übrig blieb, die auf den hier erwähnten exegetischen Schriften basiert. Für eine umfassendere Erklärung dieses Prozesses siehe Sandersons *Swāmī Lakshman Joo and his Place in the Kashmirian Tradition*.
72. Meine Übersetzung folgt derjenigen von Sanderson in *Śaiva Exegesis*, S. 404.
73. Der erste Kommentar wurde von Mark Dyczkowski übersetzt, der zweite von Swāmī Lakṣman Jū.

74. Der letzte große Kashmīrī-Guru des Śaivismus, Swāmī Lakṣhman Jū, verließ seinen Körper im Jahr 1991. Seine westlichen Schüler haben sein Werk weiter veröffentlicht, einschließlich seines Kommentars zu den *Śiva-Sūtras* und zum *Vijñāna-Bhairava*. Sie wurden in einer brauchbaren Übersetzung von Jaidev Singh unter dem Titel *A Trident of Wisdom* veröffentlicht.
75. Dies ist fast wortwörtlich aus einer Beschreibung meines Lehrers Prof. Sander son entnommen. Diese stützt sich auf Berichte im *Netra-tantra* (Kap. 18), dem *Hara-carita-intāmaṇi* (Kap. 31), dem *Jayadratha-yāmala* und dem *Siddhānta-sārapaddhati*, eines der wichtigsten Ritualhandbücher der Śaiva-Tradition. Diese Quellen sind nicht auf Englisch veröffentlicht.
76. Der populäre amerikanische Gelehrte David White behauptet unzureichend belegt, dass die nach Macht strebenden finsternen Yogis immer die Mehrheit waren und vertritt diese These in seinem kürzlich erschienenen Buch *Sinister Yogis*. Dieses Buch leidet, wie auch das Buch *Kiss of the Yoginī*, unter dem schwerwiegenden wissenschaftlichen Fehler des »Confirmation Bias«. Diese Art der Forschung wird mit einer vorher festgelegten These im Hinterkopf durchgeführt. Die zeitaufwändigere und genauere Forschungsmethode besteht darin, ein breites und vielfältiges Spektrum von Quellen zu lesen, ohne eine bestimmte Vorstellung davon zu haben, was man finden wird. Ein Beweis dafür, dass Whites Arbeit unter der verzerrten Perspektive leidet, die durch *Confirmation Bias* entsteht, ist James Mallinsons Rezension von *Sinister Yogis*.
77. James Mallinson schrieb mir in einer E-Mail im Mai 2011: »Ich bin mir nicht sicher, dass *Amṛtasiddhi* ein 'Nāth'-Text war. Er könnte enger mit den [Śaiva] Kālamukha-Linien verbunden sein, die in Shringeri/Vijayanagara gefunden wurden, wobei letztere Virūpākṣa als Schutzgottheit haben.«
78. Es gab einen weiteren wichtigen Zweig der Haṭha-Yoga-Tradition, einen Vaiṣṇava-Zweig, der parallel zu seinem Śaiva-Gegenstück verlief (weil er auf tantrischen Lehren basierte, die letztlich aus Śaiva-Quellen stammten). Seine Entwicklung verläuft folgendermaßen: Der erste Text, der etwas lehrt, das explizit *haṭha-yoga* genannt wird, ist das *Dattātreya-yoga-śāstra* aus dem 13. Jahrhundert. Von Dattātreya wird gesagt, dass er ein *avatāra* (Inkarnation Gottes) ist, der sowohl von den Śaiva-*Dasnāmīs* als auch von den Vaiṣṇavas beansprucht wurde. Aus dem *Dattātreya-yoga-śāstra* entwickelte sich eine Reihe von *haṭha-yoga*-Abhandlungen, die in ganz Indien kopiert wurden. Die in diesen Texten gelehrtten Praktiken beeinflussen die Rāmānandī-Linie (die bis heute überlebt hat) und die Śrī-Vaiṣṇava-Linie (eine Tradition, die ihre Wurzeln im Vaiṣṇava-Tantra hat; eine der späten Schriften des 11. Jh., die *Vimānārcanākālpa*, ist der erste Text, der andere als sitzende *āsana*s lehrt). Daher ist es wichtig zu wissen, dass der Begründer des modernen Haltungenyoga, Śrī Krishnamāchārya, ein Mitglied der Śrī-Vaiṣṇava-Linie war (für mehr über ihn, s. S. 148).
79. Um genauer zu sein, wir können nicht sicher sein, dass Gorakṣas Quelle das *Sārdhatrīṣati-kālottara* ist, da dieser Text von mehreren anderen tantrischen Schriften, wie dem *Svacchanda-tantra*, kopiert und paraphrasiert wurde. Was Tompkins bewiesen hat, ist, dass der Autor der *Hundert Verse des Gorakṣa* einige tantrische Texte vor sich (oder in seinem Gedächtnis) hatte, und die früheste bekannte Quelle für viele dieser spezifischen Ideen ist das *Sārdhatrīṣati-kālottara*
80. Um das Bild noch weiter zu verkomplizieren: Es gab andere Klassifizierungen der Yoga-Praxis, die in den tantrischen Schriften populärer waren als der *aṣṭāṅga-yoga*. Beispielsweise der *ṣaḍāṅga-yoga* (sechsgliedrige) Yoga, den wir auch in der *Maitrī Upaniṣad* finden.

81. In einem provokanten und tadellos recherchierten Artikel im *Journal of Indian Philosophy* (Haṃsa-miṭṭhu: *Pātañjalayoga is Nonsense*) zeichnet mein Lehrer Somdev Vasudeva die verschiedenen Quellen der in diesem Schema dargestellten zusätzlichen *aṅgas* nach. Die Bedeutung der Schrift von Haṃsa-miṭṭhu aus dem 18. Jh. liegt darin, dass sie sowohl zeigt, dass Patañjali im frühen modernen Indien (vor dem westlichen Interesse an dem Text) bekannt war und zitiert wurde, als auch, dass tantrische Quellen häufiger und im gleichen Kontext zitiert wurden. Zum Beispiel sagt Haṃsa-miṭṭhu, dass der Wert von Patañjalis Yoga des 8-gliedrigen Pfades (8 *limbs*) darin besteht, dass er einen vom Karma befreit, und dann zitiert er als Beweis nicht das *Yoga-sūtra*, sondern den *Kulārṇava-tantra*! Dann fährt er fort, den hier aufgeführten 15-*aṅga*-Yoga vorzustellen. Das bedeutet für uns, dass der *aṣṭāṅga-yoga* nicht getrennt von dem tantrischen Yoga überlebt hat, der diesen absorbiert hat.
82. Du kannst das *Yoga-sūtra* in einem spannenden Format kurzer Videopräsentationen studieren, indem du die Website <https://www.thesutraproject.com/> besuchst. Die Interpretation jedes *sūtra* ist vom Tantra inspiriert, ohne zu sehr von Patañjalis ursprünglicher Absicht abzuweichen.
83. Siehe Sanderson, *Swāmī Lakshman Joo and his Place in the Kashmīrian Tradition*, S. 118-19.
84. Siehe sein bahnbrechendes Buch *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice* (Oxford University Press).
85. Gorakṣas Guru wurde nach dem ursprünglichen Matsyendra benannt und war vielleicht sogar eine literarische Erfindung, um die Verbindungen zwischen der neuen Disziplin des Haṭha-Yoga und dem Śaiva-Tantra, von dem es teilweise abstammt, herzustellen.
86. Da Sichtweise und Praxis aufeinander abgestimmt sein müssen, um Früchte zu tragen, kann die yogische Praxis nicht willkürlich mit irgendeiner Philosophie verbunden werden. Aus traditioneller Sicht muss also die Sichtweise, die in Verbindung mit der yogischen Praxis gelehrt wird, eine sein, die sich in direkter organischer Verbindung mit der yogischen Praxis entwickelt hat.

MINI-REGISTER

Diese im Vergleich zum gedruckten Buch sehr reduzierte Wort-Liste enthält einige Kurz-Übersetzungen die lediglich einer ersten Orientierung dienen sollen. Sie ersetzen keinesfalls ein umfassendes Sanskrit-Lexikon und enthalten auch nicht alle möglichen Übersetzungen. Für einige Sanskrit-Wörter gibt es keine wirklich passenden Übersetzungen, manche Bedeutungen überschneiden sich. Das Buch *Licht auf Tantra* enthält interaktive Seitenverknüpfungen und Seitenzahlen, diese PDF nicht.

Kategorien tantrischen Denkens

Tattvas *Prinzipien der Realität*

5 Akte = 5 Handlungen Gottes

- sṛṣṭi *Schöpfung*
- sthiti *Erhaltung*
- saṃhāra *Auflösung*
- tirodhāna *Vergessen*
- anugraha *Gnade*

5 Zustände des Bewusstseins

- jāgrat *Wachzustand*
- svapna *Träumen*
- sushupti *Tiefschlaf*
- turya *Der vierte Zustand*
- turyātīta *darüber hinausgehend*

upāyas

- an-upāya *Nicht-Methode*
- śāmbhava-upāya *intuitive Methode*
- śākta-upāya *ermächtigende Methode*
- āṇava-upāya

adhikāra *Qualifikation*

āgama *herabgekommen*

ānanda *Glückseligkeit*

anugraha *Gnade*

āsana *Yoga-Position*

ātman [*Seele, individuelles selbst*]

bhakti *Hingabe*

bhāvanā *Meditation*

bhoga *weltliches Vergnügen*

bhukti *weltliches Vergnügen*

- bīja, bīja-Mantra** *Kern, Saat-Mantra*
bodha *erwachen*
buddhi *Intellekt*
cakra *Rad, Kreis*
camatkāra *ästhetische Verzückung*
cidānanda *freudvolle Kraft des Bewusstseins*
cit *Essenz*
citta *Herz-Geist*
– *puryastka* *Energiekörper*
darśana *Weltsicht*
devas *Götter*
dhyāna *Visualisierung*
dīkṣā *Einweihungszeremonie*
guṇas *Eigenschaften der Natur*
Haṭha-Yoga
hṛdaya *Herz*
icchā *Wille*
jīva *individuelle Seele*
jñāna *Wissen*
kalā *eingeschränkte Macht*
kāla *Zeit*
karāṇa *Haltung* . *Siehe mudrā und āsana*
karma *Handlung*
Kashmīrischer Shaivismus
kriyā *Handlung*
KSTS . *Siehe auch Kashmīrischer Shaivismus*
kaula *Tradition linker Hand*
krama *Tradition linker Hand · folgegebunden*
kula *Familie, [spirituelle Gemeinschaft]*
kuṇḍalinī *spirituelle Energie, Gottheit*
Māyā *differenzierende Kraft der Schöpfung*
mokṣa *Erlösung, Befreiung*
mudrā *Geste, Haltung*
mukti . *Siehe auch mokṣa*
mūrti *Form, Figur*
nāḍīs *feinstoffliche Energiebahnen*
– *iḍā*
– *pingalā*
– *suṣumnā*
paramādvaya *Höhere Non-Dualität*

- prakāśa** *Licht des Bewusstseins*
prakṛti *Natur, Materialität*
prāṇāyāma *Atemübung*
 – prāṇa *Atem, Lebensenergie*
pratibhā *intuitive Einsicht*
pūrṇatvā *Fülle*
rasa *Aroma, Färbung*
sad-guru
sādhana *spirituelle Praxis*
śaktipāta *Abstieg der göttlichen Gnade*
śakti *Kraft, Macht, weibliche Gottheit*
samādhi *Meditativer Zustand*
Samśāras *Kreislauf/Rad des Lebens/Leidens*
saṃskāra *[Glaubenssätze]*
Sāṅkhya *Tradition rechter Hand*
sāra *Essenz*
śiva *Segen, männliche Gottheit*
spanda *pulsieren*
vidyā *Wissen*
vikalpas s. auch *saṃskāras, Stories*
vṛttis *Schwingungen*

Schriften, nicht tantrisch

- Bhagavad-Gītā
- Kāma-Sūtra
- Yoga-Sūtra
- Haṭha-yoga-pradīpikā

Schriften, Tantras (vgl. Anhang 3, versch. Schreibweisen möglich)

- Doctrine of Vibration
- Guru-gītā
- Īśvara-pratyabhijñā-kārikā
- Jayadratha-yāmala-Tantra
- Kāmikā-tantra
- Kaula-sūtra
- Mahārtha-mañjarī
- Mālinīvijayottara
- Pauṣkara-pārameśvara
- Pratyabhijñā-hṛdayam
- Sārdhatriśati-kālottara
- Shiva-Sutras
- Stanzas on Vibration

- Tantrāloka
- Tantrasāra
- Vijñāna-Bhairava-tantra (VBT)

Abbildungsverzeichnis

- Abb. ohne Nummer: Vajra (Donnerkeil), S. 39
- Abb. II-1: Śrī Yantra, S. 4
- Abb. II-2: Kīrtimukha (Schutzgottheit) S. 9
- Abb. II-3: Zeitschiene des Tantra, S. 11
- Abb. II-4: Śīva-liṅga S. 15
- Abb. II-5: Die Traditionslinien S. 35
- Abb. II-6: Landkarte Indiens zur Blütezeit des Tantra S. 37
- Abb. II-7: Sadāśīva S. 40
- Abb. II-8: Die vier Ebenen des Wortes S.43
- Abb. II-9: Svacchanda-Bhairava S.50
- Abb. II-10: Amṛteśvara und Lakṣhmī S. 54
- Abb. II-11: Parā Devi S. 58
- Abb. II-12: Parā, Parāparā und Aparā S. 61
- Abb. II-13: Landkarte der Realität im Körper S. 62
- Abb. II-14: Sarasvatī, S. 64
- Abb. II-15: Die Traditionslinie der Krama Gurus S. 79
- Abb. II-16: Altes Manuskript einer tantrischen Schrift S. 93
- Abb. II-17: Kubjikā mit Navātma-bhairava S. 96
- Abb. II-18: Lalitā Tripurasundarī S. 102
- Abb. II-19: Śrī Cakra oder Śrī Yantra (einfache Ausführung) S. 105
- Abb. II-20: Die Struktur des Śaiva-Tantra S. 109



Dr. Christopher Wallis (Hareesh) wurde im Alter von 16 Jahren mit Meditation und Yoga vertraut gemacht. Seine profunden Kenntnisse gründen auf mehreren Universitätsabschlüssen, auf traditioneller Unterweisung, sowie auf dreißig Jahren Erfahrung in spirituellen Praktiken des Shaiva-Tantra. Hareesh ist weltweit anerkannt als Dozent und Autor indischer Philosophie und als Übersetzer des Sanskrit. Er lehrt international und hat sich auf Meditation, praktische und tantrische Philosophie und Mantra-Wissenschaft spezialisiert. Er ist Gründer eines Retreat-Zentrums in Portugal, eines Online-Lernportals und leitet geführte Touren in Indien. Er ist Autor von *Tantra Illuminated*, *The Recognition Sutras* und *Near Enemies of the Truth*.

www.tantrailluminated.org

