

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-20-9 € 15,-

22²⁰⁰⁹

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

SINNESKULTUREN

Mit Beiträgen von ADOLFO RAMOS LAMAR & FABIO ZOBOLI & MIGUEL ANGEL GARCIA BORDAS, VIBHA SURANA, ERNST FÜRLINGER, FABIAN HEUBEL, MUYIWA FALAIYE, HAMID REZA YOUSEFI, EUN-JEUNG LEE und anderen.

SONDERDRUCK

SINNESKULTUREN



3

ADOLFO RAMOS LAMAR &
FABIO ZOBOLI &
MIGUEL ANGEL GARCIA BORDAS

Körper, Mimesis und Interkulturalität



15

VIBHA SURANA

*Indische Sinnesfelder in Alltag, Kunst und
Philosophie*



25

ERNST FÜRLINGER

*Theorie und Praxis der Sinne im
nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir*



35

FABIAN HEUBEL

*Aisthik oder
Transformative Philosophie und
Kultur der Fadheit*

FOLM PRÜFLOG

54

*»Wir in Afrika haben das Vermögen, unsere
Realität zu verstehen und zu interpretieren.«*

MUYIWA FALAIYE IM GESPRÄCH
MIT ANKE GRANESS UND
STEFAN SKUPIEN

61

HAMID REZA YOUSEFI

*Die Entdeckung der Vernunft.
Die Lehre des Zarathustra als Denk- und Lebensweg*

81

EUN-JEUNG LEE

*Eine besondere interkulturelle Begegnung
in der politischen Ideengeschichte:
Chöng Yag-yong und Matteo Ricci*

100

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

ERNST FÜRLINGER

Theorie und Praxis der Sinne im nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir

In vielen religiösen Traditionen treffen wir auf eine auffällige Ambivalenz, was die Bewertung der menschlichen Sinne und Sinneserfahrungen betrifft. Einerseits sind zahlreiche religiöse Praktiken, vor allem Rituale, gekennzeichnet durch ihre ausgeprägte sinnliche und ästhetische Dimension. Man denke nur an die orthodoxe Liturgie mit ihrer Verwendung von Düften, Blumen, Lichtern, ihren fast tänzerischen Umschreitungen und Prozessionen der Priester, mit ihren Bildern und Gesängen. Oder an Rituale in den Hindu-Tempeln Indiens, die von Düften und Rauch erfüllt sind, in denen die Götterstatuen in prächtigen Gewändern gekleidet und mit Blumenkränzen geschmückt sind, Gesänge, Glocken und die riesigen Tempeltrommeln erklingen und die Gläubigen den Blickkontakt mit der Göttin/dem Gott herstellen und die Gegenstände in ihrer Nähe zu berühren

suchen. Die religiösen Traditionen verstehen es, synästhetische Sinnesräume zu schaffen, in denen Menschen aus den profanen, alltäglichen Sinneserfahrungen heraustreten und einen Geschmack von der anderen, göttlichen Wirklichkeit bekommen sollen. Auf der anderen Seite existieren innerhalb der gleichen Religionen komplex entfaltete theologische Doktrinen, in denen die menschlichen Sinne und ihre Objekte äußerst negativ beurteilt werden, weil sie den Menschen in der phänomenalen Welt gefangen halten und so hindern würden, die wahre Wirklichkeit jenseits der Sphäre der Sinne zu erreichen. Dementsprechend werden spirituelle Übungen und Praktiken angewendet, mit denen die starken Kräfte der Sinne kontrolliert, gezähmt und unterdrückt werden sollen. Vor dem Bruch vieler Traditionen im Zuge der europäischen Kolonialisierung und Modernisierung Indiens bildete der

ERNST FÜRLINGER ist Religionswissenschaftler an den Universitäten Wien und Krems.



Den Kern des Tantrismus bildet die Entdeckung, dass sich spirituelle Suche und sinnliche Existenz nicht widersprechen.

Subkontinent ein riesiges, unüberschaubares Laboratorium für die menschliche Suche nach dem »Realen«, der Wahrheit über Mensch und Kosmos. Dabei wurden über Jahrhunderte sowohl die asketischen Lehren und Übungswege bis in subtilste Verfeinerungen weitergetrieben, parallel dazu aber auch spirituell-philosophische Schulen, die nicht auf den Veden, sondern auf der Offenbarung der Tantras beruhen und von genau gegenteiligen Voraussetzungen ausgehen: Die Sinne sind nicht das primäre Hindernis zum Erlangen der »höchsten Einsicht«, dem Eintauchen in »das Reale«, die deshalb mit Mitteln der Askese bekämpft werden müssen. Die Welt und die Sinnesobjekte – im Fall der männlichen Praktizierenden vor allem die Frauen – müssen nicht gemieden, abgewertet und verteufelt werden. Sondern im Gegenteil: Die Kräfte der Sinne werden als wichtigstes Mittel für das Erlangen des Ziels des religiös-spirituellen Weges eingesetzt, und hier vor allem die intensivste und umfassendste sinnliche Erfahrung, die Sexualität. Um das orientalistische Klischee vom »spirituellen, mythischen und ewigen Indien« zu durchkreuzen, muss man an dieser Stelle dazusagen, dass – oft Hand in Hand mit der spirituellen Praxis innerhalb der jeweiligen Schule – komplexe logische und philosophische Denkgebäude geschaffen wurden, die in ihrer gedanklichen Stringenz und ihrem systematischen Aufbau den Vergleich mit den großen Werken der europäischen Philosophie und Theologie nicht zu scheuen brauchen. Die Arroganz Europas gegenüber den »Anderen« beruht auf der Ignoranz und der Unkenntnis

der grandiosen geistigen Schöpfungen anderer Zivilisationen, bzw. in diesem Fall auf einer bis ins 19. Jahrhundert von Vorurteilen und Missgunst geprägten westlichen Rezeption, die gerade die tantrischen Schulen in Indien zu einer Karikatur verzerrte. Den Kern des Tantrismus bildet die Entdeckung, dass sich spirituelle Suche und sinnliche (vor allem sexuelle) Existenz nicht widersprechen, wie die Schulen des Advaita Vedānta behaupten, sondern integriert werden können. Inmitten der starken asketischen Traditionen Indiens bildete diese Überzeugung eine extreme Provokation für die brahmanische Orthodoxie und die von ihr bestimmte religiös-moralische Ordnung. Gleichzeitig kann dieser Zugang den außerordentlichen Erfolg der tantrischen Strömungen in Indien erklären: Dieser »neue, leichte Weg«, wie ihn Utpaladeva im Kaschmir des 10. Jahrhunderts nannte, durchdrang nicht nur die Hindu-Religionen – die Traditionen der Śivaiten, der Viṣṇuiten und der Sauras –, sondern auch die buddhistischen Traditionen und, in einem kleineren Ausmaß, auch den Jainismus. Der nichtdualistische Śivaismus oder Trika-Śivaismus von Kaschmir repräsentiert die Blütezeit der tantrischen Traditionen zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert. Beginnend mit dem *Śivasūtra*, das traditionell Vasugupta zugeschrieben wird, und den *Spandakārikās*, entwickelte Trika im 10. Jahrhundert eine differenzierte philosophische Grundlage mit dem Werk *Īśvarapratyabhijñākārikā* von Utpaladeva. Zwei Generationen später erreichte diese śivaitische Richtung ihren Höhepunkt mit Abhinavagupta (975–1025). Er war nicht



nur von der »Schule des Wiedererkennens« (*pratyabhijñā*) beeinflusst, sondern integrierte die verschiedenen Schulen in einer komplexen philosophisch-spirituellen Synthese, nicht zuletzt die Krama-Schule und eine Variante des Kaula-Tantrismus, einer sexuell-spirituellen Tradition, die als ihren Kern die rituelle sexuelle Vereinigung enthielt.¹ Abhinavaguptas Werke aus seiner letzten Lebensphase, vor allem das monumentale *Tantrāloka* (»Das Licht der Tantras«) und *Parātrīśikā-Vivaraṇa*, sein meisterlicher Kommentar zum *Parātrīśikā-Tantra*, sind stark geprägt von dieser Strömung des Kaulismus, vor allem dem sexuellen Ritual im Zustand meditativer Absorption und Gedankenfreiheit (*nirvikalpa*). Es stellt sich die Frage: Wie beurteilt eine nichtdualistische und tantrische Tradition wie der Trika-Śivaismus die Sinne und ihre Rolle innerhalb der spirituellen Praxis? Was sind die philosophischen Grundlagen für das Verständnis der Sinne? Was sind die Konturen einer Weltansicht, besser: einer spezifischen Welt-Erfahrung, die diesem Verständnis der Natur der Sinne zugrunde liegt? Innerhalb dieser weiten Fragestellung konzentriere ich mich zunächst auf eine Polarität, die in der Theorie und Praxis der Sinne im nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir ein wichtiges Thema ist, nämlich die Polarität zwischen einem Abstieg von der wahren Natur der Sinne und dem Aufstieg zu

ihr. Auf diese Weise sollen einige Grundlinien der spezifischen Philosophie der Sinne in der Trika-Schule und der ihr entsprechenden spirituellen Praxis dargestellt werden.

Kṣemarāja, der wichtigste Schüler Abhinavaguptas (Kaschmir, 11. Jahrhundert), beschreibt in seinem Werk an vielen Stellen das zweifache Potential der Sinneskräfte. So schreibt er in seinem Kommentar zu den *Spandakārikās* 1.20: »Durch sie [Vāmeśvarī] werden die vier Gruppen der Gottheiten zum Leben gebracht, bekannt als Khecarī, Gocarī, Dikcarī und Bhucarī, die die voll erwachte Seele zur höchsten Stufe führen, aber die Uerwachten zu immer niedrigeren Wegen führen.«² Khecarī, Gocarī usw. sind die Namen der »Göttinnen der Sinne«. Sie bilden den »Kreis der Göttinnen, die über die Sinne herrschen«, wie Kṣemarāja in seinem Werk *Spandasāṃdoha* (»Die Essenz der Vibration«) schreibt. Für die Trika-Schule sind die Kräfte der Sinne letztlich eine Form der höchsten kreativen, dynamischen Kraft (*śakti*). Eines der wichtigsten Tantras, auf das sich die kaschmirischen Śivaiten beziehen, das *Vijñāna Bhairava Tantra*, drückt diese Identität in knapper Form aus: »Wann immer sich das Bewusstsein (*caitanya*) des alldurchdringenden Herrn durch irgendeines der Sinnesorgane offenbart, da ihre Natur die gleiche ist, dann [wird] durch die Absorption in das reine *cit* die Fülle des Selbst [erreicht].« (VBh 117)

Für die Trika-Schule sind die Kräfte der Sinne letztlich eine Form der höchsten kreativen, dynamischen Kraft ...

¹ Zur historischen Entwicklung des Trika-Śivaismus siehe Alexis SANDERSON: »Śaivism and the Tantric Tradition«, in: Stewart SUTHERLAND et al. (eds.), *The World's Religions*, New York/ London: Routledge, 1988, 660–704.

² *Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation. The Karikas and the Spanda-Nirṇaya*. Übersetzt durch Jaideva SINGH, Delhi et al.: Motilal Banarsidass, 1980. Reprint: 1991, 96f.



Den Unterschied zur Wirkung und Form der Sinne in ihrem alltäglichen, begrenzten Zustand drückt Kṣemarāja aus, indem er dafür den allgemeinen Begriff »Sinne« (*indriya*) verwendet. Jaideva Singh, der bedeutende Übersetzer der Trika-Texte im 20. Jahrhundert, interpretiert den Unterschied zwischen den beiden Aspekten der Sinne auf folgende Weise: »Die Sinne sind als *indriyas* bekannt, wenn sie extrovertiert sind; wenn sie verinnerlicht sind und im Selbst ruhen, sind sie bekannt als *kaṛaṇeśvarī Devīs*.«³

Man könnte diesen Unterschied anhand des zentralen tantrischen Rituals veranschaulichen: Die gleiche sinnliche Erfahrung in der sexuellen Vereinigung kann den Menschen an den Bereich der begrenzten, dualistischen Wahrnehmung der Wirklichkeit binden. Sie kann aber auch – in einer verinnerlichten Form, nämlich im Zustand tiefer Versenkung (*samāveśa*), ohne Gedankenaktivität (*nirvikalpa*) – zum höchsten Zustand führen. Diese Differenzierung verhindert sowohl eine vereinfachende Divinisierung der Sinne als auch einen scharfen Dualismus zwischen »niedrigen« Sinnen (z.B. in ihrem alltäglichen Gebrauch) und vergöttlichten Sinnen auf der anderen Seite, der in einem strikt nichtdualistischen System wie dem Trika-Śivaismus nicht konsequent wäre. Man könnte sagen: Es existiert nur eine einzige Kraft der Sinne, die aber in unterschiedlicher Form existiert, nämlich auf einer »groben« Ebene (*sthūla*), einer »subtilen« (*sūkṣma*) und auf der »höchsten« Ebene (*para*), abhängig vom Grad der Verhüllung ihrer ei-

gentlichen, höchsten Natur jenseits aller Dualitäten und Begrenzungen. Den Hintergrund dafür bildet die zentrale Überzeugung dieser nichtdualistischen philosophischen Richtung, dass die gesamte phänomenale Wirklichkeit, einschließlich des Menschen, nichts anderes ist als eine Gestalt der absoluten, höchsten Wirklichkeit, die in diesem System abstrakt bezeichnet wird als *anuttara* (»das Höchste«) oder mythologisch als Śiva oder Bhairava. Die Welt wird hervorgebracht durch die dynamische, pulsierende, aktive Dimension von *anuttara*, die als »Śakti«, als Göttin verehrt wird und mit vielen anderen Namen, nicht zuletzt als *nirnama* (»das Namenlose«) bezeichnet wird, und die eins mit dem Höchsten ist. Auf einer bildlich-mythologischen Ebene wird diese Einheit im Tantra mit der sexuellen Vereinigung von Śiva und Śakti repräsentiert und ikonographisch dargestellt. Man könnte von der Durchdringung von Transzendenz und Immanenz sprechen, wenn diese Begrifflichkeit der westlichen Philosophie nicht unweigerlich eine dualistische Metaphysik mittransportieren würde und deshalb für ein nichtdualistisches Wirklichkeitsverständnis ungeeignet ist. Diese Einheit von »Śiva« und »Śakti« ermöglicht es der Trika-Philosophie, zwischen dem grundlosen Grund der Wirklichkeit,⁴ dem Abgrund aus Licht, und der phänomenalen Welt der Vielfalt zu unterscheiden, und gleichzeitig an ihrer Nichtdualität festzuhalten. Wenn sich die Śakti verhüllt bzw. kontrahiert, nimmt sie die Form

4 Vgl. VBh 132: Die absolute Wirklichkeit ist »ohne Grund und Stütze« (*nirāśraya*). Siehe auch VBh 78 und 92.

Es existiert nur eine einzige Kraft der Sinne, die aber in unterschiedlicher Form existiert ...



der Leere, des Intellekts, des Ich-Sinnes, des Atems, der Kraft der Sinne, der Sinnesempfindungen und der Sinnesobjekte usw. an. Die eigentliche essentielle Natur (*svasvabhāva*) kann aber in einem Akt des »Wiedererkennens« (*pratyabhijñā*) auf einer transrationalen Ebene realisiert werden und sich entfalten. Das »Wiedererkennen« – der plötzliche Umschlag des Bewusstseins, das plötzliche Freiwerden von den Begrenzungen von Raum und Zeit – kann in der Sicht dieser tantrischen Schule durch intensive und extreme Erfahrungen erfolgen. Und zwar nicht bloß im Tempel, im Meditationsraum, in erhabenen Momenten, sondern mitten im Alltag. In jedem Moment kann die falsche Identifikation mit dem begrenzten Körper, mit dem Atem, mit dem Intellekt, mit den Sinnen überschritten werden und die nichtdualistische Realität, in der alle Gegensätze zusammenfallen, die Identität mit dem Höchsten realisiert werden. Die Sinne spielen in diesem göttlichen Drama der Verhüllung und der plötzlichen Entfaltung der wahren Natur des Menschen eine besondere Rolle. Das *Vijñāna Bhairava Tantra*,⁵ beschreibt zahlreiche Momente, in denen mittels intensiver sinnlicher und ästhetischer Erfahrungen dieser Durchbruch zur verborgenen, eigentlichen Realität von allem erfolgt, in einem Moment. Es können Momente der überschäumenden Freude beim Essen und Trinken sein (VBh 72), der

sexuellen Freude im Moment der Vereinigung (69), großer Freude beim Wiedersehen eines Freundes (71), aber auch Momente extremer Angst und Bedrohung (118). Das gemeinsame Charakteristikum all dieser unterschiedlichen Situationen ist, dass in ihnen ganz spontan geschieht, was sonst im Yoga der kaschmirischen Śivaiten geübt wird: Diese Erfahrungen absorbieren die Aufmerksamkeit völlig, die Aufmerksamkeit ist vollkommen ungeteilt, der Atem stockt und die sonst ständig ablaufende Gedankenaktivität (*vikalpa*) wird plötzlich unterbrochen. Das Denken löst sich auf. In diesem Moment passiert der Umschlag in den »anderen« Zustand. Das *Vijñāna Bhairava* umschreibt ihn auf verschiedene Weise: Einswerden mit dem absoluten Selbst (VBh 108), höchster Zustand (111), Befreiung (113), der Zustand frei von Dualität (124). Die Kräfte der Sinne können aus der Sicht von Trika also Leid verursachen und den Menschen an die Sphäre der Dualität binden, indem sie zur begrenzten, reduzierten Wahrnehmung der Wirklichkeit beitragen. Das ist unsere alltägliche Situation. Die gleichen Kräfte der Sinne sind aber zugleich das stärkste Mittel, um den Menschen wieder zum Ursprung dieser Kraft der Sinne zu führen, zur nichtdualistischen Realität, »die höchste Freude ist.«⁶ Ob sie bindend oder befreiend wirken – immer sind die Sinne Śaktis: Die vielfältigen Kräfte der Sinne sind immer Formen der einen, ungeteilten höchsten Śakti, der vibrie-

In jedem Moment kann die falsche Identifikation mit dem begrenzten Körper, mit dem Atem, mit dem Intellekt, mit den Sinnen überschritten werden.

5 Deutsche Übersetzung: *Vijñāna Bhairava – das göttliche Bewusstsein. 112 Weisen der mystischen Erfahrung im Śivaismus von Kaschmir*. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Bettina BÄUMER, Frankfurt/Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008.

6 KṢEMARĀJA: »*Spandasāṃdoha*« in: *Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with four Commentaries*, transl. Mark S. G. Dyczkowski, Varanasi: Dilip Kumar Publishers, 1994, S. 61–72, hier: S. 62.



Es ist seine schöpferische Dimension, die die Pluralität der phänomenalen, sinnlich erfahrbaren Welt innerhalb der absoluten Ruhe und des absoluten Lichts emittiert, ohne dadurch Einheit und Fülle zu verlieren oder etwas von ihr einzubüßen.

renden, sprühenden Essenz von allem. Abhinavagupta beschreibt die zweifachen Aspekte der Sinne in seinem Werk *Parātrīśikā-Vivaraṇa* auf folgende Weise: »Die göttlichen Sinnes-Göttinnen (*karaṇadevatā*), die selbst das verschiedenartige Spiel vollführen, sind wie Strahlen der Śiva-Sonne. Die Sinnesgottheiten werden, indem sie sich selbst kombinieren, zu unzähligen Arten. Sie sind entweder schrecklicher oder wohlthätiger Art, angeordnet für verschiedene angemessene Zwecke. (...) Wenn die wahre Natur dieser Kräfte nicht erkannt wird, dann, das Erstaunen von *cit*, das ohne Unterscheidungen inmitten der Unterscheidungen bleibt, verhüllend, bringen sie den Zustand der gebundenen Erfahrenden (*paśu*) hervor, durch weltliche Fallen, mittels einer Vielfalt von verschiedenen Arten von Buchstaben, mittels der *ghoratarī-Śaktis*, die ihre Spiele weiterführen in der Form zahlreicher Arten von Konzepten, die in sie eindringen in der Form von Angst aufgrund von Zweifel.«⁷

Cit ist ein Schlüsselwort der indischen Philosophie und auch des Trika-Systems, das aus meiner Sicht nicht adäquat übersetzbar ist.⁸ Im Gegensatz zur Auffassung des Advaita Vedānta

ist *cit*, mit dem das Absolute charakterisiert wird, nicht reines, höchstes Licht (*prakāśa*), unbewegtes, inaktives *brahman* – Trika betont vielmehr die Einheit von *prakāśa* und *vimarśa*, dem aktivem Selbst-Erkennen der höchsten lichthafter Realität. Für Advaita Vedānta ist das Absolute das Nicht-Bezogene, ohne Beziehungen mit der phänomenalen Welt und deshalb veränderungslos – reine Transzendenz. Kṣemarāja präsentiert diese Position des Advaita Vedānta mit dem Zitat: »Brahman ist das, was die Welt nicht ist.«⁹ Im Fall der anderen, tantrischen Form von Advaita, dem Nichtdualismus der śivaitischen *Āgamas*, ist das Absolute mit der Welt verbunden, durch seine pulsierende, schwingende, dynamische Kraft, das in von der Trika-Tradition als »Herz« (*hṛdaya*) der Wirklichkeit bezeichnet wird. Diese Realität ist die Essenz (*sāra*) der Welt – und transzendiert sie zugleich: »Wir verehren *saṃvit*, das aufleuchtet in Form der ursprünglichen, höchsten Śakti (*paraśakti*), dem Herzen des höchsten Herrn, die aus der Welt besteht und sie übersteigt.«¹⁰

Abhinavagupta charakterisiert diese philosophische Position in seiner Schrift *Mālinīvijayavārttika* als »höchster Nichtdualismus« (*paramādvayavāda*): das Höchste (*anutara*) enthält sowohl Pluralität als auch Einheit als Weisen seiner Selbstrepräsentation in sich. Es ist seine schöpferische Dimension, die die Pluralität der phänomenalen, sinnlich erfahrbaren Welt innerhalb der absoluten Ruhe und

7 ABHINAVAGUPTA: *Parātrīśikā-Vivaraṇa. The Secret of Tantric Mysticism*, translated by Jaideva Singh, ed. Bettina Bäumer, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, Reprint 2000, Sanskrittext: 14, englische Übersetzung: 40f.

8 Siehe dazu Ernst FÜRLINGER: »Is *cit* Consciousness? Hermeneutical Reflections on Translating Abhinavagupta«, in: Makarand PARANJAPE/Sunthar VISUVILINGAM (ed.), *Abhinavagupta: Reconsiderations* (Evam: Forum on Indian Representations), Delhi: Samvad India, 2006, 204–210.

9 KṢEMARĀJA: *Spandasāṃdoha*, op. cit., 71.

10 KṢEMARĀJA: *Parāprāveśikā*, ed. with notes by Pandit Mukunda Rama Shastri (KSTS; 15), Bombay 1918, 1.



des absoluten Lichts emittiert, ohne dadurch Einheit und Fülle zu verlieren oder etwas von ihr einzubüßen. Innerhalb dieses ontologischen Rahmens besteht keine Notwendigkeit, die Einheit und Ruhe des Höchsten gegen die Vielfalt und den Wandel der phänomenalen Welt auszuspielen oder sie entgegensetzen. Wenn die Welt letztlich aus Śakti besteht, von ihr hervorgebracht wird, dann ist die phänomenale Wirklichkeit in der Sicht von Trika weder Illusion, weil nur das absolute Brahman real wäre, noch bloße stumpfe Materialität. Kṣemarāja stellt fest, »dass entsprechend [der Lehre von Trika], dass Manifestation letztlich real ist (*ābhāsaparamārtha*), das Universum wirklich ist entsprechend der Weise, in der es erscheint, und eins mit Śaṅkaras Natur [die sich auf diese Weise manifestiert]«.¹¹

Diesen unterschiedlichen philosophischen Konzeptionen entsprechen die jeweiligen spirituellen Mittel und Übungswege: Im Advaita Vedānta soll der meditative Prozess schließlich zum Zustand des »Yoga des Nicht-Kontakts« (*asparśa-yoga*) führen¹² – eine Abtrennung vom Bereich des Pluralen, Weltlichen, Sinnlichen (und der Frauen), um den »Nichtdualismus des Isolierten« (*kevalādvaita*) zu erreichen. Für den Yoga des Trika-Śivaismus dagegen ist gerade das sinnliche Berühren der Welt, das Berührtwerden durch die Schönheit der Sinnesobjekte und vor allem die intensivste

Berührung in der sexuellen Vereinigung der Weg zum göttlichen Zustand, zum »Erkennen Bhairavas« (*vijñāna Bhairava*) durch den Menschen. Die phänomenale Welt ist keine bloße Illusion, sondern in der Sicht des »höchsten Nichtdualismus« von Trika eine Manifestation, ein Aufleuchten der sprühenden Kreativität und Intelligenz der göttlichen Kraft und durch sie eins mit dem Absoluten. Deshalb sind auch die Sinne, die Sinneskräfte und die Kräfte der Schönheit in den Sinnesobjekten letztlich Formen der einen, unnennbaren Kraft. Das erklärt, warum der Mensch in jedem Moment vom groben, kontrahierten Zustand der Sinneskräfte und des Bewusstseins durchbrechen kann zu ihrer Essenz, die eins ist mit der Essenz von allem. Für den nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir gilt das besonders für die ästhetische Erfahrung. Im *Vijñāna Bhairava Tantra* findet sich zum Beispiel folgender Vers: »Wenn der Geist eines Yogi eins ist mit der unvergleichlichen Freude der Musik und anderen [ästhetischen Genüssen], dann ist er identifiziert mit ihr durch die Ausdehnung seines Geistes, der mit ihr verschmolzen ist.« (VBh 73)

Hier werden die Bedingungen für diesen Durchbruch des Bewusstseins deutlich: die ununterbrochene Achtsamkeit auf den Klang der Musik, auf eine Melodie. Wenn die Gedankentätigkeit aussetzt und sich die Dualität zwischen Hörer und Gehörtem allmählich auflöst, wird man eins mit der Kraft und Schönheit der Musik. Es geschieht ein Eintauchen in die eigentliche Natur des Klangs und den Ursprung des Klangs, nämlich *paravāk* (»der

Der Mensch kann in jedem Moment vom groben, kontrahierten Zustand der Sinneskräfte und des Bewusstseins durchbrechen zu ihrer Essenz, die eins ist mit der Essenz von allem.

¹¹ KṢEMARĀJA: *Spandasāṃdoha*, op. cit., 62f.

¹² Vgl. *Gauḍapādīya-Kārikā* III.39; IV.2. Siehe dazu Richard KING: »*Asparśa-Yoga: Meditation and Epistemology in the Gauḍapādīya-Kārikā*«: *Journal of Indian Philosophy* 20 (1992) 89–131.



Jede ästhetische Erfahrung [ist]
letztlich spiritueller Natur ...

höchste Klang«) und in den Ursprung der Schönheit.¹³ Das ist der Kern des tantrischen Yoga: Über die Śakti – nicht zuletzt in ihrer Form der Sinne, der Sinnesempfindungen und der Sinnesobjekte – kann der Mensch »in die Natur Śivas eindringen«.¹⁴ In der Logik der Trika-Schule wäre es falsch zu sagen, dass hier die ästhetische Erfahrung zu einer spirituellen Erfahrung führt. Vielmehr ist jede ästhetische Erfahrung letztlich spiritueller Natur¹⁵, im indifferenten, zerstreuten Alltagsbewusstsein bleibt diese Natur aber verschüttet. Abhinavagupta begründet im Tantrāloka die spirituelle Natur der sinnlich-ästhetischen Erfahrung folgendermaßen: »Die Kraft der Emission (*visargaśakti*) von Śambhu [= Śiva] ist überall gegenwärtig. Das ist der Grund für die Bewegung der Essenz der Freude. Ein Beweis dafür ist die Vibration (*spanda*) im Herzen, zum Beispiel durch einen süßen Gesang, eine Berührung oder [den Geruch von] Sandelholz etc., wenn der Zustand der Indifferenz verschwunden ist, und die Kraft der Freude (*ānandaśakti*) genannt wird. Das ist [der Grund], warum ein Mensch als »mit Herz« [*sahṛdaya*, »Ästhet«] bezeichnet wird.« (TĀ 3.208cd–210)

In dieser Passage beschreibt Abhinavagupta die subtile Wirkung von sinnlichen und ästhetischen Erfahrungen, die sich in der Mitte des

Menschen (»Herz«) ereignet, als Bewegung der »Essenz der Freude« (*ānandarasa*). Beide Begriffe, *sāra* und *ānanda*, sind in dieser Tradition Namen der Śakti. Diese Bewegung kann durch alles ausgelöst werden, denn die »Kraft der Emission« des Absoluten, aus der die Welt ständig hervorströmt, »ist überall gegenwärtig«. Es kommt darauf an, aus dem üblichen, alltäglichen Geisteszustand der Indifferenz, der Abgelenktheit, der Absorbiertheit in die ständige Aktivität der Gedanken (*vikalpa*) herauszutreten. Von dieser Überzeugung ausgehend, vertreten die tantrischen Śivaiten von Kaschmir eine Verinnerlichung des Yoga und des religiösen Rituals: Es sind keine besonderen Körperhaltungen und keine äußerlichen Rituale im Tempel nötig. In ihrer Sicht wird in jeder Sinnesempfindung das Höchste durch die »Gottheiten der Sinne« verehrt. Die wahre Liturgie wird nicht äußerlich, sondern innerlich vollzogen: »Was immer den Geist erfreut in irgendeinem Bereich der Sinne ist dann vereinigt (*yojyate*) mit dem Licht des großen Wesens, das Brahman ist. Denn es ist so, dass es zu einem wahren Opfer wird.« (TĀ 4.120cd–121ab).

Utpaladeva sagt in seinem Werk *Śivastotrāvalī*: »Was freudiges Erstaunen in allen schönen Dingen [erweckt] durch das Mittel bloßer Berührung, das wird Dir geopfert: Dadurch verehren jene, die mit unerschütterlicher Liebe erfüllt sind, Dich in Deinem schönen Körper (*vapu*).« (ŚSĀ 13.14)

Die gleiche Vision drückt Abhinavagupta in seiner »Hymne an das Rad der Gottheiten im Körper« (*Dehastadevatācakrastotra*) aus: »Ich preise Bhairava, voll höchster Freude, des-

13 Siehe dazu Bettina BÄUMER: »*Ānandaśakti: Schönheit als »Energie der Freude«*«, in: dies, *Trika: Grundthemen des kaschmirischen Sivaismus*, hg. von Ernst FÜRLINGER, Innsbruck/ Wien: Tyrolia, 3. Aufl. 2008, 106–113.

14 UTPALADEVA: *Īśvarapratyabhijñānākārikā* IV.16 v.

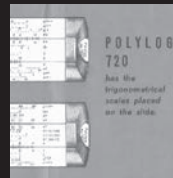
15 Siehe dazu Bettina BÄUMER: »*Ästhetische Mystik oder mystische Ästhetik?*«, in: dies., *Trika*, op. cit., 93–105.

sen Wesen *cit* ist, der von den Gottheiten der Sinne (*indrayadevya*) im Lotus des Herzens immer verehrt wird mit der Freude (*bhoga*) [der Sinne] an ihren Gegenständen.« (Vers 3)

Ein authentischer interkultureller Dialog zwischen der westlichen Philosophie und Theologie und dem tantrischen Śivaismus von Kaschmir, der ihn nicht bloß als exotische Fußnote der mittelalterlichen Philosophiegeschichte Indiens auffasst, sondern als ernsthaften Gesprächspartner, hat noch nicht begonnen. Dafür fehlen aber – rund 80 Jahre nach den ersten gedruckten Ausgaben in Kaschmir – immer noch die Grundlagen, nämlich kritische Sanskrit-Editionen der Werke Abhinavaguptas und ihre philologisch und hermeneutisch sorgfältigen Übersetzungen in europäische Sprachen. Ein solches echtes Gespräch wäre aber gerade für uns in den technisch revolutionierten und ökonomisierten Gesellschaften bedeutsam: Inmitten einer beschleunigten Geschichte, da uns Hören und Sehen zu vergehen drohen und wir außer Atem geraten, könnten wir dadurch etwas von der Größe und von der Tiefendimension unserer sinnlichen Existenz wiederentdecken.



UNIVERSALIMUS



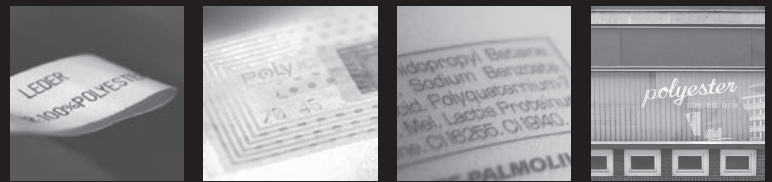
Antworten von Raül FOMNET-BETANCOURT, Elmar HOLENSTEIN, Heinz KIMMERLE, Giorgio PASQUALOTTO, Gregor PAUL, Dina C. PICOTTI, Hans Jörg SANDGÜHLER, Bernhard WALDENFELS, Franz M. WIMMER.

GIBT ES EINEN ERKENNTNISFORSCHRITT DURCH INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN?



MIT BEITRÄGEN VON

PIER CESARE BORI, CHRISTOPH ANTWEILER, MARIO ROJAS HERNÁNDEZ, GREGOR PAUL, JUDITH SCHILDT



VIER ANSÄTZE INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIERENS	1
KWASI WIREDUS KONSENSETHIK, EIN AFRIKANISCHES MODELL	2
ANDERE GESCHICHTEN DER PHILOSOPHIE	3
FRAU & KULTUR, KOLONISIERUNG VON DIFFERENZ	4
ERKENNTNISQUELLEN	5
GERECHTIGKEIT	6
NEUE ONTOLOGIEN	7
HYBRIDITÄT	8
ÄSTHETIK	9
PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT <i>(Doppelnummer)</i>	10 ¹¹
DAS ZWEITE EUROPA	12
BIOTECHNOLOGIE	13
MENSCHENRECHTE ZWISCHEN WIRTSCHAFT, ETHIK UND RECHT	14
FORMEN DES PHILOSOPHIERENS	15
GERECHTER KRIEG?	16
PHILOSOPHIE IM ISLAM	17
WELTZIVILGESELLSCHAFT	18
SUBJEKTIVITÄT	19
UNIVERSALI[S]MUS	20
TOLERANZ	21

BISHER ERSCHIEENEN

Bestellen
auf Seite
129