



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus“ -
Eine wissenschaftsanthropologische Skizze

Verfasserin

Gisela Undine Dellisch

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, November 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 307 295
Völkerkunde / Gewählte Fächer statt 2. Studienrichtung
Univ.-Prof. Dr. Manfred Kremser

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Problemstellung	7
2.1. Erkenntnisinteresse	7
2.2. Positionierung im Kontext der Kognitiven, der Wissens- und der Wissenschaftsanthropologie	7
2.3. Verortung im interdisziplinären Wissenschaftsgefüge	11
2.4. Abgrenzungen zu nahe stehenden wissenschaftlichen Diskursen.....	14
3. Fragestellung	17
3.1. Konkretisierung	17
3.2. Operationalisierung	17
4. Ethischer Kontext	21
4.1. Begriffsklärung	21
4.1.1. Śiva und Śivaismus.....	21
4.1.2. Kaschmirischer Śivaismus.....	21
4.2. Einbettung im soziokulturellen und historischen Kontext	23
4.2.1. Kulturelle Rahmenbedingungen in Kaschmir zur Zeit des Kaschmirischen Śivaismus	23
4.2.2. Historische Spurensuche zur Entwicklung des Śivaismus	25
4.2.3. Tantrismus	26
4.3. Wichtigste Vertreter, Texte und Schulen des nicht-dualen Kaschmirischen Śivaismus.....	28
4.3.1. Tantras und Āgamas	28
4.3.2. Vertreter und Schriften des nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir	30
4.3.3. Schulen des nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir	37
4.3.4. Heutige Vertreter des Kaschmirischen Śivaismus.....	39

5. Emischer Kontext: Zum Weltbild des Kaschmirischen Śivaismus	41
5.1. Das alldurchdringende Bewusstsein	41
5.2. Die Ebenen der Manifestation.....	42
5.3. Die drei malas.....	50
5.4. Die Ebenen der Schwingung bzw. der Sprache	56
5.5. Das Erkennen der eigenen Natur	58
6. Forschungsdesign.....	61
6.1. Quellen	61
6.2. Methode	63
7. Analyse: Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus	65
7.1. Zu den Begriffen „Wissen“ und „Wissenschaft“ im Kaschmirischen Śivaismus	67
7.1.1. Vidyā und Jñāna.....	67
7.1.2. Wissen als Wissen von Wahrheit und die Existenz von falschem Wissen.....	71
7.2. Zur Konzeption von „neuem Wissen“ oder „Erkenntnis“	73
7.2.1. Neues Wissen.....	74
7.2.2. Erkenntnis	75
7.3. Zuschreibung von Wissen bzw. Besitz von Wissen	76
7.4. Kumulierbarkeit von Wissen	78
7.5. Methoden zur Wissensgenerierung	81
7.5.1. Instrumente für gültige Erkenntnis.....	81
7.5.2. Quellen autoritativen Wissens	82
7.5.3. Wege zu Höchstem Wissen - Die vier upāyas	83
8. „Westliche“ Wissenschaft aus der Sicht des Kaschmirischen Śivaismus...87	
Literaturverzeichnis	91
Abstract	111
Lebenslauf.....	113

1. Einleitung

Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus - so wie der Titel im Grunde aus zwei Teilen besteht, verfolgt auch die vorliegende Arbeit zwei Anliegen: Einerseits einen Einstieg in den sogenannten „Kaschmirischen Śivaismus“¹ zu bieten und dessen Weltsicht anhand ausgewählter Themen nachvollziehbar zu machen oder zumindest erahnen zu lassen; andererseits den Wissenschaftsentwurf des Kaschmirischen Śivaismus als ein Modell in die Reihe existierender Wissenschaftsentwürfe zu stellen. Es ist nun nicht so, dass der Kaschmirische Śivaismus besser als andere Systeme dafür geeignet wäre, aber er stellt eine weitere und bisher vergleichsweise wenig erforschte, in sich geschlossene Weltsicht dar, die es ermöglicht, den Blick auf Wissenschaft und Wissenserzeugung zu richten – und umgekehrt aus dieser Perspektive heraus auch einen Blick zurück auf unser Wissenschaftssystem zu werfen.

Kapitel 2 positioniert obige Anliegen im Kontext der bisherigen kultur- anthropologischen sowie interdisziplinären Forschung; Kapitel 3 definiert die exakte Fragestellung, anhand derer diese untersucht werden sollen. Kapitel 4 nimmt eine soziohistorische Verortung des Kaschmirischen Śivaismus vor und vermittelt einen Überblick über die wesentlichsten Schriften und Vertreter – die etische Perspektive. Kapitel 5 versucht schließlich, einen Einblick in die Welt des Kaschmirischen Śivaismus zu eröffnen; dies wird, soweit möglich, durch Zitate, die die Perspektive beschreiben, vertieft. Auf diese Weise soll der emische Blickwinkel deutlich werden. Kapitel 6 erörtert die Quellenlage und die für die vorliegende Arbeit angewendete inhaltsanalytische Methode. Kapitel 7 analysiert den kaschmirisch-śivaitischen Wissenschaftsentwurf anhand der zuvor

¹ Zur Problematik des Begriffs siehe Kap. 4.1.2.

formulierten Fragestellungen und identifiziert darüber hinausgehende Aspekte. Dazu ist anzumerken, dass die Fragestellungen einem ethischen Kontext entstammen; es sind keine Fragen, die sich innerhalb des Systems stellen. Aber sie sind dazu geeignet, die Besonderheiten und Unterschiede dieses Wissenschaftssystems hervorstreichend, bzw. zumindest deren Eckpunkte festzumachen. Gleichzeitig werden nichtsdestotrotz die Fragen aus emischer Perspektive beantwortet und die dahinterliegenden Sinnzusammenhänge so gut wie möglich sichtbar gemacht. Kapitel 8 wirft zum Abschluss einen Blick zurück auf die westliche Wissenschaft. Das Literaturverzeichnis, ein Abstract und der Lebenslauf sind am Ende der Arbeit angefügt.

Der ethischen Kontextualisierung, wengleich wissenschaftlicher Standard, sei auch eine kleine Warnung angeschlossen, da diese auch eine Brille darstellt, die die Sichtweise des Kaschmirischen Śivaismus in einer bestimmten Zeit und unter bestimmten soziokulturellen Bedingungen lokalisiert – und damit deren Gültigkeit gleichzeitig auch örtlich, zeitlich und sozial einschränkt. Obwohl es verführerisch ist, etwas ein- und zuordnen zu können, lässt sich diese Brille möglicherweise schwer wieder ablegen. Will man der ethischen Sichtweise die emische gegenüberstellen, und sich zwecks Nachvollziehbarkeit darauf einlassen, kann eine solche vorweggenommene Zuordnung im Wege stehen. Immerhin geht es hier um eine andere Realität – und im Kaschmirischen Śivaismus entsprechen gerade Begrenzungen wie Ort und Zeit nicht der Perspektive der Höchsten Wirklichkeit. Vielleicht also empfiehlt es sich, das Kapitel 5 vor allen anderen zu lesen.

Eine Arbeit wie die vorliegende kann niemals alle relevanten Aspekte abdecken; aber sie kann Facetten aufzeigen und Ansatzpunkte identifizieren, die hoffentlich zu eingehenderer Beschäftigung und weiterer Forschung anregen werden.

2. Problemstellung

2.1. Erkenntnisinteresse

Das Erkenntnisinteresse hinter der vorliegenden Arbeit liegt in der Erforschung von bzw. der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Wissenschaftsmodellen und –konzeptionen:

Wie wird in anderen kulturellen Kontexten Wissenschaft betrieben? Wie wird neues Wissen gefunden? Wer generiert dieses und wer kann es besitzen? Kann es vermehrt werden? Existieren Fehler und Irrtümer? Wie werden Erkenntnisse erzeugt und festgeschrieben?

Diese und andere Fragen sollen exemplarisch am Konzept des Kaschmirischen Śivaismus untersucht werden. Neben den Begriffen für „Wissenschaft“ sollen auch die existierenden Konzepte zu „Wissen“ und „neuem Wissen“, sowie Methodologien zur Wissensgenerierung untersucht werden, die das Wissens- bzw. Wissenschaftssystem abbilden.

2.2. Positionierung im Kontext der Kognitiven, der Wissens- und der Wissenschaftsanthropologie

Das oben dargestellte Interesse entspricht nur auf den ersten, außenstehenden Blick dem Themenfeld einer „Wissenschaftsanthropologie“. Auch wenn man das Thema hier vermuten – und ich es trotz allem hier

verorten – würde, steht der Begriff „Wissenschaftsanthropologie“, zumindest bisher, doch für ein etwas anderes Forschungsfeld.

Wissenschaftsanthropologie (anthropology of science) untersucht, unter Bezugnahme auf den „Blick von außen“ und Verwendung anthropologischer Forschungsmethoden, (natur-)wissenschaftliches Vorgehen: wie wissenschaftliche Erkenntnis produziert wird, wie wissenschaftliche Fakten diskursiv „entstehen“, und inwiefern diesen u. U. irrationale Entscheidungen, Erfahrungswissen oder soziale Prozesse zugrunde liegen.

Der Beginn dieser Forschung geht auf die Laborstudien von Knorr-Cetina (1981) und Latour & Woolgar (1979) zurück. Den Boden für diese damals gänzlich neuen Untersuchungen hatten bereits andere Forschungsfelder bereitet (vgl. Howe 2004): allen voran die Wissensanthropologie, die die Vielfalt und Komplexität indigener Wissensformen sichtbar machte und damit althergebrachte Konzepte von Wissen und Rationalität in Frage stellte; die Wissenschaftssoziologie und die Wissenschaftsgeschichte mit der Ablehnung von Mertons Wissenschaftsnormen (1949) und vor allem Kuhns „Strukturen wissenschaftlicher Revolutionen“ (1968); und nicht zuletzt das Methodeninstrumentarium der Anthropologie selbst, das Laborstudien im Kontext einer Feldforschung ermöglichte.

Die Wissensanthropologie hat sich mittlerweile entscheidend weiterentwickelt und befasst sich neben Fragen zu impliziten und expliziten, statischen und dynamischen² Wissensformen auch mit dem Spannungsverhältnis von Visuellem und Visualisierung, sowie Übersetzung, Transfer und Aneignung von Wissen – gerade auch unter Bezugnahme auf neue Medien.

² vgl. Borofsky 1994, der die Unterscheidung zwischen knowledge und knowing fordert (Borofsky 1994: 331-347).

Hinsichtlich der unterschiedlichen Wissensformen gibt es auch den größten Überschneidungsbereich zur Kognitiven Anthropologie, die ihre Ursprünge in der Untersuchung indigener Klassifikations- und damit Denksysteme hat; bekannte Beispiele sind etwa Studien zu Farbe, Verwandtschaft, Schnee, etc., die den Schwerpunkt der linguistisch orientierten Ethnoscience darstellen. In jüngerer Zeit hat sich die Kognitive Anthropologie auch der Erforschung der neuronalen Grundlagen und der Frage nach universellen sowie kulturbedingten kognitiven Faktoren zugewendet (vgl. D'Andrade 1995, Reimann 1998).

Beide Bereiche werden jedoch durch die vorliegende Arbeit nur in sehr geringem Ausmaß berührt: denn es geht darin nicht darum, wie oder wodurch sich „Wissen“ ausdrückt und worin es enthalten ist, sondern darum, welche expliziten(!) Konzepte von Wissen und vor allem Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus vorliegen.

In der Wissenschaftsanthropologie dominieren nach wie vor, wie die Bezeichnung *anthropology of science* nahe legt, Studien über die Produktion naturwissenschaftlicher Tatsachen und ExpertInnen und deren Beeinflussung durch sozioökonomische und politische Rahmenbedingungen. Und möglicherweise ist es gerade diesem Ansatz zu verdanken, dass zunehmend auch in nicht-kulturanthropologischen Fächern Wissenschaft als kulturelle Praxis „gedacht“ werden kann.

Die Entwicklung der Wissenschaftsanthropologie hat das Feld der Anthropologie maßgeblich erweitert, aber, wie die BARA *Anthropology of Science Initiative* anmerkt, „ ... perhaps an unintended consequence was a narrowing of what is science, who are scientists, and where science and technology production occurs. The exotic peoples in exotic locations, in general, are not recognized as producers of scientific knowledge so much as consumers. What has emerged is a hierarchy of knowledge and knowledge

production sites with industrialized nations ignoring their current and foundational "folk knowledge" and with intent mining of the knowledge of exotic peoples in exotic places, while the knowledge and knowledge production sites of exotic peoples in exotic places, even when adopted by the industrialized, are perceived as less scientific or simply anomalous. This BARA initiative seeks to challenge this hierarchy of knowledge and knowledge production by using the discourse, methods, and areas of inquiry used for industrialized peoples in science settings on exotic peoples to study their knowledge and knowledge production." (BARA 2008)

Die Bezeichnung „exotic peoples/places“ halte ich nicht für adäquat; sehr wohl aber die Zielrichtung der Initiative, nämlich eine verstärkte Fokussierung auf die Erforschung indigener Wissenschafts-konzeptionen.

Diese Forderung wird immer wieder geäußert (siehe etwa Bärmark 2006, Staal 2003), meist begleitet von eigenen oder fremden Beiträgen zu spezialisierten traditionellen Wissenschaftskonzepten, wie etwa Medizin, Mathematik, Sprache oder Astronomie (vgl. Flood 2003).

Genaugenommen monierte aber schon Elkana 1981, dass sich die Wissenschaftsphilosophie, -geschichte und -soziologie zwar mit verschiedenen Aspekten der Wissenschaft auseinandergesetzt hatten. „yet all these three areas (history, philosophy and sociology of science) belong to Western culture. As against that, anthropology traditionally concentrates on other cultures and their various dimensions: science is rarely admitted to be one of them. [...] Comparative studies of art, religion, ethics, politics abound; however, there is no discipline called comparative science.“ (Elkana 1981: 2).

Diese Lücke wird auch die gegenständliche Arbeit nicht füllen; aber sie liefert Ansatzpunkte dazu, welche Fragen gestellt werden können, welche Aspekte zu beachten sind und welche Aufgaben auf die zukünftige Forschung warten.

2.3. Verortung im interdisziplinären Wissenschaftsgefüge

Wie bereits an dieser Stelle deutlich wird, gibt es einige Berührungspunkte zu benachbarten Wissenschaftsfeldern oder nahe stehenden wissenschaftlichen Diskursen.

So haben etwa die bereits erwähnten Arbeiten von Kuhn und Knorr-Cetina, aber auch die sich daraus entfaltende Wissenschaftsforschung Wesentliches dazu beigetragen, die Wandlungsfähigkeit wissenschaftlicher Paradigmen einerseits sowie die gestaltenden Faktoren der Wissenschaftsproduktion andererseits aufzuzeigen und damit auf die kulturelle und soziale Bedingtheit von Wissenschaft hinzuweisen. Gleiches gilt für die Wissenschaftssoziologie, und hier insbesondere für die Arbeiten von Luhmann (1981, 1984, 1990), der unter dem Blickwinkel seiner Systemtheorie das Wissenschaftssystem als ein Funktionssystem der Gesellschaft analysiert hat, das als grundlegende Kategorie Wahrheit heranzieht und entlang des Codes wahr/unwahr unterscheidet. Ohne weiter darauf eingehen zu können, kann doch festgehalten werden, dass diese Ansätze den Blick für eine erst langsam (zumindest hinsichtlich der konstruktivistischen Perspektive, vgl. Wallner/Agnese 1997 und 2001) entstehende, interkulturelle Wissenschaftsforschung wesentlich geschärft haben. In sozial- und kulturanthropologischer Hinsicht (aber nicht nur hier) kann Tambiahs historisch übergreifende Analyse der westlichen Wissenschaften „Magic, science, religion, and the scope of rationality“ (1990) als richtungsweisend gelten. Ein verstärkter interdisziplinärer Austausch wäre sicherlich befruchtend; möglich, dass dies, um bei einer systemtheoretischen Terminologie zu bleiben, an mangelnder Anschlussfähigkeit der Wissenschaftsdiskurse untereinander scheitert.

Anregungen zur „Organisation“ der relevanten Fachbereiche untereinander geben auch Foucaults Ordnungen des Wissens und seine Forderung nach

einer Archäologie des Wissens (vgl. Foucault 1974), die unterschiedliche Humanwissenschaftsdisziplinen mit einander in Beziehung setzt und deren Berührungspunkte definiert (dies kann allerdings im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden und muss in weiterer Folge eingelöst werden).

Wesentlich ist auch der weite und ausdifferenzierte Bereich der Erkenntnistheorie(n), die eine grundlegende Voraussetzung für Wissens- wie Wissenschaftsanalyse darstellen (würden)³, wie auch für die Kognitionswissenschaften.

In der indischen Philosophie hat insbesondere die Epistemologie eine lange und entsprechend der verschiedenen philosophischen Systeme vielfältige Tradition (vgl. Ingalalli 1989, Smart 1992, Prasad 1958). Erkenntnis, Wahrheit und Wissen spielen darin immer wieder eine große Rolle; wenngleich auch hier, wie ganz allgemein innerhalb des indischen Philosophiediskurses, der Fokus der Analyse allein auf den sechs traditionellen Philosophiesystemen, den sechs darśanas Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā und Vedānta, liegt, und – bis auf jüngste Arbeiten (vgl. etwa Soni 2003) – unter philosophischem Gesichtspunkt vergleichsweise wenig Auseinandersetzung mit den Kaschmirischen Śivaismen stattgefunden hat.

Dies ähnelt dem Bild der „westlichen“ Philosophie, innerhalb derer die indische Philosophie keine besondere Stellung einnimmt (sondern im Gegenteil teilweise bis heute ihre Anerkennung als veritable „Philosophie“ argumentiert werden muss), und dort auch eher die orthodoxen darśanas im Blickpunkt stehen als heterodoxe Traditionen wie der Kaschmirische Śivaismus. Zuvor Gesagtes gilt allerdings nicht für die Interkulturelle Philosophie, die sich der Thematik von anderer Seite nähert, und wenngleich mit philosophischen Fragestellungen, in erster Linie am

³ Im Zusammenhang damit problematisiert Luhmann (1990) eine „passende“ Erkenntnistheorie als unabdingbare Voraussetzung für Wissenschaftssoziologie und -forschung.

interkulturellen, philosophischen Dialog interessiert ist (vgl. Wimmer 1990, Lawrence 2003).

Bis auf die letzte Ausnahme gibt es also in den angrenzenden Disziplinen, die in der einen oder anderen Weise das Feld einer Wissenschaftsanthropologie aufspannen oder berühren, wie bereits erwähnt vorläufig noch eine zurückhaltende Auseinandersetzung mit anderen kulturellen Kontexten und damit auch mit Wissenschaftsentwürfen als spezifisch kulturellen Phänomenen.

Demgegenüber hat die Indologie den bislang größten Beitrag zur Erforschung des Kaschmirischen Śivaismus geleistet. Die Erfassung, Erhaltung, kritische Sichtung und Übersetzung alter Texte, deren soziohistorische Kontextualisierung und wissenschaftliche Bearbeitung, und damit deren Erschließung für die Gegenwart kann gerade vor dem Hintergrund der Möglichkeiten, die das darin enthaltene Wissen für gesellschaftliche Weiterentwicklung eröffnet, nicht genug gewürdigt werden.

In Bezug auf den Wissenschaftsentwurf des Kaschmirischen Śivaismus gibt es bislang keine Analyse. Sehr wohl aber existieren Untersuchungen zu den sehr reichen und hoch spezialisierten Wissenschaftsformen, die im jainistischen, hinduistischen oder buddhistischen Kontext auf dem indischen Subkontinent entstanden sind (vgl. Staal 2003, Chattopadhyaya 1999-2006, Rahman 1999).

2.4. Abgrenzungen zu nahe stehenden wissenschaftlichen Diskursen

Die vorliegende Arbeit baut entscheidend auf Ergebnissen der oben genannten Disziplinen auf; und gerade aus diesem Grund müssen folgende Klarstellungen und Abrenzungen getroffen werden:

Die Arbeit befasst sich nicht mit Fragen der Kognition oder kognitiven Prozessen. Wenngleich diese, wie bereits oben erwähnt, für die Untersuchung jeglicher mit Wissen in Zusammenhang stehenden Fragestellungen eine wesentliche Vorbedingung darstellen, stehen sie innerhalb dieser Arbeit dennoch nicht im engeren Fokus der Analyse. Das Thema wird zwar kurz gestreift, insgesamt setzt die Untersuchung jedoch später an, und erörtert nicht, welcher Natur Wissen überhaupt ist und wie Wissen bzw. Erkenntnis entsteht, sondern was im Kaschmirischen Śivaismus unter „Wissen“ verstanden wird und wie dieses Wissen erlangt werden kann.

Die gegenständliche Arbeit ist auch keine indologische Untersuchung und kann es auch nicht sein. Sie liefert keine Neuübersetzung oder Auslegung von Originalquellen, sondern stützt sich auf aktuelle Sekundär- und Primärliteratur in Übersetzung. Es geht auch nicht um eine historische Analyse des Kaschmirischen Śivaismus oder dessen Fortsetzung in heutigen, lebendigen Traditionen oder Schulen, wenngleich all diese Fragestellungen durchaus verfolgenswert erscheinen.

Es stehen auch nicht die sozialen Kontexte dieser Wissenstradition bzw. -produktion im Fokus der Analyse, sondern allein der Entwurf des Kaschmirischen Śivaismus, wie Wissenschaft aussehen kann – oder muss. Dabei ist allerdings nicht an einen „besseren“ Entwurf gedacht, so wie es etwa Tart in Form von „bewußtseinszustands-orientierte Wissenschaften“ fordert (Tart 1975: 21ff.), sondern die verschiedenen Entwürfe sollen in eine Reihe nebeneinander gestellt werden. In diesem Sinne soll die vorliegende

Arbeit einen Beitrag zu einer vergleichenden Wissenschaftsanthropologie liefern.

Insofern ist der Ausgangspunkt dieser Arbeit ein durch und durch kulturanthropologischer Ansatz, der nicht nach einer Theorie oder Philosophie fragt, sondern nach dem Weltbild des Kaschmirischen Śivaismus in all seinen - und insbesondere den Wissenschaftsentwurf konstituierenden -Aspekten und Implikationen. Dazu will die vorliegende Arbeit einen ersten Einstieg bieten.

3. Fragestellung

3.1. Konkretisierung

Wie im vorhergehenden Kapitel erläutert, steht das kaschmirisch-śivaistische Wissenschaftssystem im Zentrum der gegenständlichen Untersuchung. Die zentrale Fragestellung der Arbeit lautet demzufolge: Wie manifestiert sich Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus?

3.2. Operationalisierung

Die oben genannte Fragestellung soll durch die Herausarbeitung folgender Aspekte beantwortet werden, die das Thema strukturieren und operationalisieren:

1. Die Konzeption von „Wissen“ im Kaschmirischen Śivaismus
2. Zur Konzeption von „neuem Wissen“ und / oder „Erkenntnis“
3. Zuschreibung von Wissen bzw. Besitz von Wissen
4. Kumulierbarkeit von Wissen
5. Methoden zur Wissensgenerierung

Ad 1) Zur Konzeption von „Wissen“ bzw. „Wissenschaft“ im Kaschmirischen Śivaismus

Hier zeigt sich, dass zwei Begriffe dafür zur Verfügung stehen: *vidyā* und *jñāna*. Was unterscheidet die beiden Begriffe und in welcher Beziehung stehen sie zueinander?

Weiters wird deutlich, dass in beiden Fällen dieses „Wissen“ häufig „Wissen von Wahrheit“ bezeichnet. Ist echtes Wissen immer Wissen von Wahrheit? Gibt es falsches Wissen bzw. wäre es dann Wissen im Sinne des Kaschmirischen Śivaismus?

Ad 2) Zur Konzeption von „neuem Wissen“ und / oder „Erkenntnis“

Gibt es „neues Wissen“? Ist es nicht vielmehr so, dass es entsprechend dem allumfassenden Bewusstsein ein bestehendes allumfassendes Wissen gibt, dass nicht veränderbar ist und daher auch nicht neu sein kann? Wie entsteht dann aber die Wahrnehmung neuen Wissens? Welche Erklärungen hält der Kaschmirische Śivaismus dafür bereit?

Gibt es einen Begriff von Erkenntnis? Wie ist dieser situiert? Gibt es eine Unterscheidung zwischen intellektueller Erkenntnis und Offenbarung?

Ad 3) Zuschreibung von Wissen bzw. Besitz von Wissen

Wie wird Wissen kontextualisiert? Was sagt der Kaschmirische Śivaismus zu der Vorstellung, dass Wissen in oder durch Personen entsteht, dass Personen dieses Wissen generieren, hervorbringen? Und gibt es überhaupt die Möglichkeit, dass Personen Wissen besitzen, dass einige TrägerInnen von Wissen sind, und andere nicht?

Ad 4) Kumulierbarkeit von Wissen

Existiert die Vorstellung von vermehrbarem Wissen, das erweitert und angehäuft werden kann, im Kaschmirischen Śivaismus? Gesetzt den Fall, es existiert keine Vorstellung von „neuem Wissen“ und Zuschreibbarkeit, heißt das dann folgerichtig, dass Wissen auch nicht kumuliert werden kann? Inwieweit gibt es dazu eine Stellungnahme im Kaschmirischen Śivaismus?

Ad 5) Methoden zur Wissensgenerierung

Welche Methoden empfiehlt der Kaschmirische Śivaismus, um zu Wissen / neuem Wissen / Erkenntnis zu gelangen? Welche Methoden werden als legitim und adäquat angesehen? Welche werden erwähnt und verworfen?

Inwieweit würde das westliche Wissenschaftsmodell diesen Kriterien entsprechen?

Die vorliegende Arbeit soll nicht nur diese Fragen beantworten, sondern auch weitere wichtige Aspekte in die Diskussion einbringen.

4. Ethischer Kontext

4.1. Begriffsklärung

4.1.1. Śiva und Śivaismus

„Śiva“ steht in diesem Kontext für die Bezeichnung der Höchsten an sich unbeschreibbaren Realität; für das alldurchdringende Bewusstsein, die Grundlage allen Seins. Der Begriff hat somit mit der mythologischen Figur der Śiva-Gottheit, die etwa in vielen Erzählungen der Puranas vorkommt, wenig gemein, sondern umfasst einen wesentlich größeren Bedeutungshintergrund und –umfang. Gerade im Hinblick auf den hier untersuchten nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir (s.u.) wäre eine Assoziation mit einer personifizierten, vom Individuum getrennten Gottesgestalt nicht adäquat.

Als Śivaismus werden all jene Traditionen bezeichnet, in denen, wenn auch in unterschiedlichster und vielleicht sogar gegensätzlicher Ausrichtung, ein Konzept oder eine Gottesvorstellung von Śiva eine zentrale Rolle spielt.

4.1.2. Kaschmirischer Śivaismus

Die Bezeichnung der untersuchten Strömung als „Kaschmirischer Śivaismus“ ist im Grunde problematisch und irreführend, wie in der neueren Literatur vielfach ausgeführt wird (vgl. Muller-Ortega 1989, Bäumer 1992, Sanderson 1987). Die śivaitischen Richtungen, die darunter zusammengefasst werden, wurden einerseits nicht nur in Kaschmir gelebt und gepflegt; wengleich Kaschmir die Keimzelle dieser Entwicklung war,

hat sich die dort entstandene Philosophie keineswegs auf diese Region beschränkt, sondern sich weit drüber hinaus ausgebreitet. Andererseits gab es in Kaschmir zur gleichen Zeit weitere śivaitische Gruppierungen, die aber ein grundsätzlich anderes Gottes- und Weltverständnis hatten: allen voran der damals vorherrschende – dualistische – Śaiva Siddhānta, der Gott und Seele von Natur aus unterscheidet⁴.

Darüber hinaus hat keine Tradition oder Richtung, wie Alper und auch bereits Dyczkowski anmerkt, diese Bezeichnung jemals für sich verwendet (Dyczkowski 1987 B: 223; Alper 1989: 371). Dennoch hat sich der von J. C. Chatterji 1914 in seinem Einführungswerk „Kashmir Shaivism“ erstmals geprägte Begriff eingebürgert und wird nach wie vor am häufigsten verwendet; vor allem auch, da sich mangels Einigung über Alternativvorschläge kein besserer herangebildet hat. Gemeint sind damit im engeren Sinne die nicht-dualistischen Traditionen des tantrischen Śivaismus in Kaschmir. Als korrektere Bezeichnung wird daher etwa von Muller-Ortega oder auch Bäumer die Bezeichnung „nicht-dualistischer Śivaismus von Kaschmir“ vorgeschlagen (vgl. Muller-Ortega 1987: 18, Bäumer 1992: 14)⁵. Beide Begriffe werden in der vorliegenden Arbeit synonym verwendet; letzterer der Genauigkeit halber, ersterer zugunsten eines leichteren Leseflusses, und weil die Bedeutungszuweisung in der einschlägigen Fachliteratur trotz seiner Problematik relativ einheitlich ist.

⁴ Diese Tradition findet nur zum Teil ihre Fortsetzung im im 13. Jh. entstehenden, gleichnamigen tamilischen Śaiva Siddhanta, der starke nichtdualistische Züge aufweist und heute vor allem in Südindien vertreten ist. Für eine Herausarbeitung der Unterschiede zwischen diesen beiden Richtungen siehe Brunner 1977.

⁵ Flood 2003 und 2006 verwendet die Bezeichnung „non-Saiddhantika Śaivism“, die m.E. jedoch zuviel offen lässt.

4.2. Einbettung im soziokulturellen und historischen Kontext

4.2.1. Kulturelle Rahmenbedingungen in Kaschmir zur Zeit des Kaschmirischen Śivaismus

Der sogenannte „Kaschmirische Śivaismus“ entstand ca. im 9. Jh. n. Chr. Bereits ab dem 3. Jh. v. Chr. fungierte Kaschmir als religiöses und philosophisches Zentrum, in dem verschiedenste Strömungen aufeinander trafen: Buddhismus, Viṣṇuismus, Śaktismus, Śivaismus, in dualistischen und nicht-dualistischen Ausprägungen⁶, sowie die traditionellen darśanas, die sechs klassischen philosophischen Systeme Indiens: Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā und Vedānta. Zwischen den einzelnen Richtungen herrschte reger Austausch, philosophische Diskussion war unabdingbarer Bestandteil jeglicher Lehre. Im 1. Jh. n. Chr. wurde das 4. buddhistische Konzil in dieser Region abgehalten. Kaschmir wurde zur Kommunikationsdrehscheibe zwischen dem buddhistischen Gedankengut in Indien und dessen Verbreitung in Tibet und China. Es galt als intellektuelles und kulturelles Zentrum, in das sogar Gelehrte aus Südindien, wie etwa Śaṅkarāchārya und Ramanujacharya, reisten, um ihre Philosophie mit den dortigen Gelehrten zu erörtern.

In der intensiven spirituellen und intellektuellen Atmosphäre Kaschmirs entwickelte sich ab ca. 500 n. Chr. auch der Höhepunkt des Tantrismus. Die Besonderheit darin war, dass es sich dabei nicht um eine Schule oder ein System handelte, sondern eher um eine religiöse Bewegung, die über die herkömmlichen Grenzen hinweg in verschiedensten Richtungen gleichermaßen lebendig wurde: im Buddhismus, Jainismus und Hinduismus, und hier wiederum sowohl mit Śiva, Śakti als auch Viṣṇu als

⁶ Pandey 1986 identifiziert acht verschiedene śivaitische Philosophiesysteme. Eine soziohistorische Analyse findet sich auch bei Sanderson 1988: 690-704.

Fokus der Verehrung. Demgemäß entstanden hier sehr unterschiedliche Linien, mit einem ebenso heterogenen aber eindeutig selbst als tantrisch bezeichneten Korpus an Schriften⁷ (vgl. Dyczkowski 1987 B).

All diese Einflüsse trugen maßgeblich zur Entwicklung des sogenannten Kaschmirischen Śivaismus bei, der dadurch sowohl von Vertretern innerhalb der Tradition als auch von zeitgenössischen Gelehrten oft als Synthese oder sogar Höhepunkt aller wesentlichen Wissens- und Denksysteme bzw. religiösen Disziplinen bezeichnet wurde.

Bei der Betrachtung der Entwicklungen und Weiterentwicklungen in und durch verschiedene philosophische Traditionen in diesem Kontext ist es wichtig zu beachten, dass dabei immer die Erkenntnis der Höchsten Realität im Vordergrund stand; und dass dafür zum Teil auch auf die selben autoritativen Schriften zurückgegriffen wurde, nämlich auf die āgamas oder tantras, die als von Gott selbst übermittelt galten, und daher in ihrer Gültigkeit außer Frage standen. Es ging daher immer wieder um die Frage der richtigen Auslegung der oft sehr kurzen und in ihrer Bedeutung schwer zu erschließenden Sūtras, die allerdings neben der Kenntnis der übrigen Schriften vor allem auf der eigenen Erfahrung der Höchsten Realität basieren musste. Es entspricht daher dieser Haltung, wenn neuere Richtungen die vorhergehenden inkorporieren, spezielle Aspekte ausführen oder weiterentwickeln, sowie auch neue generieren – und sich selbst immer an der Spitze der Evolution sehen bzw. von ihren VertreterInnen so dargestellt werden.

Die Hochblüte des Kaschmirischen Śivaismus endete im 13./14. Jh. abrupt durch die muslimische Machtübernahme. Teilweise lebte die Tradition im Verborgenen weiter, Texte wurden tradiert oder kopiert, aber erst im 20. Jh. wieder entdeckt und nach und nach zugänglich gemacht.

⁷ Für eine Analyse der frühesten schriftlichen Quellen siehe Sanderson 1988: 663-690.

4.2.2. Historische Spurensuche zur Entwicklung des Śivaismus

Im Kontext der Forschungen rund um den Śivaismus im Allgemeinen wurde auch immer wieder versucht, die Ursprünge dieser Tradition nachzuzeichnen bzw. herzuleiten. Anhaltspunkte dazu lassen sich bereits in der Induskultur (ca. 2500 v. Chr.) über die sogenannten Proto-Paśupati-Siegel von Mohenjo-Daro finden, auf denen bereits eine frühe Darstellung Śivas abgebildet sein soll, sowie auch in Gestalt des vedischen Rudra oder in den Upaniṣaden (1200 - 200 v.Chr.). Wie sich aus der innerhalb der Veden noch vergleichsweise weniger zentralen Gottheit Rudra der im Hinduismus wesentliche Śiva entwickelte, ist heftig umstritten; und ebenso, ob es sich dabei um eine kontinuierliche Weiterentwicklung handelte oder um Brüche, die ältere, vorarische und damit vorvedische Traditionen wieder hervortreten ließen (vgl. Gonda (1970) 1996, Lorenzen 1987; Siddhantashastree 1975). Im Mahābhārata, dem neben dem Rāmāyaṇa zentralen Text des Hinduismus, findet sich bereits eine umfassende Mythologie zu Śiva, die die Existenz von Kulturen und Sekten nahelegt. Darin selbst erwähnt werden die Paśupata-Asketen, weitere Gruppierungen werden in den Puranas genannt. Deren Wissen und Oraltraditionen haben vermutlich auf die eine oder andere Weise zur Entstehung der späteren śivaitischen Richtungen beigetragen. Schriftliche Quellen entstehen erst ab dem 5. Jh.; allerdings liegen zu diesem Zeitpunkt noch keine Philosophiegebäude vor, sondern vorrangig rituelle Vorschriften für das religiöse Leben (vgl. Frauwallner 1962; Michaels 1998). Ab dem 8. Jh. kann von einem Aufleben des Śivaismus gesprochen werden, das die philosophische Ausgestaltung nach sich zieht. Im 9. Jh. schließlich kommt es schließlich zu einer Pointierung der Lehren und der Ausbildung verschiedener (dualistischer und nicht-dualistischer) Schulen. Für alle śivaitischen Gruppierungen galten jedoch die Śaiva tantras als autoritative Schriften, wenngleich oft, je nach Schule oder Meister, unterschiedliche Teile davon im Vordergrund standen (vgl. auch Flood 2003).

In Bezug auf die historische Entwicklung śivaitischer Gruppierungen gibt es kaum wissenschaftliche Übereinstimmung; vielmehr existieren viele unterschiedliche Theorien, sowohl in Bezug auf deren Bezeichnungen als auch über die historischen Zusammenhänge und deren Verbindungen untereinander (vgl. Pandey 1986, Muller-Ortega 1989, Lorenzen 1987, Sanderson 1986 und 1988)⁸. Wie Muller-Ortega anmerkt, sind allerdings alle Ausformungen śivaitischer Gruppierungen bis heute sehr heterogen, sodass nicht wirklich von linearen Entwicklungen gesprochen werden kann. Schwierig oder auch problematisch ist eine solche Herleitung vor allem auch deswegen, da versucht wird, Verbindungen zwischen Śiva als mythologischer Gestalt, spezifischen Kulturen und dem Konzept von Śiva als höchstem Bewusstsein zu ziehen; in Bezug auf die dahinter liegende Ideologie liegen hier jedoch Welten dazwischen.

4.2.3. Tantrismus

Zur Erklärung des Kontexts ist hier noch ein kurzer Exkurs zu Tantra und Tantrismus erforderlich: Was im Westen im Allgemeinen mit Tantra in Verbindung gebracht wird, trifft nicht den Kern der eigentlichen Inhalte der verschiedenen tantrisch orientierten Richtungen. Eine einheitliche Charakterisierung des Tantrismus ist allerdings aus zwei Gründen schwierig: einerseits handelt es sich dabei nicht, wie weiter oben erwähnt, um ein philosophisches System, sondern eher um ein Phänomen, das in vielgestaltiger, komplexer und auch oft widersprüchlicher Ausformung über Traditionsgrenzen hinweg zwischen dem 5. und 9. Jh. alle religiösen Bewegungen beeinflusst. Andererseits wurden dieses Thema und der

⁸ Zu einer Diskussion der verschiedenen Theorien rund um śivaitische Sekten siehe Muller-Ortega 1989. Sanderson (1986: 190-216) versucht ungleich vielen anderen AutorInnen das Zusammentreffen heterodoxer und orthodoxer Richtungen nicht nur in ideologischer, sondern vor allem auch historischer und soziologischer Hinsicht zu analysieren. Die Innensicht der philosophisch-religiösen Traditionen wird dabei jedoch völlig in den Hintergrund gedrängt.

umfangreiche Korpus an Schriften (tantras) von wissenschaftlicher Seite etwa im Vergleich zu Studien über die Veden oder Upaniṣaden lange Zeit vernachlässigt bis ignoriert⁹ (vgl. Padoux 1987) und haben erst in den letzten Jahren in einzelnen Aspekten verstärkt wissenschaftliche Zuwendung erfahren (vgl. Flood 2006; White 2003; Harper and Brown 2002; Samuel 2008).

Der Begriff „Tantrismus“ wurde im 19. Jh. von westlichen Forschern geprägt, abgeleitet von „tantra“, Texten, auf die sie gestoßen waren und deren Einfluss sie erkannten, die aber keinem bekannten Rahmen zuzuordnen waren; ihm steht kein Begriff im Sanskrit gegenüber. Trotz dieser Problematik kann die Sinnhaftigkeit einer solchen Kategorisierung argumentiert werden, da einige gemeinsame Facetten identifiziert werden können. Als tantra wird gemeinhin ein Text bezeichnet, der eine Lehre, ein System oder Regelwerk beschreibt (der jedoch, auch wenn er diese Bezeichnung trägt, nicht unbedingt „tantrisch“ in seiner Ausrichtung sein muss). Als tantrisch gelten Traditionen, die in Abgrenzung und manchmal auch im Gegensatz zum vedisch-orthodoxen Hinduismus, zum Jainismus oder Buddhismus bestimmte neue Glaubensvorstellungen, Rituale oder Interpretationen einführen, die dem Adepten über Grenzen von Kaste oder Geschlecht hinweg im Vergleich zu vorher ungeahnte Möglichkeiten eröffnen, wie etwa die Befreiung/Erleuchtung zu Lebzeiten oder die Erlangung übernatürlicher Kräfte. Immer stehen diese jedoch im Kontext einer kosmischen Ideologie, und trotz der Vielfalt gibt es einige gemeinsame Gesichtspunkte (vgl. Padoux 1987, Bäumer 1992): (1) die zentrale Rolle der Śakti, der dynamischen, weiblichen Energie der Höchsten Gottheit, die alles erschafft und wieder in sich absorbiert; (2) die sich auch in Sprache und Klang manifestiert und daher der Verwendung des Mantra einen wesentlichen Stellenwert verleiht; (3) eine damit einhergehende sexuelle

⁹ Muller-Ortega sieht hierin eine Geringschätzung eines wesentlichen Kapitels indischer Religionsgeschichte und merkt an, dass allein die Analyse der Ursachen dieser Vernachlässigung ein interessantes Forschungsthema darstellen würde (Muller-Ortega 1989: 48).

Symbolik, die sich auf die Vereinigung des Göttlichen mit seiner Energie, seiner Śakti bezieht (und die, allerdings nur in einigen wenigen Fällen, auch ihren Niederschlag in Ritualen findet); (4) weltliche Freuden nicht als Gegensatz zu Befreiung, sondern als Mittel dazu und Teil göttlichen Ausdrucks; (5) der unmittelbare Bezug auf bestimmte tantras als autoritative weil von Gott übermittelte Schriften (und damit eine Unabhängigkeit von den Veden, wengleich viele brahmanische Elemente übernommen werden); sowie (6) Initiation, (7) Geheimhaltung und (8) die Notwendigkeit eines spirituellen Meisters. Letztlich war auch der Adept "... not so much involved in the formulation of doctrinal systems or schools of thought (...) as he was intent upon the realization of a particular experience of the freedom, spontaneity, and unboundedness of consciousness." (Muller-Ortega 1989: 52)

Die beschriebenen Aspekte zeichnen sich auch in den nichtdualen śivaitischen Traditionen von Kaschmir ab, wenn auch, wie wir sehen werden, bereits in abgemilderter und vergeistigter Form.

4.3. Wichtigste Vertreter, Texte und Schulen des nichtdualen Kaschmirischen Śivaismus

4.3.1. Tantras und Āgamas

Das System stützt sich auf die Śiva āgamas, oder auch tantras, denen der gleiche Status wie den Veden zugeschrieben wird: sie gelten als direkt von Gott geoffenbarte Schriften (wengleich allein von der Bezeichnung im Titel wie bereits oben erwähnt nicht unmittelbar auf deren (göttliche) Herkunft geschlossen werden kann).

Die beiden Termini werden überwiegend synonym verwendet (vgl. Dyczkowski 1987 B; Bäumer 1992; Torella 2002; Pandit 2003); gemäß Alper (1989: 418) findet die Bezeichnung tantras eher im Norden Verwendung, die Bezeichnung āgamas eher im Süden, allerdings gibt es hier keine wirklich exakte Trennlinie, weder geographisch noch inhaltlich. Abhinavagupta selbst nennt sowohl āgamas als auch tantras als wesentliche Quellen (Tantrāloka 37.83, nach Rastogi 1987).

Viele der Schriften, die in den Texten des Kaschmirischen Śivaismus genannt werden, sind verloren gegangen, und von dem immer noch sehr umfangreichen restlichen Korpus sind viele noch nicht erfasst, d.h. noch nicht konserviert, kritisch gesichtet, zusammengestellt und bei weitem nicht übersetzt oder wissenschaftlich bearbeitet.

Als zentrale Texte werden üblicherweise folgende elf tantras genannt: Svachandra-tantra, Mālinī-vijaya-tantra, Vijñāna-bhairava-tantra, Ucchuṣma-bhairava-tantra, Ānanda-bhairava-tantra, Mṛgendra-tantra, Mataṅga-tantra, Netra-tantra, Naiśvāsa-tantra, Svāyambhuva-tantra und Rudra-yāmala-tantra (Muller-Ortega 1989: 42). Dies stellt nur eine kleine Auswahl dar; die Bhairava-tantras, die dem Kaschmirischen Śivaismus als wichtigste Gruppe zugeordnet werden, umfassen der Überlieferung nach 64 tantras (und müssen laut Dyczkowski 1987 B: 8 eine weitaus größere Anzahl umfasst haben); daneben existieren noch die Śiva- und die Rudra-āgamas, die jeweils weitere zehn resp. 18 tantras zählen¹⁰. Rastogi nennt insgesamt über 150 Schriften, die Abhinavagupta allein in seinem Tantraloka zitiert (Rastogi 1987: Appendix). Insgesamt wurden vor allem āgamas herangezogen, die Erfahrung des nicht-dualistischen Śivaismus beschrieben und diese verdeutlichen oder belegen konnten. Zentrale Bedeutung kommt

¹⁰ Die letztgenannten 28 tantras stellen auch die Grundlage für den Śaiva Siddhanta dar. Zur traditionellen Einteilung der tantras in obige Kategorien siehe Brunner 1985. Zu ihrer Bedeutung für frühe śivaitische Kulte siehe Dyczkowski 1987 A.

zweifelsohne dem Mālinī-vijaya-tantra zu, dem Abhinavagupta eine eigene Abhandlung widmet.

All diese Texte stellen die Grundlage für den nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir dar; auf diese Texte beziehen sich die Autoren immer wieder und unterstreichen ihre Wichtigkeit¹¹, und gleichzeitig erarbeiten sie aus diesen Texten – sowie auf Grundlage ihrer eigenen Erfahrung – das System des Kaschmirischen Śivaismus, systematisieren die da und dort verstreuten Hinweise und Inhalte, erläutern diese und fügen sie zu einem umfassenden Gebäude zusammen. Erst hier wird das Weltbild des Kaschmirischen Śivaismus zusammengefasst und explizit gemacht.

Aus diesem Grund stehen auch nicht die tantras und āgamas, sondern die nachfolgend genannten, eindeutig dem Kaschmirischen Śivaismus zugeordneten Schriften im Fokus der Analyse.

4.3.2. Vertreter und Schriften des nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir

Der Kaschmirische Śivaismus hat einen bedeutsamen eigenen Korpus an Schriften hervorgebracht. Als wichtigste Vertreter und Schriften dieser Tradition gelten:

¹¹ Wie Dyczkowski oder auch Sanderson vermuten, geschieht dies durchaus auch, um den eigenen Ausführungen mehr Gewicht zu verleihen und sie im akzeptierten Kanon zu positionieren (vgl. Dyczkowski 1987 B; Sanderson 1988). Wenngleich eine Vergegenwärtigung der möglichen soziohistorischen Situation äußerst anregend ist, halte ich doch solche Interpretationen in Bezug auf die Motivlage der śivaitischen Autoren in diesem Kontext für sehr gewagt; vor allem vor dem Hintergrund von Äußerungen, wie sie Dyczkowski an anderer Stelle selbst für Abhinavagupta anführt: „The activity of those in whom every stain of phenomenal existence has been destroyed and are identified with Bhairava, full of Him, is intended only for the benefit of the world.“ (Tantrāloka 2.39, in Dyczkowski 1991: xii.)

Vertreter	Historische Positionierung und Hintergrundinformationen ¹²	Wichtigste Werke
Vasugupta	<p>ca. 800-850 n.Chr.</p> <p>Der Überlieferung zufolge wurden ihm die Śiva Sūtras von Śiva selbst offenbart.</p> <p>Ohne die von Schülern bzw. späteren Vertretern dazu verfassten Kommentare (hier vor allem Bhāskara und Kṣemarāja) sind die kurzen Aphorismen kaum verständlich.</p>	<p>Śiva Sūtras</p> <p>(Spanda Kārikā)</p> <p>(„Verse über die Schwingung“)</p>
Bhata Kallata	<p>ca. 825-875</p> <p>Ein Schüler Vasuguptas. Die Spanda Kārikās erläutern in 52 Versen die grundlegenden Prinzipien, die in den Śiva Sūtras in aphoristischer Form dargelegt sind. Einige Autoren schreiben diese Vasugupta selbst zu¹³. Begründung der Spanda-Linie.</p>	<p>(Spanda Kārikā)</p> <p>(„Verse über die Schwingung“)</p>
Somānanda	<p>ca. 875-950</p> <p>Somānanda wird durch sein rund 700 Verse umfassendes Werk als Begründer der Pratyabhijñā-Linie</p>	<p>Śivadṛṣṭi</p> <p>(„Sicht Śivas“)</p>

¹² Die hier angeführten Lebensdaten orientieren sich der Analyse Rastogis (Rastogi 1979). Zur Validierung der zeitlichen Lokalisierung am Beispiel von Somānanda siehe Mayer-König 1996b:12f.).

¹³ Zur diesbezüglichen Diskussion siehe Dyczkowski 1992: 21-24.

	angesehen. Er gilt auch als Verfasser weiterer Schriften, die aber nicht erhalten sind.	
Utpaladeva	<p>900-960 n.Chr.</p> <p>Schüler Somānandas. Er nimmt in seinen Īśvara Pratyabhijñākārikās eine Systematisierung und Ergänzung der Inhalte vor ergänzt die Lehre zu einem „philosophischen System“. Dieses Werk wird nachfolgend wesentlich häufiger gelesen als etwa die Śivadṛṣṭi.</p> <p>Während die Īśvara Pratyabhijñākārikās (und die Eigenkommentare dazu) eher ein philosophisch-analytisch-argumentatives Werk darstellen, umfasst das Śivastotrāvalī eine Sammlung hingebungsvoller, mystischer Hymnen.</p>	<p>Īśvara Pratyabhijñākārikā („Verse über das Wiedererkennen Gottes“), sowie zwei Kommentare dazu: vṛtti und vivṛtti (letzterer nur in Fragmenten erhalten)</p> <p>Śivastotrāvalī</p>
Lakṣmanagupta	<p>ca. 925-975</p> <p>Ein wesentlicher Lehrer Abhinavaguptas</p>	keine Schriften erhalten
Abhinavagupta	<p>ca. 950-1000</p> <p>Autor von rund 60 Werken zu unterschiedlichsten Themen wie Philosophie, Ästhetik, Poesie, Dramaturgie, Musiktheorie, Tantra, Mystik (vgl. Bäumer 1992).</p>	<p>Tantrāloka</p> <p>Tantrasāra („Essenz der Tantras“)</p> <p>Tantra-</p>

	<p>In seinem zwölf Bände umfassenden Tantrāloka (inkl. des Kommentars von Jayaratha) vereint er die verschiedenen philosophischen Linien innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus zu einer Synthese. Das Tantrasāra stellt eine Kurzfassung des Tantrāloka dar, das Tantravaṭadhānikā fasst das Tantrasāra nochmals in höchst verdichteter Weise zusammen.</p> <p>Zum Īśvara Pratyabhijñākārikā hat er zwei Kommentare verfasst: die Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī und die Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivismarśinī. Letztere ist ausführlicher und bezieht sich auch auf den Eigenkommentar von Utpaladeva, der aber wie erwähnt leider verloren gegangen ist.</p> <p>Das Paramārthasāra stellt eine Überarbeitung eines ursprünglich viṣṇuitischen Texts dar.</p>	<p>vaṭadhānikā</p> <p>Mālinīvijaya</p> <p>Vārttika</p> <p>Īśvara-</p> <p>pratyabhijñā</p> <p>Vimarśinī und</p> <p>Vivṛtivismarśinī</p> <p>Paramārthasāra</p> <p>Parātrīśikā</p> <p>vivaraṇa</p> <p>(Kommentar zu tantra)</p> <p>Kurzfassung davon:</p> <p>Parātrīśikā</p> <p>laghuvṛtti</p>
Kṣemarāja	<p>ca. 975-1025</p> <p>Schüler Abhinavaguptas. Ebenfalls ein sehr produktiver Autor, der Kommentare zu den grundlegenden Werken (Śivasūtra Vimarśinī; Spandasandoha, Spandanirṇaya) wie auch zu wesentlichen tantras</p>	<p>Śivasūtra</p> <p>Vimarśinī</p> <p>Spandasandoha,</p> <p>Spandanirṇaya</p> <p>Pratyabhijñā</p>

	verfasste. Im Pratyabhijñā hṛdayam fasst er den Kern der Lehre in 20 Sūtras zusammen und kommentiert diese selbst.	hṛdayam Parāpraveśikā etc.
Maheśvarānanda	ca. 1175-1225 Er unternimmt eine nochmalige Synthese der gesammelten Lehren.	Mahārthamañjarī

In den Śiva Sūtras werden die in den tantras und āgamas bereits vorkommenden Inhalte konzise in kurzen Aphorismen zusammengefasst. Auch sie gelten, ebenso wie die āgamas und tantras, als Offenbarungen, also als direkt von Gott stammend und nicht aus menschlicher Quelle. In einer anderen Variante der bereits erwähnten Legende erhielt Vasugupta von Śiva in einem Traum den Hinweis auf einen Stein, auf dem die Sūtras eingraviert waren.

Die Spanda Literatur formuliert die wichtigsten Lehren des Systems; gleichzeitig wird das Konzept des spanda, der subtilen Schwingung, aus der heraus alles entsteht, hervorgehoben.

Die Pratyabhijñā Literatur systematisiert und erklärt das Lehrgebäude ausführlich und nachvollziehbarer. Aus diesem Grund wird die Pratyabhijñā Literatur häufig als erste philosophische Ausführung angesehen. Als neues Element und Erweiterung gegenüber den Śiva Sūtras wird darin der „weglose Weg“ eingeführt (siehe Kap. 7.5.).

Abhinavagupta und seine Schüler führen schließlich alle verschiedenen Ideenstränge zusammen.

Die Vertreter des Kaschmirischen Śivaismus waren geschult in den traditionellen darśanas, und ihre Texte nehmen durchaus auch Bezug auf die gängigen Diskurse, um einen Ideenstrang zu stärken oder sich dagegen

abzugrenzen. Diverse Lehren werden zum Teil übernommen, zum Teil neu interpretiert und definiert, wie etwa die 24 tattvas des Sāṃkhya, die um eine kosmische Dimension erweitert werden, die alles umschließt und die somit – im Gegensatz zum Sāṃkhya-System – eine nicht-dualistische Weltsicht ermöglicht. Ebenso existieren viele Ähnlichkeiten mit dem Vedānta, als grundsätzlicher Unterschied gilt jedoch, dass im Kaschmirischen Śivaismus die äußere Realität nicht unwirklich ist, sondern eine Manifestation des Absoluten und damit genauso real. Einige Texte beziehen sich explizit auf vorherrschende Doktrinen, wie etwa Utpaladevas Īśvara Pratyabhijñā-kārikās, die sich unter anderem gegen die buddhistische Ansicht stellen, dass es aufgrund der nicht permanenten Natur aller Dinge keine Höchste Realität geben kann, und aufzeigen, dass Śiva das universale Bewusstsein in allen Dingen ist und durch Wiedererkennen (pratyabhijñā) erfahrbar ist.

Inwieweit im Kaschmirischen Śivaismus nun Ideenstränge aus vorherigen philosophischen Richtungen weitergeführt werden oder nicht, soll an dieser Stelle aber nicht weiter erörtert werden, dazu sei auf die einschlägige Literatur verwiesen.

Zu fast allen grundlegenden Texten existieren zeitgenössische Kommentare, die schon damals dazu dienten, die Verse aufzuschlüsseln und deren Inhalte zugänglich zu machen. Sie werden üblicherweise nicht als eigenständige Texte angesehen, sondern als Zusätze zu den ursprünglichen Schriften, und werden daher häufig auch zur Literatur des nicht-dualen Kaschmirischen Śivaismus gezählt. (Dies gilt nicht für alle späteren Kommentare, wie etwa die Bhāskarī von Bhāskarakaṇṭha aus der 2. Hälfte des 18. Jh., die Abhinavaguptas Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī erläutert, oder auch alle aktuellen Übersetzungen, Interpretationen und Expositionen, wenngleich diese genau im gleichen Sinne Kommentare darstellten.) Die wichtigsten, erhaltenen Kommentare aus dem 9.-11. Jh. umfassen folgende:

Zu den Śiva Sūtras von Vasugupta:

- Śiva Sūtra Vārttika von Bhāskara
- Śiva Sūtra Vimarśinī von Kṣemarāja
- Śiva Sūtra Vṛtti - Kommentar eines anonymen Autors

Zu den Spanda Karikas von Bhaṭṭa Kallaṭa / Vasugupta:

- Spandavṛtti von Bhaṭṭa Kallaṭa selbst
- Spandavivṛti von Rājānaka Rāma (Rāmakantha)
- Spandapradīpikā von Bhadravadutpala
- Spanda Sandoha von Kṣemarāja (bezieht sich nur auf 1. Kapitel)
- Spanda nirṇaya von Kṣemarāja

Zur Śivadṛṣṭi von Somānanda:

- Kommentar von Utpaladeva (nur in Fragmenten erhalten)

Zu den Īśvara Pratyabhijñā Karikas von Utpaladeva:

- Īśvara Pratyabhijñā kārikā vṛtti von Utpaladeva selbst
- Īśvara Pratyabhijñā vivṛtti von Utpaladeva selbst (nur in Fragmenten erhalten)
- Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī von Abhinavagupta
- Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivimarśinī von Abhinavagupta (Letzterer ist ausführlicher und bezieht sich auf die vivṛtti von Utpaladeva, die aber wie erwähnt leider verloren gegangen ist.)

Zum Tantrāloka von Abhinavagupta:

- Viveka von Jayaratha (ca. 1150-1200)

Zum Paramārthasāra von Abhinavagupta:

- Paramārthasāra vivṛti von Yogarāja (ca. 1000-1050)

Zum Pratyabhijñā hrdayam von Kṣemarāja

- Eigenkommentar

An dieser Stelle sei vor allem auf die beeindruckende Arbeit von Mark Dyczkowski verwiesen, der die verfügbaren Kommentare sowohl zu den Śiva Sūtras als auch den Spanda Kārikās editiert, in neuer oder erstmaliger Übersetzung nebeneinander gestellt und deren Hintergründe und Unterschiede umfassend analysiert und kommentiert hat (s. Dyczkowski 1991, 1992).

Aufgrund obiger Einteilung wurde die kaschmirisch-śivaitische Literatur auch oft in Āgama-, Spanda- und Pratyabhijñā-Śāstra eingeteilt (vgl. bspw. Kaw 1967, Rudrappa 1969, Singh 1998 (1979), Tagare 2002).

4.3.3. Schulen des nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir

Innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus existieren mehrere Schulen bzw. Linien, nämlich:

- Krama
- Kaula
- Trika
- Spanda und
- Pratyabhijñā.

Wenngleich in der Literatur häufig von Schulen gesprochen wird, ist dies eine problematische Bezeichnung, da es viel Austausch zwischen den einzelnen Linien gab, und wenig Abgrenzung, und die jeweiligen Traditionen nicht leicht durch unterschiedliche Lehren zu identifizieren sind. Wie Muller-Ortega anmerkt (Muller-Ortega 1989: 17), existieren viele Ähnlichkeiten zwischen den verschiedenen Strängen des Kaschmirischen

Śivaismus, und die Unterschiede liegen eher in der Betonung gewisser Termini oder ritueller Praktiken.

Damit mag es auch zusammenhängen, dass die Verwendung der einzelnen Bezeichnungen recht uneinheitlich ist: Der Begriff Trika wird einerseits im Kontext der Philosophie häufig als Oberbegriff für die gesamte Lehre (vgl. etwa Lakshman Jee 1988, Mayer-König 1996b, Bäumer 2005), andererseits auch nur für eine Linie oder einen spezifischen Kult verwendet (vgl. Sanderson 1988, Pandit 1977, Dyczkowski 1987). Manche Autoren bezeichnen den Kaschmirischen Śivaismus stellenweise insgesamt als Pratyabhijñā (vgl. Rudrappa 1969), auch deshalb, weil die Lehre erst mit dem Pratyabhijñā System ihre philosophische Ausformulierung erhält. Andere etwa setzen Pratyabhijñā und Trika gleich (Chatterji 1914, Pandey 1963). Dementsprechend ist auch die Einteilung von Werken oder Autoren in die genannten Linien sehr unterschiedlich¹⁴. Interessant ist aber, dass vor allem in der neueren Literatur meist nur auf eine der Linien Bezug genommen wird.

Worüber allgemein Einigkeit besteht, ist, dass im Gegensatz zur Trika-, Kaula- und Krama-Linie die Pratyabhijñā- und die Spanda-Linie nicht unmittelbar auf die agamischen Traditionen zurückgreifen.

Wie der Kaschmirische Śivaismus (vor allem in Bezug auf die Werke Abhinavaguptas) in Abgrenzung zu oder in Einigkeit mit den traditionellen darśanas oder dem Buddhismus steht, ist bisher besser erforscht als die verschiedenen Entwicklungen und Einflüsse innerhalb der śivaitischen tantrischen Stränge (vgl. Muller-Ortega 1989). Wie auch Sanderson

¹⁴ Siddhantashastree unterscheidet etwa die Spanda-, Pratyabhijñā- und Tryambaka- (oder auch Terambā-)Schule, denen er verschiedene Werke zuordnet (nämlich – und ausschließlich – 1. die Spandakārikās und Spandasūtras, 2. die Śivasūtras und das Pratyabhijñāḥṛdayam, und 3. schließlich die Śivadṛṣṭi), wobei er die Tryambaka Schule aber noch vor der Entstehung der Śivasūtras ansetzt, ihr also – durch die im Śivadṛṣṭi angeführten Lehrer und Tradierungslinien – eine wesentlich ältere Tradition zuschreibt (vgl. Siddhantashastree 1975). Dies aber nur zur Illustration; auch in anderen Punkten hat Siddhantashastree oft eine sehr eigene Interpretation, etwa in Bezug auf „... jñānaśakti as the Soul or source of the universe“ (Siddhantashastree 1975: 133).

bekräftigt, sind diese nicht getrennt, sondern repräsentieren orthodoxe und heterodoxe Extreme (vgl. Sanderson 1986)¹⁵.

Insgesamt ist es daher durchaus angemessen, die Schriften und Linien des Kaschmirischen Śivaismus als Teile eines Ganzen zu betrachten, insbesondere vor dem Hintergrund, dass dies auch von den jeweiligen Vertretern so gesehen wurde (Dyczkowski 1987 B: 23).

Die einzelnen Linien innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus sollen auch in dieser Arbeit nicht weiter differenziert werden. Vielmehr soll das Weltbild des Kaschmirischen Śivaismus klar werden, die Grundzüge, die wesentlichsten Elemente – sodass nachvollziehbar wird, wie Wissenschaft aus der Perspektive des Kaschmirischen Śivaismus aussieht oder aussehen kann.

4.3.4. Heutige Vertreter des Kaschmirischen Śivaismus

Als Vertreter des 20. Jh. gelten gemeinhin Swami Lakshmanjoo , häufig auch Lakshman Jee genannt (vgl. Bäumer 1992, Singh 1982, Feuerstein 2001), sowie zum Teil auch Swami Muktananda (vgl. Brooks et al. 1997, Feuerstein 2001, Flood 2003) und Swami Chetanananda (Flood 2003). Ihr Beitrag zur gelebten Tradition des Kaschmirischen Śivaismus ist zum Teil bereits durch eigene sowie durch sie inspirierte Veröffentlichungen deutlich geworden. Eine gründliche Auseinandersetzung steht aber noch aus.

¹⁵ Als weiterführende Studien zu den einzelnen Linien des Kaschmirischen Śivaismus siehe vor allem Rastogi 1979; Kaw 1967; Dyczkowski 1987 u. 1992; Sanderson 1987.

5. Emischer Kontext: Zum Weltbild des Kaschmirischen Śivaismus

5.1. Das alldurchdringende Bewusstsein

Grundlage aller Existenz im Kaschmirischen Śivaismus ist die göttliche Energie, Kraft oder auch „Bewusstsein“ als solches. Diese Kraft, *Śiva* oder auch *Citi* genannt, schafft alles aus sich heraus und durchdringt alles. Alles, was in der Welt wahrnehmbar ist, ist eine Manifestation dieses ursprünglichen Bewusstseins. Durch Kontraktion nimmt es auf unterschiedlichen Ebenen Gestalt an und wird so zu der Welt, wie wir sie kennen. Dieser Prozess wird in einem der zentralen Texte des Kaschmirischen Śivaismus beschrieben, Kṣemarājas Pratyabhijñāhṛdayam: „*svēchayā svabhittau viśvam unmīlayati* - By the power of her own will, she [Consciousness] unfolds the universe upon a part of herself.“ (Shantananda 2003: 53).

Ausführlicher, und in dieser Erfahrung stehend, beschreibt auch Muktananda die lebendige Kraft der *Citi Kuṇḍalini*: „Die Welt, in der wir leben, ist ein Spiel von Chiti Shakti, dem All-Bewußtsein, das aus sich selbst heraus leuchtet. Für einen Menschen, der das sieht, ist die Welt nichts als ein Spiel von Gottes Energie. Für ihn gibt es keine Gefangenschaft und keine Befreiung. Es gibt keinen Weg, kein Ziel und keine Begrenzung. (...) In Ihrem eigentlichen Wesen ist Chiti in höchstem Maße frei. Sie leuchtet aus sich selbst heraus. Sie trägt in sich die dreifaltige Kraft von Schöpfung, Erhaltung und Auflösung. Sie ist die zugrunde liegende Ursache von allem, und gleichzeitig ist Sie das Mittel zum Glück. Obwohl Sie Zeit, Raum und

Form übersteigt, wird Sie zu diesen. Raum, Zeit und Form, das alles erscheint nur durch Ihre Wirkung. Obwohl sich Chiti als die Welt offenbart, ist Sie vollständig in Ihrer Einheitlichkeit und Einheit, weil Sie alldurchdringend, immer vollendet und immer leuchtend ist. (...) Wenn Paramaśiva den Wunsch hat zu erschaffen, dehnt sich Chiti von selbst aus, nimmt Unterschiede aus sich heraus an und offenbart sich in unzähligen Formen.“ (Muktananda 2000: 243f.). Das heißt in anderen Worten: Es gibt nichts, was nicht diese göttliche Energie wäre, oder, in einem anderen Kerntext des Kaschmirischen Śivaismus ausgedrückt: „*Nāśivaṃ vidyate kvacit*“ - Es gibt nichts, was nicht Śiva¹⁶ ist (Svacchandra Tantra, nach Muktananda 1997: 72).

5.2. Die Ebenen der Manifestation

Die Literatur des Kaschmirischen Śivaismus beschreibt den oben erwähnten Prozess der Manifestation detailliert: er vollzieht sich in Form von 34¹⁷ Elementen oder So-Seins-Ebenen (*tattvas*)¹⁸ (vgl. dazu auch Abb. 1 auf S. 45).

¹⁶ Baer übersetzt Citi bzw. Śiva mit „Allgeist“ oder auch „Weltvernunft“ (Baer 1926: 9); Mayer-König mit „Geist“ bzw. „Geistigkeit“. Sie begründet dies damit, dass sich im Englischen zwar Consciousness als Übersetzung durchgesetzt hätte, der Begriff aber zu große psychologische und erkenntnistheoretische Anklänge hätte, da er „zur Beschreibung einer inneren Tätigkeit des Intellekts“, und zwar immer bezogen auf den Menschen, herangezogen würde (Mayer-König 1996b: 177). Citi bzw. Śiva stehen aber, wie erwähnt, für die allumfassende, alldurchdringende Energie, aus der heraus alles entsteht. Da meines Erachtens die Begriffe „Geist“ bzw. „Geistigkeit“ im heutigen Sprachgebrauch viel eher Assoziationen zu geistiger Tätigkeit und Denken nahe legen, ist in Bezug auf die Übersetzung meine Wahl trotz der möglichen Problematik neben „Energie“ und „Kraft“ auf „Bewusstsein“ gefallen.

¹⁷ Hier gibt es verschiedene Zählungen: Sie ergeben sich dadurch, dass entweder Śiva oder Śiva & Śakti als eigene tattvas hinzugezählt werden (und sich so 35 bzw. 36 tattvas ergeben). Im vorliegenden Text wird der Sichtweise Utpaladevas gefolgt, der Śiva & Śakti vielmehr als Aspekte Paramaśivas ansieht denn als Ebenen der Manifestation (vgl. Īśvara Pratyabhijñā Kārikā, Übers. Pandit, 2004). Diese tattvas entsprechen im Übrigen den 24 bzw. 25 tattvas des Sāṃkhya Systems, ergänzen diese aber um weitere – höhere – Ebenen.

Ausgangspunkt ist die ursprüngliche Wirklichkeit, *paramaśiva* – unendlich, unbegrenzt, zeitlos, formlos, jenseits aller Begriffe; Bewusstsein an sich.

Diese allumfassende Realität weist zwei Aspekte auf: *śiva*, die göttliche Kraft, und *śakti*, die göttliche Energie, untrennbar miteinander verbunden wie die zwei Seiten einer Münze.

Das universelle Bewusstsein schwingt in der permanenten Erfahrung *aham* = ich bin, wobei der Aspekt des „ich“ mit Sein und daher mit *śiva* assoziiert wird und der des „bin“ mit dem Bewusstsein, Gewahrsein dessen und daher mit *śakti*.

In der Folge entstehen die ersten Ebenen der Manifestation: *sadāśiva*, *īśvara* und *śuddhavidyā*, die Schritt für Schritt die Trennung von Subjekt- und Objektwahrnehmung vollziehen.

Als Erstes manifestiert sich die Willenskraft, *icchā śakti*, und ihre Absicht zu erschaffen. Diese Ebene wird als *sadāśiva tattva* bezeichnet. Was hier auftaucht, ist eine erste Erfahrung von *idam* = das, die die Grundlage aller Objektwahrnehmung darstellt, und dem *aham* = ich bin, dem Subjekt, gegenübergestellt ist.

Die nächste Energie, die aus dem allumfassenden Bewusstsein heraus entsteht, ist *jñāna śakti*, die Kraft des Wissens, die damit verbundene Ebene ist *īśvara tattva*. Hier liegt der Fokus mehr auf *idam*, die Wahrnehmung ist ganz auf *idam*, das Universum, gerichtet, *aham* steht demgegenüber im Hintergrund. Die Wahrnehmung erfolgt nicht mit den Sinnesorganen, diese haben noch nicht Gestalt angenommen, sondern mit dem Zeugenbewusstsein, der Fähigkeit des allumfassenden Bewusstseins „wahrzunehmen“.

Als drittes manifestiert sich *kriyā śakti*, die Kraft des Handelns, und mit ihr entsteht das *śuddha vidyā tattva*: hier gibt es nun eine Balance im Gewahrsein

¹⁸ Frauwallner übersetzt *tattvas* mit „Wesenheiten“, Heinrich v. Stietencron mit „kausale Prinzipien“; beide Varianten halte ich jedoch in diesem Kontext für nicht so treffend bzw. leicht irreführend (vgl. Frauwallner 1962, v. Stietencron 1987).

von Subjekt und Objekt, Einheit und Verschiedenheit erscheinen gleichermaßen als Ausdruck des Höchsten Bewusstseins¹⁹.

Im nächsten Schritt tritt schließlich *māyā* in Kraft, das Vermögen Gottes, sich zu verbergen, und die Ursache für die menschliche begrenzte Wahrnehmung: Aus *māyā* heraus entsteht die Illusion von Individualität. *Māyā* erzeugt den Eindruck der Unterschiedlichkeit. Sie lässt Einheit als Dualität und Vielfalt erscheinen. Dadurch dass sie Einheit zerstreut, gelangen einzelne von einander getrennte Dinge zum Vorschein.

Während zuvor genannte Manifestationen der ursprünglichen Wirklichkeit bzw. des allumfassenden Bewusstseins noch die Eigenschaft besitzen,

- ewigwährend
- alldurchdringend/allgegenwärtig
- vollkommen
- allwissend und
- allmächtig²⁰

zu sein, nimmt es nun, kraft seines Vermögens, sich zu verbergen (*māyā*), die Gestalt von fünf konkreten Begrenzungen an (*kañcukas*) – die auch in späterer Folge noch für unsere Untersuchung von Bedeutung sein werden:

kalā: die Kraft, die die universelle Kraft der Allmacht begrenzt - und ihr den Eindruck vermittelt, sie wäre nur zu bestimmten Dingen fähig.

vidyā: die Kraft, die in der individuellen Seele den Eindruck entstehen lässt, sie hätte nur begrenztes Wissen.

rāga: die Kraft, die in der individuellen Seele den Eindruck entstehen lässt, sie wäre unvollständig und würde irgendetwas zu ihrer Vervollständigung benötigen.

¹⁹ Bis hierher werden die tattvas als „rein“ bezeichnet, da sie eine reine, unverstellte Sicht auf die eigene Göttlichkeit ermöglichen, nicht verschleiert oder verstellt durch Begrenzungen. Das Bewusstsein kann seine Identität mit dem Höchsten wahrnehmen, und seine Einheit mit dem Universum.

²⁰ vyāpakatvam, nityatvam, pūrṇatvam, sarva-jñatvam und sarva-karṣṇitvam (vgl. Lakshmanjoo 1995: 62)

Ebenen der Manifestation (34 tattvas)

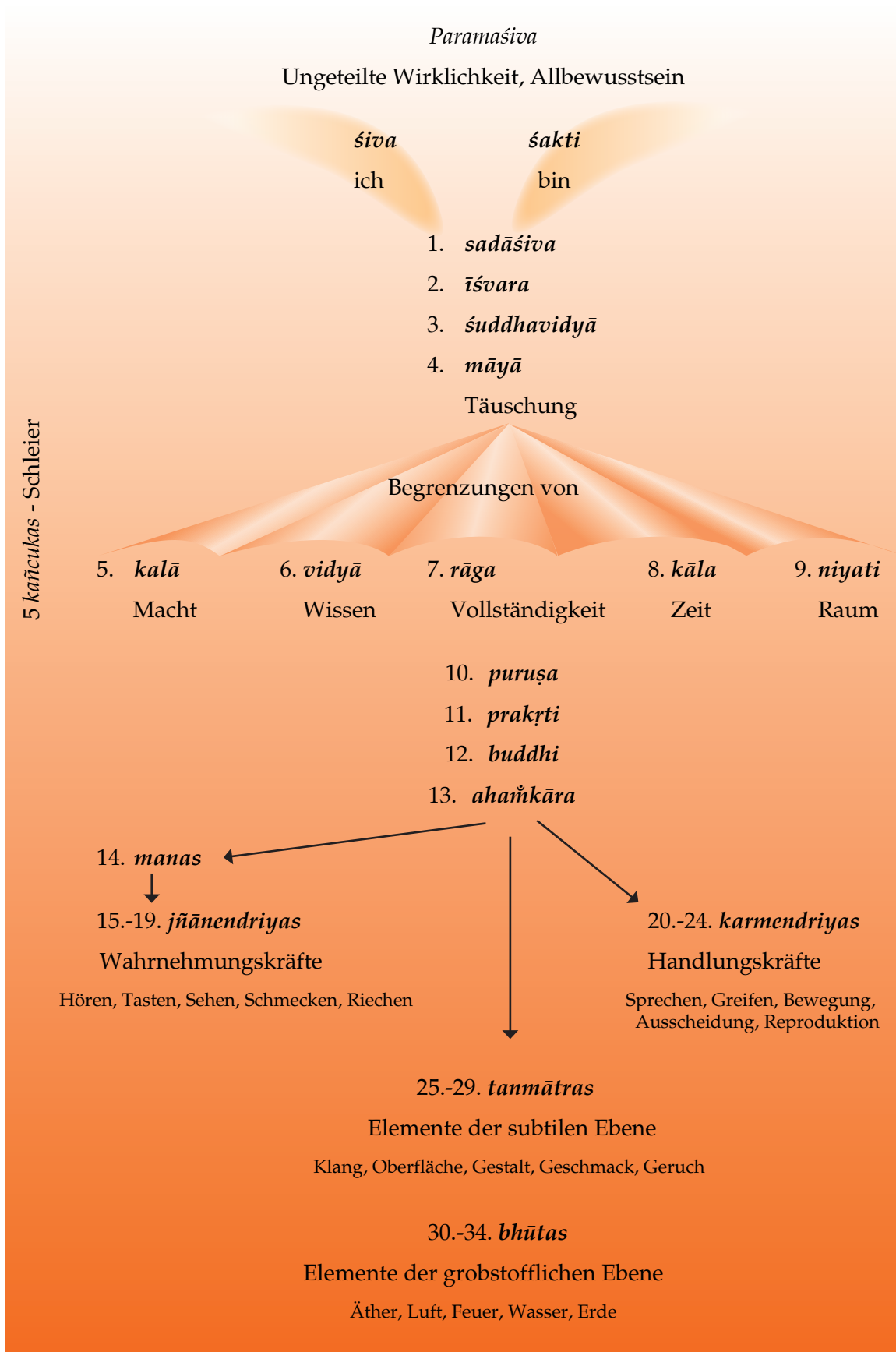


Abb. 1

kāla: die Kraft, die in der individuellen Seele den Eindruck entstehen lässt, sie wäre zeitlich begrenzt, und die in ihr die Erfahrung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hervorbringt.

niyati: die Kraft, die in der individuellen Seele den Eindruck entstehen lässt, sie könnte nur an einem Ort sein, und die den Eindruck von Ursache und Wirkung erzeugt.

In anderen Worten: Die universelle Energie wählt selbst Begrenzungen, um sich als begrenzt zu erfahren. Diese Begrenzungen stellen auch die Grundlage für die Manifestation bzw. Kontraktion der nächsten Stufe dar und ermöglichen die Erfahrung des göttlichen Bewusstseins als individuelle Seele – *puruṣa*. “In other words, although the Lord is absolutely free, He puts on Maya and her five cloaks, forgets His true nature, limits His powers, and reduces Himself to an individual soul which is called Purusha. Purusha does not mere indicate a human being, but every sentient being which is thus limited.” (Tejomayananda 1979: 26).

Als nächste Ebene kommt *prakṛti* zum Entstehen, die häufig mit „Natur“ übersetzt wird, aber darüber hinaus reicht. *Puruṣa* dient als Manifestation für die subjektivierte Wahrnehmung, die Wahrnehmung eines Inneren, *prakṛti* für die Wahrnehmung als außerhalb, nicht zugehörig, als Objektwelt. *Puruṣa* ist der/die Erfahrende, *prakṛti* das Erfahrene²¹. In der Beschreibung aus Sicht des Höchsten Bewusstseins: “What the Purusha perceives is not his unity with Prakriti, but the illusion of separation introduced by Maya. The individual soul might identify oneself with his own body or certain chosen beings or objects, which are the products of Prakriti, but not with everything in the universe. He is deprived of his omniscience, omnipotence, and unity awareness” (Tejomayananda a.a.O).

Die vielen Sanskrit-Begriffe sollen an dieser Stelle nicht verwirren – in diesem Kontext wesentlich ist, was auf der Ebene der Manifestationen

²¹ Auch hier gibt es einen Unterschied zum Sāṃkhya System: Während dort die Auffassung besteht, dass *prakṛti* universell und real ist, ebenso wie *puruṣa*, geht der Kaschmirische Śivaismus von einer individuellen *prakṛti* für jeden *puruṣa* aus.

passiert. Wie die Ausführungen zeigen werden, stehen einzelne Begriffe meist für einen ganzen Komplex und können daher nicht einfach mit anderen Worten benannt bzw. übersetzt werden, und so sind letztlich der besseren Übersichtlichkeit und der Vollständigkeit halber alle Sanskrit-Bezeichnungen angeführt.

Nächste Manifestationen sind die „inneren Organe“: *buddhi*, *ahañkāra* und *manas*. *Manas* kann am ehesten mit Geist bzw. gedankliche Tätigkeit übersetzt werden; *ahañkāra* als Ego. Im *ahañkāra* sind alle Erinnerungen und Eindrücke aus Ereignissen und vergangenen Leben gespeichert und beeinflussen die Wahrnehmung des Jetzt. *Ahañkāra* schafft das „Ich“, mit dem eine Person sich identifiziert, mit bestimmten Eigenschaften, Erfahrungen, etc. *Buddhi* kann als ein Referenzsystem verstanden werden, auf das sich der Geist bezieht, wenn er etwas einer übergeordneten Kategorie zuordnen oder entscheiden oder unterscheiden will (und wird daher häufig, wenn auch nicht ganz treffend, mit Intellekt übersetzt). Während durch *manas* also sozusagen die Informationen und Eindrücke aufgenommen werden (äußere sowie innere), werden sie über *buddhi* klassifiziert und verwertbar gemacht. Auf welche Weise dies geschieht, hängt wiederum mit *ahañkāra* zusammen, und dies bestimmt auch die Erfahrung des (begrenzten) „Ich“, des Ersatz-Selbst.

Mit *prakṛti* kommen auch drei sogenannte Eigenschaften (*guṇas*) zum Entstehen: *sattva* (Reinheit; Klarheit), *rajas* (Aktivität, Dynamik, Leidenschaft) und *tamas* (Trägheit, Täuschung). Diese Eigenschaften sind damit auch in allen weiteren *tattoas* vorhanden, und das bedeutet, dass auch die Erfahrung von Welt durch Geist, Intellekt und Ego (*manas*, *buddhi* und *ahañkāra*), je nachdem welche Eigenschaft gerade im Vordergrund steht,

unterschiedlich gefärbt ist²². Utpaladeva zufolge korrespondieren die drei *guṇas* mit den *śaktis*, den Energien der oberen tattvas: *jñāna śakti*, die Kraft des Wissens, wird zu *sattva*, *kriyā śakti*, die Kraft der Handlung, zu *rajas*, und *māyā śakti*, die Kraft der Illusion, zu *tamas*. Sobald als das Höchste Prinzip, Śiva bzw. *Citi*, die Gestalt eines begrenzten Wesens annimmt, werden die göttlichen Kräfte – *jñāna*, *kriyā* und *māyā śakti* – zu den drei *guṇas*; alles jenseits von *prakṛti* setzt sich aus diesen drei *guṇas* zusammen.

Citi “[...] is a power, a vibration, an extraordinary energy. It is the soul of an individual and his vital force. It is the conscious power behind the senses. It is that which inspires the intellect and makes the mind contemplate. [...] this entire universe is pervaded by the great Shakti.” (Muktananda 1994: 12).

In weiterer Folge entstehen

- die fünf Kräfte der Wahrnehmung oder *jñānendriyas* (Hören, Tasten, Sehen, Schmecken und Riechen),
- die fünf Kräfte des Handelns oder *karmendriyas* (Sprechen, Greifen, Bewegung, Ausscheidung und Reproduktion),
- die Elemente der subtilen Ebene, die *tanmātras* (Klang, taktiles Empfinden, Gestalt = Farbe bzw. Form, Geschmack, Geruch) und
- die Elemente der grobstofflichen Ebene, die *bhūtas* (Äther, Luft, Feuer, Wasser, Erde).

Hier bestehen unterschiedliche Auffassungen darüber, ob es sich dabei um die physischen Organe handelt oder um das jeweilige Seh-, Hör-, Fühl-, Geschmacks- oder Riechvermögen (vgl. Lakshman Jee 1988, Tejomayananda 1979); ebenso darüber, ob die Elemente der grobstofflichen Ebene mit den Begriffen Äther, Luft, Feuer, Wasser und Erde eindeutig beschrieben werden können oder nicht vielmehr eigentlich deren jeweiliger Charakter der Formbarkeit, Flüssigkeit, Festigkeit etc. im Vordergrund steht (vgl. Shantananda 2003, Tejomayananda 1979).

²² Auch hier unterscheidet sich der Kaschmirische Śivaismus vom *sāṃkhya* System, das die drei *guṇas prakṛti* zuschreibt, aber keine göttliche Herkunft attestiert. (vgl. Pandit 2004: 194-196).

In Summe konstituieren all diese *tattvas* schließlich die Erfahrung von „Welt“: als Individuen, als Körper in einem sie umgebenden und von ihnen getrennten Universum.

Was diese stufenweise Beschreibung möglicherweise nahelegt, ist, dass es dabei eine Abfolge gibt oder sogar so etwas wie Ursache und Wirkung. Hier darf nicht vergessen werden, dass Einschränkungen von Raum und Zeit für das allumfassende Bewusstsein nicht existieren und sich daher Fragen nach „Ursache und Wirkung“ oder „Abfolge“ nicht stellen. Vorstellbar ist das Ganze eventuell als unterschiedliche Dichte der Manifestation.

Dem Kaschmirischen Śivaismus zufolge entstehen und vergehen diese *tattvas* von Augenblick zu Augenblick. Sie durchdringen und beinhalten einander, entstehen aber simultan. Und nicht nur die *tattvas*, sondern damit auch alles, was in unserer Erfahrung existiert: dies wird auch *ābhāsa* genannt – etwas, was erscheint, hervorblitzt, sich manifestiert²³. Auf der subtilen Ebene bestehen also alle Dinge, Gedanken, Gefühle aus hervorleuchtenden Lichtteilchen, Schwingungen, Energie.

„The God, whose nature is a free consciousness, whose characteristic is the supreme light, due to his own intrinsic nature and as a result of his enjoyment of the sport of concealing his own nature, becomes the atomic, finite self, of which there are many. He himself, as a result of his own freedom, binds himself here by means of actions whose nature are composed of imagined differentiations. Such is the power of God’s freedom that, even though he has become the finite self, he once more truly attains his own true form in all its purity.“ (Abhinavagupta *Tantrāloka* 13.103-104, Übers. Muller-Ortega 1989: 139)

²³ Die *ābhāsas* stellen auch eine Abwandlung der buddhistischen Vorstellung der Unbeständigkeit der dharmas dar.

Warum ist all das für die vorliegende Untersuchung relevant: Wenn die Elemente auch sehr komplex erscheinen mögen, ist es doch diese zugrunde liegende – ausgefeilte – Struktur, die letztlich die Grundlage für die Sichtweise der Wirklichkeit und damit allen mit ihr verbundenen Aspekten wie Beschreibung, Wahrheit, AutorInnenschaft, etc. bildet.

Aus Sicht des Höchsten Bewusstseins nimmt es also in allen seinen Daseinsstufen nach und nach Gestalt an, legt sich aus eigenem Willen Begrenzungen auf und spielt mit dem eigenen Vergessen. Am Ende dieses Prozesses stehen viele einzelne, begrenzte Einheiten. Die alltägliche, individualisierte Erfahrung gilt als Ergebnis dieser Prinzipien und Elemente. Gleichzeitig ist aber die ursprüngliche Wirklichkeit in allen Ebenen gegenwärtig – und daher auch erfahrbar. Es bedarf nur eines Wiedererkennens (*pratyabhijñā*) der eigenen Natur, der eigenen innersten und zugleich universellen Wirklichkeit, um zum – eigentlichen – Wissen um das Selbst jenseits aller Begrenzungen zu gelangen. „What the list of *tattvas* provides is an ontological map, a map of the various states of being assumed by Consciousness as it congeals itself into the universe – and, in reverse, the process by which it then returns to the state of supreme Śiva.“ (Shantananda 2003: 93) Welche Methoden der Kaschmirische Śivaismus dafür vorsieht, soll in Kap. 7.5. näher erläutert werden.

5.3. Die drei malas

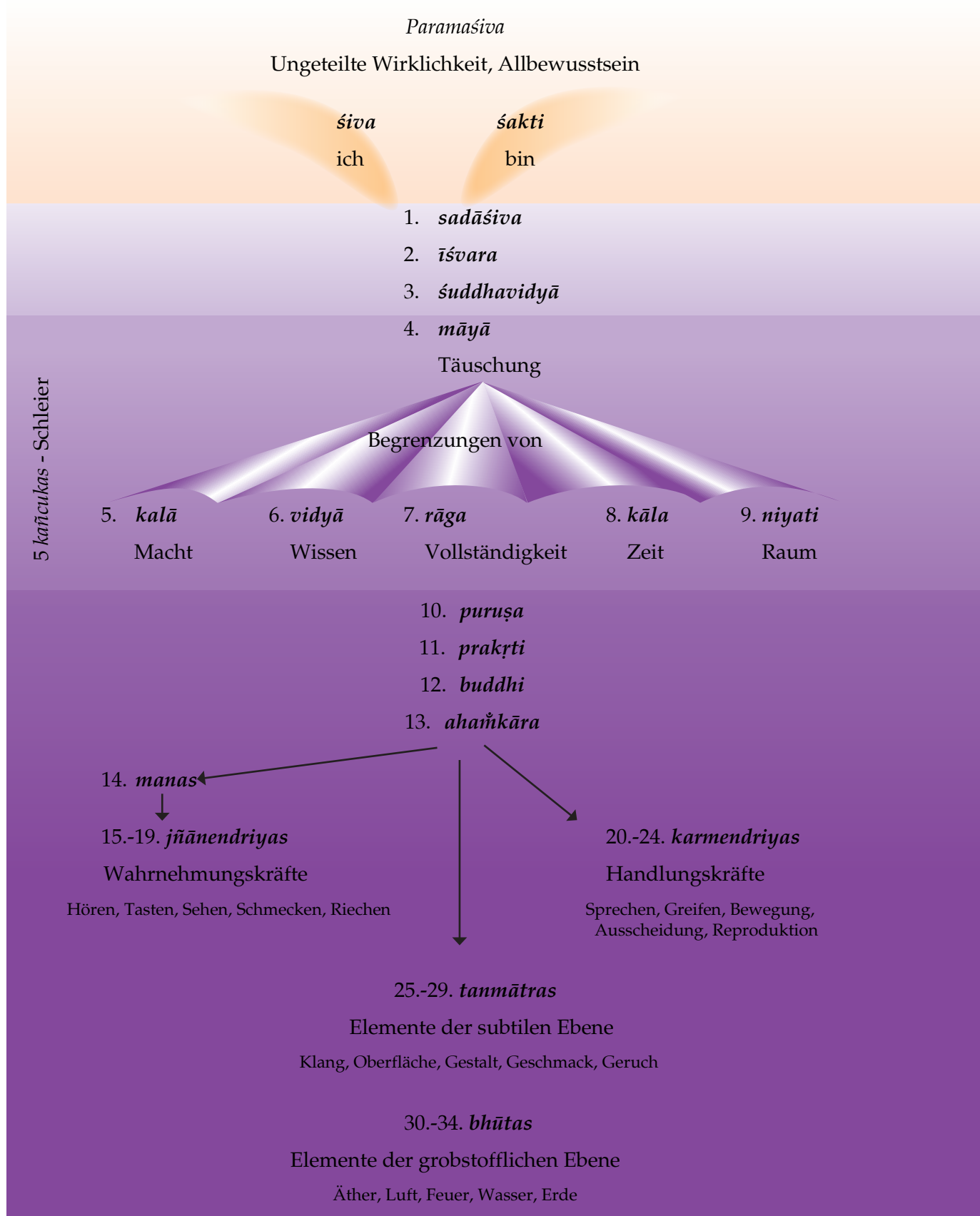
Die drei *malas* stellen die drei grundlegenden Begrenzungen dar, die das Höchste Bewusstsein sich auferlegt, um sich als individuelles Bewusstsein zu erfahren: die die Realität eines individuellen Bewusstseins konstituieren

und in ihm den Eindruck entstehen lassen, es sei begrenzt (*āṇava mala*), von anderen unterschieden (*māyīya mala*), und das sich selbst Handlungen und ihre Folgen zuschreibt (*kārma mala*). Übersetzt bedeutet *mala* Unreinheit oder auch Befleckung oder Trübung; eventuell vorstellbar als Trübung des Blicks, der in uns Unwissenheit darüber erzeugt, wer wir sind, was wir wissen und was wir können.

Āṇava mala entsteht gleichzeitig mit der Entstehung des Universums, auf der Ebene des *sadāśiva tattva*, im Zuge der allerersten, subtilen Differenzierung, mit der Kontraktion von *icchā śakti* (vgl. Rudrappa 1969: 89). Jedoch ist er in den oberen *tattvas* erst nur vorhanden, es existiert, wie oben für die ersten *tattvas* ausgeführt, keine Identifikation mit irgendeiner Variante von Getrenntheit. Erst ab dem Übergang zu den „unreinen“ *tattvas*, d.h. ab der Manifestation des *māyā tattva*, tritt *āṇava mala* voll in Kraft (siehe als Überblick auch die Gegenüberstellung in Abb. 2 auf S. 52-53). Im Prozess der Manifestation des Höchsten Bewusstseins wird hier ein bewusstes Teilchen – *cidāṇu* – aus der Unendlichkeit herausgelöst. Dadurch erfährt ab dieser Stufe jedes bewusste Wesen Getrenntheit von seiner göttlichen und alldurchdringenden Natur. *Āṇava mala* stellt die Quelle des Erlebens der Unvollständigkeit, Unvollkommenheit, Unzufriedenheit und Unzulänglichkeit dar. „This experience is so strong that we take it as the Truth, and a sense of our imperfection then colors everything we perceive.“ (Shantananda 2003: 183) Wesentlich dabei ist wieder, den Prozess aus der Perspektive des Höchsten Bewusstseins zu betrachten: dieses Empfinden als Teil des natürlichen Prozesses der Manifestation, nicht als eine davon unabhängige innere oder äußere dunke Wolke, und vor allem nicht als Verlassen-Werden oder plötzlichen Fehler im System. Dass wir uns nicht erinnern, uns diese Begrenzungen auferlegt zu haben, ist Teil des Prozesses.

Māyīya mala ist auf eine Kontraktion von *jñānaśakti* zurückzuführen und eröffnet unserem Erleben ein Universum aus Unterschiedlichkeit: zwischen

Ebenen der Manifestation (34 tattvas)



Korrespondierende śaktis

Malas

Ebenen der Sprache

citśakti

ānandaśakti

parā vāc

icchā śakti

paśyantī vāc

jñāna śakti

madhyamā vāc

kriyā śakti

āṇava mala

māyā śakti

māyīya mala

und guṇas:

sattva – rajas – tamas

kārma mala

vaikharī vāc

uns und anderen, zwischen Dingen untereinander, zwischen allem, was existiert. „As the *māyīya mala* gives rise to the sense of duality, so the knowledge that is gained under its impact is also of the nature of difference.“ (Pandit 2003: 230-231). *Māyīya mala* gestaltet sich mit der Manifestation von *māyā* und den fünf *kañcukas* aus und wird ab dem *puruṣa tattva* in seiner Gänze wirksam.

Kārma mala entsteht mit einer Kontraktion der *kriyā śakti* und wird ab der Ebene der Wahrnehmungs- und Handlungskräfte (*jñānendriyas* und *karmendriyas*) wirksam. Durch *kārma mala* entsteht schließlich der Eindruck, dass man selbst Dinge tun und verursachen kann. Er veranlasst uns zu glauben, dass wir Handlungen setzen können, um Gewisses zu erlangen und Anderes zu vermeiden. *Ahañkāra*, das Ego, nimmt die Urheberschaft allen Tuns für sich in Anspruch.

Im Tantrālōka führt Abhinavagupta aus, welcher Zusammenhang zwischen Intention und Schicksal besteht: jede Handlung, die vom Ego mit einem Bewusstsein von „ich tue das“ ausgeht, zieht weitere Handlungen nach sich. Dies trifft auf alle Handlungen zu, die mit der Haltung der Urheberschaft vollzogen werden, auch solche, die den höchsten Zielen dienen (Tantrālōka 9.98b-146, nach Shantananda 2003: 187f.) Die Samen, die hier gesät werden, werden *saṃskāras* genannt, Eindrücke, Spuren im subtilen System, deren Summe das individuelle Schicksal ergibt.

Das Erkennen all dieser Prozesse als göttlich, als Manifestationen des höchsten Bewusstseins bzw. der höchsten Energie, all der daraus resultierenden Zustände und Ereignisse als Ausdruck göttlichen Schaffens, und das Benennen dieser mit Bezeichnungen göttlicher Energie wie *māyā*, *āṇava mala*, etc. ermöglicht, diese Erfahrungen als göttlich zu kontextualisieren und dadurch wiederum in der Erfahrung des Göttlichen zu verankern; die erhabene Sichtweise aufrechtzuerhalten und nicht

(vollkommen) in der Illusion gefangen zu werden; die Gefühle, Eindrücke gleichzeitig zu erleben, aber sie vor dem Hintergrund ihrer göttlichen Herkunft zu sehen, als Ausdruck von Verschleierung, *māyā*. Deshalb sind sie nicht weniger intensiv, und auch nicht verdrängt, aber das macht es möglich, genau in diesem Moment die Höchste Realität zu erleben – in all ihrer Intensität; und zu wissen, da ist noch mehr, es ist nicht die einzige Gestalt, in der die Höchste Realität erfahrbar wird. In dem Moment ist Anderes, darüber hinaus Gehendes vielleicht nicht mehr sichtbar oder spürbar; die Philosophie hält aber den Referenzrahmen bereit, der dem Intellekt ermöglicht, sich daran (und auch an die eigenen bereits gemachten Erfahrungen des darüber hinaus Gehenden) zu erinnern, und aus der Umklammerung der scheinbaren Absolutheit der momentanen Täuschung/Inszenierung von *māyā* herauszutreten.

Im Paramārthasāra (58) von Abhinavagupta heißt es: “Since everything is his own form, he who knows the Self knows not fear; nor does he grieve, for in the supreme nothing perishes. *Yogarāja’s commentary on verse 58*: One who knows his Self, his divine Śiva-nature which is endowed with divine freedom, does not fear anyone, be it a king, an enemy, or any other creature. Why? The reply given by the author is that “everything is his own form”. When [the spiritual adept] realises that he is of the nature of unity, the divine Śiva, then all objects that constitute the universe appear to him as his own body. This is because illumination is omnipresent. It is the great illumination which shines in the exercise of its divine freedom in the forms of both Selves and not-selves.

Therefore whatever would appear in this world as fearsome is recognised as an integral part of his own Self. How can it then be the source of fear? An object appearing as different from one’s real Self can cause fear. But what object [of fear], such as Yama (death), is different from all-inclusive Śiva, and which the individual equipped with the highest knowledge and free from the experience of the Self as the physical body should fear? Thus realising

his real Self, following the dissolution of the distinction between himself and everything else, he moves about alone without fear while living in this world. As said by the revered teacher Utpalācārya [i.e. Utpaladeva] in the Śivastotrāvali [XIII.16]: *O Lord, for one who looks upon the entire objective world as your own body, who is devoid of thought constructs, who always rests in the world full-in-himself [the universe being only his self-extension] and who is always blissful can have no fear.* The author [Abhinavagupta] also says: *A person experiences grief and fear of the cruelty in this world when he feels 'I am alone' [separate from the world]. But when he recognises that he is truly alone [one without a second, the world being one with himself], that there is none besides him, then fear disappears and he experiences equipoise.*" (Abhinavagupta, Paramārthasāra, Übers. SenSharma 2007: 199f.)

5.4. Die Ebenen der Schwingung bzw. der Sprache

Unter dem Aspekt der Schwingung betrachtet, entsteht die Welt aus dem Höchsten Bewusstsein heraus durch sukzessive Manifestationen von Klang. Die göttliche Absicht sich zu entfalten verleiht Klang und Sprache Gestalt, wobei Sprache nicht mit dem üblichen Begriff von Sprache gleichzusetzen ist, sondern vier Ebenen umfasst:

- *parā-vāc*
- *paśyantī-vāc*
- *madhyamā-vāc*
- *vaikharī-vāc*

Parā-vāc stellt die höchste Ebene der Sprache dar und umfasst bzw. beinhaltet in sich alles, was entstehen kann. Alles existiert bereits unmanifest; jedoch

kann nichts „gehört“ oder wahrgenommen werden, da es auf dieser Ebene keine Wahrnehmung gibt. Vielmehr existiert in dieser unendlichen Stille eine subtile, alldurchdringende Schwingung, *aham* (ich bin), aus der heraus alles weitere entsteht und die die Grundlage für jegliche Manifestation darstellt. Utpaladeva beschreibt diese Ebene folgendermaßen: „It is self-awareness spontaneously arisen, the highest freedom and sovereignty to the Supreme Lord. The pulsing radiance (*sphurattā*) is pure Being, unqualified by time and space. As the essence [of all things] it is said to be the Heart of the Supreme Lord.“ (Īśvara Pratyabhijñāṅkārikā I.5.13-14, Übers. Dyczkowski 1987 B: 196).

Auch in Bezug auf die Ebenen der Sprache ist es wieder der kreative Impuls, der, aus dem Wunsch heraus, etwas als „Objekt“ zu erschaffen, aus dem ungeteilten und unendlichen Bewusstsein heraus Wahrnehmbares manifestiert: diese Ebene wird *paśyantī-vāc* genannt. Hier sind die 50 Sanskrit-Phoneme beheimatet. Auch sie stellen aber nur das Potenzial dar, aus dem Worte und damit Objekte erschaffen werden können und sind selbst auf dieser Ebene nicht hörbar. *Paśyantī-vāc* wird auch oft als kosmisches Erinnerungsvermögen bezeichnet, da im Zuge der universellen Auflösung alle Formen und Manifestationen absorbiert werden, um im nächsten Schöpfungszyklus dort wieder zu entstehen. Ebenso sind auf dieser Ebene unbewusste Eindrücke und Erinnerungen, *saṃskāras*, gespeichert, die für uns nicht wahrnehmbar sind aber dennoch unser Leben massiv beeinflussen.

Die dritte Ebene, *madhyamā-vāc*, macht die Wahrnehmung von Einheit und Verschiedenheit gleichermaßen zugänglich: Worte werden als getrennt von den Dingen wahrgenommen, aber „alles ist noch im vereinenden Licht des Bewusstseins getränkt“ (vgl. Shantananda 2003: 241). Die Erfahrung findet ausschließlich im Inneren, im Intellekt (*buddhi*) statt, dort entstehen Vorstellungen, Ideen, Gefühle, Bilder von Dingen, aber es gibt noch keine

Wahrnehmung durch die Sinne. Die Energien der Buchstaben erzeugen insgesamt ein großes Netz aus Schwingungen. Diese ineinander verwobenen Kräfte erzeugen all die verschiedenen Gedanken und damit Dinge im Universum und umgekehrt.

Die vierte Ebene der Sprache liegt nun endlich auf der Ebene des gesprochenen Wortes: *vaikharī-vāc*. Kommunikation findet durch Organe und Atem statt. Hier gibt es eine ganz klare Unterscheidung zwischen Namen und Form. Auf der zuvorgehenden Ebene existiert beides ausschließlich im Inneren. Einmal ausgesprochen, existieren Name und auch unabhängig davon Form in Zeit und Raum.

In Bezug auf die *tattvas* liegt *parā-vāc* jenseits aller *tattvas*, auf der Ebene von *paramaśiva*, in unendlicher Stille immerwährend in *aham* schwingend. *Paśyantī-vāc* erscheint auf der darauffolgenden Ebene, dem *sadāśiva tattva*; die Möglichkeit zur Unterscheidung ist nur angelegt, immer noch wird alles als Einheit wahrgenommen. *Madhyamā-vāc* umfasst alle *tattvas* bis hin zu den psychischen Instrumenten; alle darauffolgenden *tattvas*, die das physische Erleben ermöglichen, sind der Bereich von *vaikharī-vāc*.

All diesen Manifestationen liegt das Höchste Bewusstsein zugrunde, *parā-vāc* durchzieht alle Ebenen. Daher ist es auch möglich, über Manifestationen der Sprache wieder dorthin zurückzukehren.

5.5. Das Erkennen der eigenen Natur

Eine solche Erkenntnis eröffnet eine neue Welt: „...the entire emphasis of the non-dual Kashmir Shaiva tradition is on the actual experience of the Heart of Śiva. This experience has many components. Perhaps most

importantly, it completely restructures the inner experience of self-identity. As doubt and limitation are removed from the finite self, the recognition of identity with the omnipresent Śiva occurs. As a corollary of this inner rediscovery of the true status of the Self, a radical transformation of the perception of the external world ensues. No longer do finite objects appear as separate and limited structures; rather, the silent and translucent consciousness out of which all things are composed surfaces and becomes visible as the true reality of perceived objects. The changes experienced by the siddha in recovering his true status as Śiva bring him the freedom that is Śiva's most important attribute. Freedom brings with it a blissfulness that increasingly overpowers and invades the siddha's life." (Muller-Ortega 1989: 182)

Ziel der Schriften und Erläuterungen über den Aufbau der Welt bzw. das eigene Erleben im Kaschmirischen Śivaismus ist, dem Individuum einen Zugang zur Höchsten Wirklichkeit zu verschaffen und ihm bzw. ihr zu zeigen, dass dies durch die Erkenntnis der eigenen innersten göttlichen Natur möglich ist. Diese Erkenntnis wird durch Schleier der Unwissenheit verdeckt, die aber überwindbar sind und letztlich in dem Bewusstsein resultieren, dass alles Sein als Ausdruck göttlichen Bewusstseins pulsiert.

6. Forschungsdesign

6.1. Quellen

Bei der für diese Arbeit herangezogenen Literatur handelt es sich in erster Linie um Sekundärquellen; d.h. genauer um Übersetzungen der oben erwähnten unmittelbaren Texte des Kaschmirischen Śivaismus (Kap. 4.3.2.) oder um wissenschaftliche Literatur darüber. Neben den wissenschaftlichen Analysen wurden auch einige (nicht wissenschaftliche) Werke zeitgenössischer Vertreter des Kaschmirischen Śivaismus (Kap. 4.3.4.) in die Auswahl aufgenommen, insbesondere um die Darstellung der Innensicht auch mit aktuellen Zitaten gelebter Erfahrung ergänzen zu können.

Der Kaschmirische Śivaismus wurde erst 1876 von G. Bühler „wiederentdeckt“²⁴, und im Zuge der darauf folgenden Auseinandersetzung wurden einige Schriften Anfang des 20. Jh. im Rahmen der Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) erstmals veröffentlicht.

Bei genauerer Auseinandersetzung mit den Texten muss man freilich in Betracht ziehen, dass auch diese strenggenommen keine Primärquellen darstellen; abgesehen von der Manuskriptlage, die oft nur mehr voneinander abweichende Kopien der Kopien der Kopien bietet (vgl. dazu Torella 2002), sind, wie Brunner 1992 zeigt, auch *āgamas*, obgleich von göttlicher Herkunft²⁵, umgeschrieben worden, indem z.B. Texte aus anderen

²⁴ Für eine ausführliche Darstellung der Anfänge der wissenschaftlichen Bearbeitung siehe Kaw 1967.

²⁵ Vor dem Hintergrund der vollkommenen Identifikation mit Śiva erscheint dies auch nicht als Sakrileg; eine genauere Untersuchung bleibt hier der zukünftigen Forschung vorbehalten.

Schriften hineinkopiert wurden. Ebenso häufig sind Uminterpretationen vorgenommen worden (vgl. Sanderson 1992).

Schwierig gestaltet sich auch eine soziohistorische Lokalisierung: Viel an Wissen über diesen Zeitraum – wie auch überhaupt die Möglichkeit einer Datierung – ist einerseits vor allem durch den ersten Geschichtsschreiber Indiens, Kalhaṇa, und seiner *Rājatarāṅgiṇī*, der Chronik der kaschmirischen Könige aus dem 12. Jh., erhalten geblieben, andererseits durch die umfangreichen, aufeinander Bezug nehmenden Schriften, die die rege religiös-philosophische Auseinandersetzung belegen.

Leider ist wie bereits erwähnt nur ein Bruchteil dieser Schriften erhalten geblieben, von vielen wissen wir nur durch deren Nennung oder Diskussion in anderen Schriftwerken. Vom restlichen, immer noch umfangreichen Korpus sind viele Werke noch nicht erfasst: die meisten sind noch in Nepal erhalten, wo sich heute diverse indologische Forschungsinstitute darum bemühen, die alten, oft in Familien Jahrhunderte lang aufbewahrten Schriftstücke zu sichten und zu konservieren und wie etwa das Muktabodha Indological Research Institute innerhalb einer digitalen Bibliothek zugänglich zu machen.

Für die vorliegende Arbeit und die Dimension, die innerhalb dieses Rahmens bearbeitet werden kann, bieten die zur Verfügung stehenden Quellen jedoch einen ausreichenden ersten Einblick; weitere Übersetzungen wären natürlich äußerst wünschenswert.

6.2. Methode

Methodisch orientiert sich die Vorgehensweise der Arbeit an der Inhaltsanalyse nach Mayring (Mayring 2004), wobei der Schwerpunkt in diesem Fall eindeutig auf inhaltlichen (und nicht formalen oder latenten) Aspekten liegt.

Dabei wurde eine Kombination aus strukturierender und explizierender Inhaltsanalyse angewandt:

In Bezug auf die Arbeit mit den Übersetzungen der Originaltexte war oft eine explizierende Inhaltsanalyse erforderlich, die neben dem Kontext im Text andere Übersetzungsvarianten sowie Sekundärliteratur heranzog.

Für den großen Bereich der Sekundärliteratur wurde die strukturierende Inhaltsanalyse verwendet, und zwar wie bereits erwähnt mit einer inhaltlich orientierten Vorgangsweise.

Grundsätzlich wurden im ersten Schritt anhand der Fragestellung Kategorien und zugehörige Begriffscluster gebildet; im zweiten Schritt passende Textstellen der Literatur zugeordnet, beschlagwortet (um den Kontext zu erhalten) und in einer separaten Datei erfasst. Im Verlauf der Arbeit wurden die Kategorien sukzessive erweitert, kritisch überprüft und verfeinert. Das Endergebnis wurde sowohl für die Strukturierung der vorliegenden Arbeit als auch für die Auswahl der Textstellen herangezogen.

7. Analyse: Wissenschaft im Kaschmirischen Śivaismus

Einleitend muss festgehalten werden, dass dem Begriff des Wissens und der Erkenntnis einerseits wie auch den Wissenschaften andererseits in der indischen Philosophietradition ein besonderer Stellenwert zukommt; und vieles, was für den Kaschmirischen Śivaismus gilt, auch bereits in vorhergehenden Traditionen gefunden werden kann, da der Kaschmirische Śivaismus, wie in Kap. 4 ausgeführt, auf wesentliche Elemente aus bestehenden Philosophien aufbaut und diese weiterentwickelt.

In Bezug auf die Rolle von Wissen und Erkenntnis bietet Eliade, wenn auch die Verallgemeinerungen und die Hervorhebung des „Leidens“ kritisch hinterfragt werden müssen, eine zutreffende Charakterisierung: „Die große Bedeutung, welche alle indischen Metaphysiken bis zu der Askese-technik und Kontemplationsmethode des Yoga der „Erkenntnis“ beimessen, erklärt sich leicht aus den Gründen des menschlichen Leidens. Das Elend des menschlichen Lebens rührt nicht von einer göttlichen Strafe oder einer Ursünde, sondern von der „Unwissenheit“ her. Und zwar nicht von irgendeiner Unwissenheit, sondern einzig von der Unwissenheit der wahren Natur des Geistes, der Unkenntnis, die uns den Geist mit der psychomentalen Erfahrung verwechseln und diesem ewigen Prinzip „Qualitäten“ und Prädikate zuschreiben lässt – also von einer Erkenntnis metaphysischer Art. Folglich muss es eine metaphysische Erkenntnis sein, welche diese Unkenntnis besiegt. Diese metaphysische Erkenntnis führt den Schüler bis an die Schwelle der Erleuchtung und damit bis zum wirklichen „Selbst“. Diese Erkenntnis seiner selbst – nicht im profanen, sondern im asketischen und spirituellen Sinn – bildet das Ziel eines guten Teils der

indischen Spekulationen, mag auch jede von ihnen einen anderen Weg zu diesem Ziel angeben.“ (Eliade 1985: 22) *Ātmavidyā* ist dem entsprechend auch die „Wissenschaft von der Seele“ (Eliade 1985: 21).

In Bezug auf die anderen großen Traditionen muss dies dahingestellt bleiben, was aber auf den Kaschmirischen Śivaismus keinesfalls zutrifft, ist eine negative oder die Welt ablehnende Grundeinstellung. Vielmehr ist dieser sehr lebensbejahend, und zwar in allen Aspekten: „Liberation, within the Trika framework, is not a negative concept in the sense of escape from life or from the world. It looks at liberation as the ultimate fulfilment of life itself – and this fulfilment has to be accomplished in and through what we are. [...] The aesthetic joy, whether sensual or abstract, is seen as the manifestation of the self. This understanding of joy or pleasure has its roots in the theory which says that pleasure does not issue from the object which is being enjoyed, but from the self itself. As and when the Trika concept of liberation is taken into consideration, we must keep this positive attitude towards life and the world in mind.“ (Pandit 2003: 234).

Über diesen besonderen Stellenwert des „Wissens“ hinaus gibt es im indischen Kontext wie bereits eingangs erwähnt nicht nur eine lange Tradition in der Auseinandersetzung mit epistemologischen Fragen (vgl. Ingalalli 1989, Smart 1992, Soni 2003) sondern auch in verschiedenen hochspezialisierten Wissenschaften (vgl. Chattopadhyaya 1999-2006, Rahman 1999). Wie Staal anmerkt, ist dabei der Begriff Wissenschaft ausreichend weit zu fassen („...including all forms of systematic knowledge of ourselves and the universe in which we live“), will man die Konzepte dahinter wirklich verstehen und nicht vorschnell euro-amerikanische Klassifikationen überstülpen. Auf die indischen Traditionen bezogen ist im Gegensatz zum englischen Begriff „science“, der aus historischen Gründen die unglückliche Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften beinhaltet, der deutschsprachige Begriff „Wissenschaft“ (wie auch

beispielsweise sein Äquivalent im Japanischen) von seiner Bedeutung her eher geeignet, das Konzept indischer Wissenschaften zu erfassen (vgl. Staal 2003: 346f.)

In Bezug auf den Kaschmirischen Śivaismus gab es bisher jedoch diesbezüglich kaum Auseinandersetzung, weshalb im Folgenden die wesentlichsten Eckpunkte skizziert werden sollen.

7.1. Zu den Begriffen „Wissen“ und „Wissenschaft“ im Kaschmirischen Śivaismus

7.1.1. Vidyā und Jñāna

In der Literatur finden sich zwei Begriffe für „Wissen“ bzw. „Wissenschaft“: *vidyā* und *jñāna*. Der Mylius, ein Standardwerk unter den Sanskrit-Wörterbüchern, nennt als Übersetzungen für

- | | |
|----------------|--|
| <i>vidyā</i> : | 1. Wissenschaft, Wissen; 2. Lehre; 3. Zauberkunst; |
| <i>jñāna</i> : | 1. Erkenntnis; 2. Wissen, Wissenschaft; 3. Bewusstsein;
4. Sinnesorgan. |

Während *jñāna* und *vidyā* häufig als synonym dargestellt oder auch verwendet werden, führt Wayman in seiner Untersuchung (Wayman 1955: 253) aus, dass *jñāna* etymologisch gesehen mit dt. „Kennen, Kenntnis“, *vidyā* hingegen mit dt. „Wissen“, engl. „wisdom“ gleichzusetzen ist. Er weist auch darauf hin, dass das englische Verb „to know“ das altenglische „to wit“ verdrängt, aber seine Bedeutung übernommen hat und somit jetzt einen weitaus größeren Bedeutungsumfang aufweist als das deutsche „kennen“ und „wissen“ gemeinsam, und auch einen größeren als als *jñāna*. Wayman

hebt seinerseits ebenfalls hervor, dass der Begriff „Wissenschaft“ im Deutschen, in seinem wesentlich breiteren Umfang als „science“, dem Sanskrit *vidyā* viel eher entspricht²⁶.

Jñāna hätte also demnach eventuell eher mit Erkennen und Kognition zu tun, *vidyā* eher mit Wissen und Weisheit; natürlich nur im Ausmaß einer Färbung oder Tendenz.

Brunner (1992) identifiziert vor allem drei Bedeutungen, in denen der Begriff *jñāna* in der agamischen Literatur vorkommt:

- als *jñāna śakti*, als die Energie/Potentialität des Wissens/Erkennens
- als *śivajñāna*, als Wissenschaft, und
- als *jñāna*, als Doktrin oder Philosophie.

Wenngleich Brunner sich in ihrer Studie letztlich auf den Śaiva Siddhānta bezieht, gelten die meisten der Überlegungen, wie sie auch selbst sagt, für beide kaschmirisch-śivaitischen Richtungen, also auch für den hier behandelten nicht-dualen Śivaismus von Kaschmir. Dies vor allem dadurch, dass sie die frühesten Quellen heranzieht, wie etwa den Mrgendrāgama, die für beide Richtungen als autoritative Schriften gelten. Brunner weist darauf hin, dass *jñāna śakti*, dort wo sie genannt wird, nur mit *dr̥k* (sehen, ...) gleichgesetzt wird, aber nie mit *vidyā*.

In Bezug auf die Allwissenheit Śivas wird *jñāna* allerdings sehr wohl mit *vidyā* gleichgesetzt; und noch viel mehr, wenn es um die Übermittlung von Wissen und Erkenntnis durch Śiva selbst geht: der Zugang zu seiner Erkenntnis wird *śivajñāna* genannt, die Wissenschaft von Śiva. „... there is a definite operation of Śiva that is of special interest to us: the handing down by God to the men [...] of his Science, called the Science of Śiva (*śivajñāna*),

²⁶ *Avidyā* sollte seines Erachtens folgerichtig mit „unwisdom“ übersetzt werden, und nicht mit „ignorance“ („Unkenntnis“), da Letzteres *ajñāna* entsprechen würde. *Vijñāna* setzt er ausschließlich mit „perception“ gleich (Wayman: 1955: 253f.).

or simply but with utmost veneration The Science (*jñāna*). [...] Men receive these teachings in the form of texts, called tantras or āgamas. [...] Returning to our enquiry, it is clear that, in the present context, the word *jñāna* refers not to the operation of knowing, but to the totality of the information that the devotees of Śiva have to know if they want to attain liberation; that is to say, identity with Śiva. This body of knowledge comprises ritual techniques (mainly), philosophical doctrines, rules of right conduct, details on the composition of the subtle body, and so on. The word *jñāna* therefore is better rendered by “science”, rather than “knowledge”. Not surprisingly, we find it often replaced by *vidyā*.” (Brunner 1992: 6)

Drittens kann *jñāna* im engeren Sinne auch für die Doktrin stehen, für die Gesamtheit der intellektuellen Konzeptionen, im Gegensatz zum Ritual oder verschiedenen Techniken (die dann unter *kriyā* zusammengefasst werden).

„It would be totally wrong to consider the Science of Śiva represented by the āgamas as the expression of his *Jñāna-Śakti* (we have just said that it is rather an expression of His *Kriyā*); and it would be equally wrong, though for other reasons, to see in the doctrine (*jñāna*) upheld by the āgamas (assuming that there is a definite one) the essence of the total Science (*Jñāna*) embodied in these texts.” (Brunner 1992: 37)

In Bezug auf *vidyā* identifiziert Pandit (2004: 162) ebenfalls zumindest drei Bedeutungen innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus:

- *vidyā* als Zustand der vollkommenen Einheit mit dem Höchsten Bewusstsein und damit auch als Zustand vollkommenen Wissens (der auf die *tattvas* bezogen die ersten drei „reinen“ *tattvas* umfasst)
- *śuddhavidyā* (oder *sad-vidyā*) als drittes *tattva* und
- *vidyā-kañcuka* als Begrenzung der Allwissenheit und als eine der fünf Hüllen von *māyā*.

Zusätzlich kommt der Begriff *vidyā-śakti* vor: „*Vidyā-śakti* is that [divine revelatory] power that reveals to an aspirant his divine nature, while he is yet living as a bound being... Commentary: *Vidyā*, knowledge, is not only a benevolent power of Śiva, it is a power possessed by a worldly human being as well, because it reveals his divine nature to him as soon as it is aroused in him. It results in a clear feeling of being one with the Almighty Lord Śiva, even while an aspirant is still living as a bound being in his physical body. In fact, this is the *vidyā*, the awakened knowledge, that is being sought for diligently by yogins practicing Śaivism.“ (Īśvara Pratyabhijñākārikā III.1.7, Übers. und Kommentar Pandit 2004: 164). Ähnliches wird auch in den Śiva Sūtras zu *vidyā* gesagt: „By ‘knowledge’ we mean the unfolding of one’s own inherent light (...)“ (Bhāskara zu Śiva Sūtra 2.3, Übers. Dyczkowski 1991: 62). „Pure Knowledge is said to be the light of one’s own nature which dawns when (the yogi) emerges from the higher stages of contemplation.“ (Bhāskara zu Śiva Sūtra 2.5, Übers. Dyczkowski 1991: 71).

Jñāna hingegen kommt hier ausschließlich als „perceptual knowledge“ vor, als Form *Citis*, die durch *māyā* die Gestalt von Objekten und Sinnesorganen annimmt (IPK I.5.18, Pandit 2004: 66f.); *jñāna-śakti* sinngemäß als erkenntnis-generierende Kraft im weitesten Sinne, die auch erst die Grundlagen für Erkenntnis in Form einer unterscheidbaren Subjekt-Objekt-Beziehung schafft. „The Lord also has the power to make some particular entities appear as knowing subjects and others as objects of knowing. This is His cognitive power, called *jñāna-śakti*.“ (Pandit 2004: 35)

Vidyā kann also, wie oben ausgeführt, allumfassendes und auch begrenztes Wissen bezeichnen; und dies gilt auch für *jñāna*, wie die Verse 1.2 (bzw. 3.2) und 2.9 der Śiva Sūtras zeigen: *jñānaṃ bandhaḥ* – „knowledge is bondage“ und *jñānaṃ annam* – „knowledge is food“. Wie Dyczkowski ausführt, bezieht sich *jñāna* hier im ersten Fall auf die durch die *malas* herbeigeführte fälschliche Identifikation mit dem Körper als wahrnehmendem Subjekt bzw. auf die Fixierung auf Sinnesobjekte als scheinbare äußere Realität (vgl.

Dyczkowski 1991: 9 bzw. 89), im zweiten Fall auf die Einheit mit dem universellen Bewusstsein (vgl. Dyczkowski 1991: 82f.).

Insgesamt kann also festgehalten werden, dass *jñāna śakti* offenbar eher als Kraft der Erkenntnis (und nicht als Kraft des Wissens) verstanden werden kann, während in Bezug auf die Beschreibung des Höchsten Wissens (d.h. des Wissens um die eigene Identität mit dem Höchsten Bewusstsein, Śiva) einerseits, wie auch für die Bezeichnung der alles Wissen, alle Techniken und Rituale umfassenden „Wissenschaft von Śiva“ andererseits, sowohl *jñāna* als auch *vidyā* herangezogen werden. Für beide Begriffe gibt es zusätzlich eigene Verwendungen: *jñāna* steht außerdem für die Bezeichnung der Doktrin, *vidyā* auch für die Bezeichnung einzelner *tattvas*. Gemeinsam ist beiden Begriffen auch, dass sie jeweils in ihr Gegenteil verkehrt werden können.

Als Skizzierung soll dies an dieser Stelle erst einmal genügen; insbesondere im Hinblick darauf, dass die folgenden Unterkapitel noch weitere Aspekte erhellen werden.

7.1.2. Wissen als Wissen von Wahrheit und die Existenz von falschem Wissen

Insgesamt haben die Themen „Wissen von Wahrheit“ und „falsches Wissen“ innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus keine vorrangige Stellung. Sie kommen aber vor und können folglich auch hier kurz beschrieben werden.

Wie schon eingangs bemerkt, wird üblicherweise zwischen Höchstem Wissen, also Wissen um die höchste Wirklichkeit, und anderem Wissen unterschieden. Wissen um die Höchste Wirklichkeit ist immer auch wahres Wissen, auch wenn dies nicht im speziellen thematisiert wird. Was Eliade

über das indische Denken formuliert, trifft in diesem Fall auch auf den Kaschmirischen Śivaismus zu: „... die Wahrheit [ist] nicht in sich selbst ein Wert, sie wird wertvoll erst durch ihre soteriologische Funktion, insofern die Erkenntnis der Wahrheit dem Menschen zur Befreiung verhilft.“ (Eliade 1985: 11). Entsprechend ist wahres Wissen, wenn es als solches bezeichnet wird, immer Wissen von der Höchsten Wirklichkeit.

Gleichzeitig ist genau deswegen nicht alles Wissen immer nur Wissen von Wahrheit bzw. kommt nicht nur dem Wissen über die höchste Wirklichkeit der Begriff Wissen zu, sondern es werden Unterscheidungen getroffen.

Auch hier, wie in allen anderen Aspekten, negiert der Kaschmirische Śivaismus die Erfahrung des Individuums nicht; diese existiert, ebenso wie alles andere, auf ihrer Ebene. Die Welt und die Erfahrung von Welt ist nicht nicht real – aber, wie der Kaschmirische Śivaismus sagt, sie ist nicht die einzige Realität, es gibt eine darüber hinaus gehende, dahinter liegende Wirklichkeit. Daher haben die Erfahrungen und Empfindungen auf der Ebene des individuellen Bewusstseins auch ihren Platz – aber eben nur auf dieser Ebene. Bleibt der Blick auf diese Ebene beschränkt, wird dies – aus der Perspektive des Höchsten Bewusstseins, versteht sich – teilweise als falsches Wissen bezeichnet: „Since *mukti* or liberation is possible only by a correct knowledge of the true nature of the Self, and transmigration (from life to life) (*samsāra*) is due to an incorrect knowledge (thereof), therefore is it proposed to analyse the true nature of it (i.e. the Self) bit by bit“ (Kṣemarāja, *Pratyabhijñā hṛdayam*, Einl. zu Sūtra 7, Übers. Singh 1982: 63). Letztlich aber wird jegliches nicht der höchsten Wirklichkeit entsprechende Wissen nicht als falsches, sondern als unvollständiges Wissen gesehen: „The *śaiva* non-dualists maintain that everything is real as everything is a manifestation of *Śiva*. Accordingly, Abhinavagupta admits even error as some kind of knowledge, though an imperfect one. He puts forward an integral concept of knowledge which includes knowledge of any kind, whether pure Self-

awareness or any mental construct. [...] What appears to be antagonistic by nature to the ordinary mind, from the point of view of the Supreme Subject is nothing but the same undivided vibration of His Self-awareness." (Mayer-König 1996c: 45)

Kṣemarāja nimmt etwa Bezug auf die anderen zu seiner Zeit gängigen Philosophien und führt aus, dass jede in sich recht hat, aber nur bis zu einer bestimmten Ebene (Pratyabhijñā hṛdayam, Sūtra 8). D.h. er ordnet die Philosophien und deren Erkenntnisse und Wahrheitsansprüche auch den verschiedenen *tattvas*, Seins-Ebenen (vgl. Kap. 5.2.) zu, und zwar jenen *tattvas*, die auch innerhalb des jeweiligen Systems akzeptiert waren, in dem Bestreben aufzuzeigen, dass sie bis dorthin eine adäquate Beschreibung der Realität liefern, aber darüber nicht hinausgehen (vgl. Shantananda 2003: 166f.). Hier werden verschiedene Philosophien auch als Akt Śivas gesehen zu enthüllen oder zu verbergen, daher haben alle ihren Platz, aber entsprechen nicht der Höchsten Wirklichkeit. Der Kaschmirische Śivaismus baut auf alle vorherigen philosophischen Systeme auf und erweitert diese um weitere, höhere Dimensionen. Vorherige Interpretationen der Wirklichkeit sind also nicht falsch, sondern schlichtweg nicht vollständig.

7.2. Zur Konzeption von „neuem Wissen“ oder „Erkenntnis“

Aufgrund ihres Umfang sollen hier die eingangs gestellten Fragen noch einmal wiederholt werden: Gibt es „neues Wissen“? Ist es nicht vielmehr so, dass es entsprechend dem allumfassenden Bewusstsein ein bestehendes allumfassendes Wissen gibt, dass nicht veränderbar ist und daher auch nicht

neu sein kann? Wie entsteht dann aber die Wahrnehmung neuen Wissens? Welche Erklärungen hält der Kaschmirische Śivaismus dafür bereit? Gibt es einen Begriff von Erkenntnis? Wie ist dieser situiert? Gibt es eine Unterscheidung zwischen intellektueller Erkenntnis und Offenbarung?

7.2.1. Neues Wissen

Aufgrund der bisherigen Ausführungen sind die meisten Antworten auf den ersten Fragenkomplex schon klar: die Höchste Wirklichkeit ist allwissend, allgegenwärtig, vollkommen, ewigwährend und allmächtig (vgl. Kap. 5.2.). Insofern kann es hier auch kein neues im Sinne von „vorher unbekanntes Wissen“ geben, da alles, was existiert, Śiva ist, und immer aus sich heraus entsteht, wenngleich dies immer wieder neu, in unzähligen Formen und Gestalten. Dies gilt für die Ebene des universellen Bewusstseins.

Auf der Ebene des individuellen Bewusstseins kommt es – wie wir wissen – natürlich schon zum Erleben neuen Wissens: eingehüllt in *māyā*, Täuschung, und *vidyā-kañcuka*, den Mantel des begrenzten Wissens, ist unser Blick auf unsere ursprüngliche Allwissenheit verdeckt, und zusätzlich ist er durch *āṇava mala* und *māyīya mala* getrübt, die uns glauben lassen, wir wären getrennt vom restlichen, aber auch aus unglaublicher Vielfalt bestehenden Universum. Hier lässt sich unendlich Neues entdecken ... Auch aus der Perspektive des Höchsten Bewusstseins kann Freude über neue Gestalten und Formen oder Ideen entstehen, aber diese werden immer als Teil des Selbst erlebt.

Ebenso wie auch jeder Wissens- oder Erkennensakt aus Sicht des Höchsten Bewusstseins von der Höchsten Energie durchdrungen ist: “Śiva appears in this state not only in the supreme stage but also when, at the outset of any act of knowing, one is in contact with the knowing-subject (as yet unclouded by the knowable and by the means of knowledge). This state of union of all powers can be, therefore, experienced by virtue of an absorption in the

initial part of any form of knowledge. The same thing may be said of the final part (literally, the fruit, the result) of any act of knowledge whatsoever." (Śivadṛṣṭi, Somānanda, Übers. Gnoli 1957: 19)

7.2.2. Erkenntnis

Die Frage nach „Erkenntnis“ in der Ausgangsfragestellung war ebenfalls, in anderer Formulierung, auf die Erfassung möglicher Formen neuen Wissens gerichtet und ist in dieser Hinsicht von der vorhergehenden nicht zu unterscheiden. Es gibt aber weitere, epistemologische bzw. kognitive Aspekte in Bezug auf Erkenntnis, die zwar nicht im Fokus dieser Arbeit stehen, aber einen wesentlichen Bereich im Kaschmirischen Śivaismus ausmachen, und auf die daher an dieser Stelle hingewiesen werden soll, damit zukünftige Arbeiten daran anknüpfen können.

Wesentlich ist das Konzept der Triade des Wissens: Wie in Kap. 5.2. beschrieben, nimmt *Citi*, das Höchste Bewusstsein, im Prozess der Manifestation unzählige Gestalten an, jede für sich in ihrem Erleben ein eigenes Universum. Das dabei entstehende erfahrende Subjekt wird *pramātā* genannt, das Erfahrene *prameya*, der Akt des Erfahrens, des Wahrnehmens *pramāṇa*. Diese Triade stellt die Struktur jeglicher Schöpfung dar. Vom Subjekt hängt alles ab: keine Wahrnehmung ohne Subjekt, und auch kein Wahrgenommenes. „Of the operations of the mind, the most important is perception, *pramāṇa*, the activity that makes it possible to know and to understand something. *Pramāṇa* is a process initiated by Citi to connect the subject with whatever it experiences. [...] This act of knowing makes the projections of Reality, the *ābhāsas* [...] present themselves afresh in every instant.“ (Shantananda 2003: 132f.) Etymologisch hat *pramāṇa* mit Maß nehmen zu tun; es legt die Grundlage für unsere Erfahrung als Individuen, als getrennte, wahrnehmende Einheiten. Die Verbindung zu den

wahrgenommenen Dingen wird als aktiver Prozess verstanden, der alle Bedeutung generiert. In diesem Prozess des Differenzierens und Wahrnehmens wird die Subjekt(*pramātā*)-Objekt(*prameya*)-Beziehung definiert, sprich mit Bedeutung versehen. Die Wahrnehmung findet durch den Geist (*manas*) statt; über das Ego (*ahaṅkāra*) ist der Wahrnehmende (*pramātā*) mit dem Wahrgenommenen (*prameya*) verbunden. Für Erkenntnis selbst steht somit neben *jñāna* auch ein weiterer Begriff zur Verfügung, *pramā*, dessen Konnotationen und Überschneidungen mit anderen Begriffen erst noch analysiert werden müssen.

Alle diese Prozesse betreffen aber Erkenntnis an sich, Wissen an sich, und nicht Wissen von etwas, was uns in dieser Untersuchung eher beschäftigt. In den Texten des Kaschmirischen Śivaismus gibt es ausführliche weitere Erläuterungen zu den spezifischen Konzepten und Terminologien (z.B. hinsichtlich der mehrstufigen Ordnung der wahrnehmenden Subjekte, oder der *vikalpas*, der Ergebnisse einzelner Kognitionsprozesse), vor allem im *Īśvara Pratyabhijñākārikā* und den Kommentaren dazu, insbesondere jenen von Abhinavagupta. Das ganze Kapitel II.III. der *Īśvarapratyabhijñā Vimarśinī* ist Wahrnehmungs- bzw. Erkenntnismitteln gewidmet. Diesen Fragen geht auch eine reiche Tradition an anderen Konzeptionen voraus, vor allem seitens des Buddhismus und des *Mīmāṃsā*, auf die sich Abhinavagupta dort auch immer wieder bezieht, und auf die er aufbaut oder sich dagegen abgrenzt.

7.3. Zuschreibung von Wissen bzw. Besitz von Wissen

Auch hier ist es wieder eine Frage der Ebene, und zwar sowohl, was die aktive als auch die passive Zuschreibung von Wissen oder die Sichtweise in Bezug auf Besitz von Wissen anbelangt. Auf der Ebene des Höchsten

Bewusstseins ist Wissen in seiner Unendlichkeit präsent: Unterscheidungen, Zuteilungen oder Konzepte von mehr/weniger sind hier nicht relevant. Natürlich gibt es gleichzeitig „Personen“, und auf der Ebene des individuellen Bewusstseins existiert Wissen (aufgrund der oben ausgeführten, auf den verschiedenen Manifestationsebenen vorgenommenen Unterscheidungen und Verhüllungen innerhalb *Citis*, des Höchsten Bewusstseins) nur in begrenzter Hinsicht: die eigene Teilhabe daran ist immer unvollkommen (*āṇava mala*), es besteht aus einem Meer der Unterschiedlichkeit und steht im Gegensatz zum Wissen anderer Personen, Zeiten und Orte (*māyīya mala*), kann aber verbessert, vermehrt, korrigiert, ignoriert, etc. werden, um eine bestehende Situation zu verändern (*kārma mala*).

In Bezug auf Autorenschaft gibt es innerhalb des Kaschmirischen Śivaismus eine „parallele“ Sichtweise, es gibt eine Zuschreibung zu anderen Autoren und gleichzeitig auch nicht, da immer Śiva in allem erkannt wird. Es ist kein unterscheidendes Zuschreiben, nicht etwas, was einem Nicht-Ich entsprechen würde; insofern existiert auf dieser Ebene auch keine Konkurrenz, denn alles ist immer eine Manifestation des eigenen Bewusstseins.

„Everything that exists resides within the blessed Lord Bhairava. Whatever appears within our Heart or leaves the point of our tongue resides, I say, in Parameśvara, who is not limited by time, is one with consciousness, and is perpetually united with all the powers. He constitutes a unity which coexists without contradiction with the hundreds of creations and dissolutions which are manifested by his contraction and expansion, and it is by means of these that he expresses his freedom. This reality of Śiva, therefore, has neither beginning nor end and it is luminous with its own light. Its essence is a complete freedom which consists in perfect independence determined by the fullness of all things. Within itself it embraces all principles, which are in

effect identical with it." (Abhinavagupta, *Parātriṃśika-vivaraṇa*, Kommentar zu den Versen 5 - 8, Übers. Muller-Ortega 1989: 86).

Dennoch gibt es im Kaschmirischen Śivaismus, etwa im Gegensatz zum Śaiva Siddhanta, die Möglichkeit, gerade im Körper Zugang zur Ebene des Höchsten Bewusstseins zu gewinnen; dies wird *jīvanmukti* genannt, Befreiung bzw. Verwirklichung zu Lebzeiten - und zwar schon allein durch Wissen bzw. Wiedererkennen der eigenen inneren Natur, Śiva. "Just as all knowability, etc. in respect of the body occurs when it is pervaded by that spanda principle, even so when the yogi is established in his essential Self, he will have omniscience, etc. everywhere." (Spanda Kārikās III.7., Übers. Singh 1980: 139)

Die Ebene der Person bzw. des individuellen Bewusstseins ist auch der Ansatzpunkt für die Methoden und Wege zu Wissen, die in Kap 7.5. ausgeführt werden.

7.4. Kumulierbarkeit von Wissen

Existiert die Vorstellung von vermehrbarem Wissen, das erweitert und angehäuft werden kann, im Kaschmirischen Śivaismus? Den obigen Ausführungen folgend gibt es auf der Ebene des Höchsten Bewusstseins ausschließlich Allwissenheit, und keine Unterscheidungen irgendwelcher Art, also auch keine, die Wissensteile voneinander unterscheiden; und insofern kann das eine und unbegrenzte Wissen auch nicht kumuliert werden, weil es schon die Gesamtheit allen Wissens darstellt.

Mayer-König (1996a) greift in einem Artikel das Thema der Allwissenheit nach Somānanda auf und untersucht diese anhand des fünften Kapitels der

Śivadṛṣṭi²⁷. Somānanda erklärt dort: „In der Tat sind alle allwissend.“ (Somānanda, Śivadṛṣṭi V.101c, Übers. Mayer-König 1996b: 158)²⁸. Diese Stelle soll herangezogen werden, weil sie auf wunderbare Weise die bisherigen Erläuterungen sowie die ausschließliche Sichtweise aus der Perspektive des Höchsten Bewusstseins illustriert (wie auch der Name von Somānandas Śivadṛṣṭi sagt – „die Sicht Śivas“). Die oben genannte Äußerung steht im Kontext eines fiktiven Dialogs mit den Buddhisten. Zuvor hält Somānanda fest: „Die Gleichheit [des Wesens, Anm. G.U.D.] (*samatā*) aller [Erscheinungen] ist offenkundig, weil Wissen restlos allen zu eigen ist.“ (ŚD V.98-99a, MK: 157) Auf die fiktive Nachfrage der Buddhisten, ob dann nicht alle Lebewesen allwissend sein müssten, bekräftigt Somānanda dies. Er führt weiter aus: „(104b-d) Da Wissen in allem vorkommt, bestehen alle in der Tat als Allwissende (d.h. wissen alle alles) durch eine Erscheinungsform, deren Wesen bei allen [gleich] ist. (105ab) Alle Erscheinungsformen bestehen überall (/aufgrund von allem) sich selbst (/ihr eigenes Wesen) erkennend. (105c-107b) Durch mein Selbst (/Wesen) (*ātman*) kennt (sich) der Krug und ich (er-) kenne (mich) durch das Wesen des Kruges. Durch das Wesen von Sadāśiva kenne ich (mich) und dieser kennt (sich) durch mein Wesen. [...] Durch das Wesen Sadāśivas kennt (sich) der Krug und dieser (sich) durch das Wesen des Kruges. (107cd) Alle Erscheinungsformen sind ihrem Wesen nach alles, weil die [wahre] Natur (*svarūpa*) eines jeden allen zu eigen ist. (108ab) Hier ist jedem (/allem) alles zu eigen, dadurch dass sich die vielfältigen Erscheinungsformen ihrem Wesen nach entsprechen. [...] (109a-d) Śiva selbst (*svayam*) besteht durch die mannigfachen Erscheinungsformen sich selbst erkennend [als immanent] in der Gestalt manifestierter Geistigkeit, unterschieden in vielfältige Teile [und dabei] endlos. Auf diese Weise ist die Gleichheit (*sāmya*) aller in allen

²⁷ Im Folgenden wird dafür die Abkürzung ŚD V. verwendet.

²⁸ Alle weiteren Zitate der Śivadṛṣṭi V sind ebenfalls der Übersetzung von Mayer-König (1996b) entnommen. Sie werden der besseren Lesbarkeit halber in diesem Unterkapitel ebenfalls abgekürzt und nur mit der Seitenzahl versehen, d.h. es wird statt bspw. (Somānanda, Śivadṛṣṭi V.101c, Übers. Mayer-König 1996b: 158) nur (ŚD V.101c, MK: 158) angegeben.

Erscheinungsformen erwiesen. Damit ist die Natur Śivas, die überall und alles ist, erklärt worden.“ (ŚD V.104b-110d, MK: 159f.)

Dieser kurze Auszug zeigt mehrerlei:

Auf der einen Seite wird hier die oben schon erörterte Komplexität und Bandbereite des Begriffs *jñāna* deutlich. Jede einzelne Stelle, die sich auf Wissen oder Erkenntnis bezieht, wird durch *jñāna* oder eines seiner Derivate ausgedrückt²⁹. In einigen Fällen sehe ich *jñāna* auch eher in der Bedeutung des Kennens, des Wiedererkennens, der Kenntnis: als ein Wiedererkennen der eigenen Natur, der eigenen Essenz in allem und *jñāna śakti* (ebenso wie *īccha* und *kriyā śakti*) als aktive Energie des Höchsten Bewusstseins in allem, und daher auch in allen Manifestationen, belebten oder unbelebten. In anderen Fällen geht es tatsächlich um Wissen, um das Wissen um die eigene Essenz einerseits und um Allwissenheit in Bezug auf Dinge andererseits.

Auf der anderen Seite entsteht ein Einblick in die Welt dieser Schriften und des Kaschmirischen Śivaismus, vor allem durch die ungebrochene und ausschließliche Beschreibung und Argumentation Somānandas aus der Sicht des Höchsten Bewusstseins, das selbstverständlich in allen und allem vorkommt, sich dort wiedererkennt und allen Erscheinungsformen als innerste Wesensgleichheit zu eigen ist – einfach weil es so ist.

Aus diesem Grund denke ich auch, dass Somānanda an dieser Stelle bzw. im Kap. V. die Frage der Allwissenheit gar nicht behandelt (dies möglicherweise im Gegensatz zu Mayer-König)³⁰, und bezogen auf dieses Kapitel auch nicht die eines akkumulierbaren Wissens. Die Frage nach einer „gesammelten Vielfalt von Wissensstücken“ stellt sich nicht, da Wissen nicht

²⁹ Es ist der Übersetzung Mayer-Königs zu verdanken, dass dieser Text zugänglich wird, und der Differenzierung zwischen Wissen und Erkennen im Deutschen, die im englischen „knowledge“ verschwinden würde.

³⁰ zumindest nicht die Frage nach Allwissenheit per se, d.h. ich denke nicht, dass hier sein Konzept von „omniscience“ formuliert wird. Daher schließe ich mich auch nicht Mayer-Königs Thesen bzw. Schlussfolgerungen an, dass die Allgegenwart (omnipresence) Śivas die Voraussetzung für seine Allwissenheit ist, und dass Allwissenheit als Summe aller Wissensereignisse (instances of knowledge) letztlich unerreichbar bleibt, und nur in einem höheren Bewusstseinszustand über den Umweg der Manifestationen als Summe aller Erfahrungsereignisse (instances of experience) zugänglich wird (vgl. Mayer-König 1996a: 289).

als aufsummierbar gesehen wird. Vielfalt gehört zur Domäne der *māyīya mala*. Was Somānanda beschreibt, ist, immer wieder und in allen möglichen Formen und Ausführungen, einzig und allein die Natur Śivas, „die überall und alles ist“.

7.5. Methoden zur Wissensgenerierung

Zu diesem Themenbereich werden sollen im vorliegenden Rahmen drei Aspekte skizziert werden:

1. Instrumente für gültige Erkenntnis
2. Quellen autoritativen Wissens
3. Wege zu Höchstem Wissen

Auch hier sei wieder darauf hingewiesen, dass die ausgewählten Aspekte bei weitem nicht alle Facetten abdecken können, aber sie stellen wesentliche Eckpunkte zur Aufschlüsselung des Themas dar.

7.5.1. Instrumente für gültige Erkenntnis

Für gültige Erkenntnis stehen gemäß Abhinavagupta drei Mittel bzw. Instrumente zur Verfügung:

- direkte (Sinnes-)Wahrnehmung (*pratyakṣa*),
- Schlussfolgerung (*anumāna*) oder
- Offenbarung (*śabda* oder *āgama*) (vgl. Brooks 1997: 319).

Offenbarung wird dabei nicht nur als innerer Prozess verstanden: „[*Āgama* (revelation)] is understood as ‘the inner activity of the Lord’, which is

identical with *parā vāk*. It is the 'strongest determinate thought of the completely de-individualised self. And the collection of such thoughts in language is secondarily called so, because it is a means of arousing such thoughts.' 'It is the very life of other means of knowledge, such as direct perception.'" (Abhinavagupta, *Īśvara-pratyabhijñā Vimarśinī*, Übers. Pandey 1986: 145, Zusammenstellung Mayer-König 1996c: 38)

Gerade in diesem letzten Punkt wird wieder die durchgängig nicht-dualistische Sichtweise des Kaschmirischen Śivaismus sichtbar: als höchstes mögliches Wissen, und auch als Allwissen, gilt die Ebene des universellen Bewusstseins. Alles was dieser Ebene entstammt, fungiert daher, egal welche Form es angenommen hat (also auch z.B. die der Schrift), als gültiges Erkenntnismittel³¹.

Wenngleich epistemologische Fragen, wie bereits oben erwähnt, nicht im Fokus dieser Arbeit stehen, wird an dieser Stelle dennoch auf diese Aspekte hingewiesen, weil sie ein Spezifikum des Kaschmirischen Śivaismus darstellen und einen guten Ansatzpunkt für künftige Forschung bieten.

7.5.2. Quellen autoritativen Wissens

Abhinavagupta weist auch an verschiedenen Stellen darauf hin, worauf sich Wissen im Kontext von Wissenschaft stützen muss: Es muss

- durch autoritative Texte belegbar sein,
- sich auf das unmittelbare Wissen eines erfahrenen Lehrers beziehen,
- auf Vernunft und
- auf eigene Erfahrung gegründet sein.

"For knowledge to be fulfilled it must emanate from authoritative texts, from the investigation of a knowledgeable teacher, and directly from one's own Self-realization. Therefore it is said in the Śrī Kiranāgama and likewise

³¹ Zur Rolle der *āgamas* als Erkenntnismittel siehe auch Lawrence 2000: 6-18.

in the Nisatanāgama, that this knowledge that emanates from the guru, from the scriptures, and from oneself has a threefold basis. That [basis] so reveals itself either as a whole, in some different order, or singly [as authoritative knowledge]". (Abhinavagupta, Tantrāloka 4.77cd, 78ab, Übers. Brooks 1997: 317) Wie das Zitat zeigt, bezieht er sich dabei selbst auf autoritative Schriften in Form von zwei āgamas.

An anderer Stelle nennt Abhinavagupta folgende Quellen: „self-experience, reason and revelation as the means of proof for the knowledge of the identity of the self in its essential nature with the form of the Highest Lord.“ (Abhinavagupta, Īśvara-pratyabhijñā Vimarśinī Einl. Zu IV.I., Übers. Mayer-König 1996c: 38) Sehr häufig wird ansonsten folgende Konstellation fast wortgleich wiedergegeben: „This philosophy is based primarily on direct personal experience, secondly on reason, and thirdly on scriptural authority.“ (Tejomayananda 1979: 5; vgl. Rudrappa 1969: xiii)

In jeder Variante hier auch gilt letztlich der Bezug auf die eine und höchste Quelle: Śiva.

7.5.3. Wege zu Höchstem Wissen - Die vier upāyas

Upāya steht für Weg oder Methode; es sind dies Wege zur Erkenntnis der Höchsten Wirklichkeit, Wege des Wissens und der immer größer werdenden Identifikation mit dem Höchsten Bewusstsein. Sie können als aufeinander aufbauend gesehen werden, führen aber auch alle unmittelbar zum Ziel.

Die Beschreibung der vier Wege stellt eigentlich keine genaue Definition, sondern eher eine Einteilung in vier Kategorien dar, denen einzelne Methoden aufgrund ihres Charakters zugeordnet werden können. Als diese Kategorien werden die *upāyas* bereits in verschiedenen *tantras*, den Śiva Sūtras und im Śivadṛṣṭi genannt; Abhinavagupta fasst im Tantrāloka und im Tantrasāra schließlich auch in den *tantras* und *āgamas* vorkommende

Methoden, Riten und spirituelle Übungen zusammen und ordnet sie den vier *upāyas* zu (vgl. Bäumer 1992: 60).

Die vier *upāyas* umfassen:

- *āṇavopāya*
- *śāktopāya*
- *śāmbhavopaya*
- *anupāya*

***Āṇavopāya* – Der individuelle Weg**

Dieser Weg ist für diejenigen, die in erster Linie im Bewusstsein der Dualität leben: der Fokus liegt dabei auf dem Objekt, die Sinne sind nach außen gerichtet, daher werden dort Mittel zur Verfügung gestellt, die diese wieder nach innen führen. *Āṇavopāya* ist ein Weg der Handlung und wird daher auch *kriyopāya* genannt. Er umfasst Übungen wie die Regulierung des *prāṇa* (*prāṇāyāma*), Rituale, die Anbetung von Bildern, Mantrawiederholung (*japa*), das Zurückziehen der Sinne (*pratyāhāra*), fokussierte Konzentration (*dhāraṇā*) oder Versenkung (*samādhi*).

***Śāktopāya* – Der Weg der göttlichen Energie**

Hier liegt der Fokus darauf, die Einheit mit dem Höchsten Bewusstsein durch Wissen, Meditation und Kontemplation der grundlegenden Wahrheiten zu erreichen, wie etwa „Ich bin Śiva“ oder „Das Universum ist eine Ausdehnung meiner selbst“. Aus diesem Grund wird dieser Weg auch *jñānopāya* (der Weg des Wissens) genannt. Das Gefühl der Dualität verschwindet, das individuelle Bewusstsein geht im allumfassenden Bewusstsein auf. Dem Geist bzw. dem Denken kommt ein zentraler Stellenwert zu. Mit Pandey (1963) und auch Bäumer (2005) kann hier durchaus von Autosuggestion gesprochen werden, allerdings nicht im Sinne eines intellektuellen Prozesses, sondern im Sinne von *bhavana*, einem das ganze Wesen, die gesamte Haltung umfassenden Vorgang der

Verinnerlichung. Neben der Konzentration auf solche Mantren und Bilder hat auch das Studium der Schriften einen zentralen Stellenwert.

***Śāmbhavopaya* – Der göttliche Weg**

Dieser Weg ist für fortgeschrittene Suchende bestimmt, die durch die Meditation auf Śiva das Höchste Bewusstsein erlangen. Der Fokus ist darauf gerichtet, in jedem Moment die Welt als Ausdruck von *Citi* zu vergegenwärtigen. Letztlich wird auch dieser Zustand überwunden, um dem reinen Ich-Bewusstsein Platz zu machen. Hier steht der Wille im Vordergrund, daher trägt dieser Weg auch den Namen *icchopāya*.

Dies ist aber nicht mit normalem Willen zu vergleichen. Abhinavagupta hilft hier mit einer Anmerkung: „Der erste Moment der Selbst-Bewußtheit, der klar und direkt in dem einen Bereich jenseits des Denkens (*nirvikalpa-ekadhāmani*) leuchtet, ist bekannt als 'Wille'“. (Abhinavagupta, *Tantrāloka* 1.146, Übers. Bäumer 2005: 37) Es handelt sich dabei eben nicht um den individuellen Willen, sondern um den subtilen, göttlichen Impuls, der sich im Inneren regt. Diesen wahrzunehmen und ihm zu folgen, ist Ziel dieses Weges – in jedem Moment, bei jedem Atemzug, in welcher Form auch immer. „Je subtiler und innerlicher ein spiritueller Weg ist, desto weniger spielen praktische Vorschriften eine Rolle, da sich mit dem Erwachen des inneren Bewußtseins auch die Freiheit erweitert. Hier hat der Praktizierende Anteil an der göttlichen Freiheit (*svātantrya*).“ (Bäumer 2005: 45)

***anupāya* – Der Nicht-Weg**

Dieser Weg ist keine Anleitung im herkömmlichen Sinne, sondern eher eine Beschreibung der vierten Möglichkeit: ohne Mühe erkennt der Adept seine wahre Natur wieder; daher wird dieser Weg auch *pratyabhijñā* oder *ānandopāya* genannt. Abhinavagupta erklärt: „(In *śambhava* gibt es noch) eine Vorstellung eines Unterschieds zwischen Weg (Methode) und Ziel (*upāya-upeya-kalpanā*), während es (im Fall von *anupāya*) nicht einmal mehr eine Spur irgendeiner Differenz gibt. Denn im Nicht-Weg – wer wird befreit, wie

und wovon?“ (Abhinavagupta, Tantrāloka 3.272-273, Übers. Bäumer 2005: 46) Dieser Weg wird als für sehr fortgeschrittene Adepten geeignet angesehen, die eigentlich ihre Identität mit dem allumfassenden Bewusstsein bereits verinnerlicht haben. Ihnen fehlt nur noch ein Wort oder Blick des Gurus zur vollkommenen Verwirklichung.

8. „Westliche“ Wissenschaft aus der Sicht des Kaschmirischen Śivaismus

Abschließend soll aus der Perspektive des Kaschmirischen Śivaismus noch ein kurzer Blick zurück auf das „westliche“ Wissenschaftsmodell geworfen werden. Auf die grundlegende Frage, „wie sich Wissenschaft manifestiert“, wäre auch hier die Antwort: über *spanda*, den Impuls im alldurchdringenden Bewusstsein, eine Unterscheidung zu treffen; die erste subtile Vibration, die fortan alles durchzieht. *Īccha śakti* entsteht, die Energie des Willens, und zieht die gesamte Manifestation von „Welt“ nach sich: von *tattvas* und *malas*, von Wissen und Nicht-Wissen, von Zeit und Ort, vom Eindruck der Unvollständigkeit, die überwunden werden muss, und von Unterschieden, die untersucht werden können – durch Handlungen, denen die Eigenschaft von Ursache und Wirkung zugeschrieben wird und die wiederum das gesamte Netz an Identifikationen nach sich ziehen.

Dabei darf nicht vergessen werden, dass in der Sichtweise des Kaschmirischen Śivaismus diesem Prozess nichts Negatives anhaftet – so ist es einfach, das ist die Natur der Höchsten Energie, des göttlichen Bewusstseins. Einen Unterschied macht nur, ob man den Blick auf die dahinter liegende Dynamik richten kann.

Insofern gibt es Unterscheidungen in Bezug auf den Fokus der Tätigkeiten bzw. der Inhalte der Wissenschaften: „The *śivajñāna*³² removes all the bonds, thus manifesting the *śivatva*³³ of the soul [...] It therefore gives *mukti*³⁴ and *bhukti*³⁵ whereas its opposite, the *paśujñāna* (the science having *paśus* for its authors) gives neither, only evanescent pleasures that have little to do with

³² die Wissenschaft von Śiva, des Höchsten Bewusstseins

³³ „das Śiva -Sein“, der Zustand der Einheit

³⁴ Befreiung

³⁵ Genuss, Nahrung

the true *bhukti*. The latter consequently maintains the soul in its condition of *paśu* (bound soul)" (Brunner 1992: 6). „Empirical knowledge of a discursive order is thus equated with the incomplete knowledge of the unity of consciousness that binds the individual soul." (Dyczkowski 1991: 9). Das bedeutet auch, dass herkömmliche Wissenschaft schlicht mehr von der gleichen Art des Wissens erzeugt, nämlich noch mehr Unterscheidungen und Entitäten. Eine Sichtweise, der sich die westliche Wissenschaft vermutlich durchaus anschließen kann; nur fällt die Gewichtung, welche Art von Wissenschaft das höchste zu erstrebende Ziel ist, unterschiedlich aus.

Die vorliegende Arbeit hat das Feld des Wissenschaftsentwurfs im Kaschmirischen Śivaismus grob abgesteckt und einige Ansatzpunkte identifiziert, die sich für zukünftige Arbeiten anbieten.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das kaschmirisch-śivaitische Wissenschaftssystem über eine vergleichsweise komplexe Begrifflichkeit für Wissen und Wissenschaft verfügt und Wissen dort immer auch Wissen vom Höchsten bezeichnet. Dies ist im indischen Kontext nicht ungewöhnlich; speziell ist jedoch der ausnahmslos nicht-dualistische Zugang des Kaschmirischen Śivaismus, der jede Manifestation und daher auch jegliches Wissen dem Höchsten, allwissenden, unendlichen Bewusstsein zuordnet, und daher Unterscheidungen wie etwa neu, falsch, kumulierbar oder besitzbar nur einem eingeschränkten Erleben zuschreibt.

Was gerade den Kaschmirischen Śivaismus für eine Anthropologie der Wissenschaften so interessant macht, ist, was er sichtbar macht: wie etwa dass gerade auch Determinanten wie die Teilbarkeit von Wissen, dessen Zuschreibung zu Personen, Zeit und Raum kulturell bedingt sind. Möglicherweise kann sich die Wissenschaftsforschung, deren Ziel zu Beginn nur darin lag, die Naturwissenschaften anhand ihrer eigenen (positivistischen) Maßstäbe zu messen, sukzessive dem Potenzial, das andere Maßstäbe zur Verfügung stellen, öffnen. Denn genau das könnte eine

vergleichende Wissenschaftsanthropologie leisten: Eine Verschiebung des Fokus, einen anderen Blickwinkel, unter dem man sich ansehen kann, was die jeweilige Wissenschaftskonzeption sichtbar macht, und welche Ergebnisse sie damit ermöglicht.

Literaturverzeichnis

- Abhinavagupta:* *Parātriṃśika-ṅīvarana. Parā-Triṃśikā. With a commentary by Abhinava Gupta. Ed. Mukunda Rāma. Kashmir Series of Texts and Studies, no. 18. Srinagar, Research Dept. Jammu and Kashmir State, 1918*
- Abhinavagupta:* *The Tantrāloka. With commentary by Jayaratha. Ed. Mukunda Rāma and Madhusuudan Kaul, 12 vols. Kashmir Series of Texts and Studies, nos. 23, 28, 30, 35, 36, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58. Srinagar, Research Dept. Jammu and Kashmir State, 1918-1938*
- Alper, Harvey P.:* *Śiva and the Ubiquity of Consciousness: The Spaciousness of an Artful Yogi. In: Journal of Indian Philosophy 7 (1979): 345-407*
- Alper, Harvey P.:* *Understanding Mantras. Albany, SUNY Press, 1989*
- Amaladass, Anand:* *Śiva, der tanzende Gott. Im Kontext Bd. 24. Anif/Salzburg, Mueller-Speiser, 2004*
- Arulsamy, S.:* *Śaivism. A perspective of grace. New Delhi, Sterling Publ., 1987*
- Baer, Emil:* *Das Geheimnis des Wiedererkennens: Pratyabhjña-Hridaya. Eine neuaufliebende Heilslehre des indischen Mittelalters. Zürich, Verlag Kanaresische Mission, 1926*
- Bailly, Constantina* *Meditations on Śiva. The Śivastotravali of Utpaladeva. Transl.*

- Rhodes: *by Constantina Rhodes Bailly. Albany, SUNY Press, 1995*
- Bailly, Constantina Rhodes: *Shaiva Devotional Songs of Kashmir. A Translation and Study of Utpaladeva's Śivastotravali of Utpaladeva. Albany, SUNY Press, 1987*
- BARA 2008: *BARA - The Bureau of Applied Research in Anthropology*
<http://bara.arizona.edu/research/pro-science.htm> (01.11.2008, 20:49)
- Bärmark, Jan: *Science and Wisdom: Tibetan Buddhist Medicine and Anthropology of Knowledge. In: TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften. No. 16/2005. WWW: http://www.inst.at/trans/16Nr/09_2/baermark16.htm (01.11.2008, 19:35)*
- Bäumer, Bettina [Hrsg.]: *Mysticism in Śaivism and Christianity, New Delhi, D.K. Printworld, 1997*
- Bäumer, Bettina: *Vijñāna Bhairava: Das göttliche Bewusstsein. 112 Weisen der mystischen Erfahrung im Śivaismus von Kashmir. Grafing, Ed. Adyar, 2. Aufl. 2004*
- Bäumer, Bettina: *Trika: Grundthemen des Kaschmirischen Śivaismus. Innsbruck, Tyrolia 2003, 2.Aufl. 2005*
- Bäumer, Bettina: *Abhinavagupta. Wege ins Licht. Texte des tantrischen Śivaismus aus Kaschmir. Zürich, Benziger, 1992*
- Bisshop, Peter Christiaan: *Early Śaivism and the Skandapurāna: sects and centres. Groningen, Forsten, 2006*
- Borofsky, Robert: *On Knowledge and Knowing of Cultural Activities. In: ders. (Hrsg.). Assessing Cultural Anthropology. New York,*

- McGraw-Hill, 1994
- Bose, D. M. *A concise history of science in India. New Delhi, Indian National Science Academy, 1989*
[Hrsg.]:
- Brooks, Douglas *Meditation Revolution, South Fallsburg, Agama Press, 1997*
Renfrew et al.
[eds.]:
- Brunner, Hélène: *Importance de la literature agamique pour l'étude des religions vivantes de l'Inde. In: Indologica Taurinensia, vols. 3-4 (1975-76): 107-124*
- Brunner, Hélène: *J  n  na and Kriy  : Relation between Theory and Practice in the Śaiv  gamas. In: Goudriaan, Teun (ed.): Ritual and Speculation in Early Tantrism. Albany, SUNY Press, 1992*
- Brunner, Hélène: *On the threefold classification of Śaiva Tantras. In: Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference, new Delhi, Rashtriya Sanskrit Sansthan, 1985: 464-474*
- Br  ser, Christian: *Das dritte Kapitel von Abhinavaguptas   svarapratyabhij  n  virmarsin  : Studie und   bersetzung. Wien, Univ. Wien, Dipl.-Arb., 1993*
- Carrithers, Michael, Steven Collins & Steven Lukes [eds.]: *The Category of the Person: Anthropological and Philosophical Perspectives. Cambridge, Cambridge University Press, 1986*
- Chatterji, J. C.: *Kashmir Shaivaism. New Delhi, Gayatri Offset Press, 1978 (1. Aufl. Shrinagar 1914)*
- Chattopadhyaya, *Evolution of Hindu Sects. New Delhi, Munshiram*

- Sudhakar: *Manoharlal* , 1970
- Chattopadhyaya, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian*
Debi P. [ed.]: *Civilization, Vol. 1-11, New Delhi [u.a.], Oxford Univ. Press,*
1999-2006
- Chattopadhyaya, *Religion, Philosophy and Science: A Sketch of a Global View.*
Debi P.: *Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 2006*
- Chaturvedi,
Radheshyam: *The Śivadr̥ṣṭi of Sri Somānanda Natha with the Vṛtti of Śri*
Utpaladeva. Varanasi, 1986
- Chidvilasananda,
Swami: *My Lord Loves a Pure Heart. The Yoga of Divine Virtues.*
South Fallsburg, SYDA Foundation, 1994
- Chidvilasananda,
Swami: *The Yoga of Discipline. South Fallsburg, SYDA Foundation,*
1996
- Chitgopekar,
Nilima: *Encountering Śivaism. The deity, the milieu, the entourage.*
New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1998
- D'Andrade, Roy G.: *The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge, Cambridge*
Univ. Press,, 1995
- Das, Sudhendu
Kumar: *Śakti or Divine Power. Kolkata, Sreebalaram Prakashani, 2003*
(1. Aufl. 1935)
- Davis, R. : *Ritual in an Oscillating Universe: Worshipping Śiva in*
Medieval India. Princeton, Princeton University Press, 1991
- Dehejia, Harsha
V.: *Pārvatīdarpana: An exposition of Kaśmir Śaivism through the*
images of Śiva and Pārvatī. Delhi, Motilal Banarsidass, 1997
- D'Sa, Francis X.: *Gott, der Dreieine und der All-Ganze: Vorwort zur Begegnung*
zwischen Christentum und Hinduismus. Düsseldorf, Patmos

Verlag, 1987

- Dyczkowski, Mark: *A journey in the world of Tantras. Varanasi, Indica Books, 2004*
- Dyczkowski, Mark: *The Aphorisms of Śiva. The Śiva Sūtras with a commentary by Bhāskarācārya. Varanasi, Dilip Kumar Publishers, 1991; US-Ausgabe: Albany, SUNY Press, 1992*
- Dyczkowski, Mark: *The Canon of the Śaivāgamas. Albany, SUNY Press, 1987 A*
- Dyczkowski, Mark: *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Albany, SUNY Press, 1987 B*
- Dyczkowski, Mark: *The Stanzas on Vibration. The Spandakārikā with Four Commentaries: The Spandasamdoha by Kṣemarāja, the Spandavṛtti by Kallaṭabhaṭṭa, the Spandavivṛtti by Rājānaka Rāma, the Spandapradīpikā by Bhagavadutpala. Albany, SUNY Press, 1992*
- Eliade, Mircea; Couliano, Ioan P.: *Das Handbuch der Religionen. Düsseldorf, Patmos Verlag, 2004 (1. Aufl. 1991)*
- Eliade, Mircea [ed.]: *The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- Eliade, Mircea: *Yoga: Unsterblichkeit und Freiheit. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989 (1. Aufl. 1985)*
- Elkana, Yehuda: *A Programmatic Attempt at Anthropology of Knowledge. In: Mendelsohn, Everett & Elkana, Yehuda [eds.]: Sciences and cultures: anthropological and historical studies of the sciences, Sociology of the sciences, vol. 5, Dordrecht [u.a.], Kluwer, 1981*
- Feuerstein, Georg: *Tantra. The Path of Ecstasy. Boston, Shambala Publications,*

1998

- Feuerstein, Georg: *The Yoga Tradition*. Presscott, Hohm Press, 2001 (1st ed. 1998)
- Flick, Uwe et al. *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg, [Hrsg.]: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004
- Flood, Gavin [ed.]: *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford [u.a.], Blackwell Publishing Ltd, 2003
- Flood, Gavin: *The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion*. London [u.a.], I.B. Tauris Ltd, 2006
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974
- Frauwallner, Erich: *Aus der Philosophie der śivaitischen Systeme*. Berlin, Akademie-Verlag, 1962
- Fuchs, Martin: *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen - das Beispiel Indien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999
- Fuller, Christopher John: *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, Princeton Univ. Press, 1992
- Fürlinger, Ernst: *Verstehen durch Berühren: Interreligiöse Hermeneutik am Beispiel des nichtdualistischen Śivaismus von Kaschmir*. Wien, Tyrolia-Verlag, 2006
- Geertz, Clifford: *Religion as a Cultural System*. In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. by M. Banton. London, Tavistock Publications, 1966
- Gnoli, Raniero: *Śivadṛṣṭi by Somānanda. Translation and Commentary*.

Chapter I. In: *East and West* 8 (1957): 16-22

- Goldberg, Ellen: *The Lord who is half woman*. Albany, SUNY Press, 2002
- Gonda, Jan: *A History of Indian Literature, vol. 2, fasc. 1, Medieval Religious Literature in Sanskrit*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1977
- Gonda, Jan: *Viṣṇuism and Śivaism. A comparison*. New Delhi, Manoharlal, 1996 (1. Aufl. 1970)
- Goudriaan, Teun [ed.]: *Ritual and Speculation in Early Tantrism*. Albany, SUNY Press, 1992
- Goudriaan, Teun; Gupta, Sanjukta: *Hindu Tantric and Śākta literature*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1981
- Grimes, John: *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*. Albany, SUNY Press, 1989
- Paul Hacker: *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*. Hg. Von Klaus Rüping. *Sammlung De Nobili, Institut für Indologie der Universität Wien, Wien, 1985*
- Handelman, Don; Shulman, David Dean: *God Inside Out. Śiva's game of dice*. New York, Oxford University Press, 1997
- Handelman, Don; Shulman, David Dean: *Śiva in the forest of pines. An essay on sorcery and self-knowledge*. New Delhi [u.a.], Oxford Univ. Press, 2004
- Harper, Katherine Anne & Brown, Robert L. [eds.]: *The roots of Tantra*. Albany, SUNY Press, 2002

- Hesse, Mary B.: *The Explanatory Function of Metaphor, Models and Analogies in Science*. Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1970
- Hofstätter, Elisabeth: *Erleuchtung durch göttliche Energie*. Wien, Univ., Diss., 2005
- Howe, James: *Anthropology of Science, Lecture Fall 2004*
http://ocw.mit.edu/NR/ronlyres/Anthropology/21A-100Fall-2004/E2E6E864-9D9F-4DBA-8C63-5F608D309698/0/lecture_9.pdf (01.11.2008, 17:30)
- Ingalalli, Rachappa: *Meaning and Knowledge. An Interpretation of Indian and Contemporary Epistemological Concepts*. Delhi, Sri Satguru Publications, 1989
- Isaeva, Natalija V.: *From early Vedanta to Kashmir Shaivism*. Albany, SUNY, 1995
- Iyengar, P.T. Shrinivas: *The Śiva-Sūtra-Vimarsinī of Kṣemarāja*. Delhi, Sri Satguru Publications, 1994 (1. Aufl. Allahabad, 1912)
- Kaw, R.K.: *Aspects of Kashmir Shaivism-I: Nature of Mind in Pratyabhijñā*. In: *Kashmir Research Biannual 1* (1960): 41-52
- Kaw, R.K.: *The Doctrine of Recognition (Pratyabhijñā Philosophy). A study of its origin and development and place in Indian and Western systems of philosophy*. Hoshiapur, Vishveshvaranand Institute, 1967
- Knorr-Cetina: *Die Fabrikation von Erkenntnis – Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984 (1. engl. Aufl. 1981)
- Kölver, Bernhard: *Das Weltbild der Hindus*. Berlin, Reimer, 2003

- Kramrisch, Stella: *The presence of Śiva. Princeton, Princeton Univ. Press, 1981*
- Kripananda, Swami: *Kundalini Shakti. Die Göttliche Kraft. Telgte, Siddha Yoga Verlag, 2005*
- Kumar, Frederick L.: *The philosophy of Śaivism. Oxford, Oxford Univ. Press, 1980*
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, University of Chicago Press, 1968*
- Kuhn, Thomas: *“Postscript – 1969” in The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn. Chicago, University of Chicago Press, 1970*
- Lakshman Jee, Swami: *Kashmir Shaivism: The Secret Supreme. Albany, SUNY Press, 1988*
- Lakshmanjoo, Swami: *Self Realization in Kashmir Shaivism. The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo. Ed. by John Hughes. Albany, SUNY Press, 1995*
- Lakshmanjoo, Swami: *Śiva Sūtras. The Supreme Awakening. With the Commentary of Kṣemarāja. Ed. by John Hughes. Culver City, Universal Shaiva Fellowship, 2002*
- Latour, Bruno: *Die Hoffnung der Pandora: Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002*
- Latour, Bruno & Woolgar, Steve: *Laboratory life: the construction of scientific facts, Princeton, NJ, Princeton Univ. Press, 1986 (1st ed. 1979)*
- Latour, Bruno: *Science in action: how to follow scientists and engineers through society, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1987*
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt am Main, Fischer-Taschenbuch-*

Verlag, 1998

- Lawrence, David
Peter: *Aspekte Abhinavaguptas Offenbarungstheorie. In: Polylog: Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 5 (2000): 6-18*
- Leitans, Edgars: *Leib und Vergöttlichung in der hesychastischen Tradition und im kaschmirischen Śivaismus. Wien, Univ., Dipl.-Arb., 2001*
- Lorenzen, David
N.: *Śaivism. An Overview. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia of Religion.*
- Luhmann, Niklas: *Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft. In: Nico Stehr & Volker Meja (Hrsg.), Wissenssoziologie, Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen, 1981: 101-139*
- Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994 (1. Aufl. 1990)*
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994 (1. Aufl. 1984)*
- Maeder, Christoph &
Brosziewski, Achim: *Kognitive Anthropologie: Vom Wort über das Wissen zur Mitgliedschaft in einer Kultur. In: Handbuch Wissenssoziologie und Sozialwissenschaftliche Wissensforschung. Konstanz, Universitätsverlag Konstanz, 2007*
- Mayer-König,
Birgit: *Die Gleichheit in der Unterschiedenheit. Eine Lehre des monistischen Śivaismus, untersucht anhand des fünften Kapitels des Śivadṛṣṭi des Somānanda Nātha. Frankfurt am Main; Wien [u.a.], Lang, 1996b*
- Mayer-König,
Birgit: *Omniscience According to Somānanda. In: Rani, Vijaya: Śrījnānāmṛtam: A memorial volume in honour of Prof. Shri*

- Niwās Shāstri. Delhi, Parimal Publication, 1996a*
- Mayer-König, Birgit: *The Concept of vidyā and vikalpa according to Abhinavagupta. In: Journal of the Asiatic Society, Bd. 38, No. 3 (1996c): 30-53. Calcutta, The Asiatic Society*
- Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse. In: Flick, Uwe et al. [Hrsg.]: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004*
- Meister, Michael W. [Hrsg.]: *Discourses on Śiva. Philadelphia, Univ. of Philadelphia Press, 1984*
- Merton, Robert King: *On social structure and science. Chicago, Ill. [u.a.], Univ. of Chicago Press, 1996*
- Merton, Robert King: *Soziologische Theorie und soziale Struktur. Berlin [u.a.], de Gruyter, 1995 (1. engl. Aufl. 1949)*
- Merton, Robert King: *The sociology of science in Europe. Carbondale, Southern Ill. Univ. Pr, 1977*
- Michaels, Axel: *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München, C.H. Beck, 2006 (1. Aufl. 1998)*
- Mishra, Kamalakar: *Kashmir Shaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Cambridge, Rudra Press, 1993*
- Mittal, Sushil & Thursby, Gene [eds.]: *The Hindu World. London [u.a.], Routledge, 2007 (1. Aufl. 2004)*
- Mookerjee, Ajit & Kanna, Madhu: *The Tantric Way: Art, Science, Ritual. London, Thames and Hudson, 1977*
- Muktananda, *From the Finite to the Infinite. South Fallsburg, SYDA*

- Swami: *Foundation, 1994*
- Muktananda,
Swami: *I Am That: The Science of Hamsa from the Vijñāna Bhairava. South Fallsburg, SYDA Foundation, 1978.*
- Muktananda,
Swami: *I Have Become Alive - Secrets of the Inner Journey. South Fallsburg, SYDA Foundation, 1995*
- Muktananda,
Swami: *Meditiere. Das Glück liegt in Dir. Telgte, Siddha Yoga Verlag, 2001*
- Muktananda,
Swami: *Nothing Exists That Is Not Śiva: Commentaries on the Śiva Sūtra, Vijñāna Bhairava, Guru Gita, and Other Sacred Texts. South Fallsburg, SYDA Foundation, 2. überarb. u. erg. Aufl. 1997*
- Muktananda,
Swami: *Spiel des Bewusstseins. Eine spirituelle Autobiographie. München, Siddha Yoga Verlag, 3. überarb. Aufl. 2000*
- Muktananda,
Swami: *Secret of the Siddhas. South Fallsburg, SYDA Foundation, 3. Aufl. 1994*
- Muktananda,
Swami: *The Perfect Relationship: The Guru and the Disciple. South Fallsburg, SYDA Foundation, 2. Aufl. 1999*
- Muller-Ortega,
Paul Eduardo: *The Triadic Heart of Śiva: Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the Nondual Shaivism of Kashmir. Albany, SUNY Press, 1989*
- Murphy, Paul E.: *Triadic mysticism: the mystical theology of the Śaivism of Kashmir. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986*
- Mylius, Klaus: *Wörterbuch Sanskrit – Deutsch. Leipzig [u.a.], Langenscheidt Verlag Enzyklopädie, 1999 (1. Aufl. 1975)*

- Nader, Laura [ed.]: *Naked science. Anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge. New York [u.a.], Routledge, 1996*
- Nagar, Shanti Lal: *Śiva in art, literature and thought. New Delhi, Indus Publ., 1994*
- Nanda, Meera: *Prophets facing backward. Postmodern critiques of science and Hindu nationalism in India. New Brunswick, Rutgers Univ. Press, 2003*
- Niranjananda, Paramahansa: *Dharana Darshan. A Panoramic View of the Yogic, Tantric and Upanishadic Practices of Concentration and Visualization. Deoghar, Sri Panchadashnam Paramahansa Alakh Bara, 1993*
- Oberhammer, Gerhard: *Strukturen yogischer Meditation. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1977*
- O'Flaherty, Wendy Doniger: *Śiva. The Erotic Ascetic. Oxford, Oxford Univ. Press, 1981*
- Pandey, Kanti Chandra: *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study. Varanasi, Chaukhamba Amarabharati Prakashan, 2000 (1. Aufl. 1936)*
- Pandey, Kanti Chandra: *An outline of history of Śaiva philosophy. Delhi, Motilal Banarsidass, 1986 (1. Aufl. 1954)*
- Pandey, Kanti Chandra: *Īśvarapratyabhijñā Vimarsinī of Abhinavagupta, Doctrine of Divine Recognition, Volume III, English Translation, Delhi, Motilal Banarsidass, 1986*
- Pandit, B.N.: *Aspects of Kashmir Śaivism. Srinagar, Utpal Publications, 1977*
- Pandit, B.N. : *Īśvara Pratyabhijñā Kārikā of Utpaladeva. Verses on the*

- Recognition of the Lord, New Delhi, Motilal Banarsidass, 2004*
- Pandit, Moti Lal: The Trika Śaivism of Kashmir. New Delhi, Munshiram Manoharlal , 2003*
- Padoux, André: Pratyabhijñā. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- Padoux, André: Tantrism. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- Padoux, André: Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, transl. by Jacques Gontier. Albany, SUNY Press, 1990*
- Patil, N. B. [ed.]: The variegated plumage - encounters with Indian philosophy. Delhi, Motilal Banarsidass, 2003*
- Perrett, Roy W. Epistemology. New York, Garland, 2000*
[ed.]:
- Prakash, Gyan: Another reason. Science and the imagination of modern India. Princeton, Princeton Univ. Press, 1999*
- Prasad, Jwala: History of Indian epistemology. Delhi, Munshiram Manoharlal , 1958*
- Rahman, Abdur [ed.]: History of Indian science, technology and culture. AD 1000 – 1800. D.P. Chattopadhyaya Imprint, Oxford University Press, 2000*
- Ramanujan, A.K.: Speaking of Śiva. Baltimore, Penguin Books, 1973*
- Rani, Vijaya: Śrījñānāmṛtam: a memorial volume in honour of Prof. Shri Niwas Shastri. Delhi, Parimal Publication, 1996*
- Rastogi, Najivan: Introduction to the Tantraloka: a study in Structure. Delhi,*

Motilal Banarsidass, 1987

- Rastogi, Najivan: Recognition in Pratyabhijñā School: A Study in Epistemology. In: Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute 58 (1977): 841-861.*
- Rastogi, Najivan: The Krama Tantricism of Kashmir. Historical and General Sources. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979*
- Reimann, Ralf Ingo: Der Schamane sieht eine Hexe, der Ethnologe sieht nichts: Menschliche Informationsverarbeitung und ethnologische Forschung. Frankfurt, Main [u.a.], Campus-Verlag, 1998*
- Rudrappa, J.: Kashmir Śaivism. Mysore, University of Mysore, 1969*
- Samuel, Geoffrey: The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century. Cambridge [u.a.], Cambridge University Press, 2008*
- Sanderson, Alexis: Krama Śaivism. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- Sanderson, Alexis: Purity and Power Among the Brahmans of Kashmir. In: Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes (eds.): The Category of the Person: Anthropological and Philosophical Perspectives. Cambridge, Cambridge University Press, 1986*
- Sanderson, Alexis: Religion and the state: initiating the monarch in Shaivism and the Buddhist way of mantras. Wiesbaden, Harrassowitz, 2007*
- Sanderson, Alexis: Śaivism and the Tantric Traditions. In: The World's Religions, ed. by Stewart Sutherland et al. London, Routledge & Kegan Paul, 1988: 660-704*
- Sanderson, Alexis: Śaivism in Kashmir. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia*

- of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- Sanderson, Alexis: *The Doctrines of the Mālinīvijayottaratantra. In: Goudriaan, Teun (ed.): Ritual and Speculation in Early Tantrism. Albany, SUNY Press, 1992*
- Sanderson, Alexis: *Trika Śaivism. In: Eliade, Mircea [Ed.]: The Encyclopedia of Religion. New York, Macmillan, 1987*
- SenSharma, Deba Brata: *Paramārthasāra of Abhinavagupta. The Essence of the Supreme Truth. With the Commentary of Yogarāja. New Delhi, Thomson Press, 2007*
- SenSharma, Deba Brata: *The Nature of the Supreme Knowledge & Its Descent in the World in the Eyes of the Advaita Śaiva School of Kashmir. In: Rani, Vijaya: Śrījñānāmṛtam: A memorial volume in honour of Prof. Shri Niwas Shastri. Delhi, Parimal Publication, 1996*
- SenSharma, Deba Brata: *The Philosophy of Sadhana. With Special Reference to the Trika Philosophy of Kashmir. Albany, SUNY Press, 1990*
- Shantananda, Swami: *The Splendor of Recognition. An Exploration of the Pratyabhijñā-hṛdayam, a Text on the Ancient Science of the Soul. South Fallsburg, SYDA Foundation, 2003*
- Sharma, Chandradhar: *The Advaita tradition in Indian philosophy. A study of Advaita in Buddhism, Vedanta and Kashmiri Shaivism. Delhi, Motilal Banarsidass, 1996*
- Sharma, L.N.: *Kashmir Śaivism. Varanasi, Bharatiya Vidyā Prakashan, 1972*
- Shastri, L. C.: *Indian philosophy of knowledge. Delhi, Global Vision Publ. House, 2002*
- Siddhantashastree, *Śaivism Through the Ages. New Delhi, Munshiram*

- Rabindra Kumar: *Manoharlal* , 1975
- Silburn, Lilian: *Kuṇḍalinī The Energy of the Depths. A comprehensive study based on the scriptures of non dualistic Kashmir Śaivism, Albany, SUNY , 1988*
- Singh, Jaideva: *Abhinavagupta: A Trident of Wisdom. A Translation of Parātrīśikā Vivaraṇa. Albany, SUNY Press, 1989*
- Singh, Jaideva: *Pratyabhijñāhṛdayam. The Secret of Self-Recognition. Sanskrit Text with English translation, Notes and Introduction. Delhi, Motilal Banarsidass, 6. Aufl. 1991*
- Singh, Jaideva: *Spanda-Kārikās. The Divine Creative Pulsation. Delhi, Motilal Banarsidass, 1980*
- Singh, Jaideva: *Śiva Sūtras - The Yoga of Supreme Identity. Śiva Sūtras with Commentary by Kṣemarāja. Delhi, Motilal Banarsidass, 9. Aufl. 1998*
- Singh, Jaideva: *The Doctrine of Recognition. A Translation of the Pratyabhijñāhṛdayam. Albany, SUNY Press, 1990*
- Singh, Jaideva: *The Secret of Tantric Mysticism. Parātrīśikāvivarāṇa by Abhinavagupta, edited and translated with notes. Delhi, Motilal Banarsidass, 1991*
- Singh, Jaideva: *The Yoga of Delight, Wonder, and Astonishment - A Translation of the Vijñāna-Bhairava. Albany, SUNY Press, 1991*
- Singh, Jaideva: *The Yoga of Vibration and Divine Pulsation. A Translation of the Spanda Kārikās with Kṣemarājas Commentary, the Spanda Nirṇaya. Albany, SUNY Press, 1992*

- Smart, Ninian: *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*. Leiden, E.J. Brill, 1992 (2. überarb. Aufl.; 1. Aufl. 1964)
- Smart, Ninian: *Reasons and Faiths. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method*. London, Routledge and Kegan Paul, 1958
- Soni, Jayandra: *On the Origin and Development of Epistemology in Indian Philosophy*, *polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 4 (2003), WWW: <http://them.polylog.org/4/fsj-en.htm> (10.10.2008, 14:35)
- Staal, Frits: *The Indian Sciences – Introduction*. In: Flood, Gavin [ed.]: *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford [u.a.], Blackwell Publishing Ltd, 2003
- Stuchlik, Jakob: *Erkenntnispraxis mit offenen Augen*. Wien, Univ., Diss., 2005
- Sutherland,
Stewart et al.
[eds.]: *The World's Religions*. London, Routledge, 1988
- Tagare, Ganesh
Vasudeo: *Śaivism. Some glimpses*. New Delhi, Printworld, 1996
- Tagare, Ganesh
Vasudeo: *The Pratyabhijñā philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2002
- Tambiah, Stanley
J.: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 10. Aufl. 2002 (1. Aufl. 1990)
- Tart, Charles T.: *Wissenschaft, Bewußtseinszustände und spirituelle Erfahrungen: Die Notwendigkeit bewußtseinszustandsorientierter Wissenschaften*. In: ders., *Transpersonale*

- Psychologie. Olten, Walter-Verlag AG, 1978.*
- Tejomayananda, Swami: *Introduction to Kashmir Shaivism. Ganeshpuri, Gurudev Siddha Peeth, 1979*
- Timm, Jeffrey R. [ed.]: *Texts in Context. Traditional Hermeneutics in South Asia. Albany, SUNY, 1992*
- Torella, Raffaele: *The Īśvarapratyabhijñākārikā of Utpaladeva with the author's Vṛtti: critical edition and annotated translation. Delhi, Motilal Banarsidass, 2002*
- Tyagisananda, Swami: *Nārada Bhakti Sūtras: Aphorisms on the Gospel of Divine Love. Mylapore, Sri Ramakrishna Math, 1972*
- Upadhyaya, R.K.: *The Concept of God in Śaiva Tantra. Muzaffarpur, Jñānanidhi Prakashan, 1984*
- Wallner, Fritz G. & Agnese, Barbara [Hg.]: *Von der Einheit des Wissens zur Vielfalt der Wissensformen. Wien, Braumüller, 1997*
- Wallner, Fritz G. [Hg.]: *Konstruktivismen. Eine kulturelle Wende. Wien, Braumüller, 2001*
- Wallner, Fritz G. [Hg.]: *Culture and Science. Wien, Braumüller, 2002*
- Wayman, Alex: *Notes on the Sanskrit Term Jñāna. In: Journal of the American Oriental Society 75 (Dec. 1955): 253-268*
- White, David Gordon: *Kiss of the Yoginī. 'Tantric Sex' In Its South Asian Contexts. Chicago, University of Chicago Press, 2003*
- Wimmer, Franz: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien,*

M.: *Passagen*, 1990

Worthington, Roger: *Finding the hidden self. A study of the Śiva Sūtras*. Honesdale, Himalayan Inst. Press, 2002

Zimmer, Heinrich: *Philosophie und Religion Indiens*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1992

Abstract

Das Erkenntnisinteresse hinter der gegenständlichen Arbeit liegt in der Erforschung von bzw. der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Wissenschaftsmodellen und –konzeptionen: Wie wird in anderen kulturellen Kontexten Wissenschaft betrieben? Wie wird neues Wissen gefunden? Wer generiert dieses und wer kann es besitzen? Kann es vermehrt werden? Existieren Fehler und Irrtümer? Wie werden Erkenntnisse erzeugt und festgeschrieben? Diese Fragen werden exemplarisch am Konzept des Kaschmirischen Śivaismus untersucht. Neben den Begriffen für „Wissenschaft“ werden auch Konzepte zu „Wissen“ und „neuem Wissen“, sowie Methodologien zur Wissensgenerierung skizziert, die zusammen das Wissens- bzw. Wissenschaftssystem abbilden.

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit ist es damit, den Wissenschaftsentwurf des Kaschmirischen Śivaismus als ein Modell in die Reihe existierender Wissenschaftsentwürfe zu stellen. Der Kaschmirische Śivaismus bietet sich insofern dafür an, als er eine bisher vergleichsweise wenig erforschte, in sich geschlossene Weltsicht aufweist, die es ermöglicht, den Blick auf Wissenschaft und Wissenserzeugung zu richten – und umgekehrt aus dieser Perspektive heraus auch einen Blick zurück auf unser Wissenschaftssystem zu werfen.

Dazu werden die o.g. Anliegen vorweg im Kontext der bisherigen kultur- anthropologischen sowie interdisziplinären Forschung positioniert. Um einen Einstieg in die Philosophie des Kaschmirischen Śivaismus zu bieten und seine Weltsicht anhand ausgewählter Themen nachvollziehbar zu machen, wird aus etischer Perspektive zunächst eine soziohistorische Verortung vorgenommen sowie ein Überblick über die wesentlichsten Schriften und Vertreter hergestellt. Aus dem emischen Blickwinkel wird schließlich versucht, vertieft durch Zitate, einen Einblick in die Welt des

Kaschmirischen Śivaismus zu eröffnen. Der Beschreibung der kaschmirisch-śivaitischen Kosmologie, in der alles Existente bis hin zu den physischen Elementen durch Kontraktionen und Manifestationen des allumfassenden Bewusstseins entsteht, wird dabei ebenso breiter Raum gewidmet wie den dort thematisierten Ebenen der Sprache und den Begrenzungen, die sich das Allbewusstsein selbst auferlegt, um sich selbst eine Erfahrung als Individuum überhaupt erst zu ermöglichen. Anhand der eingangs formulierten Fragestellungen werden schließlich Eckpunkte des kaschmirisch-śivaitischen Wissenschaftsentwurfs identifiziert und analysiert.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass das kaschmirisch-śivaitische Wissenschaftssystem über eine vergleichsweise komplexe Begrifflichkeit für Wissen und Wissenschaft verfügt und Wissen dort immer auch Wissen vom Höchsten bezeichnet. Dies ist im indischen Kontext nicht ungewöhnlich; speziell ist jedoch der ausnahmslos nicht-dualistische Zugang des Kaschmirischen Śivaismus, der jede Manifestation und daher auch jegliches Wissen dem Höchsten, allwissenden, unendlichen Bewusstsein zuordnet, und daher Unterscheidungen wie etwa neu, falsch, kumulierbar oder besitzbar nur einem eingeschränkten Erleben zuschreibt.

Andererseits ermöglicht diese Perspektive auch, den Blick auf andere Wissenschaften, wie etwa die westliche, zu richten und Faktoren wie Teilbarkeit von Wissen, dessen Zuschreibung zu Personen, Zeit und Raum als kulturell bedingte Determinanten zu erkennen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, erzeugt herkömmliche westliche Wissenschaft schlicht mehr von der gleichen Art des Wissens, nämlich noch mehr Unterscheidungen und Entitäten. Eine Sichtweise, der sich die westliche Wissenschaft durchaus anschließen kann; allerdings fällt die Gewichtung, welche Art von Wissenschaft das höchste zu erstrebende Ziel ist, unterschiedlich aus.

Insgesamt hofft die Arbeit, durch die Skizzierung des kaschmirisch-śivaitischen Wissenschaftsentwurfs einen Beitrag zu einer noch zu formulierenden vergleichenden Wissenschaftsanthropologie zu leisten.

Lebenslauf

Name: Gisela Undine Dellisch
Geburt: 5. April 1968, Klagenfurt
Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung

2007 – 2008	Diplomarbeit: „Wissenschaft im Kaschmirischen Schivaismus“
2003 – 2004	Studium Integrale: Universitäres Ergänzungsstudium für interdisziplinäre Kommunikation, IFF – Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung, Uni Wien
2002 – 2003	AG „Kommunikationskultur in Wissenschafts- und Arbeitspraxis“, IFF – Institut für Interdisziplinäre Forschung und Fortbildung, Uni Wien
1998 – 1999	UNIUN Qualifikationsprogramm für Selbstständigkeit und Unternehmensgründung, Alumniverband der Uni Wien & Außeninstitut TU Wien
1998 – 1998	Sokrates – Erasmus Intensiv-Programm: “Comparative Dimensions in Social and Cultural Anthropology”
1990 – 1995	Studium der Soziologie, Schwerpunkt Organisations-soziologie und qualitative Sozialforschung, Uni Wien
1987 – 1990	Zweitstudium Technische Physik, TU Wien (1. Abschnitt)
1986 – 1994	Studium der Ethnologie & Fächerkombination, Uni Wien
1978 – 1986	AHS Ferdinand-Jergitschstraße Klagenfurt
1974 – 1978	Volksschule West Klagenfurt

Berufserfahrung

2006 bis heute	Geschäftsführung Alumniverband der Uni Wien
2006 - 2008	Projektleitung: "Weiterentwicklung und Verbreitung des

	Curriculums Zusatzqualifikation Sustainability Skills", Programmlinie "Fabrik der Zukunft" des Impulsprogramms Nachhaltig Wirtschaften" (BMVIT)
2003 - 2005	Projektleitung: "Zusatzqualifikation Sustainability Skills – Ein Online Tool für GründerInnen", Programmlinie "Fabrik der Zukunft" des Impulsprogramms Nachhaltig Wirtschaften" (BMVIT)
2001 bis heute	Projektleitung, Konzeptentwicklung, Umsetzung und Evaluation von "UNIUN - UNIversitätsabsolventInnen gründen UNternehmen: Qualifikationsprogramm für Selbstständigkeit und Unternehmensgründung", Alumniverband der Uni Wien
1995 – 2000	Mitarbeit in zahlreichen Forschungsprojekten im Bereich Evaluation, Unternehmensberatung und Medizinsoziologie, Universität Wien, Ludwig Boltzmann Institut für Medizinsoziologie u.a.