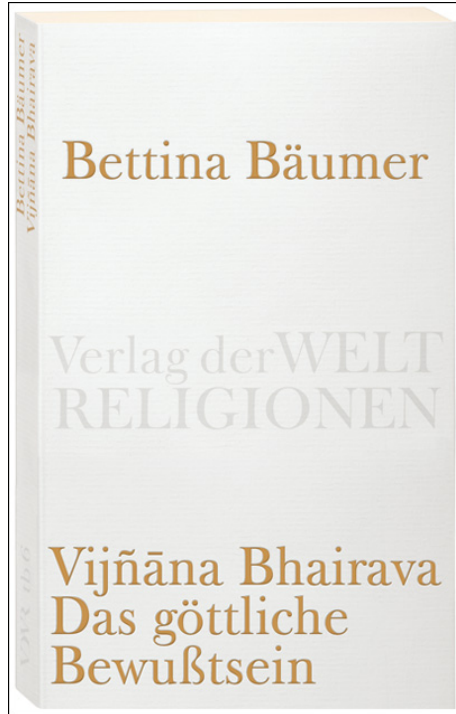


Insel Verlag

Leseprobe



Bäumer, Bettina
Vijnana Bhairava - Das göttliche Bewußtsein.

112 Weisen der mystischen Erfahrung im Shivaismus von Kaschmir
112 Weisen der Erfahrung im Shivaismus von Kaschmir

© Insel Verlag
Verlag der Weltreligionen Editionen 6
978-3-458-72006-5

VDR

Das *Vijñāna Bhairava* ist der wichtigste Text des kaschmirischen Shivaismus, dessen Kerngedanke die Erlangung einer mystischen Einheit von Mensch und Gott ist. In einem Lehrgespräch zwischen Śiva und Śakti, der mit ihm wesenseinen weiblichen Energie, werden tantrische Meditationsweisen dargestellt, die zur höchsten spirituellen Verwirklichung führen. In diesem Zustand erkennt der Meditierende sich selbst als Śiva – und somit als göttlich. In einer ausführlichen Einführung zur zweisprachigen Ausgabe dieses Sanskritwerkes aus dem 6. Jahrhundert erläutert Bettina Bäumer Hintergründe, Ideen und Praxis des metaphysischen Systems, auf dem das *Vijñāna Bhairava* beruht.

Prof. Dr. Dr. h. c. Bettina Bäumer, 1940 in Salzburg geboren, ist eine der besten Kennerinnen des Sanskritschrifttums und unterrichtet an der berühmten Banaras Hindu University, der Hochburg traditioneller indischer Gelehrsamkeit. Über zwanzig Jahre war sie als Forschungsdirektorin der Alice Boner-Stiftung in Varanasi mit der Edition und Übersetzung indischer Texte zu Religion, Kunst und Ritualistik betraut. Ein weiteres Schwerpunktthema der in Wien habilitierten Theologin ist die indische Spiritualität im interkulturellen und interreligiösen Dialog zwischen Hinduismus und Christentum. Bettina Bäumer ist Präsidentin der Abhishiktānanda Society, Neu-Delhi; Dozentin für Religionswissenschaft an der Universität Wien und Fellow am Indian Institute of Advanced Study, Shimla.

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN
TASCHENBUCH

6

VIJÑĀNA BHAIRAVA –
DAS GÖTTLICHE
BEWUSSTSEIN

112 WEISEN DER MYSTISCHEN
ERFAHRUNG IM
ŚIVAISMUS VON KASHMIR

Aus dem Sanskrit übersetzt,
kommentiert und herausgegeben
von Bettina Bäumer

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig
Taschenbuch 6
Erste Auflage 2008

Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2008
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-458-72006-5

Diese Ausgabe erschien erstmals 2003 (2. Aufl. 2004)
in der Edition Adyar, Grafing

VIJÑĀNA BHAIRAVA

INHALT

Einführung	11
Der Text: Vijñāna Bhairava-Tantra	11
Die Bedeutung des Titels	14
Weisen der Konzentration	16
Der dialogische Rahmen des Tantra	19
Der Stil der <i>dbāraṇās</i>	21
Themen und Methoden der <i>dbāraṇās</i>	22
Atemenergie – <i>prāṇa</i>	22
Mantra	24
<i>uccāra</i> von OM	27
Die Mitte – <i>madhya</i>	27
Die Leere – <i>śūnya</i>	29
Schöpferische Kontemplation – <i>bhāvanā</i>	33
Intensität der Erfahrung	34
Der Körper als Instrument – <i>mudrā</i>	37
Hingabe an Gott – <i>bhakti</i>	37
Kuṇḍalinī	38
Gleichmut und Harmonie – <i>samatā</i>	39
Die drei spirituellen Wege – <i>upāya</i>	43
Der metaphysische Hintergrund: Trika	45
Eine Spiritualität für unsere Zeit	47
Zur Praxis	49
Zur Übersetzung	51
 Vijñāna Bhairava – Übersetzung, Sanskritfassung und Kommentar	 53
 Glossar	 221
Literaturverzeichnis	231
Zur Transliteration	235

EINFÜHRUNG

Die indische Spiritualität kann, vereinfacht gesprochen, in zwei Richtungen eingeteilt werden: Auf der einen Seite eine asketische, weltverneinende Bewegung, die sich in verschiedenen Schulen des Vedānta, des Buddhismus, des Jainismus, in Sāṃkhya und Yoga niedergeschlagen hat, und auf der anderen die welt- und leibbejahende Richtung, deren bekannteste Vertreter die Schulen des Tantrismus, aber auch Bewegungen der Gottesliebe (*bhakti*) sind. Weiter läßt sich die indische Mystik in die Lehre von der stufenweisen Vereinigung mit Gott und in die der spontanen oder unvermittelten Erleuchtung unterteilen, die in Gestalt des Zen-Buddhismus bis nach Japan gelangt ist. Das Vijñāna Bhairava ist zugleich der Spiritualität des Tantra zuzurechnen, mit einer positiven Bewertung der Welt und des Leibes, sowie der Schule der unmittelbaren, spontanen Erleuchtung. Zudem enthält es spirituelle Methoden jeder Richtung indischer Spiritualität.

DER TEXT:

VIJÑĀNA BHAIRAVA-TANTRA

Das Vijñāna Bhairava, »das göttliche Bewußtsein« oder »die mystische Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit«, ist ein außergewöhnlicher Text. Er gehört zu den ältesten und autoritativsten Tantras oder Āgamas des Śivaismus von Kashmir.¹ Die śivaitischen Tantras oder Āgamas gelten als Offenbarung des Gottes Śiva und sind oft in der Form eines Dialogs zwi-

1 Zu einer Einführung in diese Tradition vgl. Bettina Bäumer, Abhinavagupta. Wege ins Licht, Zürich 1992.

schen der Göttin, Śivas Energie (Śakti) in einer ihrer Formen, und Śiva verfaßt. Die Tradition, die sie verkörpern, geht sicher auf die Ursprünge des Tantrismus in Indien zurück, doch ihre schriftliche Form haben sie kaum vor dem 6. Jahrhundert n. Chr. erhalten.

Für den Śivaismus von Kashmir sind besonders einige Tantras von Bedeutung, die die nicht-dualistische Lehre enthalten und die spezifischen Wege der mystischen Praxis, des Yoga lehren. Dazu gehören vor allem die umfangreichen Svachanda-Tantra und Netra-Tantra, das kürzere und sehr konzentrierte Mālinīvijaya-Tantra sowie zwei kurze Tantras, die beide angeben, Teile des verschollenen Rudrayāmala-Tantra¹ zu sein, und höhere mystische Praktiken beschreiben: Parātrīśikā und Vijñāna Bhairava. Alle diese Urtexte wurden von den großen Philosophen der Schule ausführlich kommentiert, besonders von Abhinavagupta (10.-11. Jh.), ihrem bedeutendsten Vertreter, und seinem Schüler Kṣemarāja (10.-11. Jh.), denn diese Texte sind ohne Erläuterungen kaum zu verstehen. Die Erschließung der berühmten Geheimsprache der Tantras erfordert sowohl einen Kommentar als auch Kenntnisse in der lebendigen praktischen Tradition.

Das Vijñāna Bhairava genießt ein besonders hohes Ansehen bei den Autoren der Schule. Es wird zitiert, sooft es um eine spezifische spirituelle Praxis oder mystische Erfahrung geht,² denn seine Erwähnung verleiht einem Thema besondere Autorität, sozusagen ein Echtheitsiegel. Darüber hinaus ermöglichen seine Verse durch ihre Prägnanz ein konzises Verständnis mystischer Erfahrung. Zur Verfügung ste-

1 Ein Gesamttext des Rudrayāmala ist bis jetzt unauffindbar. T. Goudriaan schreibt: »The Rudrayāmala is perhaps the most mysterious of all Yāmala. It is encountered everywhere, yet always vanishes after closer inspection.« *Hindu Tantric and Śākta Literature*, S. 47.

2 Viele dieser Zitate werden im Kommentar erwähnt, wenn auch bei weitem nicht alle. Vgl. die italienische Übersetzung von Attilia Sironi.

hen uns beispielsweise die alten und authentischen Kommentare von Abhinavagupta und Jayaratha im Tantrāloka, von Kṣemarāja zu den Śiva-Sūtras u. a. m. Alle erwähnen das Vijñāna Bhairava mit großer Ehrfurcht. Abhinavagupta nennt es »Śivavijñāna-Upaniṣad«, also »die geheime Lehre der mystischen Erkenntnis Śivas«. ¹ Der Text selbst bezeichnet sich in Vers 162 als »die Essenz des Rudrayāmala-Tantra«, wobei Rudrayāmala nicht nur als Titel eines Tantra verstanden wird, sondern als die Einheit des Paares (Yāmala) Śiva (Rudra, Gott) und seiner Energie (Śakti). Diese Einheit, nicht im mythologischen, sondern im mystischen Sinn, ist auch das Ziel dieses Tantra. Die im Vijñāna Bhairava enthaltene Unterweisung wird noch mit anderen Superlativen beschrieben: Sie ist der höchste, transzendente Nektar (Vers 157).

Das Vijñāna Bhairava enthält einen Kommentar von Kṣemarāja (10.-11. Jh.), der nur bis Vers 23 erhalten ist. Entweder ist Kṣemarāja vor der Fertigstellung verstorben oder aber der Rest ist verlorengegangen. Jedenfalls war er im 18. Jahrhundert, als Śivopadhyāya den weiteren Text kommentierte, ² nicht vorhanden.

Lilian Silburn, die das Werk ins Französische übersetzte und mit einer ausführlichen Einführung versah, schreibt: »Das Tiefste und Originellste, was die Āgamas uns in bezug auf die mystische Erfahrung bieten, findet sich in konzentrierter Form im Vijñāna Bhairava.« ³

1 Utpaladeva, Īśvarapratyabhijñā-Vṛtti-Vimarśinī, Bd. 2, S. 405.

2 Es gibt einen weiteren, ebenfalls späteren Kommentar von Ānanda Bhaṭṭa mit dem Titel Kaumudī.

Zu Textausgaben und Übersetzungen vgl. das Literaturverzeichnis.

3 Lilian Silburn, Le Vijñāna Bhairava, S. 9 (Übers. Bettina Bäumer).

DIE BEDEUTUNG DES TITELS

Das Vijñāna Bhairava ist das Tantra, das die »Erkenntnis Bhairavas« zum Ziel und Inhalt hat, besser gesagt »die *mystische* Erkenntnis Bhairavas«. *Vijñāna* ist hier nicht als theoretische oder philosophische Einsicht zu verstehen, sondern als aus der praktischen Erfahrung sich ergebende mystische Erleuchtung, oder als göttliches Bewußtsein, wie der Text und auch der erzählerische Rahmen deutlich machen. Doch was ist unter *Bhairava* zu verstehen?

Bhairava, der in anderen religiösen Traditionen des Hinduismus und besonders in der Volksreligiosität als die furchterregende Form des großen Gottes Śiva betrachtet wird¹ und sowohl bedrohlich wie beschützend wirkt, bedeutet im Śivaismus von Kashmir nichts weniger als die höchste, transzendente Wirklichkeit, die Gottheit in ihrer absoluten, unübertrefflichen Form (*anuttara*). Die mythologischen Aspekte Śivas oder Bhairavas spielen hier keine Rolle – sie werden sogar oft lächerlich gemacht –, sondern allein die Gottheit und ihre Göttlichkeit (*śivatā*). Bevor wir auf den metaphysischen Hintergrund eingehen, ist es wichtig, die Bedeutung von Bhairava zu erläutern. Der Text selbst bietet mit den Worten Bhairavas eine ganze negative Theologie (Verse 11-17): Bhairava ist jenseits aller Vorstellungen von Raum und Zeit, unbeschreiblich und unvorstellbar, nur durch die eigene, innere, von Freude erfüllte Erfahrung erkennbar. Tatsächlich geht es immer dort, wo von Śiva oder Bhairava die Rede ist, um einen Zustand, um eine Erfahrung, um eine Identifizierung (vgl. Vers 15). Man könnte sagen, es geht nicht um »Gott« in einem hypostasierten Sinn, sondern um Göttlichkeit und Vergöttlichung (*śivatā*, *bhairavarūpatā*, usw.).²

1 Vgl. H. v. Stietencron, Bhairava, in: ZDMG, Supplementa I, VXII, Wiesbaden 1969, S. 863-871.

2 Vgl. Birgit Mayer-König, Die Gleichheit in der Unterschiedenheit, 1996, S. 1 f.

Die Bedeutung des Namens Bhairava wird vielfach etymologisch erklärt, indem man ihn in seine Bestandteile auflöst, um so zu einer hermeneutischen Theologie zu kommen (vgl. Vers 130). So ist Bhairava nach Abhinavagupta »derjenige, der alles trägt (*bbaraṇa*) und der alles mit dem großen Mantra ertönen läßt (*rava*).«¹ Eine weitere Erklärung, ebenfalls von Abhinavagupta, lautet: »Die heiligen Schriften bezeichnen Gott (*deva*) mit mehreren Worten, die seinem Wesen entsprechen: Großer Bhairava (*mahābbhairava*), Gott (*deva*), Herr (*pati*), höchster Śiva (*paramaśiva*). (Er wird Bhairava genannt, weil) Er das Universum trägt (*bibharti*), erfüllt (ernährt) und indem er es trägt, ist er auch getragen (d. h. immanent). Er ist der Laut (*rava*) durch sein Selbstbewußtsein (*vimarśa*), und er beschützt diejenigen, die in der Welt des *saṃsāra* von Furcht erfüllt sind (*bbīru*).«² Der Name selbst drückt also einige der Funktionen des Gottes aus. Der Ton oder Laut, *rava*, von dem fast in jeder »Etymologie« die Rede ist, bezieht sich auf das in jedem bewußten Wesen ertönende Ichbewußtsein, das von göttlicher Natur ist (*abam*).

Unser Text (Vers 130) leitet das Wort außerdem von Glanz (*bhā*) ab, d. h. vom reinen Licht des Bewußtseins (*prakāśa*). Andere Erklärungen beziehen sich auf die drei Hauptfunktionen Bhairavas: Schöpfung, Erhaltung und Auflösung des Universums.³ Er wird nur deshalb »der Schreckliche, Furchterregende« (*mahābbhīma*) genannt, weil er den Schrecken des *saṃsāra* ein Ende macht.⁴ Er tut dies, indem er alle Energien in sich absorbiert und damit das ganze Universum in sich trägt. Er wird nur erfahren in der Innerlichkeit, die das ei-

1 Vgl. Abhinavagupta, *Parātrīśikā Vivaraṇa*, in: KSTS, S. 63.

2 Abhinavagupta, *Tantrāloka* I. 95-96, siehe Jayarathas Kommentar zur Stelle.

3 Vgl. *Tantrāloka* 3. 283-285, wo es um die Identifizierung mit der »Bhairava-Natur« geht, und damit seine drei kosmischen Funktionen. Vgl. auch Śiva-Sūtra I. 5: *udyamo bhairavaḥ*, »Bhairava ist das plötzliche Aufsteigen des mystischen Bewußtseins«, mit Kṣemarājas *Vimarśinī*-Kommentar.

4 Vgl. *Tantrāloka*, I. 99-100.

gene, göttliche Wesen (wörtlich: die Bhairava-Natur) offenbart.¹

Eine weitere Erklärung des Titels könnte lauten: »Bhairava, dessen Wesen mystische Erkenntnis ist«, oder einfach »das göttliche Bewußtsein«.

WEISEN DER KONZENTRATION

Die Tantras oder Āgamas in ihrer traditionellen Form enthalten Kapitel über Ritual, Philosophie und Yoga,² doch im Śivaismus von Kashmir spielt das äußere Ritual eine untergeordnete Rolle. Das Vijñāna Bhairava ist ein Text nur über Yoga oder spirituelle Praxis. Ihm liegt ein besonderes metaphysisches System zugrunde, das jedoch nicht als solches ausgeführt ist. Wir werden noch darauf zurückkommen. Das Vijñāna Bhairava lehrt 112 Methoden der Konzentration, traditionell *dhāraṇā* genannt,³ die im Text als *yukti* bezeichnet werden, d. h. Weisen der Integration, des Yoga, der Vereinigung mit Gott (vgl. Vers 148). Andere Begriffe bezeichnen gewisse Formen der Kontemplation, wie etwa *bhāvanā*, die sich aber nicht auf alle beschriebenen Methoden beziehen.

Netra-Tantra VIII. 16 gibt eine wichtige Definition von *dhāraṇā*, die sich von der des Yoga-Sūtra unterscheidet und hier angewendet werden kann:

Dhāraṇā (»Konzentration«) ist (eine Praxis), durch die das Wesen des Höchsten Selbst (*paramātman* = Gott) immer (im Bewußtsein) »gehalten« wird (*dhāryate*), und diese *dhāraṇā* ist fähig, die weltliche Gebundenheit zu lösen.

Erstaunlich ist die breite Vielfalt der Methoden zur Verinnerlichung, Integration und Vergöttlichung, die im Vijñāna Bhairava

1 Śiva-Sūtra-Vimarśinī I. 5.

2 Die vier Teile eines vollständigen Āgama bestehen aus: Ritual (*krīyā*), Lebensregeln (*caryā*), Philosophie (*vidyā*) und Yoga.

3 Das Wort selbst kommt im Text nicht vor, wird aber häufig – auch im Buddhismus – verwendet.

rava vermittelt werden. Diese Vielfalt bezieht sich einerseits auf die unterschiedlichen Fähigkeiten und Verfassungen der Menschen. Jeder kann, ausgehend von seiner eigenen Voraussetzung einen Weg finden, das Göttliche in sich zu realisieren. Zum anderen bezieht sie sich auf die unterschiedlichen Erfahrungen des Lebens, die als Ausgangspunkt für eine mystische Realisierung dienen können, die sozusagen die Funktion eines Sprungbrettes haben für das Eintauchen in den großen See des göttlichen Bewußtseins. Diese Vielfalt der Methoden hat ihren theologischen Grund in der Allgegenwart der göttlichen Wirklichkeit, die von jedem beliebigen Punkt ausgehend erfahren werden kann. Dies bedeutet jedoch keine Vagheit oder Verallgemeinerung, vielmehr ist jede Methode in sich selbst vollständig und verweist auf einen präzisen metaphysischen Hintergrund.

Die hier geoffenbarten 112 Weisen, die göttliche Natur in sich zu entdecken, sind so umfassend, daß kein Aspekt der Wirklichkeit und der menschlichen Erfahrung ausgeschlossen ist. Dennoch ist ihre Vielfalt nicht verwirrend, da sie nur ein Ziel haben, auch wenn es verschiedene Bezeichnungen trägt: das Erlangen der Mitte, das Eintauchen in die Leere, die höchste Freude, das Erlangen des Zustandes frei von Gedanken und Vorstellungen (*nirvikalpa*), das Einswerden mit Śiva/Bhairava u. a. m.

Die 112 Methoden lassen sich je nach ihrem Inhalt in Gruppen einteilen, was in der Anordnung des Textes bisweilen vorgegeben ist, aber nicht immer. Eine solche Einteilung kann der Methode, den angewandten Mitteln oder der Stufe der mystischen Erfahrung folgen. Die letztere wird oft von Kommentatoren mit den Begriffen der drei spirituellen Wege (*upāya*) bezeichnet, die allerdings im Text selbst nicht auftreten. Die drei bzw. vier *upāyas* werden im Mālinīvijaya-Tantra gelehrt und wurden von Abhinavagupta in seinem Tantrāloka ausführlich dargelegt.¹

Heben wir zunächst das Gemeinsame dieser *dhāraṇās* her-

1 Abhinavagupta, Tantrāloka, 12 Bde., KSTS, Srinagar ¹1918-1938.

vor: Ausgangspunkt ist die Erfahrung, daß die Menschen zu sehr in ihre individuellen Vorstellungen, Gedanken und Zerstreuungen (*vikalpa*) verstrickt sind, um die göttliche Wirklichkeit, die in ihnen schlummert, wahrnehmen zu können. Nur eine Befreiung aus ihren eingefahrenen Denkstrukturen kann sie befähigen, ihr eigenes, göttliches Wesen zu erkennen (*vijñāna bhairava*).¹ Eigentlich einzige Voraussetzung für die höchste Erfahrung ist daher ein Zustand, der frei von Gedanken und Vorstellungen ist (*nirvikalpa*). Nur die Mittel und Wege, diesen gedankenfreien Zustand zu erlangen, sind unterschiedlich. Abhinavagupta rechtfertigt die Anwendung jeder Methode, wenn es um die Erlangung der höchsten Wirklichkeit geht.

In der folgenden Passage liefert er eine Begründung für die Vielfalt der Methoden und die Verschiedenheit der Annäherung an die »höchste Wirklichkeit« (*paratattva*), die das Vijñāna Bhairava kennzeichnen:

Um in die transzendente Wirklichkeit einzudringen, kann man jedes Mittel ergreifen, das einem naheliegt. Die anderen soll man aufgeben. Doch gibt es keine Einschränkungen, was diese Mittel betrifft. Nach der Lehre des Trika besteht Gleichheit in bezug auf alle Götter, alle spirituellen Strömungen, alle Mantras, die heiligen Schriften (*āgama*) und die Wege – weil alles göttlich ist (wörtlich: weil alles von Śiva durchdrungen ist). Tantrāloka 4. 273-275
 Wenn alles von Śiva durchdrungen ist, kann auch jede beliebige Erfahrung und Erkenntnis zu Ihm führen. Weiter heißt es:

Derjenige, der das wahre Wesen des Selbst in seiner ungebrochenen Form erlangt, sieht die Wirklichkeit Śivas in ihrer ungebrochenen Realität. Tantrāloka 4. 275b-276a

¹ Nach der philosophischen Terminologie der Schule kann man es »das Wiedererkennen (Gottes)« nennen, *īśvara-pratyabhijñā* (vgl. den Grundtext von Utpaladeva, *Īśvarapratyabhijñā-Kārikā*).

Zu den allgemeinen Bedingungen gehören die Verinnerlichung, die allen Methoden auf die eine oder andere Weise zu eigen ist, und ein unzerstreuter Geist. Wenn es am Ende des Textes heißt, daß man das höchste Ziel, die Vollkommenheit oder mystische Fülle auch nur durch die Praxis einer einzigen der 112 Methoden erlangen kann (vgl. Vers 148), dann setzt dies vollkommene Konzentration ohne Zerstreung (»ohne Wellen«, vgl. Vers 139) voraus. Eine solche auf-eins-gerichtete Aufmerksamkeit vermag alles zu erreichen; ohne sie nützen auch die besten Mittel nichts.

DER DIALOGISCHE RAHMEN DES TANTRA

Den Rahmen des Textes bildet der Dialog zwischen der Göttin, Bhairavī, und dem Gott, Bhairava, wie in den meisten Śaivāgamas. Dieser im Grunde minimale Dialog ist weit mehr als eine rhetorische Form, die Themen einzuführen. Er gehört wesentlich sowohl zum metaphysischen Hintergrund als auch zur spirituellen Praxis, die innerhalb dieses Rahmens gelehrt wird.

Die Göttin beginnt ganz unmittelbar damit, daß sie alle Tantras, und besonders die der Trika-Schule, »gehört«, d. h. studiert habe, ihre existentiellen Zweifel jedoch noch nicht geschwunden seien (Verse 1-2). Sie kennt die Texte und die Theorie, aber sie ist noch unbefriedigt, weil ihr die Erfahrung fehlt, die jene zum Ausdruck bringen. Mit dem Unwissen der Göttin werden zwei Dinge ausgedrückt: Zum einen wird implizit betont, daß das vorliegende Tantra einen weit praktischeren Zugang zu der intendierten mystischen Erfahrung liefert als die anderen Tantras (obwohl ein solcher Gegensatz sonst nirgends explizit ausgesprochen wird), ein Umstand, den man nur bestätigen kann, wenn man das Vijñāna Bhairava mit anderen Tantras vergleicht, die nicht an dessen Unmittelbarkeit und Lebendigkeit heranreichen. Zum anderen geht es um die metaphysische Realität der Göttin: Wenn sie wirklich, wie es wenige Verse später heißt (Verse 18-19), von

Śiva nicht getrennt ist, woher stammt dann ihre Unwissenheit? Wenn sie es ist, die den einzigen Zugang zu Bhairava ermöglicht, warum ist sie sich hier ihrer eigenen Natur nicht bewußt? De facto fragt sie nach ihrem eigenen Wesen, als hätte sie sich selbst vergessen.

Dieser scheinbare Widerspruch läßt sich wiederum auf zwei Ebenen beantworten. Die eine ist die Pädagogik der Tantras. Hier tritt die Göttin als Fragende auf, nur um die Fragen und Zweifel der Suchenden zu formulieren und die Antwort in Form der göttlichen Offenbarung aus Śiva hervorzulocken. Die andere ist mehr theologisch: Solange die Göttin sich als von Śiva getrennt erfährt, ist sie eine Suchende, ist sie unbefriedigt und voller Zweifel. Erst wenn sie ihre eigene Identität wiedererkennt und ihre Einheit mit Śiva vollzogen ist, erlangt sie Erfüllung. Ebendies drückt sich am Ende des Textes aus, wenn die Göttin nach der praktischen Belehrung über die 112 Weisen der Konzentration, sich voll Seligkeit mit Śiva vereint, von dem sie im Grunde nie getrennt war (Vers 163).

Durch den Prozeß, der im Rahmen des Dialoges stattfindet, wird noch etwas deutlich: Die höchste Erfahrung, die allein alle Zweifel lösen, alle Unbefriedigtheit erfüllen kann, ist letztlich nur durch die Gnade möglich, die die Göttin am Ende von Śiva erbittet (Vers 7).

Mit ihren Fragen beweist die Göttin ihre gründliche, wenn auch theoretische Kenntnis der Tantras (Verse 2-6). Bhairava geht auf all ihre Fragen ein, jedoch nicht, ohne jede objektivierte Vorstellung von der Gottheit und alle die Begriffe scharf zu kritisieren, die die Göttin, den Tantras getreu, aufgezählt hatte (Verse 8-14). Die negative Theologie, die in Bhairavas Kritik enthalten ist, gehört ebenfalls zu den Grundlagen der mystischen Praxis, die folgen wird. Besonders deutlich macht Bhairava die Bedingungen, durch welche das Wesen der Gottheit allein erfahrbar ist: Freiheit von allen Vorstellungen und die Erfahrung von Seligkeit im eigenen Inneren.¹

¹ *antaḥ svānubhavānandā vikalponmuktagocarāḥ ...* Vers 15.