

V&R unipress

Wiener Forum für Theologie und Religionswissenschaft

Band 6

Herausgegeben im Auftrag
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
von Karl Baier und Christian Danz

Die Bände des Wiener Forums für Theologie und Religions-
wissenschaft sind peer-reviewed.

Karl Baier / Regina Polak /
Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.)

Text und Mystik

Zum Verhältnis von Schriftauslegung und
kontemplativer Praxis

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8471-0116-1

ISBN 978-3-8470-0116-4 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2013, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
 Bettina Bäumer Mantra und die Energie des Wortes bei Abhinavagupta. Die Ebenen der Sprache und ihre Bedeutung	13
 Karl Baier Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition .	23
 Reiner Manstetten Negative Theologie, reine Bejahung und lediges Bewusstsein. Meister Eckharts Bibellektüre am Beispiel von Exodus 3	59
 Ludger Schwienhorst-Schönberger Johannes Tauler (1300 – 1361): Mystik und Schriftauslegung	83
 Dieter Böhler SJ Die Bibel in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola und in der spirituellen Praxis des frühen Jesuitenordens	117
 Regina Polak Lebendige Spiritualität durch kontemplative Schriftauslegung? Eine praktisch-theologische Kriteriologie zum Exegese-Modell Ludger Schwienhorst-Schönbergers	141
 Ludger Schwienhorst-Schönberger Kontemplation und Schriftauslegung. Zu einigen Anfragen von Regina Polak	205
 Autorinnen und Autoren	231

Vorwort

Der vorliegende Band untersucht das Verhältnis von Schriftauslegung und spiritueller Praxis anhand ausgewählter Fallbeispiele in Hinduismus, Buddhismus und Christentum. In diesen wie auch in anderen Religionen existiert das Wissen, dass ein rein kognitiver Zugang zu den Heiligen Texten der jeweiligen Tradition unzureichend bleibt. Die Rezipienten werden durch verschiedene spirituelle Übungen auf das Erfassen der tieferen Bedeutung Heiliger Texte vorbereitet. Einerseits sind die ältesten Formen der Schriftauslegung eingebunden in Liturgie, Ritus, Meditation und Gebet. Andererseits vollzog sich in der Geschichte der Religionen schon relativ früh ein Prozess der Ausdifferenzierung. Ein gewichtiger Teil der Schriftauslegung verlagerte sich in Institutionen höherer Bildung für religiöse Spezialisten, etwa die buddhistischen Hochschulen im alten Indien oder die theologischen Fakultäten der mittelalterlichen Universität in Europa. Dort entstanden Formen des Umgangs mit den Texten, die als wissenschaftlicher Diskurs organisiert und praktiziert wurden. Parallel dazu existierten und existieren bis heute die traditionell »religiösen« Orte der Schriftauslegung weiter. Nicht selten standen und stehen »religiöse« und »wissenschaftliche« Auslegungen Heiliger Texte in Spannung zueinander.

An verschiedenen Orten der Textwahrnehmung scheinen unterschiedliche Texterkenntnisse zu entstehen. Setzt ein und derselbe Text entsprechend der Disposition seiner Rezipienten unterschiedliche Bedeutungen frei? Was folgt daraus für die Verhältnisbestimmung von »religiösem« und »wissenschaftlichem« Lesen und Auslegen Heiliger Texte?

Die Mitglieder des Forschungsschwerpunkts »Text und Mystik« an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien widmen sich der Untersuchung dieser und ähnlicher Fragen. Die im Rahmen des Forschungsschwerpunkts organisierte Tagung, auf die die meisten Beiträge des vorliegenden Bandes zurückgehen, widmete sich besonders den Traditionen des kontemplativen Umgangs mit Heiligen Texten.

Die Mehrzahl der Beiträge behandelt das Problem der spirituellen Schriftauslegung in der christlichen Spiritualitätsgeschichte und in der gegenwärtigen

theologischen Diskussion. Es schien uns aber wichtig zu zeigen, dass die christliche Reflexion über das Verhältnis von Heiliger Schrift, Exegese und religiöser Erfahrung bedeutsame Entsprechungen in anderen Religionen hat. Das Thema »Text und Mystik« besitzt eine interreligiöse Dimension, die es verdient, in Zukunft noch gründlicher erforscht und in die theologischen Debatten einbezogen zu werden. Zu diesem Zweck wurden religionswissenschaftlich ausgerichtete Beiträge in den vorliegenden Band einbezogen.

Der Beitrag von Bettina Bäumer behandelt die verschiedenen Ebenen der Sprache und ihre Bedeutung für die mystische Erfahrung im kashmirischen Śivaismus, einer der großen mystischen und theologischen Richtungen des Hinduismus. Sie zeigt, dass der Gebrauch von Mantras u. a. in Initiationen und zur individuellen Meditation auf einer komplexen Theologie des Wortes beruht, von der auch die Exegese der Tantras genannten, autoritativen Schriften des Tantrismus durchdrungen ist. Diese Theologie stützt sich einerseits auf die Tantras selbst, die sich mit der Bedeutung des Wortes im Kontext der Offenbarung auseinandersetzen und andererseits auf die Überlegungen des Sprachphilosophen und Grammatiker Bhartṛhari (5. Jahrhundert). Das Durchschreiten der verschiedenen Bedeutungsstufen des Wortes entspricht dem mystischen Aufstieg zur durch Gnade gewirkten Erfahrung der schweigenden Vereinigung mit Śiva.

Karl Baier geht in seinem Beitrag davon aus, dass die Praxis des Lesens eine mögliche Schnittfläche zwischen Text und Mystik darstellt. Er zeigt dies anhand einer ausführlichen Analyse des *Scala Claustralium* genannten Textes aus dem 12. Jahrhundert, der die Lektüre der Bibel als spirituellen Übungsweg darlegt. Die verschiedenen Bedeutungsebenen der Schrift entsprechen den Stufen der Lesepraxis, die – vergleichbar dem Durchlaufen der Stufen des Wortes im Śivaismus – in der kontemplativen Vereinigung des Seelengrundes mit dem göttlichen Bräutigam münden. Der zweite Teil von Baiers Beitrag widmet sich der wenig bekannten Lesekultur des Chan bzw. Zen. Die von diesen Richtungen des Buddhismus geäußerte Kritik am Lesen der Schriften wird als kritische Reaktion auf einen intellektualisierten Umgang mit den Texten verständlich gemacht. Im Gegenzug dazu betont der Chan-Buddhismus nicht nur die Meditationspraxis des stillen Sitzens und den direkten Kontakt mit dem Meister als Quellen der Erleuchtung, sondern auch die spirituelle Lektüre der Sūtren. Ein Vergleich beider monastischer Traditionen des kontemplativen Lesens rundet den Beitrag ab.

Reiner Manstetten widmet sich Meister Eckhart als Leser und Interpret biblischer Texte, wobei er in Erinnerung ruft, dass der spätmittelalterliche Theologe und Mystiker wohl in der Exegese die Mitte seiner theologischen Arbeit gesehen hat und seine Überlegungen durchwegs von einem Bibelwort ausgehen lässt. Manstetten entwickelt zunächst die Intention und Vorgangsweise

von Eckharts zirkulär vorgehender Exegese anhand von dessen Einleitung zum Genesiskommentar: Die Schrift wird im Durchgang durch Formen weltlichen Wissens ausgelegt, wobei letztere zugleich durch das Verständnis der Schrift vertieft und in Richtung auf den göttlichen Ursprung geöffnet werden. Der Wahrheitskern der Schrift ist für Eckhart Christus. Ihn durch die Auslegung der Schrift zu finden, bedeutet zugleich die Gegenwart des Wortes Gottes im eigenen Inneren zu erfahren.

Als Beispiele Eckhartscher Interpretationen werden sodann die beiden Verse Ex 3,6 und Ex 3,14 dargestellt. Das Verhalten des Mose angesichts der Epiphanie Gottes sein Gesicht zu verhüllen, wird von Eckhart als exemplarisches Verhalten des Menschen Gott gegenüber gedeutet. Es deutet für Eckhart auf das Zurücknehmen aller Erkenntniskräfte und inneren Regungen. Das berühmte Wort »Ich bin der ich bin.« (Ex 3,14) wird in Eckharts Exoduskommentar Wort für Wort unter Heranziehung der Grammatik erläutert und als Hinweis auf die Selbstbejahung der überfließenden und in sich zurückkehrenden Seinsfülle Gottes philosophisch und theologisch ausgelegt. Eckharts Bibellektüren vermögen auch heute noch, so Manstettens Resümee, dabei helfen, die vom diskursiven Verstand errichteten Barrieren zu durchbrechen und die Gegenwart Gottes zu finden.

Ludger Schwienhorst-Schönberger liest die mystische Lehre Johannes Taulers als existenzielle Aneignung und Auslegung des alttestamentlichen Fremdgötter- und Bilderverbotes. Er zeigt, dass das in der Mystik wurzelnde geistige Verständnis des Alten Testaments in diesem selbst angelegt ist. Tauler vertritt die in jüngster Zeit innerhalb der Exegese wieder neu entdeckte Theorie der Sinnoffenheit biblischer Texte. Er unterscheidet zwischen dem Lesemeister und dem Lebemeister und bindet das »wahre« Verständnis der Heiligen Schrift an eine Lebensform, die das, was in ihr geschrieben steht, im Leben selbst vollzieht.

Dieter Böhler geht der Rolle der Bibel in den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola auf den Grund und diskutiert die mystische Dimension der Exerzitien. Ausgangspunkt ist die Affäre um das von Balthasar Álvarez, dem Beichtvater der Teresa von Avila, im Jesuitenorden propagierte »Gebet der Ruhe«, eine Debatte, die zunächst mit einem Verbot dieser Praxis endete. Der zweite Abschnitt geht auf die Rolle von Bibeltexten im Exerzitienbuch näher ein. Es entsteht als »meditativer Textgebrauch zweiter Ordnung« aus Vorgängerwerken, die ihrerseits auf der monastischen Psalmenrezitation und dem Stundengebet aufbauen. Besonders Betrachtungsanleitungen übernimmt Ignatius von dort, setzt aber auch eigene Akzente. Die biblischen Stoffe, die er anführt, betreffen vor allem das Leben Christi, das als Gegenstück zu den Sündenbetrachtungen fungiert. Der Gehorsam Christi gegenüber Gottes Willen und die Teilnahme an seiner Sendung stehen im Vordergrund. Ignatius gibt dem Bibeltext mehr Gewicht als etwa die ihm als Vorbild dienenden Übungsanleitun-

gen des Abtes García de Cisneros. Er legt Wert darauf, die Bibeltexte auch denen zugänglich zu machen, die nicht Latein können. Besonders die Bibelzitate in den Punkten zu den Mysterien Christi erlauben es, mit ihnen zu einer kontemplativ werdenden Betrachtungsweise überzugehen.

Böhler diskutiert weiters die verschiedenen Auffassungen zur Frage der Mystik in den Exerzitien. Er tritt dafür ein, dass die Exerzitien zu einer mystischen Gottunmittelbarkeit führen, die aber an die praktische Verwirklichung des Willens Gottes, Bibel und Kirche zurückgebunden bleibt. Ziel der Exerzitien sei die Unterweisung von Anfängern und nicht die Hinführung zum kontemplativen Gebet, das aber durchaus auf der Linie der Exerzitien liegt. Die Rehabilitierung des Balthasar Álvarez, die nach dessen Tod erfolgte, sei deshalb sachlich gerechtfertigt gewesen und auch das zeitgenössische Anliegen kontemplativer Exerzitien (Jalics) ist mit der Intention der ignatianischen Exerzitien vereinbar, sofern nicht völlig auf diskursive Formen der Meditation verzichtet wird und der Bezug zu Bibel und Kirche bewahrt bleibt.

Aus der Perspektive Praktischer Theologie befasst sich Regina Polak mit dem von Ludger Schwienhorst-Schönberger entworfenen Modell eines kontemplativen Schriftverständnisses. Sie hebt die praktisch-theologische Relevanz dieses Modells ebenso hervor wie dessen Einbindung in die theologische und kirchliche Tradition. Sie stellt aber auch einige kritische Anfragen und entwirft und begründet eine Kriteriologie, an der sich das Modell wird messen lassen müssen. Die kritischen Anfragen betreffen vor allem eine mögliche Engführung spiritueller Erfahrungen auf »außergewöhnliche Erfahrungen« im Sinne von »Gipfelerfahrungen« (*peak experiences*) und einer damit einhergehende Unterbewertung des Glaubens, ferner die Frage, ob »Welt« und »Geschichte« als zentrale Kategorien der biblischen Offenbarung nicht einem zeit- und weltlosen Wahrheitsverständnis zum Opfer fallen. Ein Schlüsselkriterium für die Bewertung des Modells ist für Regina Polak die Kategorie der Beziehung, die sowohl in ihrer vertikalen (Gott – Mensch) als auch in ihrer horizontalen Ausrichtung nicht einer Exegese geopfert werden darf, die den Menschen in eine welt- und beziehungslose Innerlichkeit verweist.

Ludger Schwienhorst-Schönberger greift die kritischen Anfragen von Regina Polak auf und erläutert anhand der Begriffe »Erfahrung«, »Glaube«, »Welt(flucht)«, »Beziehung« und »Exegese« zentrale Elemente des kontemplativen Schriftverständnisses. Der Grundgedanke des Modells besteht in der Einsicht, dass biblische Texte ihre volle Bedeutung erst entfalten können, wenn sie von Menschen rezipiert werden, die bereit sind, sich im Rahmen einer spirituellen Übung für den geistigen Sinn der Schrift zu öffnen. In der christlichen Tradition war und ist die Lektüre der Heiligen Schrift (*lectio*) eingebunden in eine geistige Übung, deren einzelne Stufen gewöhnlich als *meditatio*, *oratio* und *contemplatio* näher bestimmt werden. Im Gespräch mit Theologen und Lehre-

rinnen und Lehrern des spirituellen Weges wie Origenes, Gregor der Große, Johannes Tauler, Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila, Thomas Merton, Hugo M. Enomiya-Lassalle, Karl Rahner, Karlfried Graf Dürckheim und Michael Casey werden anhand der kritischen Fragen von Regina Polak wesentliche Aspekte des kontemplativen Weges erschlossen und naheliegende Missverständnisse ausgeräumt. Der Beitrag schließt mit Erörterungen zum Verhältnis von Kontemplation, wissenschaftlicher Exegese und *lectio divina*.

Karl Baier
Regina Polak
Ludger Schwienhorst-Schönberger

Mantra und die Energie des Wortes bei Abhinavagupta. Die Ebenen der Sprache und ihre Bedeutung

Ich will mit zwei Zitaten beginnen. Das erste stammt aus dem Parātrīśikā (»Tantra der höchsten Göttin der drei Energien«), einem der ältesten Tantras des nicht-dualistischen Śivaismus von Kashmir:

»So wie der grosse Banyan-Baum in einem Samen potentiell enthalten ist, ebenso ist dieses ganze Universum der lebenden und unbelebten Seienden im »Samen des Herzens« enthalten.« (Parātrīśikā V. 25)

Der »Same des Herzens« ist ein Code-Name für einen einsilbigen Mantra¹, dessen Initiation zur vollkommenen Befreiung führt (*nirvāṇa-dīkṣā*). Diese Metapher spricht für die ungeheure potentielle Kraft eines Mantra, eine Potenz, die, ebenso wie der Same, erst in die Aktualität umgesetzt werden muss, was im Fall des Mantra durch die spirituelle Praxis mit ihm geschieht.

Das zweite Zitat ist aus jüngerer Zeit. Es stammt von dem französischen Benediktiner und indischen Sannyāsī Henri Le Saux (Swami Abhishiktananda, 1910 – 1973). Die Mantras, die er meint, sind die des Veda und der Upanishaden. In seinem spirituellen Tagebuch schreibt er am 11. Mai 1972:

»Die Mantras, in die die Rishis (die Weisen) die Erfahrung eingeschlossen [oder: verwahrt] haben, damit der Mensch anlässlich der inneren Befreiung nicht stirbt.«

Im französischen Original verwendet er das Wort »déchollage«, was zwei Implikationen hat: Loslösung (*coller* = kleben, also das Gegenteil), und Abheben (wie ein Flugzeug von der Erde abhebt und aufsteigt). Diese Aussage ist deshalb so erstaunlich, weil er damit zwei Funktionen von Mantras andeutet. Die erste ist gewöhnlich die, dass der Übende durch das Aussprechen oder die Meditation über den Mantra in einen höheren Bewusstseinszustand versetzt bzw. mit der Gottheit vereinigt wird, deren »Wortsymbol« der Mantra ist. Doch hier spricht er außerdem an, dass die Mantras, die aus der Erfahrung der Seher-Dichter entstanden sind, auch fähig sind, die explosive Kraft der Erfahrung des Mysti-

1 Die Autorin hält sich an die Sanskritgrammatik, nach der »Mantra« im grammatischen Genus maskulin ist (Anm. d. Hg.).

kers zu bannen, in ein Wort zu fassen. Dieses Wort, ja manchmal nur eine Silbe, ist von der Tradition geheiligt und erprobt, nie willkürlich, und kann den Mystiker daher in die Erfahrung der alten Weisen oder Rishis zurückführen, was ihn vor den Gefahren außergewöhnlicher Zustände bewahrt.

Beide Zitate deuten auf die große Kraft von Mantras im indischen Kontext, eine Kraft, die nicht einfach mit Magie gleichgesetzt werden kann. Das wird schon deutlich in der traditionellen Hermeneutik oder Etymologie des Wortes *mantra*: Es wird aufgelöst in die Verbalwurzel *man-*, die denken, reflektieren, auch meditieren bedeutet, und *tra*, beschützen oder erlösen. Mantra ist daher ein Wort, eine Silbe oder ein Satz, durch dessen Betrachtung man geschützt und letztlich erlöst wird.

»Da ein Mantra nicht der konventionellen Sprache angehört, aktiviert er nicht den gewöhnlichen mentalen Gedankenprozess, der den Aussprechenden in die Welt der Differenziertheit hinauszieht, sondern der Mantra wendet den Übenden nach innen, zu der ursprünglichen, transzendenten Quelle aller Rede und daher aller Manifestation.«²

Abhinavagupta, kaschmirischer Mystiker und Philosoph des 10.–11. Jahrhunderts, dessen Interpretation wir uns im Folgenden zuwenden werden, definiert daher Mantra ganz im Sinn der Tradition folgendermaßen:

»Mantras sind die göttliche Energie, die aus Lauten (Phonemen) besteht. Sie sind sowohl von weltlicher wie von göttlicher Natur. Sie sind Denken (*man*) und Befreiung (*tra*) [oder: sie befreien durch die Meditation über sie], und sie bestehen sowohl aus Gedanken wie aus reinem Bewusstsein.«³

Insofern sie aus Gedanken (*vikalpa*) bestehen, kann man mit ihrer Hilfe weltliche Ziele erlangen, doch in ihrer reinen Geistnatur (*samvit*) führen sie zur Befreiung.⁴

Die Kraft der Mantras beruht nun auf einer ganzen Theologie des Wortes, der Sprache, des Alphabets, die, ausgehend vom nicht-dualistischen Śivaismus von Kashmir (Trika) die gesamte Exegese der Tantras durchdrungen hat, nicht nur der śvaitischen, sondern auch der vishnuitischen und śaktistischen. Da diese drei großen Traditionen den »Hinduismus« fast völlig durchdringen, ist der Einfluss dieser Theorien und rituell-spirituellen Praktiken kaum zu überschätzen. Wenn einer der frühen Erforscher des Tantrismus, Arthur Avalon (Sir John Woodroffe) behauptet hat: »Vom Mutterschoß bis zum Verbrennungsplatz lebt und stirbt der Hindu mit Mantras«⁵, und dieser Aussage kaum wieder-

2 PADOUX: Vāc (1992) 377.

3 ABHINAVAGUPTA: A Trident of Wisdom (1989) 89 (Sanskrittext), 376 (engl. Übersetzung), zit. nach a. a. O., 376.

4 Dies steht im Kontext des Kommentars über die Phrase des Tantra Vers 11: *asyocāre kṛte samyañ mantramudrāgaṇo mahān*.

5 Principles of Tantra, zit. in PADOUX: »Mantras, what are they?« (1998) 296.

sprochen werden kann, dann ist eben das Verständnis des ganzen Hintergrundes der Mantra-Praxis ein Schlüssel zum Verständnis des Hinduismus – bis hin zum tantrischen Buddhismus.

Da dieses Thema daher viel zu weit für einen Beitrag ist, will ich mich dem Autor zuwenden, der die klarste und tiefste »Theologie des Wortes« (*vāc*) ausgearbeitet hat, Abhinavagupta. Wie viele indischen Philosophen, aber in einem außergewöhnlichen Grad, war Abhinavagupta sowohl Mystiker als auch Philosoph, aber eben auch Ästhetiker und Exeget der Tantras. Es ist gerade die Verbindung dieser Disziplinen, die seine Größe ausmacht und ihn zu einem klassischen Beispiel für die Beziehung zwischen Text und Mystik machen. Was seine Persönlichkeit betrifft, so beschreibt ihn sein Schüler Madhurāja (in seiner »Hymne an den Guru«⁶) wie folgt: »Was Abhinavagupta geschrieben hat, ist ins Herz geschrieben, was andere Autoren geschrieben haben, ist (wie) auf Wasser geschrieben.« (Vers 21)⁷ Er begründet das damit, dass Abhinavagupta »ein Schatz des mystischen Staunens« (oder der überwältigenden Freude) gewesen sei (*vismayanidhaye namo namaḥ*, Vers 36). Das Wort für Staunen, Überraschung, freudiges Überwältigtsein (*vismaya*), das an dieser Stelle herangezogen wird, bringt bereits nach dem Śivasūtra ein Charakteristikum der mystischen Erfahrung zum Ausdruck.⁸

Abhinavagupta stützte seine Spekulation über Mantra, über das Wort, auf zwei Quellen: einerseits auf die Tantras, in seinem Fall auf die Bhairavāgamas, in denen die Mantras offenbart sind, und die sich mit der Bedeutung des Wortes als Dialog im Kontext der Offenbarung auseinandersetzen, und andererseits auf Bhartṛhari, den Sprachphilosophen und Grammatiker (5. Jahrhundert).

Ich gehe zunächst auf die Tantras ein. Um nur zwei Beispiele der dort zu findenden mystischen Mantra-Praxis zu erwähnen, zitiere ich aus einem der autoritativsten Tantras der kaschmirischen Tradition, dem Vijñāna Bhairava:

6 Gurunāthaparāmarśa.

7 Vgl. eine parallele Aussage von Thomas von Aquin über Jesus und die großen nichtchristlichen Lehrer: S. Th III 42,4: »Je hervorragender der Lehrer, desto hervorragender muß auch seine Lehrweise sein. Deshalb entsprach es Christus als einem äußerst hervorragenden Lehrer, seine Lehre den Herzen seiner Zuhörer einzuprägen. Aus diesem Grund heißt es in Mt 7, dass er ›sie lehrte wie einer der Macht hat.‹ Deswegen wollten auch bei den Heiden weder Pythagoras noch Sokrates, die äußerst hervorragende Lehrer waren, etwas niederschreiben. Denn auch das Geschriebene ist nur darauf als Ziel ausgerichtet, die Lehre den Herzen der Leser [wrtl. der Hörenden] einzuprägen.« (*Excellentiori enim doctore excellentior modus doctrinae debetur. Et ideo Christo, tamquam excellentissimo doctore, hic modus competebat, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Mt 7, quod ›erat docens eos sicut potestatem habens.‹ Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scripta enim ordinantur ad impressionem doctrinae in cordibus auditorum sicut ad finem.*)

8 Vgl. Śivasūtra 1.12.

»Wenn man in Brahman-das-Laut-ist eintaucht, das wie ein unangeschlagener Ton wie ein Wasserfall [oder Strom] im Innern des Ohres ertönt, dann gelangt man zum höchsten Brahman.« (VBh V. 38)

Der wichtige Begriff ist hier *Śabdabrahman*, das Absolute als Wort oder Laut. Dieser Begriff geht bereits auf die Upanishaden zurück, wo es heißt, dass Brahman zwei Formen hat, Laut bzw. Wort und Schweigen.⁹ Das Laut-Brahman kann ein Mantra sein, der aber zu dem unausgesprochenen, spontanen, inneren Ton führt, in der ganzen Yoga-Literatur als *anāhata nāda* bezeichnet.

Eine andere mystische Übung desselben Tantra geht vom Aussprechen eines Mantra, vor allem des einsilbigen OM¹⁰ aus und endet ebenfalls im mystischen Schweigen:

»O Bhairavi! Wenn man die heilige Silbe OM oder irgendeinen anderen (einsilbigen Mantra) vollkommen ausspricht und über die Leere am Ende des gedehnten Ausklangs meditiert, so erlangt man durch die höchste Energie der Leere den Zustand der Leere.« (VBh V. 39)

In diesen zwei Zitaten geht es weder um die rituelle Bedeutung von Mantra, noch um das Geheimhalten, denn die Silbe OM kann von jedem unabhängig von Initiation als Grundlage der Meditation verwendet werden. Es geht hier um das Erlangen des mystischen Zustands der Leere.

Aus den vielen Bedeutungen und Kontexten von Mantra in den Tantras will ich nur noch zwei auswählen, die im Verhältnis zur Mystik von Bedeutung sind. Das eine ist die erwähnte Geheimhaltung. Mantras, denen eine zentrale Stellung für die spirituelle Praxis eines bestimmten Tantra zukommt, werden in dem Text des Tantra nicht in ihrer expliziten Form erwähnt, sondern nur in »Code language«. Ein Uneingeweihter macht keinen Sinn daraus, wenn es z. B. heißt:

»Drei Bereiche sind durchdrungen von dem Phonem *sa*, der vierte von dem Dreizack. Der alles transzendierende (Bereich ist durchdrungen) von der Schöpferkraft [*visarga*, was auch Aushauch bedeutet]. So wird die Alldurchdringung der transzendenten (Göttin) beschrieben.« (Mālinīvijayottara T. 4.25)

Ebenso undeutlich bleibt es, wenn eben derselbe einsilbige Mantra als »Same des Herzens« (*hṛdayabīja*) oder »Same der Schöpfung« (*sṛṣṭībīja*) bezeichnet wird. Den Code kann nur auflösen, wer in der Tradition steht bzw. in sie initiiert wird. Diese Geheimhaltung hat eben mit der dem Mantra inhärenten Kraft zu tun, *mantraśakti* genannt. Seine volle Wirkkraft kann ein solcher Mantra nur im Kontext der Praxis entfalten, die eine Wiederholung, eine Rezitation (*japa*), ob äußerlich oder innerlich, oder eine Meditation über den Mantra in all seinen

9 Vgl. Maitrī Up. 6.22.

10 *praṇava* kann auch andere einsilbige Mantras bezeichnen, wie *hrīṃ*, *huṃ*.

Implikationen bedeuten kann. Die Weitergabe der Tradition als Weitergabe der Kraft des Mantra ist dabei nicht zu unterschätzen.

Der zweite Aspekt, den ich in der Kürze auch nur andeuten kann, ist die tantrische Lehre, dass das Alphabet bzw. alle Laute (mehr als Buchstaben) des Sanskrit-Alphabets göttliche Energien sind, *Mātrkā* genannt, d.h. (kleine) Mütter. Sie sind Mütter, weil sie Worte, Sätze, ja Sprache überhaupt gebären. Eine spezifisch mystische Form des Sanskrit-Alphabets heißt *Mālinī*, »die Göttin Alphabet, die die Laute / Buchstaben wie eine Girlande trägt.«¹¹ In dieser Konzeption ist eben die Sprache in ihren Elementen bereits göttlich bzw. eine göttliche Energie. Natürlich ist diese Einsicht den meisten Menschen nicht bewusst, und es bedarf wieder der Praxis und der Einweihung, um die Sprache als solche zu erfahren.

Alle diese tantrischen Vorstellungen von Mantra könnte ein Außenstehender in den Bereich der Magie und des Mythos einordnen, wenn dem nicht eine ausführliche Philosophie und Theologie des Wortes grundgelegt wäre. Mantras »können nur erklärt und verstanden werden in der indischen Tradition mit ihren metaphysischen und mystischen Begriffen des Wortes (der Sprache).«¹² Zu diesem indischen Verständnis gehört u. a. die Unterscheidung zwischen Sprache als konventionelle (Bedeutungen entstehen, werden festgelegt und verändern sich auch) und Sprache als göttliche Kraft. Das mystische Alphabet als Grundlage des Mantra gehört in die zweite Kategorie. Daher ist die mantrische Qualität der Sprache eine Art Sakrament, durch das man Zugang zum Göttlichen hat.

Wir kommen jetzt zu der zweiten Quelle der Metaphysik – und Mystik – des Wortes bei Abhinavagupta: zu dem Grammatiker und Sprachphilosophen Bhartṛhari. Er beginnt seinen fundamentalen Text *Vākyapadīya* mit der Aussage, dass Brahman, das Absolute, vom Wesen des Wortes ist (*śabda*), das Wort, das alles hervorbringt. Wir begegnen hier wieder dem *Śabdabrahman*, das uns in der Upaniṣad und im Vijñāna Bhairava begegnet ist. Der allen Mantras zugrundeliegende Mantra ist OM (*praṇava*) (Vāk. I. 9).

Ohne ins Detail zu gehen, kann gesagt werden, dass zwei zentrale Theorien von Bhartṛhari die Philosophie von Trika und Pratyabhijñā nachhaltig beeinflussten: Die erste ist die untrennbare Verbindung von Wort oder Sprache und Bewusstsein oder Geistigkeit. Es gibt kein Bewusstsein ohne Sprache. Bhartṛhari entwickelt diese Theorie anhand der Grammatik, der Philosophie und der Psychologie und wendet sie auf die Offenbarungen des Veda und des Tantra an. Für ihn und für einen Großteil der indischen Philosophen ist die Grammatik »der kürzeste Weg zum Erlangen der höchsten Essenz des Wortes, des heiligsten aller Lichter [...]« (Vāk. I. 12). Der andere wichtige Beitrag, den Bhartṛhari zu

11 Vgl. VASUDEVA: *The Yoga of the Malinivijayottaratantra* (2004).

12 PADOUX: »Mantras, what are they?« (1998) 296.

Abhinavaguptas Sprachmystik geleistet hat, ist die Lehre von den drei Stufen oder Ebenen des Wortes. Bhartṛhari kennt erstens die höchste Ebene des »sehenden Wortes« (*paśyanti*), die Ebene der Intuition, die noch vor der begrifflichen Konzeption und sprachlichen Artikulation angesiedelt ist, dann eine »mittlere« Ebene (*madhyamā*), die der Gedanken, und erst zuletzt die des ausgesprochenen, artikulierten Wortes (*vaikhari*). Somānanda, der erste Philosoph des Kaschmirischen Śivaismus oder der Pratyabhijñā-Philosophie, kritisierte Bhartṛhari, weil die transzendente Ebene des Wortes in seinem Schema fehlt. Doch Abhinavagupta nahm seine Dreiteilung an und fügte ihr eine vierte Ebene bzw. eine erste Stufe hinzu: *Parā*, das höchste, transzendente Wort. Da *Vāc* (Wort, Rede) feminin ist, ist das transzendente Wort eine Göttin oder weibliche göttliche Kraft, Śakti.

Was bedeuten nun diese vier Stufen der Manifestation des Wortes, besonders im Hinblick auf mystische Erfahrung? Zunächst handelt es sich um zwei Bewegungen: eine absteigende und eine aufsteigende. Absteigend ist die Manifestation der Sprache, von ihrem transzendenten Ursprung (*Parā*, »die Höchste«) zur Ebene des »sehenden Wortes« (*Paśyanti*), einer wichtigen Stufe, der noch ein ganzheitliches Bewusstsein entspricht, das aber schon den Ursprung der Gedanken und Worte keimhaft enthält. Diese Ebene wird oft verglichen mit der gleichzeitigen und ganzheitlichen Schau, die man vom Gipfel eines Berges hat, oder auch mit der Intuition eines Künstlers, in der er ein Bild wie in einem Blitzstrahl innerlich sieht, bevor er es zum Ausdruck bringt. Der Übergang von dieser intuitiven Ebene zum Ausgedrückten findet in Gedanken statt, wo bereits Sprache auftritt, aber nur innerlich. Passenderweise wird diese Stufe der Göttin *Rede Madhyamā* genannt, »die Mittlere«. Sie liegt zwischen dem Unausgesprochenen und dem Ausgesprochenen. Der Endpunkt des Abstiegs ist *Vaikhari*, »die Verkörperte«, weil hier die Sprache körperlich artikuliert wird, natürlich auch mit allen Begrenzungen der zeitlichen Abfolge (die auf der Ebene von *Paśyanti* abwesend ist), der Vielfalt der Sprachen und des Ausdrucks.

Dieser Abstieg kann ebenso kosmologisch wie psychologisch wie theologisch verstanden werden. Es ergeben sich in diesen Hinsichten eine Vielzahl von Entsprechungen zu den vier Ebenen der Sprache. Eine Anwendung betrifft auch die Offenbarung, da es ja ein Herabsteigen des göttlichen Wortes (*Parāvāc*) von seinem Ursprung bis in die menschliche Sprache bedeutet.

Was die höchste Ebene betrifft, so ist noch wichtig festzuhalten, dass in dem nicht-dualistischen System des kaschmirischen Śivaismus keine Trennung stattfindet, sondern dass das transzendente Wort alle Ebenen, von der höchsten bis zur niedersten, durchdringt und belebt. Und die höchste Energie des Wortes ist nicht getrennt vom Göttlichen, sie ist mit Śiva eins.

Dem Absteigen des Wortes bis in die Körperlichkeit entspricht dann ein Aufsteigen, der umgekehrte Prozess auf dem Weg der Befreiung. Mystische

Erfahrung vermittelt durch das Wort, durch Sprache, ist eben begründet in der Einsicht, dass Sprache, aber besonders ihre Kondensierung in offener oder mantrischer Sprache, zurückreicht zu ihrem Ursprung in *Parā*. Das transzendente Wort in Form des reinen Bewusstseins liegt aller Sprache zugrunde. Übungen wie die anfangs zitierten des Vijñāna Bhairava Tantra zielen darauf hin, in dieses reine Bewusstsein im inneren Ton (*nāda*) bzw. in den Zwischenräumen zwischen Worten (sogar Silben) oder in das Schweigen nach dem Ausklingen des Mantra einzutauchen. In einem vishnuitischen Tantra, das ganz vom Śivaismus beeinflusst ist, dem Lakshmi Tantra, heißt es konzise:

»Wer das Absolute-als-Wort (*Śabdabrahman*) kennt, meditiert beständig über den Prozess des Aufstiegs und Abstiegs und erreicht einen Zustand jenseits aller Laute (des Wortes).« (Lakṣmī Tantra 51.32)

Dass die mystische Praxis dann durch diese Stufen aufsteigt (die natürlich Zwischenstufen enthalten, weil es ein dynamischer Prozess ist), ist leicht nachvollziehbar. Sowohl im gewöhnlichen Sprechen wie in der Mantra-Praxis steigt man vom Ausgesprochenen zum Gedanklichen auf. Dem entspricht das stille Rezitieren des Mantra, bereits im Veda eine höhere Stufe als das laute (*tūṣṇīm*).

Dem Prozess der Rückkehr ins Schweigen entspricht auch die immer größere Vereinfachung der Mantras, weshalb die einsilbigen Mantras, genannt *bija*, »Same«, eine größere Kraft besitzen als mehrsilbige oder solche, die aus einem Satz bestehen (wie *OM namaḥ śivāya*, »Ehre sei Śiva«). Letzlich reduziert sich die ganze Sprache auf den ersten und letzten Laut / Buchstaben des Sanskrit-Alphabets: *a* + *ha*, das im Ausklingen des Anusvāra *ṃ* endet. *A* steht in der tantrischen Symbolik für Śiva, *ha* für Śakti, seine Kraft, und *ṃ* für den Menschen oder das Geschaffene, Nara. *Ahaṃ* bedeutet »Ich« und bezieht sich in dieser Sprachsymbolik auf das göttliche Ich, das die gesamte Wirklichkeit in sich enthält (Alpha und Omega). *Ahaṃ*, das reine Ichbewusstsein, wird dann als die allen Mantras innewohnende Kraft bezeichnet: *mantravīrya*.

Um noch einen klassischen Text zu zitieren, die »Verse vom Wiedererkennen des Herrn« von Utpaladeva (IPK) und deren Kommentar von Abhinavagupta:

»Das Bewusstsein (*citi*) ist Selbst-reflexion (*pratyavamarśa*). Es ist das transzendente Wort (*parā*), das sich aus seiner eigenen Seligkeit manifestiert (*svarasodita*), es ist vollkommene Freiheit. Eben dies ist die Herrlichkeit des Göttlichen (*paramātman*).« (Īśvarapratyabhijñā kārikā I. 5. 13)

Dazu führt Abhinavagupta aus:

»Selbstreflexion besteht aus Worten, die vom Wesen inneren Sprechens sind. Das hat nichts zu tun mit konventioneller Sprache. Es ist ein Akt des ungeteilten Staunens (*camatkāra*) [...] Eben das gibt den Lauten (Buchstaben) *a* usw. Leben, aus denen die

konventionelle Sprache besteht [...]

Es ist vom Wesen des reinen Bewusstseins, das in sich selbst ruht, das immer präsente, ewige ›Ich‹.« (IPV I. 5. 13)

Der Yogī steigt auf bis zur Ebene des »sehenden Wortes«, *Paśyantī*, der reinen, blitzhaften Erleuchtung jenseits von Worten und Gedanken. Das Aufsteigen zur höchsten Ebene, *Parā*, ist außergewöhnlich und geschieht nur im Fall äußerst begnadeter Mystiker. Diese Ebenen entsprechen dann auch den vier spirituellen Wegen, *upāya*, auf die ich hier nicht eingehen kann, die aber nicht unerwähnt bleiben sollen. Der Mystik im eigentlichen Sinn würde man die zwei höchsten Wege zuordnen, den göttlichen (*sāmbhava*), in dem der Yogī schon sein Ich im göttlichen Ich aufgelöst hat, und den Nicht-Weg, *anupāya*, der spontan und gnadenhaft geschieht, ohne jede Bemühung. Er entspricht dem höchsten Wort, *Parā*.

Die Rückkehr in den Ursprung des Wortes, *Parā*, ist eine Rückkehr vom Wort ins Schweigen. »Wenn man sich von der Sprache zu ihren ursprünglichen Ebenen bewegt, gelangt man schliesslich zu ihrer Quelle, dem Schweigen. OM löst sich auf im inneren Ton, *nāda*, der sich seinerseits im Licht des reinen Bewusstseins auflöst.«¹³

Diese Betrachtungen haben nicht unmittelbar mit Texten zu tun, doch liegen sie jeder Beschäftigung mit heiligen Texten zugrunde. Nach den Āgamas gibt es drei Weisen, die höchste Erfahrung oder Erkenntnis zu erlangen: aus den Schriften, vom Meister und aus sich selbst. Letzlich müssen diese drei Weisen der Annäherung sich gegenseitig ergänzen. Die Schriften sind, nach derselben Tradition, nichts als der Ausdruck des göttlichen Bewusstseins. Das Wort des Meisters kommt als lebendiges aus derselben Quelle. Und die eigene Erfahrung als direkter Zugang zur göttlichen Wirklichkeit ist unerlässlich und kann durch nichts ersetzt werden. Nach der Theologie des Trika geschieht sie durch Gnade: *anugraha*, *śaktipāta*.

Auf der höchsten Stufe des Mystikers, Yogī (oder Yoginī) ereignet sich aber eine Umkehrung, die reine Spontaneität ist. Nicht mehr eine Abhängigkeit von den Schriften, von Mantras, sondern ein Eintauchen in einen Bewusstseinszustand, der die Quelle des Wortes ist. Alle von der Tradition vorgeschriebenen Praktiken, wie Mantra, Mudrā, Yoga, ereignen sich dann spontan.

In vier knappen Versen beschreibt das Abhinavagupta in seinem Anubhavanivedana, »Die Gabe der Erfahrung«:

»3. Jedes Wort, das aus seinem Munde hervorkommt, ist ein transzendenter Mantra, die (natürlich) Haltung seines Körpers, in dem Freude und Leide entstehen, ist selbst die mystische Haltung (Mudrā),

¹³ PADOUX:Vāc (1992) 428.

der spontane Strom seines Atems ist der wunderbare Yoga.

Wenn ich das lichtvolle Reich der göttlichen Energie erfahren habe, was bleibt dann, was nicht leuchten würde?

4. Mantra ist das Wort, das erleuchtet, ohne die Zusammensetzung der Buchstaben zu unterscheiden.

Mudrā ist die Haltung, die entsteht, wenn jede körperliche Bewegung aufgehört hat.

Yoga ist die geistige Übung, die sich offenbart,

wenn der Strom des Atems sich aufgelöst hat.

Wenn die Gutgesinnten in dein lichtvolles Reich eingegangen sind,

was wäre nicht wunderbar bei diesem Fest der Freude?¹⁴

Das Schema der vier Ebenen des Wortes und damit des Bewusstseins hat sich in der indischen Spiritualität weitgehend durchgesetzt, auch als Interpretationsmodell mystischer Stufen. Es entwickelt auch eine Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit, von einem Text zur mystischen Erfahrung aufzusteigen und ist deshalb für jedwede interreligiöse bzw. religionskomparative Untersuchung des Verhältnisses von Text und Mystik von größter Bedeutung.

Literatur

ABHINAVAGUPTA: A Trident of Wisdom. Translation of the Parātrīśīkātattva-Vivarāṇa by Jaideva Singh, Albany 1989.

BÄUMER, Bettina: Abhinavagupta. Wege ins Licht, Zürich 1992.

PADOUX, André: »Mantras, what are they?«, in: Understanding Mantras, Albany 1989, 297.

DERS.: Vāc: The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras, Delhi 1992.

VASUDEVA, Somadeva: The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra, Pondichery 2004.

14 BÄUMER: Abhinavagupta (1992) 176 f.

Lesen als spirituelle Praxis in christlicher und buddhistischer Tradition

1. Einleitung

Das Thema »Lesen« wird gegenwärtig von einer Vielzahl unterschiedlicher Forschungszweige unter historischen, literaturwissenschaftlichen, philosophischen, soziologischen, psychologischen und pädagogischen Blickwinkeln bearbeitet. Die Rezeptionsästhetik und verwandte Ansätze stellen die Text-Leser-Relation und die Konstitution der Bedeutung des Gelesenen im Vollzug des Lesens in den Mittelpunkt. Der Erforschung religiösen Lesens wird dabei relativ wenig Aufmerksamkeit geschenkt.¹ Ziel der vorliegenden Studie aus dem Bereich religionswissenschaftlicher Leseforschung ist es, einen bescheidenen Beitrag zur Besserung dieser Situation zu leisten. Ich erhebe keinen Anspruch, das Phänomen in seiner ganzen Bandbreite in den Blick zu nehmen, sondern beschränke mich auf eine einzige Art religiöser Lektüre, die mir freilich besonders aufschlussreich zu sein scheint: das als spirituelle Praxis inszenierte Lesen.

Darunter lassen sich der Vollzug und die Kultivierung solcher Lesesituationen und Lesehaltungen verstehen, kraft derer Texte Medien religiöser Erfahrung, Anregung zur Umbildung der persönlichen Identität und Stütze bei der Integration religiöser Einsichten in die Lebenspraxis werden können. Von solchem Lesen ist besonders in autobiographischen Konversionserzählungen immer wieder die Rede.² Mir geht es im Rahmen dieses Beitrags aber nicht um spontan

1 Siehe dazu BEHR / ENGELBRECHT / SATLOW / SCHWEIZER: Empirische Beobachtungen (2007) 21–29, 33. In der christlichen Theologie sieht die Forschungslage etwas besser aus als in der Religionswissenschaft. Sowohl die exegetischen Fächern wie auch die Bibeldidaktik rezipieren gegenwärtig leser- und leseorientierter Ansätze. Zur Terminologie: Ich verwende im Folgenden aus Einfachheitsgründen die maskuline Form »der Leser« als Bezeichnung für männliche und weibliche Lesende.

2 Eine Arbeit aus der Konversionsforschung, in der die Lektüre bestimmter Bücher als »Ereignisträger« im Rahmen von Konversionsprozessen an mehreren Stellen gut sichtbar gemacht wird, ist BITTER: Konversionen zum tibetischen Buddhismus (1988). Vgl. a. a. O., 144, 151, 157 f., 161, 180, 195, 210, 271, 277. Abgesehen von empirischen Befunden wurde die durch