

Abschlussarbeit

zur Erlangung der Magistra Artium
im Fachbereich Evangelische Theologie

der Johann Wolfgang Goethe-Universität
Institut für Vergleichende Religionswissenschaft

Thema:

Yantras in der indischen Shakti-Tradition.
Ihre Heil bringende Funktion als Darstellungen kosmischer Kräfte

1. Gutachter: Prof. M. Mittwede
2. Gutachter: Prof. E. Weber

vorgelegt von: Daniela Schröder
aus: Backnang

Einreichungsdatum: 03.03.09

Inhaltsverzeichnis

	Titelblatt	1
	Inhaltsverzeichnis	2
1	Einleitung	7
1.1	Ziel der Arbeit	7
1.2	Vorgehensweise	7
2	Einführung in die Shakti-Tradition	9
2.1	Zum Begriff „Tantra“	10
2.2	Die historische Entwicklung der Shakti- Tradition	11
2.3	Die Lehre der Shakti-Tradition	11
2.3.1	Göttin und Kosmos	12
2.3.2	Mikrokosmos Mensch	14
2.4	Die Ziele des Shakti-Kultes	17
2.4.1	Siddhi	17
2.4.2	Mukti	18
2.5	Elemente tantrischer Praxis	18
2.5.1	Mantras	18
2.5.2	Die Einweihung	19
2.5.3	Mudras	20
2.5.4	Dhyana	20
2.5.5	Pranapratishta	20
2.5.6	Nyasa	21
2.5.7	Bhutasuddhi	21
2.6	Kundalini-Yoga	22
3	Einführung in Yantras	23

3.1	Zum Begriff „Yantra“	23
3.2	Äußere Beschreibung	23
3.3	Verwendung und Funktion von Yantras	25
3.3.1	Yantras als Verehrungs- und Meditationsobjekte	25
3.3.2	Yantras und ihre Verwendung zum Erreichen konkreter Ziele	26
3.3.3	Yantras zur Unterstützung von rituellen Gegenständen	27
3.4	Yantras als Darstellungen kosmischer Kräfte	27
4	Die im religiösen Sinne heilbringende Funktion von Yantras am Beispiel des Sri Cakras	29
4.1	Religiöses Heil in der Shakti-Tradition	29
4.2	Das Sri Cakra	29
4.2.1	Der Aufbau des Sri Cakras	30
4.2.2	Die neun Hüllen	33
4.2.2.1	Die neun Hüllen und ihre makrokosmische Bedeutung	34
4.2.2.2	Die neun Hüllen und ihre mikrokosmische Bedeutung	34
4.2.2.3	Die neun Hüllen und ihre Kräfte	34
4.3	Formen der Sri Cakra-Verehrung	35
4.4	Die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der physischen Verehrung	36
4.4.1	Die Bahya-Puja	36
4.4.2	Formen tantrischer Puja	37
4.4.3	Darstellung des Ablaufs der Nitya-Puja und Einordnung der Bahya-Puja in den Ablauf der Nitya-Puja	38
4.4.4	Die Verwendung des Sri Cakras in der Nitya-Puja	40
4.4.4.1	Das Nityasodasikarnava	40
4.4.4.2	Das Lalitopakhyana	43
4.4.4.3	Die Installation des Sri Cakras	46

4.4.4.4	Das Einsetzen der Lebensenergie	46
4.4.4.5	Die Verehrung des Sri Cakras	47
4.4.5	Diskussion der Funktion des Sri Cakras in der physischen Verehrung	51
4.4.5.1	Der Platz der physischen Verehrung im Ritualablauf und seine Bedeutung	51
4.4.5.2	Die Göttin als Objekt physischer Verehrung	52
4.4.5.3	Die Funktion des externen Verehrungsobjekts als Kraftträger und Symbol	54
4.4.5.4	Die besondere Funktion des Yantras als konzentrisches Symbol	56
4.4.5.5	Die besondere Funktion des Sri Cakras in der externen Verehrung	57
4.4.5.6	Die acht Muttergöttinnen der 1. Sri Cakra-Hülle als Beispiel für die Bedeutung der Verinnerlichung von Kräften auf dem spirituellen Weg	60
4.4.6	Zusammenfassende Schlussbemerkungen	61
4.5	Die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der mentalen Verehrung	63
4.5.1	Formen innerer Verehrung	63
4.5.1.1	Die Manasa-Puja	63
4.5.1.2	Fortgeschrittenere Formen mentaler Verehrung	64
4.5.1.3	Kundalini-Yoga	64
4.5.1.4	Beschreibung und Funktion der Bhavana-Methode	65
4.5.1.5	Die Funktion des Sri Cakras	68
4.6	Zusammenfassung	69
5	Die im gesundheitlichen Sinne heilbringende Funktion von Yantras	70
5.1	Heilende Kräfte im Sri Cakra	70

5.2	Die im gesundheitlichen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras in magischen Ritualen	71
5.2.1	Kamya-Puja	71
5.2.2	Das Mantra im Akt der Kraftanwendung	73
5.2.3	Yantras im Akt der Kraftanwendung	74
5.2.3.1	Die Einsetzung der Kraft in das Yantra	74
5.2.3.2	Die Verwendung des Yantras mit der eingesetzten Kraft als Amulett	75
5.2.3.3	Das Yantra als symbolische Ebene	76
5.2.3.4	Das Yantra als Objekt symbolischer Handlungen	76
5.2.3.5	Das Yantra als Verehrungsobjekt in Kraftanwendungen	77
5.2.3.6	Zusammenfassung der in den Yantra-Anwendungen wirksamen Prinzipien	77
5.2.4	Die zusätzlichen externen Faktoren	78
5.2.4.1	Beispiel zum Zusammenhang zwischen den dargebrachten Gaben und dem Ergebnis der Anwendung	78
5.2.4.2	Der Einfluss der Himmelsrichtung auf das Ritual	79
5.2.4.3	Zum Zusammenhang zwischen dem Yantra-Material und der Gottheit	79
5.2.5	Die heilende Funktion von Yantras in magischen Anwendungen gegen Krankheiten und das Verständnis von Krankheit in der Shakti-Tradition	80
5.2.5.1	Kali-Yantra-Anwendung zur Heilung chronischer Krankheiten	80
5.2.5.2	Anwendung zu Vers 37 des Saundaryalaharis	83
5.2.5.3	Zur Zuordnung von Krankheit zu verschiedenen Themenkreisen	87
5.2.5.4	Die verschiedenen Themenkreise von Krankheit und ihre Zuordnung zu Seinsebenen der Shakti-Kosmologie	89
5.2.5.5	Zum Verständnis von Krankheit in der Shakti-Tradition	91

5.2.5.6	Die Wirkung von Yantras auf verschiedene Ebenen	91
6	Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen	93
	Literaturverzeichnis	95

1 Einleitung

Thema dieser Arbeit ist die im religiösen und im gesundheitlichen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras in der Shakti-Tradition.

1.1 Ziel

Ziel dieser Arbeit ist es, am Beispiel der Sri Cakra-Verehrung zu zeigen, wie Yantras in der tantrischen Verehrung zum Erlangen von religiösem Heil eingesetzt werden und welche Funktionen sie dabei erfüllen. Weiterhin sollen die Funktion von Yantras in magischen Ritualen zur Heilung von Krankheiten diskutiert und der Zusammenhang zwischen Gesundheit und religiösem Heil aufgezeigt werden.

1.2 Vorgehensweise

Nach zwei kurzen Einführungen in die indische Shakti-Tradition und in Yantras in den Kapiteln 2 und 3 beginnt mit Kapitel 4 die Diskussion der im religiösen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras am Beispiel des Sri Yantras. Hierbei wird zunächst religiöses Heil im Sinne der Shakti-Tradition definiert und kurz in das Sri Cakra und die Bedeutung seiner Hüllen eingeführt. Anschließend wird ein grober Überblick über die verschiedenen Formen der Sri Cakra-Verehrung gegeben.

In Kapitel 4.4 wird die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der externen Verehrung diskutiert. Hierbei wird zuerst in die auf religiöses Heil ausgerichtete tantrische Ritual-Praxis eingeführt und die Verwendung des Sri Cakras in derselben auf Grundlage von zwei Texten, dem Nityasodasikarnava und dem Lalitopakhyana, beschrieben.

In Kapitel 4.4.5 wird zunächst die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion der externen Verehrung der Göttin dargestellt, sowie die Heil bringende Funktion konzentrischer Symbole als Meditationsobjekte. Dann wird die spezifische im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der externen Verehrung am Beispiel der zwei Texte Nityasodasikarnava und Lalitopakhyana diskutiert.

In Kapitel 4.5 wird kurz in mentale Formen der Sri Cakra-Verehrung eingeführt und die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion der mentalen Sri Cakra-Verehrung am Beispiel der in der Bhavanopanisad beschriebenen mentalen Verehrungsmethode dargestellt.

Im Zentrum von Kapitel 5 stehen Yantra-Anwendungen mit gesundheitlicher Wirkung. Hierbei wird zuerst ein Überblick über Einteilung und Aufbau von magischen Ritualen gegeben und dann die Verwendung und Funktion von Yantras in denselben dargestellt. Des Weiteren wird ein Überblick über sämtliche an der Anwendung beteiligte Faktoren gegeben und an ein paar Beispielen Zusammenhänge zwischen denselben und dem angestrebten Ergebnis aufgezeigt.

In Kapitel 5.2.2 werden dann anhand von Beispielen von magischen Yantra-Anwendungen gegen Krankheiten die im gesundheitlichen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras und das Verständnis von Krankheit in der Shakti-Lehre, sowie die sich daraus ergebende Bedeutung für die Funktion von Yantras diskutiert.

In Kapitel 6 werden die Ergebnisse der Kapitel 4 und 5 noch einmal zusammengefasst und eine abschließende Bemerkung zum Zusammenhang zwischen religiösem Heil und Gesundheit formuliert.

Die Bezeichnung „indische Shakti- Tradition“ umfasst zunächst die gesamte Fülle indischer Traditionen, in welchen Shakti, der feminine Aspekt des Göttlichen entweder als höchstes Prinzip des Universums und letzte Wirklichkeit, oder als dem maskulinen Aspekt des Göttlichen zumindest gleichgestellt verehrt wird.

In einem engeren Sinn wird der Ausdruck „Shaktismus“ im religionswissenschaftlichen Nachschlagewerk RGG¹ auf tantrische Hindu- Traditionen, in deren Zentrum die Verehrung der Shakti als dem maskulinen Prinzip überlegen oder zumindest gleichgestellt steht, bezogen. Die Shakti- Tradition wird nach dieser Definition auf eine Tradition, bzw. auf eine Mehrzahl von Traditionen innerhalb der Tantra- Tradition beschränkt und Traditionen, in welchen Formen der Shakti als Hauptgottheit verehrt werden, deren Schwerpunkt wie beispielsweise in der bengalische Bhakti- Verehrung Kalis nicht auf tantrischen Praktiken, sondern in der Hingabe an die Göttin liegt, werden ausgeschlossen.

Goudriaan, der in der Einleitung des Buches „Hindu Tantrism“² die Begriffe „Shaktismus“ und „Hinduismus“ definiert, setzt die beiden Traditionen zueinander ins Verhältnis. Hierbei beschreibt er, auf ein Zitat Paynes` zurückgreifend, den „Tantrismus“ und den Shakti- Kult als zwei Kreise, die sich zwar in einem großen Bereich überschneiden (so groß, dass viele Autoren „Tantrismus“ und „Shaktismus“ für identisch halten), die jedoch nicht identisch sind. Trotz der großen Überschneidungen beider Traditionen bevorzugt Goudriaan den Begriff „Shaktismus“ nicht über typische rituelle Praktiken zu definieren, sondern ihn auf eine Weltsicht zu beziehen, in welcher Shakti als Erschafferin, Herrscherin und Zerstörerin des Universums fungiert.³

Da der Gebrauch von Yantras ein wesentliches Merkmal tantrischer Praxis ist, werde ich mich in dieser Einführung auf denjenigen Bereich der Shakti- Tradition beziehen, welcher sich mit der Tantra- Tradition überschneidet, zumal die Kenntnis von Lehre und Praxis des tantrischen Shakti- Verehrers eine wichtige Voraussetzung zum Verständnis der folgenden Diskussionen der heilbringenden Funktion der Yantras der Shakti-Tradition ist.

2.1 Zum Begriff „Tantra“

¹ Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 7, 2004, S. 772f.

² Goudriaan, 1979, S. 6f.

³ Goudriaan, 1979, S. 7.

Da im Zentrum dieser Arbeit, wie soeben ausgeführt, die tantrische Shakti- Tradition steht, folgt an dieser Stelle eine kurze Einführung in den Begriff „Tantra“.

Mit „Tantra“ werden zum einen Handbücher in der Sanskrit- Literatur bezeichnet, welche bestimmte Lehren und deren Inhalte darlegen, und zum anderen Schriften in der indischen Religionsgeschichte, die nicht- vedische Lehren und Praktiken zum Inhalt haben.⁴

Dem Nachschlagewerk RGG zufolge, bezeichnet Tantra einen „praktischen Weg (Sadhana), auf dem rituelle, körperliche und mentale Techniken angewendet werden, um weltlichen Genuss (Bhukti), außergewöhnliche Fähigkeiten (Siddhi) und die Befreiung von allen weltlichen Bindungen (Mukti) zu Lebzeiten zu erlangen.“⁵

Ebenfalls als ein auf das Erlangen von Befreiung und spirituellen Fähigkeiten ausgerichteter praktischer Weg definiert Goudriaan in der Einleitung zu „Hindu Tantric and Sakta Literature“ den Begriff „Tantrismus“ und zählt einige der auf diesem Weg angewendeten Techniken und Praktiken auf. Nach Goudriaan stellen die aufgezählten Praktiken (Mantra, Mudra, Nyasa, Dhyana) typische „tantrische“ Elemente dar, obgleich sie nicht ausschließlich im Kontext der Tantra- Tradition angewandt werden, sondern auch in Sekten und Schulen, welche sich nicht als der Tantra- Tradition zugehörig bezeichnen.⁶

Die von Goudriaan als tantrische Elemente bezeichneten Praktiken werden im weiteren Verlauf dieser Einführung in Kapitel 2.5 kurz erläutert.

2.2 Die historische Entwicklung der Shakti- Tradition

⁴ Goudriaan, 1979, S. 5.

⁵ RGG Bd. 8, 2005, S. 32.

⁶ Goudriaan/Gupta, 1981, S. 1.

Die Shakti- Tradition im engen Sinne (als tantrische Shakti- Tradition) hat sich innerhalb der tantrischen Shiva- Tradition entwickelt. Die Entwicklungen beider Traditionen sind eng miteinander verwoben; dies zeigt sich schon in der Quellenlage, nach welcher keine klare Trennung zwischen tantrischen Shaiva- Texten und tantrischen Shakta- Texten möglich ist⁷.

Zwar erlangte im arischen Indien die Göttin erstmals innerhalb der Tantra- Tradition⁸ eine Vorrangstellung⁹, verehrt wurde sie jedoch schon zu präarischen Zeiten in der Indus Tal Zivilisation, sowie in Süd- Asien und anderen Erdteilen.¹⁰

Die Meinungen über den Zeitraum, in welchem die Verehrung der Göttin als übergeordnete Gottheit im arischen Indien an Einfluss gewann, gehen weit auseinander. Die häufigsten Schätzungen setzen ihn zwischen dem sechsten und dem siebten Jahrhundert unserer Zeitrechnung an.¹¹

2.3 Die Lehre der Shakti- Tradition

Eine ausführliche Beschreibung der Shakti- Lehre findet sich in Sir John Woodroffes Werk *Shakti und Shakta*.¹² Woodroffe definiert den Shakti- Kult als eine der fünf Schulen von Tantrik- Verehrern (Surya-, Ganesha-, Shiva- und Vishnu- Kult)¹³ und grenzt mit dieser Definition Shakti- Kulte, die ihren Schwerpunkt nicht auf tantrische Praktiken legen, aus. Die folgende Darstellung der Shakti-Lehre basiert auf Woodroffe und wird gegebenenfalls zu Aussagen anderer Autoren zum selben Thema in Bezug gesetzt, bzw. von diesen ergänzt.

2.3.1 Göttin und Kosmos

⁷ Goudriaan/Gupta, 1981, S. 2.

⁸ Zur historischen Entwicklung der Tantra- Tradition siehe: Goudriaan, 1979, S. 18f und Eliade, 1960, S. 210.

⁹ Eliade, 1960, S. 211.

¹⁰ Preston, 1980, S. 9f.

¹¹ Goudriaan, 1979, S. 18.

¹² Woodroffe, 1987.

¹³ Woodroffe, 1987, S. 25.

Nach Woodroffes Darstellung der Shakti- Lehre ist Shakti die höchste Gottheit, die letzte Wirklichkeit und das höchste Prinzip des Universums. Sie ist die Mutter- Göttin, aus deren Schoß das Weltall hervorgeht.¹⁴ Der Grund für die schöpferische Tätigkeit der Shakti, ist der Wunsch sich selbst zu erfahren.¹⁵ Hierfür muss sie ihren Zustand der Einheit aufgeben, denn in ihrem Einssein ist sie undifferenziert und kann sich nicht selbst erfahren.

Die Entstehung des Kosmos ist also ein Prozess, indem sich Shakti aus der Einheit in die Vielfalt entfaltet.¹⁶ Dieser Prozess verläuft über verschiedene Stufen der Entwicklung über die feinstoffliche Ebene, bis hin zur grobstofflichen Ebene, deren grösste Form die feste, fühlbare Materie (Bhuta) ist.¹⁷ Aus der Entwicklung von Shakti als höchste Wirklichkeit über die feinstoffliche Ebene bis hin zur grobstofflichen Ebene ergeben sich drei Ebenen: die höchste Ebene, die feinstoffliche Ebene und die grobstoffliche Ebene.

Sowohl die feinstoffliche als auch die grobstoffliche Ebene sind nach Woodroffe materielle Ebenen¹⁸, wobei er unter grobstofflicher Materie die fühlbare, feste Materie der physischen Welt versteht, die der Durchschnittsmensch mit seinen grobstofflichen Sinnesorganen wahrnimmt, und unter der feinstofflichen Materie den Bereich, den nur derjenige wahrnehmen kann, der seine psychischen Fähigkeiten so weit entwickelt hat, dass er nicht nur die feste Materie, sondern auch die mit den Sinnesorganen nicht mehr wahrnehmbare feinstoffliche Materie wahrnehmen kann¹⁹.

Der gesamte Kosmos ist somit grob in zwei Ebenen unterteilt: in die grobstoffliche Ebene und in die feinstoffliche Ebene. Da Materie nichts anderes als eine relativ feste Form von Energie ist²⁰, sind beide Ebenen ihrem Wesen nach Materie und gleichzeitig Energie.

Der Unterschied zwischen den beiden Ebenen besteht lediglich darin, dass die grobstoffliche Materie mit den grobstofflichen Sinnesorganen wahrgenommen wird, während die feinstoffliche Materie nur vom Denkorgan, das als feinstofflicher Sinn²¹ funktioniert, wahrgenommen werden kann. Das Denkorgan bzw. der Geist, als der Bereich des Denkens, Fühlens und Vorstellens, gehört nach Khannas Darstellung in

¹⁴ Woodroffe, 1987, S. 24.

¹⁵ Woodroffe, 1987, S. 28.

¹⁶ Woodroffe, 1987, S. 32.

¹⁷ Woodroffe, 1987, S. 193.

¹⁸ Woodroffe, 1987, S. 28.

¹⁹ Woodroffe, 1987, S. 28, 193.

²⁰ Woodroffe, 1987, S. 32.

²¹ Woodroffe, 1987, S. 29.

seinem „Großen Yantra-Buch“ dem materiellen-physischen Universum an,²² kann aber, wie an späterer Stelle näher ausgeführt werden wird, geschult werden und Zugang zur feinstofflichen Wirklichkeitsdimension erlangen.

Dem kosmischen Aspekt Shaktis, der die grobstoffliche und die feinstoffliche Ebene umfasst, steht der höchste, der unmanifeste Aspekt Shaktis gegenüber, der vom kosmischen Geschehen unberührt bleibt, aus welchem heraus sich Shakti aber zum Kosmos entfaltet, ohne sich in ihrem unmanifesten Aspekt zu erschöpfen.

Glasesapp beschreibt denselben Sachverhalt mit anderen Begriffen²³. In seiner Darlegung über das monistische Weltbild der Shakti- Tradition bezeichnet er Brahman als die letzte Wirklichkeit, das Absolute. Brahman vereint in sich zwei Aspekte: den unbeweglichen, unveränderlichen Aspekt, Shiva, und den beweglichen, veränderlichen Aspekt, Shakti. Auch Woodroffe redet an verschiedenen Stellen, unter anderem im Zusammenhang der höchsten zur Befreiung führenden Erkenntnis,²⁴ von der höchsten Wirklichkeit als Brahman. Die Austauschbarkeit der Begriffe Brahman und Shakti erklärt sich daraus, dass dem Shakti- Verehrer unterschiedliche Gottheiten nur verschiedene Aspekte Shaktis sind²⁵, und für ihn somit hinter allen Göttern Shakti als höchste Realität steht. Dementsprechend wird in der Shakti- Literatur Brahman oft gleichbedeutend mit Shakti verwendet.²⁶

Wo von Glasesapp von Brahman und dessen zwei Aspekten redet, nämlich von Shiva, dem nicht- manifesten, unveränderbaren und vom kosmischen Geschehen Unberührten, und von Shakti, die den kosmischen Prozess hervorbringt und sich in ihm manifestiert, benennt Woodroffe die höchste Realität Shakti und ihre zwei Aspekte Cit- Shakti und Maya- Shakti.²⁷ Cit- Shakti bezeichnet hierbei den nicht- manifesten Aspekt, in welchem Shakti unveränderlich und reines Bewusstsein ist, und Maya- Shakti bezeichnet den manifesten Aspekt, indem Shakti sich zum Kosmos entfaltet und hierbei umso unbewusster wird, je grobstofflicher ihre Manifestationen werden²⁸.

²² Khanna, 1980, S. 74.

²³ Von Glasesapp, Helmuth, 1943, S. 179.

²⁴ Woodroffe, 1987, S. 30.

²⁵ Woodroffe, 1987, S. 25.

²⁶ Goudriann, 1979, S. 55.

²⁷ Woodroffe, 1987, S. 192.

²⁸ Woodroffe, 1987, S. 33, S. 350f.

Die Welt wird vom Shakti- Verehrer nicht als Schein, sondern als wirklich angesehen. Allein schon aufgrund der Tatsache, dass sie die wirkliche Erfahrung der wirklichen Gottheit ist, muss sie wirklich sein.²⁹

Des Weiteren ist die Welt als Manifestation der Shakti von Shakti durchdrungen, genau genommen sogar mit dieser identisch.³⁰ Alle im Kosmos existenten Kräfte sind somit Shakti bzw. verschiedene Aspekte derselben³¹.

2.3.2 Mikrokosmos Mensch

Da der Mensch ein Teil des Kosmos ist, welcher von Shakti durchdrungen und gleichzeitig als Manifestation derselben mit dieser identisch ist³², muss er konsequenterweise ebenfalls von Shakti durchdrungen und mit dieser identisch sein.

Dementsprechend werden im Kundalini- Yoga, in welchem dem mikrokosmischen Symbolismus große Bedeutung zukommt,³³ Mensch und Universum, Mikrokosmos und Makrokosmos aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft als eng miteinander verbunden oder gar identisch betrachtet.³⁴

Da alle Kräfte des Kosmos unterschiedliche Aspekte der höchsten Shakti sind,³⁵ müssen auch alle im Menschen wirksamen Kräfte unterschiedliche Aspekte der Shakti sein.

Der Mensch ist demnach eine Ansammlung von Kräften, welche gleichermaßen im Kosmos existieren, und die allesamt Aspekte der Shakti in ihrem veränderlichen, manifesten Aspekt sind.

Wie der Makrokosmos aus einer grobstofflichen und einer feinstofflichen Ebene besteht, unterteilt sich auch der Mikrokosmos Mensch in diese zwei Ebenen. Goudriaan, redet von diesen zwei Ebenen als dem sichtbaren Körper und dem mystischen Körper,³⁶ Eliade von dem physischem Körper und dem Feinleib.³⁷ Der Feinleib wird gebildet von feinstofflichen Bewusstseinszentren, den Cakras, und von einer unzählbaren Anzahl von Kanälen, Nadi, in welchen die Lebensenergie in Form

²⁹ Woodroffe, 1987, S. 28.

³⁰ Goudriaan, 1979, S. 55.

³¹ Woodroffe, 1987, S. 193.

³² Goudriaan, 1979, S. 55.

³³ Goudriaan, 1979, S. 57.

³⁴ Goudriaan, 1979, S. 171.

³⁵ Woodroffe, 1987, S. 193.

³⁶ Goudriaan, 1979, S. 57.

³⁷ Eliade, 1960, S. 246.

von Atem zirkuliert³⁸, und durch welche die Cakras miteinander verbunden sind. Der Hauptkanal (Susumna) verläuft innerhalb der Wirbelsäule des physischen Körpers, welche als Weltmitte angesehen wird. Die wichtigsten Cakras sind entlang des Hauptkanals angeordnet, sie werden als lotusförmig wahrgenommen. Ihre Anzahl beträgt sieben³⁹, nach manchen Zählungen auch sechs, da der 1000-blättrige Lotus, Sahasrara, welcher sich oberhalb des Hauptkanals und somit bereits außerhalb der Körperebene befindet und daher zum transzendenten Bereich gezählt wird, nicht immer als Cakra mitgezählt wird⁴⁰. Sie werden von unten nach oben gezählt, das erste Cakra, Muladhara genannt, ist demnach das Unterste und das Siebte, Sahasrara ist das Oberste.⁴¹

Die Cakras entsprechen den verschiedenen Entfaltungsstufen mikrokosmischen Bewusstseins, wobei das erste Cakra, welches dem Erdelement zugeordnet ist, die materiellste Stufe kosmischer Entfaltung darstellt. In ihm befindet sich die Shakti in ihrer unbewusstesten Form, der Kundalini.⁴²

Die folgenden Zuordnungen basieren auf Eliade in seinem Buch „Yoga“⁴³, der sich auf John Woodroffes Übersetzung des Satcakra nirupana beruft, welche er als kompetenteste Abhandlung der Cakra-Lehre bezeichnet.⁴⁴ Jedem der unteren fünf Cakras ist eins der fünf grobstofflichen Elemente zugeordnet: dem untersten und ersten Cakra, welches an der Basis der Wirbelsäule liegt, das Element Erde, dem Zweiten, welches an der Basis des männlichen Zeugungsorgans liegt, das Element Wasser, dem Dritten, welches in der Lendengegend auf Bauchnabelhöhe liegt, das Element Feuer, dem Vierten, welches in der Herzgegend liegt, das Element Luft und dem Fünften, welches in der Halsgegend liegt, das Element Äther. Das sechste, zwischen den Augenbrauen liegende Cakra, welchem keines der fünf Elemente zugeordnet ist, gilt als Sitz der Erkenntniskräfte, d. h. der Intelligenz (Buddhi), der Psyche (Manas) und des Ich-Bewusstseins (Ahamkara) und der feinstofflichen Sinne, und das siebte Cakra, das Sahasrara ist der Ort, in dem im Kundalini- Yoga (siehe Kapitel 2.5.4) die vom ersten Cakra durch den Hauptkanal aufsteigende Shakti sich mit Shiva vereint.

³⁸ Eliade, 1960, S. 246 - 248.

³⁹ Gupta, 1979, S. 171.

⁴⁰ Eliade, 1960, S. 252.

⁴¹ Eliade, 1960, S. 250 – 252.

⁴² Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 20.

⁴³ Eliade, 1960, S. 250 – 253.

⁴⁴ Eliade, 1960, S. 250, Fußnote 48.

Weiterhin sind den Cakras jeweils Gottheiten, Mantras (siehe Kapitel 2.5.1), verschiedene Symbole und verschiedene Anzahlen von Lotusblütenblättern zugeordnet, welche in ihren symbolischen Abbildungen enthalten sind. So wird das Muladhara-Cakra beispielsweise folgendermaßen dargestellt⁴⁵:

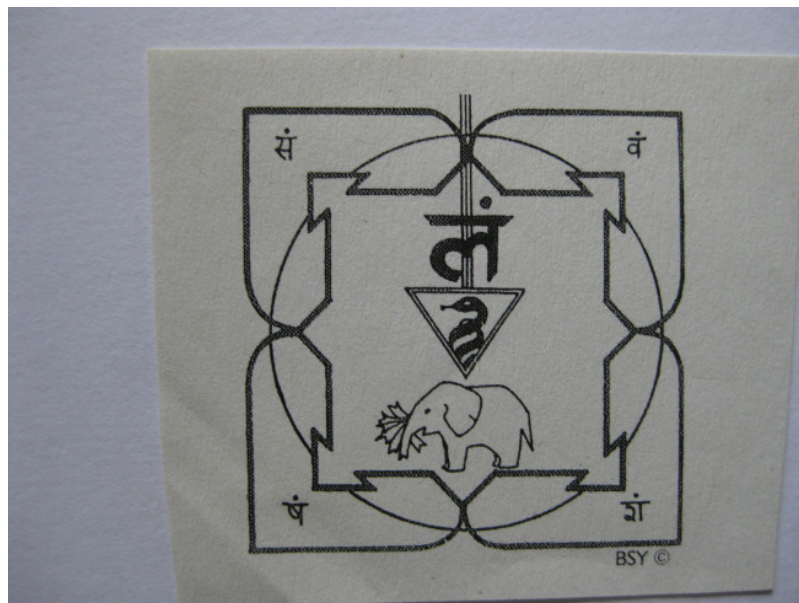


Abbildung 1

Das Quadrat, dessen Farbe gelb ist, symbolisiert das Erdelement, welches dem Cakra als letzte Stufe kosmischer Entfaltung zugeordnet ist. Das mit der Spitze nach unten weisende Dreieck, dessen Farbe rot ist, symbolisiert die Shakti in Form der Kundalini und der Elefant verkörpert die stabile Eigenschaft des Erdelements.⁴⁶

⁴⁵ Abbildung aus: Satyadharma, 2003, S. 40.

⁴⁶ Satyadharma, 2003, S. 41.

2.4 Die Ziele des Shakti- Kultes

Wie bereits im Rahmen der Diskussion des Begriffes „Tantra“ erwähnt, hat die tantrische Praxis drei Ziele: Befreiung (Mukti), Genuß (Bhukti) und außergewöhnliche Fähigkeiten (Siddhi).

2.4.1 Siddhi

Siddhi wird von Goudriaan in „Hindu Tantrism“ als übernatürliche Fähigkeit⁴⁷ definiert. Woodroffe lehnt den Begriff „übernatürliche Fähigkeiten“ ab, mit der Begründung, dass alles was im Kosmos, sowohl auf dessen grobstofflicher als auch auf dessen feinstofflicher Ebene existiert natürlich sei, und es somit nichts Übernatürliches gibt.⁴⁸ Alle Kräfte, die der Mensch verwirklichen kann, sind demnach natürlich, wenn auch nicht gewöhnlich, insofern, dass nicht jeder, sondern nur ein Sadhaka, sie tatsächlich verwirklicht und sie einsetzen kann.⁴⁹

Siddhi werden durch Sadhana erlangt und nach Woodroffe können alle denkbaren Ergebnisse, materielle sowie geistige, einschließlich mukti mit ihnen erreicht werden.⁵⁰

Während Goudriaan auf die in tantrischen Texten erklärte Rechtmäßigkeit des Praktizierens von magischen Ritualen zum Verwirklichen von weltlichen Zielen hinweist⁵¹, bestreitet Woodroffe die Befürwortung von magischen Ritualen in tantrischen Texten und behauptet, die Tatsache, dass tantrische Texte Beschreibungen magischer Praktiken enthalten, bedeute nicht, dass tantrische Texte magische Praktiken befürworten.⁵² Im Zuge dieser Aussage verzichtet Woodroffe auf eine Beschreibung magischer Rituale und beschränkt sich auf die Diskussion von Ritualen mit religiösem Ziel⁵³.

⁴⁷ Goudriaan, 1979, S. 7

⁴⁸ Woodroffe, 1987, S. 28f, 290.

⁴⁹ Woodroffe, 1987, S. 28f.

⁵⁰ Woodroffe, 1987, S. 321.

⁵¹ Goudriaan, 1979, S. 7.

⁵² Woodroffe, 1987, S. 291.

⁵³ Woodroffe, 1987, Kap 23, S. 287 – 296.

2.4.2 Mukti

Mukti bedeutet nach Woodroffe die Erfahrung der letzten Wirklichkeit⁵⁴. Es handelt sich bei dieser Erfahrung um keine sinnliche Erfahrung, die mit grobstofflichen oder feinstofflichen Sinnen erfahrbar ist, sondern um eine metaphysische Erfahrung, eine Erfahrung des Bereichs jenseits sinnlicher Wahrnehmbarkeit, welcher der praktizierende Shakti- Verehrer sich schrittweise annähert. Bei der schrittweisen Annäherung entwickelt er zunächst seine psychischen Kräfte (Siddhi), die ihn unter anderem dazu befähigen, die feinstoffliche Ebene des Kosmos wahrzunehmen, muss aber über diese Erfahrungsebene hinausgehen, um zur höchsten Erfahrung zu gelangen.⁵⁵

Die Erfahrung der letzten Wirklichkeit, bedeutet die Erkenntnis derselben, und die höchste Wirklichkeit zu erkennen, bedeutet diese zu sein.⁵⁶

In der höchsten Erfahrung erkennt der Shakti-Verehrer die Identität seines Selbst mit der höchsten Wirklichkeit, der Shakti.

2.5 Elemente tantrischer Praxis

Im Folgenden wird kurz in einige wichtige Elemente tantrischer Praxis eingeführt. Das Yantra, welches ebenfalls als wichtiges Element tantrischer Praxis gilt, wird in diesem Kapitel ausgelassen und stattdessen aufgrund seiner zentralen Rolle in dieser Arbeit in Kapitel 4 mit besonderer Ausführlichkeit diskutiert.

2.5.1 Mantras

Ein Mantra ist eine aus einer oder mehreren Silben bestehende Kombination von Buchstaben⁵⁷, welche eine bestimmte Realität oder kosmische Kraft symbolisiert und

⁵⁴ Woodroffe, 1987, S. 27.

⁵⁵ Woodroffe, 1987, S. 29f.

⁵⁶ Woodroffe, 1987, S. 30, S. 283.

⁵⁷ Hoens, 1979, S. 101.

diese gleichzeitig *ist*.⁵⁸ Als die Kraft, die ein Mantra gleichzeitig ist und symbolisiert ist er auch eine Gottheit, da ja, wie in Kapitel 2.3 bereits festgehalten, jede kosmische Kraft eine Gottheit als ein Aspekt der höchsten Gottheit ist. Dementsprechend heißt es in „Shakti und Shakta“: „der besondere Mantra einer Devata ist diese selbst“⁵⁹

Nach tantrischer Weltsicht entspricht jedem der an der Entstehung des Kosmos beteiligten Grundprinzipien (Tattvas) ein Buchstabe des Sanskrit-Alphabets⁶⁰. Alle im Universum wirkenden Kräfte sind demnach Buchstabenkombinationen und somit Klang. Dementsprechend heißt es auch bei Woodroffe: „...das ganze Weltall ist Klang...“⁶¹

Ein Mantra kann aus einer einzelnen Silbe oder aus einer Kombination mehrerer Silben bestehen. Ein Bijamantra ist ein Mantra, der aus einer einzigen Silbe besteht⁶² und jeweils einen Teilaspekt der jeweiligen Gottheit repräsentiert.⁶³

Die von den Mantras symbolisierten kosmischen Kräfte existieren auch im feinstofflichen Körper des Mikrokosmos Mensch. Eliade redet von den Kräften des feinstofflichen Körpers als Bewusstseinszuständen.⁶⁴

Diese bereits in ihm existierenden Kräfte verwirklicht der Sadhaka, indem er sich durch laute, geflüsterte oder geistige Rezitation der Mantras in deren Schwingungen versetzt und somit selbst zu diesen wird.

2.5.2 Die Einweihung

Eine Einweihung ist eine Kraftübertragung von dem Guru an seinen Schüler, den Sadhaka. Diese Kraftübertragung erfolgt in Form eines bestimmten Mantras⁶⁵, das zu seinem persönlichen Hauptmantra wird. Weiterhin wird der Sadhaka vom Guru in seine tägliche Praxis eingewiesen, welche unter anderem die Rezitation seines Haupt-Mantras und die Verehrung der dem Hauptmantra entsprechenden Gottheit beinhaltet.

⁵⁸ Eliade, 1960, S. 224.

⁵⁹ Woodroffe, 1987, S. 299.

⁶⁰ Hoens, 1979, S. 98f; Ramachandra Rao, 2005, S. 142f.

⁶¹ Woodroffe, 1987, S. 297.

⁶² Hoens, 1979, S. 105.

⁶³ Zimmer, 1987, S. 89.

⁶⁴ Eliade, 1960, S. 222-224.

⁶⁵ Woodroffe, 1987, S. 322f.

Ziel der täglichen Pflichten ist die Verwirklichung des Hauptmantras und die damit verbundene Verwirklichung von dessen Kraft⁶⁶.

2.5.3 Mudras

Mudras sind im tantrischen Kontext Körperhaltungen, die bestimmte Bewusstseinszustände symbolisieren, welche der Sadhaka zu verwirklichen anstrebt. Eliade zufolge bringt das Einnehmen dieser Körperhaltungen den Sadhaka in Einklang mit einer bestimmten, in seinem Innersten existierenden Resonanz, welche dem zu realisierenden Bewusstseinszustand entspricht.⁶⁷

Jedem Mudra entspricht ein Mantra, welcher jeweils für dasselbe Bewusstsein steht, und dem gleichen Ziel, der Realisierung bestimmter Bewusstseinszustände dient.⁶⁸

So wird ein Mudra in der tantrischen Praxis jeweils in Verbindung mit einem entsprechenden Mantra angewendet, und macht dieses überhaupt erst effektiv.⁶⁹

Weiterhin sind Mudras die „Sprache, in die der Körper zur Gottheit spricht“⁷⁰. Mit dem Zeigen von Mudras drückt der Sadhaka also seine Verehrung der Gottheit gegenüber körperlich aus und versetzt sich damit gleichzeitig in den von ihm ausgedrückten Zustand.

2.5.4 Dhyana

Dhyana bedeutet im Zusammenhang der Yantra-Verehrung die Meditation über die anthropomorphe Form der im Yantra zu verehrenden Gottheit.⁷¹

2.5.5 Pranapratishta

Pranapratishta bezeichnet die Einsetzung von Leben in das Kultbild der zu verehrenden Gottheit.⁷²

⁶⁶ Gupta, 1979, S. 146; 161.

⁶⁷ Eliade, 1960, S. 220, S. 222f, S. 224.

⁶⁸ Eliade, 1960, S. 220, S. 222f, S. 224.

⁶⁹ Hoens, 1979, S. 116.

⁷⁰ Zitiert in Shankaranarayanan, 1979, S. 49, Fußnote 1.

⁷¹ Zimmer, 1987, S. 92; 96f.

⁷² Gupta, 1979, S. 139.

Zimmer übersetzt Pranapratishta als „Einsetzung des Lebensodems“ und erklärt es als Voraussetzung für die Verehrung der Gottheit in ihrem Kultbild, da erst nach dem Einsetzen der Gottheit in das Kultbild (lineares Yantra oder bildhafte Darstellung) dieses als belebt gilt und verehrt werden kann⁷³.

Im Pranapratishta-Akt überträgt der Sadhaka sein inneres Bild der Gottheit, welches er in der vorhergehenden Meditation (Dhyana) entstehen lässt,⁷⁴ mit seinem Atem von seinem Inneren nach außen und setzt es in das Bildnis ein.⁷⁵

2.5.6 Nyasa

Nyasa bezeichnet im tantrischen Kontext das Auflegen der rechten Hand auf bestimmte Körperteile während dem gleichzeitigen Aussprechen der Mantras der mit den jeweiligen Körperteilen korrespondierenden Gottheiten.⁷⁶ Durch das Praktizieren von Nyasa soll die Identität der zu den Mantras gehörigen Gottheiten und den jeweiligen Körperteilen bewusst gemacht werden.⁷⁷

Nyasa stellt nach Gupta zusammen mit Bhutasuddhi (siehe Kapitel 2.5.7) eine der zwei wichtigsten Besonderheiten tantrischer Riten dar und betrifft ebenso wie Bhutasuddhi den Prozess der Veredelung und der spirituellen Umwandlung.⁷⁸

Nyasa kann äußerlich, sowie innerlich in einem reinen Meditationsakt vollzogen werden.⁷⁹

2.5.7 Bhutasuddhi

Gupta bezeichnet Bhutasuddhi als eine Weihung des physischen Körpers. Diese Bezeichnung lässt den Eindruck entstehen, dass lediglich der grobstoffliche Körper, nicht aber der feinstoffliche von dieser Weihung betroffen ist. Guptas Beschreibung des Bhutasuddhi-Prozesses jedoch, nach welcher der Praktizierende „alle ontologischen Realitäten, die seine Persönlichkeit ausmachen“, in die Übung mit einbezieht, spricht

⁷³ Zimmer, 1987, S. 61-63.

⁷⁴ Zimmer, 1987, S. 94.

⁷⁵ Zimmer, 1987, S. 63f, S. 96f.

⁷⁶ Glasenapp, 1943, S. 171.

⁷⁷ Glasenapp, 1943; Woodroffe, 1987, S. 340.

⁷⁸ Gupta, 1979, S. 136.

⁷⁹ Eliade, 1960, S. 219f.

für ein Miteinbezogensein sowohl des grobstofflichen, als auch des feinstofflichen Bereiches.

Im Prozess des Bhutasuddhi stellt sich der Praktizierende zunächst alle Faktoren, die seine Persönlichkeit konstituieren vor und löst diese dann in ihrer Entstehung entgegengesetzter Reihenfolge ineinander auf. Nachdem er so seinen unreinen Körper gänzlich in seine kosmische Quelle aufgelöst hat, vollzieht er seine Wiederherstellung als reiner Körper in Übereinstimmung mit der schrittweisen Entwicklung des kosmischen Schöpfungsprozesses. Die Weihung des Körpers stellt nach dieser Beschreibung eine Reinigung dar. Die Entwicklung eines reinen Körpers ist die Voraussetzung für die Einladung der zu verehrenden Gottheit in den Körper bzw. die Identifikation mit derselben.⁸⁰

2.6 Kundalini- Yoga

Das Kundalini- Yoga ist eine tantrische Praxis, in welcher die Shakti eine zentrale Rolle spielt, und zwar in Form der Kundalini. Im Kundalini- Yoga vollzieht der Praktizierende die Auflösung des Makrokosmos an seinem Körper, und letztendlich die Auflösung seines Selbst in der Gottheit nach.⁸¹

Dieses Nachvollziehen findet auf Grundlage der Kundalini statt, die zunächst schlafend im Muladhara-Cakra liegt und dann geweckt und durch den Hauptkanal durch die einzelnen Cakras nach oben geführt und im Sahasrara mit Shiva vereint werden muss⁸². Diese Kundalini entspricht auf mikrokosmischer Ebene der makrokosmischen Shakti in ihrem grössten Aspekt als feste Materie⁸³, in dem sie am weitesten von ihrem Ursprung und ihrer Bewusstheit über denselben entfernt ist.

Indem die Kundalini durch Yoga- Praktiken aus ihrer Unbewusstheit aufgeweckt und zurück zu ihrem Ursprung geführt wird, vollzieht der Praktizierende die Umkehrung des Emanationsprozesses auf mikrokosmischer Ebene nach.

⁸⁰ Gupta, 1979, S. 136.

⁸¹ Gupta, 1979, S. 163.

⁸² Gupta, 1979, S. 171.

⁸³ Gupta, 1979, S. 172.

3 Einführung in Yantras

3.1 Zum Begriff „Yantra“

Das Sanskrit- Wort Yantra setzt sich zusammen aus dem Suffix *-tra* und der Wurzel *Yam*. Das Suffix *-tra* dient nach Zimmer im Sanskrit zur Bildung von Substantiven, die ein Werkzeug oder ein Gerät bezeichnen⁸⁴. Die Wurzel *Yam* bedeutet: kontrollieren bzw. die Kontrolle über die in einem Element oder Wesen enthaltene Energie zu erlangen.⁸⁵

Nach Madhu Khanna bedeutet *Yam*: die einem besonderen Element oder Gegenstand innewohnende Energie zu tragen oder zu unterstützen.⁸⁶

Nach Zimmers Ausführungen bezeichnet Yantra ein Gerät zum Erlangen von Kontrolle (über die in einem Element oder Wesen enthaltene Energie). Nach Khannas Übersetzung der Wurzel *Yam* bedeutet Yantra Gerät oder Instrument zum Tragen oder Unterstützen von einer bestimmten Energie.

Ein Yantra ist demnach ein Gerät zum Tragen, Unterstützen oder zum Kontrollieren von Energie.

3.2 Äußere Beschreibung

In tantrischem Kontext sind Yantras geometrische Darstellungen, bestehend entweder aus einer einzigen geometrischen Form⁸⁷ oder aus einer Kombination von mehreren geometrischen Formen.⁸⁸

Diese geometrischen Darstellungen gibt es in zweidimensionaler oder in dreidimensionaler Form.⁸⁹ Zweidimensionale Yantras sind auf Materialien wie Papier, Stoff oder Birkenrinde⁹⁰ mit je nach Verwendung variierenden verschiedenen Substanzen, wie zum Beispiel Blut oder Asche aus einer Leichenverbrennungsstätte, gezeichnet.⁹¹

⁸⁴ Zimmer, Heinrich, 1981, S. 156.

⁸⁵ Zimmer, 1981, S. 156f.

⁸⁶ Khanna, Madhu, 1980, S. 11.

⁸⁷ Bühnemann, Gudrun, 2003, S. 33.

⁸⁸ Bühnemann, 2003, S. 33, S. 39.

⁸⁹ Bühnemann, 2003, S. 30.

⁹⁰ Bühnemann, 2003, S. 30, S. 33.

⁹¹ Bühnemann, 2003, S. 34.

Dreidimensionale Yantras sind nach Bühnemann meist aus verschiedenen Metallen angefertigt und gewölbt.⁹²

Chawdhri erwähnt in seinem Handbuch zur Anwendung von Yantras und Mantras auch in Materialien eingravierte Yantras.⁹³

Yantras sind in der Regel rein geometrische Darstellungen, ohne Bilder oder bildliche Symbole.⁹⁴

Häufig sind Buchstaben, Silben oder Mantras in Yantras eingeschrieben⁹⁵, in manchen Fällen sogar ganze Hymnen.⁹⁶ Weiterhin gibt es Yantras, in welche Zahlen eingeschrieben sind.⁹⁷

Nach Bühnemann sind die meisten Yantras relativ klein, womit sie sich von Mandalas unterscheiden, welche bei Einweihungsritualen oft in einer Größe angefertigt werden, die dem einzuweihenden Tantrik erlaubt in das Yantra einzutreten.⁹⁸

Es gibt jedoch auch große Yantras, wie zum Beispiel Yantras, die in Tempeln unter Tempelstatuen oder im Tempelgrundriss installiert werden⁹⁹, und Yantras, innerhalb derer Verehrungsrituale vollzogen werden.¹⁰⁰

Die meisten Yantras sind jedoch entsprechend ihrer Verwendung als Amulette, welche um den Hals gehängt werden¹⁰¹, oder als Kraftbereiche, auf welchen in einem Ritual verwendete Gegenstände abgestellt werden¹⁰², verhältnismäßig klein.

⁹² Bühnemann, 2003, S. 30.

⁹³ Chawdhri, *Secrets of Yantra, Mantra and Tantra*, Delhi, 2001, S. 8.

⁹⁴ Bühnemann, 2003, S. 29.

⁹⁵ Bühnemann, 2003, S. 30.

⁹⁶ Bühnemann, 2003, S. 36f.

⁹⁷ Chawdhri, 2001, S. 33.

⁹⁸ Bühnemann, 2003, S. 29.

⁹⁹ Bühnemann, 2003, S. 29; Chawdhri, 2001, S. 9.

¹⁰⁰ Ramachandra Rao, 2005, S. 96.

¹⁰¹ Bühnemann, 2003, S. 32.

¹⁰² Bühnemann, 2003, S. 33.

3.3 Verwendung und Funktion von Yantras

3.3.1 Yantras als Verehrungs- und Meditationsobjekte

Yantras werden in tantrischen Ritualen als Gottheiten oder bestimmte Aspekte von Gottheiten verehrt. Jede Gottheit wird in einem ganz bestimmten Yantra, welches genau dieser Gottheit entspricht, verehrt.¹⁰³

Der Verehrung des Yantras im tantrischen Verehrungsritual geht der bereits in Kapitel 2.5.1.4 kurz erläuterte Akt des Einsetzens der Gottheit in das Yantra (Pranapratishta) voraus¹⁰⁴. Das Yantra als Gegenstand, in welchen eine Gottheit eingesetzt werden kann, ist somit in Übereinstimmung mit Khannas Definition des Begriffs Yantra (als ein Gerät zum Tragen oder Unterstützen von einer bestimmten Energie) ein Kraftträger.

Nach Woodroffe funktioniert das Yantra während der Verehrung gleichzeitig als Verehrungsobjekt und als Mittel, das die Gedanken des Verehrenden konzentriert¹⁰⁵.

Das Yantra dient im tantrischen Verehrungsritual somit nicht nur als Verehrungsgegenstand sondern auch als Konzentrationsgegenstand.

Dementsprechend beschreibt auch Zimmer das Yantra als Instrument zur Zügelung der psychischen Kräfte desjenigen, der sich darauf konzentriert, bzw. darüber meditiert¹⁰⁶.

Yantra- Verehrung und Yantra- Meditation dienen demselben Ziel: der Identifikation des Sadhakas mit der dem Yantra entsprechenden Gottheit bzw. Kraft.¹⁰⁷ Die Identifikation mit der Gottheit bringt, wie bereits in der Einführung in Mantras in Kapitel 2.5.1 erläutert, das Erlangen von außergewöhnlichen Kräften, Siddhi mit sich. Eine ausführliche Diskussion der Funktion des Yantras als Verehrungs- und Meditationsobjekt erfolgt in Kapitel vier.

¹⁰³ Woodroffe, 1987, S. 336.

¹⁰⁴ Woodroffe, 1987, S. 336f., Zimmer, 1987, S. 91ff.

¹⁰⁵ Woodroffe, 1987, S. 336.

¹⁰⁶ Zimmer, 1981, S. 158.

¹⁰⁷ Zimmer, 1987, S. 96.

3.3.2 Yantras und ihre Verwendung zum Erreichen konkreter Ziele

Yantras werden weiterhin in Ritualen zur Erfüllung konkreter Wünsche und zum Erreichen bestimmter Ergebnisse eingesetzt.¹⁰⁸

Riten, die auf das Erlangen bestimmter Ergebnisse abzielen, werden oft als magische Riten bezeichnet,¹⁰⁹ und Yantras, die in diesen Riten eingesetzt werden, als okkulte oder magische Yantras.¹¹⁰

Den Zielen, die mit Yantras erreicht werden können, sind, so wird geglaubt, keine Grenzen gesetzt. Sie reichen vom Heilen verschiedenster Krankheiten¹¹¹ über das Steigern von Verkaufszahlen in Läden und Fabriken und das Beseitigen schlechter Gewohnheiten¹¹² bis hin zum Erwerb von übernatürlichen¹¹³ und intellektuellen¹¹⁴ Fähigkeiten.

Es werden sechs magische Riten, in welche Yantras zu magischen Zwecken benutzt werden, unterschieden. Diese sind: Das unter Kontrolle bringen von Personen, Tieren und Gottheiten (Vashi Karan), das Abwehren und Heilen von Krankheiten sowie das Abwehren von jeglichen schädlichen Einflüssen (Shanti Karan), der Schutz vor von Feinden ausgehenden negativen Einflüssen (Stambhan), das Verursachen von Streitigkeiten zwischen Menschen (Videshan), die Zerstreuung von Feinden (Uchattan) und das Verursachen von Tod (Maran).¹¹⁵

Der Ablauf magischer Rituale und die Rolle von Yantras in denselben werden in Kapitel 5 ausführlich dargestellt.

Yantras, welche zum Erreichen bestimmter Ziele eingesetzt werden, können in der Praxis nicht ohne weiteres von Yantras, in welchen die Gottheit verehrt wird, voneinander abgegrenzt werden.

So beschreibt, um nur ein Beispiel zu nennen, Subramanian die im Anhang des Saundaryalahari aufgelisteten Yantras als Verehrungs- und Meditationsobjekte, die den ernsthaft Meditierenden mit der Gottheit in Verbindung bringen, und gleichzeitig aber auch weltliche bzw. materielle Vorteile bringen. Im Idealfall misst nach Subramanian

¹⁰⁸ Bühnemann, 2003, S. 32-34; 39.

¹⁰⁹ Bühnemann, 2003, S. 32f.

¹¹⁰ Khanna, 1980, S. 153.

¹¹¹ Subramanian, V. K (Hrsg.), 1990, S. 55.

¹¹² Chawdhri, 2001, S. 42f.

¹¹³ Subramanian, 1990, S. 71.

¹¹⁴ Subramanian, 1990, S. 73.

¹¹⁵ Bühnemann, 2003, S. 34f; Chawdhri, 2001, S. 12f.

der wahrhafte spirituelle Adept den materiellen Nebeneffekten der Yantra- Meditation und der zugehörigen Mantra- Rezitation keine große Bedeutung bei¹¹⁶.

Weiterhin steht, wie bereits in Kapitel 3.3.1 angesprochen, das Ziel tantrischer Yantra- Verehrung, die Identifikation mit der dem Yantra entsprechenden Gottheit mit dem Erlangen von außergewöhnlichen Kräften (Siddhi) in Verbindung, durch welche alles von Bhukti bis Mukti erreicht werden kann.

3.3.3 Yantras zur Unterstützung von rituellen Gegenständen

Weiterhin dienen Yantras in Ritualen als Kraftfelder, auf welchen rituelle Gegenstände abgestellt werden und die die Energie des abgestellten Gegenstandes unterstützen.¹¹⁷

Da diese Yantras keine direkte Heil bringende Funktion erfüllen, werden in dieser Arbeit nicht näher auf sie eingegangen.

3.4 Yantras als Darstellungen kosmischer Kräfte

Woodroffe definiert das Yantra als graphische Entsprechung zum Mantra und der Kraft bzw. Shakti, welche dieses symbolisiert und gleichzeitig ist.¹¹⁸

Dementsprechend definiert Subramanian das Yantra als schaubildliche Darstellung eines Mantras.¹¹⁹

Das Yantra ist demnach ebenso wie das Mantra das Symbol einer Gottheit und die Gottheit selbst.

Ein Yantra kann eine Gottheit im Sinne eines einzelnen Aspekts der höchsten Gottheit und somit eine einzelne kosmische Kraft darstellen. Es gibt aber auch Yantras, die die höchste Gottheit selbst in ihrer Manifestation als Kosmos darstellen. Als Darstellung der höchsten Gottheit ist das Yantra ein Schaubild der Gesamtheit aller kosmischen Prozesse, einschließlich des unbewegten Aspekts der Gottheit.¹²⁰ Eine solche symbolische Darstellung der kosmischen Emanation und zugleich das berühmteste

¹¹⁶ Subramanian, 1990, S. 82f.

¹¹⁷ Bühnemann, 2003, S. 32.

¹¹⁸ Woodroffe, 1987, S. 315.

¹¹⁹ Subramanian, 1990, S. 55.

¹²⁰ Eliade, 1960, S. 229.

Yantra der Hindu- Tradition¹²¹ ist das Sri Yantra oder Sri Cakra, welchem das folgende Kapitel gewidmet ist.

¹²¹ Cairns, Grace E., 2005, S. 57.

4 Die im religiösen Sinne heilbringende Funktion von Yantras am Beispiel des Sri Cakras

In diesem Kapitel wird die Funktion des Sri Cakras als Verehrungs- und Meditationsobjekt, welches den Sadhaka zu religiösem Heil führt, am Beispiel von physischen und mentalen Verehrungsformen dargestellt.

Das Kapitel beginnt zunächst mit einer Definition von religiösem Heil im Kontext der Shakti-Tradition und einer einführenden Beschreibung des Sri Cakras.

4.1 Religiöses Heil in der Shakti-Tradition

Im Kontext der Shakti-Tradition bedeutet religiöses Heil, wie sich aus den Ausführungen in Kapitel 2 ergibt, die Identifizierung des Sadhakas mit der letzten Wirklichkeit, der Göttin, welche in der Erkenntnis bzw. im Bewusstwerden über die eigene Identität mit der Göttin besteht. Diese Bewusstwerdung entspricht auf mikrokosmischer Ebene der Erkenntnis des eigenen göttlichen Selbst, welches mit der Göttin identisch ist. Der Weg zur Erkenntnis der Göttin und zur Identifikation mit derselben ist somit nichts anderes als der Weg zum eigenen Selbst.

4.2 Das Sri Cakra

Das Sri Cakra, auch Sri Yantra genannt, gilt als das berühmteste, mächtigste¹²² und am meisten verehrte¹²³ Yantra der indischen Shakti-Tradition.

Das Sri Cakra ist eine geometrische Darstellung der Göttin Tripura¹²⁴, die auch unter den Namen Lalita und Tripura-Sundari bekannt ist¹²⁵, und welche zusammen mit der Göttin Kali als die am häufigsten verehrte Form der Göttin in Indien gilt.¹²⁶

Das Sri Cakra wird auch als Wohnsitz der höchsten Muttergöttin und all ihrer Kräfte, Emanationsstufen und Persönlichkeiten bezeichnet,¹²⁷ wobei der Mittelpunkt des Sri

¹²² Shankaranarayanan, S., 1979, S. 14.

¹²³ Ramachandra Rao, S.K., 2005.

¹²⁴ Gupta, 1979, S. 142.

¹²⁵ Ramachandra Rao, 2005, S. 101.

¹²⁶ Dikshitar, 1991, S. 2.

¹²⁷ Shankaranarayanan, 1979, S. 17, S. 46.

Cakras als Sitz der Gottheit Tripura selbst gilt¹²⁸ und ihre entfalteten Kräfte in den unterschiedlichen Teilen des Sri Cakras angeordnet sind.

Ramachandra Rao bezeichnet das Yantra auch als Darstellung der Göttin in ihrem aus unterschiedlichen Klassen von Hilfs- und Untergottheiten bestehenden Gefolge in ihrem königlichen Hof voller Pavillons, Umzäunungen und Toren.¹²⁹

Dem Sri Cakra wird sowohl die Funktion als Hilfsmittel zur religiösen Befreiung zugesprochen, als auch eine begünstigende Wirkung zum Erfüllen von Wünschen jeglicher Art¹³⁰.

Nach Ramachandra Rao wird dem Sri Cakra überdies die Macht zugesprochen, ohne rituelle Verehrung, allein durch seine Anwesenheit, dem Gläubigen materiellen und spirituellen Nutzen zu bringen.¹³¹

4.2.1 Der Aufbau des Sri Cakras

Die Hauptfigur des Sri Cakras wird von neun ineinander verwobenen Dreiecken unterschiedlicher Größen gebildet, von welchen vier mit der Spitze nach oben und fünf mit der Spitze nach unten zeigen.¹³²

Diesen neun Dreiecken entsprechen auf makrokosmischer Ebene die neun grundlegenden Kategorien des Universums (Mulaprakritis) und auf mikrokosmischer Ebene die neun grundlegenden Kategorien des Individuums (Dhatus).¹³³

Die vier Dreiecke mit nach oben zeigender Spitze repräsentieren das maskuline Prinzip und werden daher auch Shiva-Dreiecke genannt. Die fünf mit der Spitze nach unten weisenden Dreiecke repräsentieren das feminine Prinzip.¹³⁴ Ramachandra Rao verweist auf eine von dieser Sichtweise abweichende Interpretation, nach welcher alle neun Dreiecke neun weibliche Gottheiten repräsentieren.¹³⁵

¹²⁸ Gupta, 1979, S. 142.

¹²⁹ Ramachandra Rao, 2005, S. 101.

¹³⁰ Finn, 1986, S. 214.

¹³¹ Ramachandra Rao, 2005, S. 173.

¹³² Ramachandra Rao, 2005, S. 102.

¹³³ Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 16.

¹³⁴ Ramachandra Rao, 2005, S. 102; Shankaranarayanan, 1979, S. 44f.

¹³⁵ Ramachandra Rao, 2005, S. 105.

Die neun Dreiecke sind die Grundlage des Sri Cakras, sie bilden in ihrer gegenseitigen Überlagerung die zentrale Figur des Sri Cakras, welche 43 Dreiecke umfasst¹³⁶.

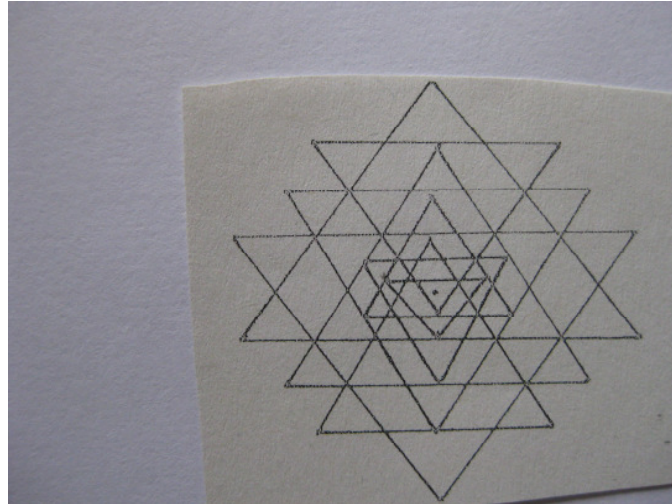


Abbildung 2.

In der Mitte dieser zentralen Figur befindet sich ein Punkt (Bindu), welcher in der Regel als das 44. Dreieck gezählt wird.¹³⁷ Bei der hier abgebildeten Hauptfigur des Sri Cakras handelt es sich um eine Sri Cakra-Konstruktion Finns, welche sie auf Grundlage ihrer Übersetzung des Nityasodasikarnavas nachkonstruiert hat. Das Nityasodasikarnava wird später im Rahmen des Kapitels 4.4.4.1 noch ausführlicher vorgestellt werden¹³⁸.

Von den 44 Dreiecken bilden 42 vier konzentrische, sich gegenseitig umfassende kreisförmige Gebilde, von welchen das größte und ganz außen gelegene aus 14 Dreiecken besteht¹³⁹, das zweitgrößte¹⁴⁰ - und das drittgrößte¹⁴¹ aus jeweils zehn Dreiecken und das kleinste und innerste¹⁴² aus acht Dreiecken. Innerhalb dieses kleinsten kreisförmigen Gebildes befindet sich das 43. Dreieck,¹⁴³ und in dessen Mitte der Punkt (Bindu)¹⁴⁴, welcher als das 44. Dreieck gezählt wird.¹⁴⁵

¹³⁶ Siehe Abbildung 2.

¹³⁷ Ramachandra Rao, 2005, S. 103.

¹³⁸ Finn, 1986, S. 265-277.

¹³⁹ Siehe Abbildung 3.

¹⁴⁰ Siehe Abbildung 4.

¹⁴¹ Siehe Abbildung 5.

¹⁴² Siehe Abbildung 6.

¹⁴³ Siehe Abbildung 7.

¹⁴⁴ Siehe Abbildung 8.

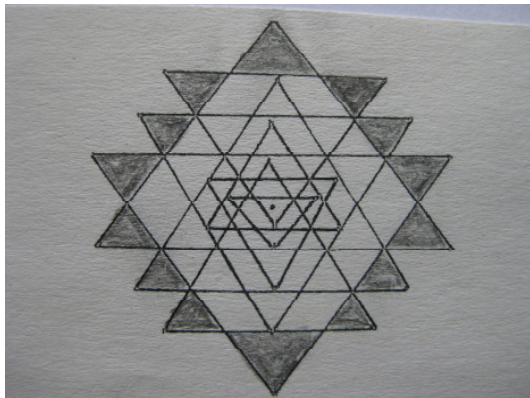


Abbildung 3.

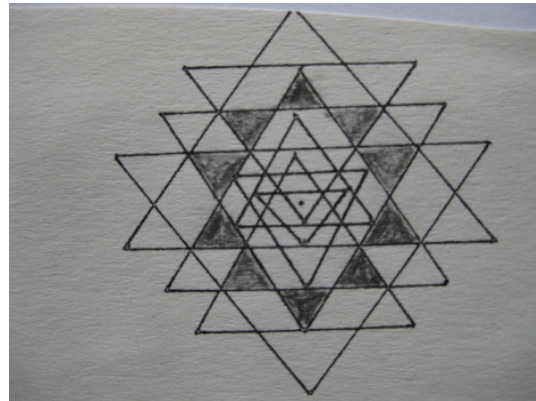


Abbildung 4.

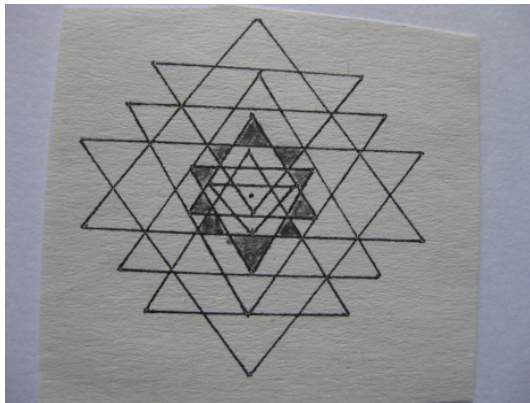


Abbildung 5.

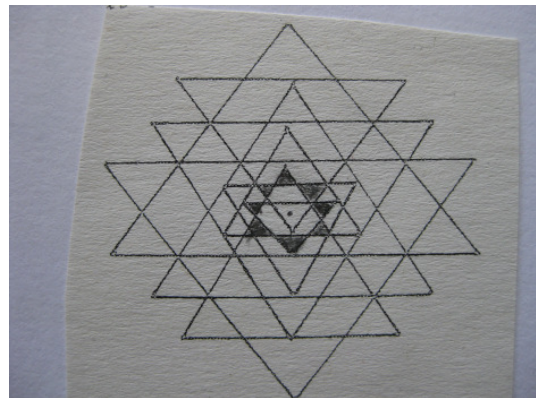
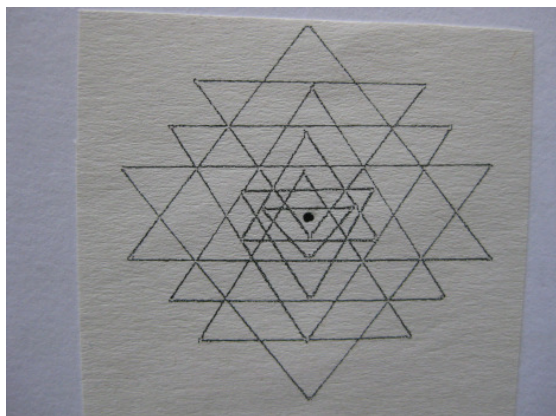
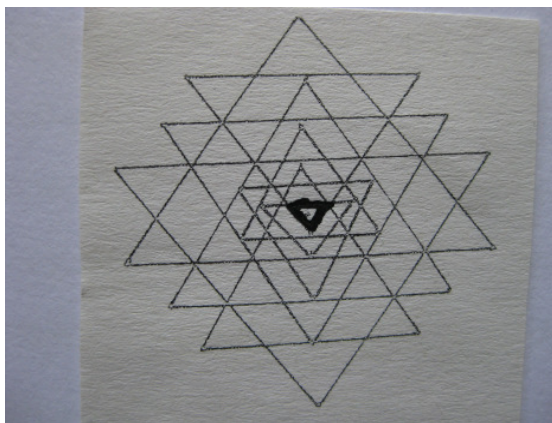


Abbildung 6.



¹⁴⁵ Ramachandra Rao, 2005, S. 136ff.

Abbildung 7.

Abbildung 8.

Um die zentrale Figur des Sri Cakras herum befinden sich von innen nach außen ein Kreis mit acht Lotusblättern, ein Kreis mit 16 Lotusblättern, drei konzentrische Kreise und ein Quadrat, dessen Rand aus drei Linien besteht und welches ein Tor an jeder Seite hat.¹⁴⁶

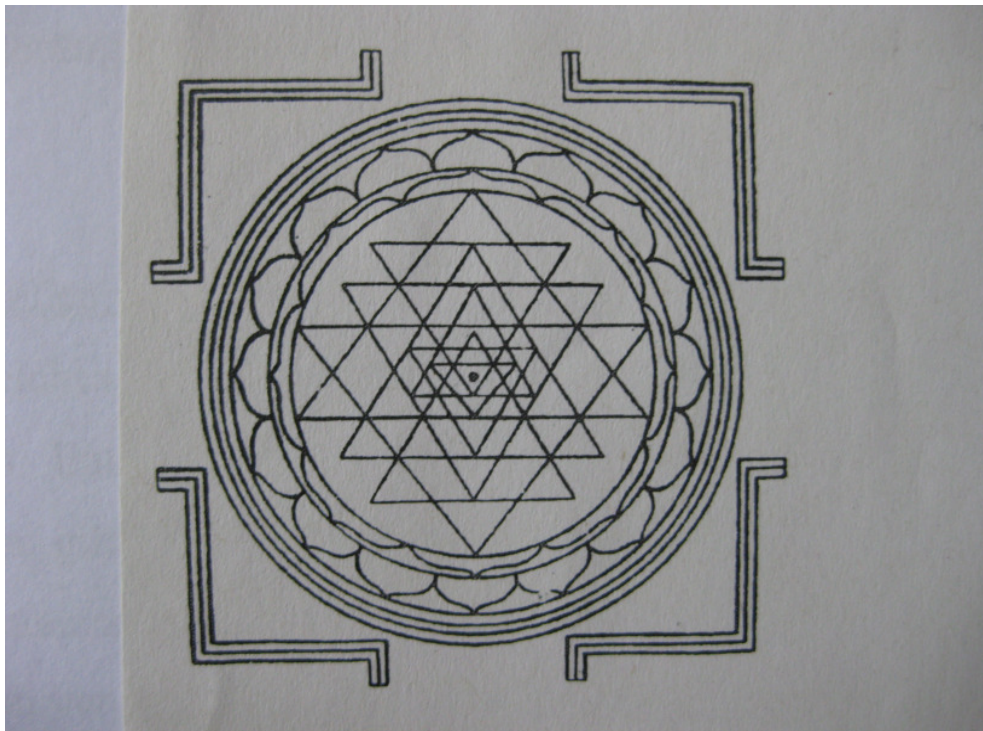


Abbildung 9 (das ganze Sri Cakra)¹⁴⁷.

4.2.2 Die neun Hüllen

In der gesamten Figur des Sri Cakras werden neun Kreisformen unterschieden, welche von Ramachandra Rao nach ihrer Sanskrit- Bezeichnung Avarana (von der Wurzel vr = to cover, to enclose) als Umzäunungen oder Hüllen bezeichnet werden.¹⁴⁸ Von außen nach innen sind diese: 1) das umschließende Quadrat (Bhu-pura); 2) der Kreis mit den 16 Lotusblättern; 3) der Kreis mit den acht Lotusblättern; 4) der aus den äußeren 14

¹⁴⁶ Ramachandra Rao, 2005, S. 103.

¹⁴⁷ Ramachandra Rao, 2005, S. 137.

¹⁴⁸ Shankaranarayanan, 1979, S. 116.

Dreiecken bestehende Kreis der Hauptfigur; 5) der größere aus zehn Dreiecken bestehende Kreis der Hauptfigur; 6) der kleinere aus zehn Dreiecken bestehende Kreis der Hauptfigur; 7) der aus acht Dreiecken bestehende Kreis der Hauptfigur; 8) das Basis- Dreieck (Tri-kona) im aus acht Dreiecken bestehenden Kreis; 9) der Punkt (Bindu).¹⁴⁹

4.2.2.1 Die neun Hüllen und ihre makrokosmische Bedeutung

Das Sri Cakra als Wohnsitz der höchsten Göttin und ihrer verschiedenen Emanationsstufen ist eine Darstellung aller am kosmischen Prozess beteiligten Kräfte. Die neun Hüllen stellen hierbei die verschiedenen Schritte der Entfaltung der höchsten Shakti aus ihrer ursprünglichen Einheit in die Vielfalt ihrer Teilkräfte dar.¹⁵⁰

4.2.2.2 Die neun Hüllen und ihre mikrokosmische Bedeutung

Im Individuum, welches ja mit dem Makrokosmos identisch ist, stellen die neun Hüllen die verschiedenen Entfaltungsstufen des menschlichen Bewusstseins dar. Diese Bewusstseinsstufen gilt es auf dem spirituellen Weg von den materiellen Stufen menschlicher Existenz zurück in die Einheit zu durchschreiten.¹⁵¹

Shankaranarayanan vergleicht die neun Hüllen mit Schleiern, welche die Sicht auf die höchste Wahrheit, die göttliche Präsenz verhüllen.¹⁵² Der Adept erreicht bei seinem stufenweisen Aufstieg zur Erkenntnis der höchsten Wahrheit mit dem Hochheben eines jeden Schleiers eine neue Ebene menschlichen Seins, auf welcher er zunächst für eine gewisse Zeit verweilen und die mit dieser neuen Seinsweise verbundenen Teilwahrheiten verinnerlichen muss.¹⁵³

4.2.2.3 Die neun Hüllen und ihre Kräfte

Jede der neun Hüllen hat neben ihrer eigenen physischen Form eine eigene spirituelle Bedeutung und einen eigenen Namen. Weiterhin ist jeder Hülle eine vorherrschende

¹⁴⁹ Shankaranarayanan, 1979, S. 116-39; Khanna, 1980, S. 109-112, S. 117ff.

¹⁵⁰ Ramachandra Rao, 2005, S. 106; Zimmer, 1987, S. 191f, 195f.

¹⁵¹ Ramachandra Rao, 2005, S. 116; Khanna, Yantra- Buch, S. 109.

¹⁵² Shankaranarayanan, 1979, S. 89.

¹⁵³ Shankaranarayanan, 1979, S. 89f.

Gottheit, sowie Gruppen verschiedener Hilfgottheiten mit bestimmten Funktionen zugeordnet.¹⁵⁴

Detaillierte Beschreibungen der verschiedenen göttlichen Bewohner des Sri Cakras und ihrer Funktionen geben Shankaranarayanan¹⁵⁵, Zimmer¹⁵⁶ und Ramachandra Rao¹⁵⁷ und finden sich auch im 1. Kapitel des Nityasodasikarnavas. Diese Beschreibungen weichen allerdings in einigen Punkten voneinander ab.

Des Weiteren sehen Denker der Sri Cakra-Philosophie Entsprechungen zwischen den neun Hüllen des Sri Cakras und den feinstofflichen Zentren im menschlichen Körper.¹⁵⁸ Eine Version dieser Entsprechungen findet sich bei Ramachandra Rao,¹⁵⁹ eine andere Version gibt Gupta, welcher sich auf Woodroffes Einführung in das Tantraraja Tantra beruft.¹⁶⁰

4.3 Formen der Sri Cakra-Verehrung

Der große Gelehrte der Shakti- Tradition Bhaskararaya¹⁶¹ nennt in seinem Kommentar zur Bhavanopanisad drei Formen der Verehrung der Göttin im Sri Cakra: die körperliche, die sprachliche und die innerliche Verehrung. Die körperliche Verehrung wird außerhalb des Sadhakas an einem installierten oder gezeichneten Sri Cakra durch die Darbringung materieller Gaben vollzogen. Die innerliche Verehrung findet im Geiste des Sadhakas statt und wird deshalb auch mentale Verehrung genannt. Beide Verehrungsformen werden in den folgenden Kapiteln ausführlich diskutiert.

Die sprachliche Verehrung der Göttin Sri besteht im Rezitieren (Japa) ihres Mantras, auch Sri Vidya genannt¹⁶² und kann gedanklich, flüsternd oder mit voller Stimmkraft erfolgen¹⁶³.

¹⁵⁴ Ramachandra Rao, 2005, S. 116, Khanna, 1980, S. 109ff.

¹⁵⁵ Shankaranarayanan, 1979, S. 48-54.

¹⁵⁶ Zimmer, 1987, S. 196-199.

¹⁵⁷ Ramachandra Rao, 2005, S. 117-139

¹⁵⁸ Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 17f.

¹⁵⁹ Ramachandra Rao, 2005, S. 117-136.

¹⁶⁰ Gupta, 1979, S. 114f.

¹⁶¹ Mira, S., 1976, S. 3.

¹⁶² Ramachandra Rao, 2005, S. 146; Sivananda, 2004, S. 52.

¹⁶³ Mira, 1976, S. 3.

Das Sri Vidya besteht aus fünfzehn Silben bzw. Buchstaben, welche für die 15 mit den Mondphasen korrespondierenden Aspekte der Göttin stehen, und wird deshalb auch das fünfzehnsilbige Mantra genannt. In einer erweiterten Form wurde dem Mantra der Göttin Sri eine sechzehnte Silbe hinzugefügt, welche die Gesamtheit der fünfzehn Aspekte der Göttin in ihrem sechzehnten Aspekt bedeutet.¹⁶⁴ So wie das Sri Cakra das schaubildliche Symbol für die Göttin Sri ist, ist das aus fünfzehn oder sechzehn Silben bestehende Sri Vidya das Klangsymbol der Göttin.¹⁶⁵

4.4 Die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der physischen Verehrung

4.4.1. Die Bahya-Puja

Die physische Verehrungsform des Sri Cakras, sowie von Yantras allgemein, wird Bahya-Puja genannt und besteht in einer Darbringung von physischen Gaben an ein außerhalb des Sadhakas, im Makrokosmos installiertes Sri Cakra.¹⁶⁶

Bei den dargebrachten physischen Gaben handelt es sich um materielle Gaben und um die körperlichen Handlungen, welche die Darbringung materieller Gaben erfordert, wie beispielsweise die Präparation aller im Ritual benötigter Gegenstände sowie die Darbringung selber, aber auch das Zeigen von Mudras und die Weihung des Puja-Platzes.¹⁶⁷

Manche tantrischen Traditionen pflegen die äußerliche, physische Verehrung des Sri Cakras herabzusetzen. Der Einleitung von Saundaryalahari zufolge lehnen die Anhänger der Samaya-Schule, welche Shiva und Shakti einen gleich hohen Rang zusprechen, die äußerliche Verehrung gänzlich ab und praktizieren nur rein innerliche Verehrungsformen.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Ramachandra Rao, 2005, S. 151f.

¹⁶⁵ Sivananda, 2004, S. 53.

¹⁶⁶ Gupta, 1979, S. 127f.

¹⁶⁷ Gupta, 1979, S. 127.

¹⁶⁸ Math, Sri Ramakrishna, Saundaryalahari, Madras, 1987, S. 22.

Im Mahanirvana Tantra wird die rein äußerliche Verehrung als niedrigste Form der Verehrung bezeichnet.¹⁶⁹

Die Mehrheit der Sadhakas praktiziert jedoch weder eine rein innerliche noch eine rein äußerliche Form der Verehrung, sondern eine gemischte Form, bestehend aus physischer, sprachlicher und meditativer Verehrung.¹⁷⁰

Ebenso besteht die Bahya-Puja nicht für sich allein, sondern ist Teil eines umfassenden tantrischen Verehrungsrituals, welches in seiner langen Abfolge von rituellen Handlungen auch sprachliche und mentale Verehrungsakte beinhaltet.

Die im Rahmen dieses umfassenden Rituals vollzogenen mentalen Verehrungsakte erfordern hoch entwickelte geistige Fähigkeiten des Sadhakas.

4.4.2 Formen tantrischer Puja

Die Tantra- Tradition unterscheidet drei Formen tantrischer Verehrungsrituale: Nitya-Puja, Naimittika-Puja und Kamyapuja. Die Nitya-puja gehört zu den täglichen rituellen Pflichten des Sadhakas und wird ganz ohne Hintergedanken, d. h. ohne das Anstreben eines bestimmten Ergebnisses, allein zur Verehrung der Göttin vollzogen.¹⁷¹ Sie ist Teil der rituellen Handlungen, welche zum Erlangen von Perfektion in seinem Haupt-Mantra und der damit verbundenen Erfahrung der Identität mit seiner Gottheit hinführen.¹⁷²

Die Naimittika-Puja wird nicht täglich, sondern nur zu besonderen Anlässen, wie z. B. an Vollmond oder Neumond und oft in größerem Kreise¹⁷³ vollzogen.¹⁷⁴

Die Kamyapuja wird gezielt zum Erlangen bestimmter Ergebnisse und zur Erfüllung bestimmter Wünsche vollzogen.¹⁷⁵

Die Struktur der Nitya-Puja bildet die Grundstruktur des tantrischen Verehrungsrituals, und damit der Naimittika-Puja und der Kamyapuja¹⁷⁶.

Der Ablauf der Naimittika-Puja unterscheidet sich dementsprechend nicht wesentlich von dem der Nitya-Puja; der Unterschied beschränkt sich darauf, dass bei der

¹⁶⁹ Zimmer, 1987, S. 66.

¹⁷⁰ Math, 1987, S. 43.

¹⁷¹ Gupta, 1979, S. 124f.

¹⁷² Gupta, 1979, S. 134, 146, 161.

¹⁷³ Gupta, 1979, S. 126.

¹⁷⁴ Gupta, 1979, S. 125, 157f.

¹⁷⁵ Gupta, 1979, S. 124f.

¹⁷⁶ Gupta, 1979, S. 125.

Naimittika-Puja einige rituelle Handlungen, wie beispielsweise Nyasa, Japa und mentale Verehrung sehr stark erweitert und ausgearbeitet sind und Opfergaben in höherer Anzahl und Qualität dargebracht werden.¹⁷⁷

Der Ablauf der Kamyapuja wird an späterer Stelle dieser Arbeit in Kapitel 6 behandelt.

Die Nityapuja gilt nach Gupta als die Reinste der Dreien, da sie zum einen im Unterschied zur Kamyapuja nicht aus eigennützigen Gründen, sondern allein zur Verehrung der Göttin und zum anderen mit größerer Selbstvergessenheit als die Naimittika-Puja vollzogen wird, und somit die Hingabe des Sadhaka an die Gottheit während ihres Vollzugs am größten ist.¹⁷⁸

4.4.3 Darstellung des Ablaufs der Nityapuja und Einordnung der Bahyapuja in den Ablauf der Nityapuja

In diesem Kapitel wird die Bahyapuja in den Ablauf des Shri Cakra- Verehrungsrituals eingeordnet. Hierfür wird der gesamte Ablauf der Nityapuja für das Shri Cakra in groben Zügen dargestellt, ohne hierbei ausführlich auf die einzelnen Elemente der das Sri Cakra unmittelbar betreffenden Handlungen einzugehen. Eine genauere Betrachtung der rituellen Handlungen, die das Sri Cakra unmittelbar betreffen, folgt erst später in Kapitel 4.4.4.

Als Grundlage für die Darstellung des Ablaufs der Nityapuja dient größtenteils das von Gupta in *Hindu Tantrism* zusammengestellte Puja-Programm¹⁷⁹, welches auf Texten basiert, welche nach Gupta für die Erforschung tantrischer Rituale als sehr wichtig gelten¹⁸⁰.

Gupta stellt in seinem Puja-Programm den allgemeinen Ablauf einer tantrischen Yantra-Verehrung dar, greift hierbei jedoch in seinen Ausführungen teilweise auf das Sri Cakra als Beispiel zurück.¹⁸¹

Der Verehrung des Sri Cakras durch die Darbringung von physischen Opfergaben geht eine lange Reihe von vorbereitenden rituellen Handlungen voraus. Der vorbereitende

¹⁷⁷ Gupta, 1979, S. 157.

¹⁷⁸ Gupta, 1979, S. 126.

¹⁷⁹ Gupta, 1979, S. 139-157.

¹⁸⁰ Gupta, 1979, S. 129.

¹⁸¹ Gupta, 1979, S. 140 und 142.

Teil der Bahya-Puja beginnt zunächst mit der Weihung des Puja- Platzes und die Befreiung desselben von Schmutz und negativen Einflüssen. Nach abgeschlossener Reinigung und Weihung des Puja-Platzes wird das Sri Cakra installiert.¹⁸²

Nun muss der Sadhaka sein Selbst reinigen und weihen. Dies geschieht unter anderem mittels einer meditativen Identifizierung des eigenen Selbst mit dem göttlichen Selbst und der bereits in Kapitel 2.5 erwähnten Praktiken Bhutasuddhi und Nyasa.¹⁸³

Den Nyasa-Riten folgt Dhyana¹⁸⁴, die mit dem Zeigen von Mudras verbundene Meditation über die Göttin in ihrer ikonographischen Darstellung.¹⁸⁵ Der Meditation folgt, eine mentale Verehrung.¹⁸⁶ Erst nach dieser beginnt nach Gupta die Bahya-Puja,¹⁸⁷ wobei er sich hier auf die Bahya-Puja im Sinne von der tatsächlichen physischen Darbringung von Opfergaben bezieht und nicht auf alle körperlichen Handlungen, die der Sadhaka während dem gesamten Ablauf der Nitya-Puja vollbringt, und welche teilweise in der Vorbereitung der tatsächlichen Darbringung von Opfergaben bestehen.

Die Bahya-Puja beginnt mit physischen Darbringungen zur Selbst- Verehrung des Sadhakas und zur Verehrung seines Guru und von dessen Traditionslinie. Dann folgen die Verehrung des heiligen Sitzes der Göttin und die Einsetzung derselben in das Sri Cakra im Pranapratishta-Akt.¹⁸⁸ Nach ihrer Einsetzung ins Sri Cakra wird die Göttin in demselben begrüßt und dann beginnen die Darbringungen der einzelnen Gaben (Upacara), welche jeweils von einem Mantra und einem Trankopfer begleitet werden. Nach der Darbringung der Gaben bringt der Sadhaka der Göttin Mudras dar.¹⁸⁹

Dann folgt eine Reihe von Verehrungen der einzelnen Kräfte der Göttin in ihren jeweiligen Plätzen im Yantra¹⁹⁰, nach welcher der Verehrer der Göttin zunächst Essen darbringt und im Anschluss daran die physischen Darbringungen mit einer Blumendarbringung abschließt.¹⁹¹

Es folgt eine Meditation über den Bindu, welcher die Gottheit in ihrer unentfalteten Form symbolisiert, und eine Reihe von rituellen Handlungen, wie ein Feuer-Opfer (Homa), die Darbringung von Essen für andere Wesenheiten und das Umrunden der

¹⁸² Gupta, 1979, S. 139f.

¹⁸³ Gupta, 1979, S. 140, 143.

¹⁸⁴ Woodroffe, 1986, S. 490.

¹⁸⁵ Gupta, 1979, S. 144 -147.

¹⁸⁶ Woodroffe, 1986, S. 490.

¹⁸⁷ Gupta, 1979, S. 140.

¹⁸⁸ Gupta, 1979, S. 148.

¹⁸⁹ Gupta, 1979, S. 150.

¹⁹⁰ Gupta, 1979, S. 150f.

¹⁹¹ Gupta, 1979, S. 140, 151.

Gottheit. Der Umrundung der Gottheit bzw. des Yantras folgt das wiederholte Aufsagen (Japa) des Haupt-Mantras der Gottheit, das wie bereits erwähnt als eines der wichtigsten Elemente des tantrischen Rituals gilt.¹⁹²

Am Ende der Verehrung bittet der Sadhaka die Göttin um die Verzeihung aller seiner Taten und führt sie mental zurück in sein Herz.¹⁹³

Zum Schluss wird der Puja- Platz rituell aufgeräumt und das der Göttin geopfert Essen verspeist.¹⁹⁴

4.4.4 Die Verwendung des Sri Cakras in der Nitya-Puja

In diesem Kapitel werden alle das Sri Cakra unmittelbar betreffenden Handlungen, nämlich die Installation des Sri Cakras, die Einsetzung der göttlichen Kraft in das Sri Cakra, die Verehrung des Sri Cakra und die Rückführung der göttlichen Kraft in den Sadhaka, ausführlich dargestellt und diskutiert. Als Grundlage hierfür dienen zum einen Guptas Erläuterungen zu seinem Puja-Programm¹⁹⁵ und zum anderen die Texte Lalitopakhyana und Nityasodasikarnava, welche im Folgenden zunächst kurz vorgestellt werden.

4.4.4.1 Das Nityasodasikarnava

Das Nityasodasikarnava wird zusammen mit dem Yogini Hridaya unter dem Titel Vamakesvara Tantra zusammengefasst und stellt die ersten fünf Kapitel desselben dar.¹⁹⁶ Das Nityasodasikarnava behandelt alle wichtigen Aspekte der Verehrung der höchsten Göttin unter dem Namen Mahatripurasundari.¹⁹⁷

Die Verehrung des Sri Cakras wird im ersten Kapitel beschrieben. Der Beschreibung des Ablaufs der Sri Cakra-Verehrung gehen zunächst Angaben zum Aufbau des Cakras (Verse 28b-58), die Ableitung der zur Verehrung gebrauchten Mantras und Silben (Verse 59-102), die Beschreibung des geistigen Zustandes sowie Gewand und Schmuck des Sri Cakra-Verehrers (Verse 103-105) und die Beschreibung des Bodens, auf welchem die Verehrung stattfinden soll (Verse 106f), voraus.

¹⁹² Gupta, 1979, S. 140, 153f.

¹⁹³ Gupta, 1979, S. 156f.

¹⁹⁴ Gupta, 1979, S. 146f.

¹⁹⁵ Gupta, 1979, S. 141-157.

¹⁹⁶ Finn, 1986, S. 33f.

¹⁹⁷ Finn, 1986, S. 37.

Nach diesen einführenden Angaben gibt der Text Anweisungen zum Zeichnen des ersten Cakras mit Safrangelb oder Zinnoberrot.¹⁹⁸ Bemerkenswert ist hierbei, dass der Text lediglich vom Zeichnen des ersten Cakras, des ersten Shakti-Dreiecks redet, und es stellt sich die Frage, ob der Text das Zeichnen des restlichen Sri Cakras – aus welchem Grund auch immer - überspringt, oder ob die Beschränkung der Zeichenanweisung auf das erste Shakti-Dreieck tatsächlich beabsichtigt ist und demnach ein einzelnes Shakti-Dreieck für die Verehrung als ausreichend betrachtet wird.

In den Versen 109-112 gibt der Text Nyasa-Anweisungen.

Die Verse 113-131 geben die Dhyana-Anweisung, d. h. sie beschreiben die Göttin in ihrer anthropomorphen Form, in welcher der Verehrer über sie meditieren soll.

In eben dieser beschriebenen Form soll der Sadhaka, nach Anweisung der Verse 132f die Göttin in der Mitte des Cakras visualisieren, wobei sich die Frage stellt, ob die Göttin im gezeichneten Cakra oder in einem ebenfalls visualisierten Cakra betrachtet werden soll. Nach der Visualisierung der Göttin im Cakra folgt ihre Anrufung ins Cakra.¹⁹⁹

Nach Angabe der bei der Verehrung zu verwendenden Samensilben in den Versen 134f zählt der Text in den Versen 135-137 die zu verehrenden Gottheiten der äußersten Umhüllung in ihren jeweiligen Plätzen auf. In den Versen 138-141 fährt der Text fort, die sechzehn Gottheiten der zweiten Umhüllung des Sri Cakra und ihre Funktionen aufzuzählen. Dieser Aufzählung folgt in Vers 142 die Anweisung, die sechzehn Gottheiten in den sechzehn Lotusblättern der zweiten Umhüllung zu verehren, und zwar mittels der Methode des linkshändigen Pfades²⁰⁰.

Zu dem Begriff „linkshändiger Pfad“ finden sich bei den verschiedenen Autoren und in tantrischen Texten unterschiedliche Definitionen²⁰¹. Bharati zufolge wird nach den meisten Hindu-Schulen die Methode des linkshändigen Pfades mit dem Gebrauch der fünf als unrein geltenden und deshalb verbotenen physischen Opfergaben (Wein, Fisch, Fleisch, getrocknetes Getreide und Geschlechtsverkehr) in Verbindung gebracht, während in der Methode des rechtshändigen Pfades die fünf unreinen Opfergaben (Panca-Makara) durch materielle Opfergaben, die nicht als unrein gelten, oder

¹⁹⁸ Finn, 1986, Verse 107f, S. 256.

¹⁹⁹ Finn, 1986, S. 264.

²⁰⁰ Finn, 1986, S. 265-267.

²⁰¹ Gupta, 1979, S. 44f; Finn, 1986, S. 35, Fußnote 89.

Meditation ersetzt werden.²⁰² Diese Definition halte ich für diesen Text unzutreffend, da der Text keinen Hinweis auf die Verehrung des Sri Cakras mit den fünf verbotenen Opfergaben enthält.

Nach dem Kommentar Jayarathas bedeutet die Anweisung, die Gottheiten mittels der Methode des linkshändigen Pfades zu verehren, dass der Sadhaka seine Opfergaben mit der linken Hand darbringen soll.²⁰³

Der Text fährt nach gleichem Muster fort und zählt, von außen nach innen fortschreitend, sämtliche in den Hüllen zu verehrenden Gottheiten nach ihren Funktionen benannt in der Reihenfolge, in der sie verehrt werden sollen, auf. Hierbei wird ihnen entweder direkt ein eigener Platz in der jeweiligen Hülle zugewiesen, oder aber der Text gibt die Richtung, in welcher die Verehrung in der Hülle abgehalten werden soll, und weist den Göttinnen somit indirekt ihre jeweiligen Plätze zu.²⁰⁴

Die Aufzählung der zu verehrenden Gottheiten endet mit der zweiten Hülle. Die innerste Hülle, das Bindu wird demnach nicht in gleicher Weise wie die anderen Umhüllungen verehrt, stattdessen meditiert der Verehrer jedoch nach der physischen Verehrung über das Bindu und seine kosmische Funktion, und über die Identität desselben mit dem eigenen Körper²⁰⁵.

Zunächst jedoch folgt der Verehrung der einzelnen Gottheiten des Sri Cakras in ihren Hüllen bis hin zur zweiten Hülle eine Darbringung von physischen Gaben, gekochten Speisen, Wasser, Licht und Duft, deren vollständige Aufzählung von einem „Etcetera“ ersetzt wird²⁰⁶, was andeutet, dass es sich um die gängigen Puja-Darbringungen handelt. Anschließend folgt, in Übereinstimmung mit Guptas Puja-Programm, das Zeigen verschiedener Mudras²⁰⁷, welche in Kapitel III ausführlich behandelt werden, und erst dann folgt die bereits angesprochene Meditation über den Bindu²⁰⁸, gefolgt von der Rückführung der Göttin und von einer Bitte um Vergebung begleitet.²⁰⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Angaben, die der Text zur Verehrung macht, auf die Reihenfolge der Verehrung der Einzelgottheiten, die Anweisung, die

²⁰² Bharati, 1975, S. 228.

²⁰³ Finn, 1986, S. 268.

²⁰⁴ Finn, 1986, S. 269-280.

²⁰⁵ Finn, 1986, S. 283-287.

²⁰⁶ Finn, 1986, Vers 163, S. 280.

²⁰⁷ Finn, 1986, S. 280.

²⁰⁸ Finn, 1986, S. 283-287.

²⁰⁹ Finn, 1986, S. 285.

Gottheiten mittels der Methode des linkshändigen Pfades zu verehren, und den Angaben der Samensilben und Mantras zur Verehrung der einzelnen Gottheiten beschränken. Über die im Rahmen der Verehrung darzubringenden Gaben macht der Text keine Aussagen, mit Ausnahme von den Versen 157f, wo zur Verehrung der Göttinnen der siebten Hülle mit den an früherer Stelle erwähnten Samensilben und roten Blumen angewiesen wird.²¹⁰ Die Kenntnis der Opfergaben scheint somit aus anderer Quelle vorausgesetzt.

Kapitel II des Textes beschreibt magische Anwendungen des Sri Cakras, Kapitel III beschreibt die bei der Verehrung, einschließlich der Einsetzung der Göttin in das Yantra und ihrer Rückführung, anzuwendenden Mudras. Kapitel IV gibt Anweisungen zur rituellen Praxis mit dem Mantra der Göttin und den Samensilben ihrer Einzelkräfte, und Kapitel V handelt vom Aufsagen des Mantras und dem Vollzug des Feueropfers.

4.4.4.2 Das Lalitopakhyana

Das Lalitopakhyana ist Teil des Brahmanda Purana und umfasst dessen letzte 40 Kapitel. Es enthält einen ausführlichen Bericht über die Errettung der Welt vor dem Dämonen Bhandasura durch die höchste Göttin Lalita²¹¹.

Wichtige Informationen, die im Zusammenhang mit der Sri Cakra-Verehrung stehen, finden sich in den Kapiteln 41-44 des Lalitopakhyana.

Kapitel 41 des Lalitopakhyana setzt in den Versen 3-6 das Sri Cakra mit der Göttin gleich²¹² und gibt folgende Anweisungen zur Sri Cakra-Verehrung:

„The Cakra should be made of gold or silver etc. The devotee should place it in front of Sri Devi and worship it with sweet scents repeating the sixteen-syllabled Mantra. Every day the devotee should wear auspicious dress and equipments. He should worship the goddess with thousands of sacred Tulasi leaves repeating the Mulamantra. He must meditate upon Sridevi. He should propitiate Mahalaksmi by means of splendid food offering such as honey, ghee, sugar, milk puddings and other blameless articles as well as black gram cakes of pleasing nature. The intelligent devotee should thus propitiate

²¹⁰ Finn, 1986, S. 275.

²¹¹ Ramachandra Rao, 1990, S. 1.

²¹² Shastri, J. L., 1984, S. 1325, Verse 7-10.

Mahalaksmi in the three Mandalas (zones). Paramesvari immediately appears before him”.²¹³

Dem Text zufolge wird das Sri Cakra vor der Göttin, d. h. vor einer Statue derselben installiert und verehrt. Die Verehrung des Sri Cakras erfolgt nach dem Text mit der Rezitation des sechzehnsilbigen Mantras und mit süßen Düften.

Der darauf folgende Satz „everyday the devotee should wear auspicious dress and equipments“ deutet an, dass das beschriebene Verehrungsritual täglich vollzogen wird.

Die Anweisungen zur Verehrung mit Tulsi-Blättern und dem Haupt-Mantra der Göttin, zur Meditation und zur Darbringung bestimmter prächtiger Speisen haben nicht das Sri Cakra, sondern die Göttin zum Objekt, was die Frage aufwirft, ob die Textstelle sich auf zwei getrennte Verehrungen, zum einen die Verehrung des Sri Cakras mit süßen Düften und ihrem Mantra und zum anderen die Verehrung der Göttin mit Tulsi-Blättern und den aufgezählten Speisen, bezieht.

Da unmittelbar vor der zitierten Textstelle in Vers 3-6 die Göttin mit dem Sri Cakra identifiziert wird und die Verse 11f („...If a person worships the *Cakra* with pink flowers in the manner mentioned before...“²¹⁴) sich auf die vorhergehende Beschreibung als eine Beschreibung der Cakra-Verehrung beziehen, halte ich es in diesem Zusammenhang für gerechtfertigt, den Begriff „Göttin“ als Synonym für Sri Cakra zu verstehen.

Des Weiteren macht der Text keine Angaben zum genauen Ablauf der Verehrung der Göttin, er scheint die Kenntnis desselben aus anderen Quellen vorauszusetzen, so wie auch das Wissen um den Platz der jeweiligen Mudras (welche in Kapitel 42 gegeben werden) in der Verehrung.

Die Anweisung, der Verehrer solle über die Göttin meditieren, befindet sich zwischen der Anweisung zur Verehrung der Göttin mit dem sechzehnsilbigen Mantra und mit tausenden von Tulsi-Blättern und der Aufzählung der Speisen, welche der Göttin dargebracht werden sollen. Es stellt sich die Frage, ob die Meditation sich im Verehrungsablauf tatsächlich, der Reihenfolge der Anweisungen entsprechend, zwischen der Verehrung mit dem sechzehnsilbigen Mantra und Tulsi-Blättern und der Speisendarbringung befindet. Nach dem üblichen Verlauf, wie Gupta ihn in seinem

²¹³ Shastri, 1984, S. 1325.

²¹⁴ Shastri, 1984, S. 1326.

Puja-Programm schildert, wäre die Meditation vor der Einsetzung der Lebensenergie in das Verehrungsobjekt zu erwarten. Die Einsetzung der Lebensenergie wird jedoch weder in der vorliegenden Textstelle, noch in den Versen 26-32 von Kapitel 38, wo die beschriebene Verehrung in den Gesamttablauf eines tantrischen Verehrungsrituals eingeordnet wird, erwähnt²¹⁵.

Die letzte Anweisung, der intelligente Verehrer solle die Göttin in den drei Mandalas günstig stimmen, kann unter Anbetracht der Tatsache, dass die drei Mandalas in Joshis Kommentar zu den 1000 Namen der Göttin mit den feinstofflichen Zentren im Mikrokosmos Mensch, den Cakras gleichgesetzt werden²¹⁶, als Anweisung zur inneren Verehrung der Göttin verstanden werden.

Der abschließende Satz „*paramesvari immediately appears before him*“ kündigt das Erscheinen der Göttin vor dem Verehrer als Ergebnis der beschriebenen Verehrung an. Auf die genauere Bedeutung dieses Satzes, so wie auf die anschließenden Verse werde ich in Kapitel 5 im Zusammenhang mit der Identifikation und Anwendung der göttlichen Kraft noch ausführlicher zu sprechen kommen.

Nach den oben zitierten Versen fährt der Text in Kapitel 41 fort zunächst das Mantra der Göttin, das Sri Vidya, seine Kräfte und seine Anwendung unter anderem in Verbindung mit dem Feueropfer (Homa) zu beschreiben,²¹⁷ dann Anweisungen zur Ausführung von verschiedenen Kamyā-Ritualen zu geben²¹⁸ und endet schließlich mit einer Ausführung über das Zufluchtnehmen zur Göttin.²¹⁹

Kapitel 42 beschreibt, wie bereits erwähnt, die im Rahmen der Verehrung der Gottheit zu zeigenden Mudras. Kapitel 43 beschreibt das Ritual der Einweihung in die Praxis der Sri-Verehrung, gefolgt von der Aufzählung der Pflichten des Eingeweihten. Kapitel 44 gibt Anweisungen zu Nyasa-Riten, welchen eine Mantra-Rezitation und eine Meditation über die eigene Seele und die Form der Gottheit als identisch vorausgehen.²²⁰

²¹⁵ Shastri, 1984, S. 1293.

²¹⁶ Joshi, L. M., *Lalita-Sahasranama*, New Delhi, 1998, S. 240, 275, 352, 408.

²¹⁷ Shastri, 1984, S. 1326ff.

²¹⁸ Shastri, 1984, S. 1328-1332.

²¹⁹ Shastri, 1984, S. 1332f.

²²⁰ Shastri, 1984, S. 1349f.

Die Verehrung der Göttin wird, wie bereits erwähnt, in den Versen 26-32 von Kapitel 38 in den Gesamtablauf eines Rituals eingeordnet, nach welchem sich folgende Reihenfolge ergibt: Nyasa-Riten, Meditation, Verehrung, Mantra-Rezitation (Japa), Feueropfer (Homa). Was nähere Details zur Ausführung der Verehrung anbelangt, so verweist der Text auf den Abschnitt über Verehrung (Puja-Khanda), womit vermutlich die oben zitierte Textstelle aus Kapitel 41 gemeint ist.²²¹

4.4.4.3 Die Installation des Sri Cakras

Das Nityasodasikarnava beschreibt das Zeichnen des Sri Cakras mit Zinnober oder Safran, beides rote Substanzen. Rot ist die Farbe der Shakti. Das Shakti-Dreieck in der symbolischen Darstellung des Muladhara-Cakras ist rot, sowie die äußere Erscheinung der Göttin in der Dhyana-Beschreibung im Nityasodasikarnava²²². Das Sri Cakra wird also in der Farbe der Göttin gezeichnet, vermutlich um ihrem Wesen so nahe wie möglich zu kommen. Dementsprechend hilft dem Verehrer wohl auch die rote Kleidung, die er bei der Verehrung trägt²²³, Anteil am Wesen der Göttin zu gewinnen und sich mit ihr zu identifizieren.

Der Text weist nur zur Zeichnung des ersten Shakti-Dreiecks ausdrücklich an²²⁴, und so bleibt unklar, ob tatsächlich das ganze Sri Cakra gezeichnet werden soll.

Nach dem Lalitopakhyana wird ein metallenes Sri Cakra vor der Göttin, d.h. vor einem Bild oder einer Statue derselben installiert²²⁵.

4.4.4.4 Das Einsetzen der Lebensenergie

Bei der Beschreibung dieser Handlung stütze ich mich fast ausschließlich auf Guptas Puja-Programm, da das Lalitopakhyana wie bereits angesprochen keinen Pranapratishta-Akt erwähnt. Auch das Nityasodasikarnava gibt keine detaillierte Beschreibung des Pranapratishta-Aktes, sondern erwähnt lediglich, dass die Anrufung

²²¹ Shastri, 1984, S. 1293.

²²² Finn, 1986, S. 261-263.

²²³ Finn, 1986, S. 254.

²²⁴ Finn, 1986, S. 256.

²²⁵ Shastri, 1984, S. 1325.

der Göttin mit ihrem Mantra vollzogen und vom in Erinnerung Rufen ihres entsprechenden Mudra und dem Zeigen einer Geste des Respekts begleitet wird.²²⁶

Dem Einsetzen der Lebensenergie bzw. der Göttin in das Sri Cakra gehen, wie bereits in Kapitel 4.4.3 dargestellt, zunächst die Selbstvergöttlichung des Sadhakas durch Bhutasuddhi und Nyasa und die Meditation über die Göttin (Dhyana) in ihrer anthropomorphen Form mit all ihren zugehörigen Symbolen, gefolgt von einer inneren Verehrung derselben, voraus.

Der Sadhaka muss also zuerst selbst göttlich werden, bevor er in der Lage ist, die göttliche Kraft in sich anzurufen und in das Yantra einzusetzen. Die Anrufung der göttlichen Kraft erfolgt in der Meditation, im Rahmen welcher er in sich das Bild der Göttin entstehen lässt.

Weiterhin verehrt der Sadhaka den heiligen Sitz der Göttin, bevor er die Göttin von seinem Inneren in das äußere Yantra überführt. Die Überführung der Göttin in das Sri-Cakra verläuft über mehrere Stationen und beginnt im Herzen des Sadhaka, in welchem er zunächst über sie meditiert und sie dann mit seinem Atem durch die Susumna hoch in das Sahasrara-Zentrum führt. Von dort aus atmet er sie durch seine Nase aus, in eine mit Sandelholzpaste beschmierte Blume, die er in seiner Hand hält. Dort begrüßt er sie mit einem Mantra und bittet sie um ihre Anwesenheit bei seiner Verehrung und platziert die Blume auf das Yantra. Im Yantra angekommen wird die Göttin zunächst willkommen geheißen und nach ihrer Umhegung mit einem magischen Quadrat sowie der Zerstreung von üblen Elementen durch Mudras und Mantras als die Höchste gefeiert. Nun folgt das Zeigen eines bestimmten Mudras, des Flammen-Mudras, begleitet vom Sprechen des folgenden Mantras: „Let the five life-breaths, the soul, the sense-organs, etc. ... of the Goddess and her spouse be here“. Das Zeigen des Flammen-Mudras in Verbindung mit dem Mantra bezeichnet Gupta als den tatsächlichen Akt des Pranapratishta,²²⁷

4.4.4.5 Die Verehrung des Sri Cakras

Die Verehrung des Sri Cakras besteht in der Darbringung von Gaben (Upacara).

Nach Gupta ist die Anzahl der darzubringenden Gaben nicht strikt festgelegt, sondern kann zwischen fünf und tausend variieren. Für gewöhnlich beträgt die Anzahl der

²²⁶ Finn, 1986, S. 264.

²²⁷ Gupta, 1979, S. 148-150.

dargebrachten Gaben jedoch sechzehn. Gupta verweist hierbei auf eine Liste von sechzehn Gaben in den Versen 78f des sechsten Kapitels des Mahanirvana Tantras.²²⁸

Die sechzehn Gaben sind: Wasser für das Waschen der Füße, Wasser zum Ausspülen des Mundes, Wasser zum Baden, Bekleidung, Juwelen, Parfum, Blumen, Räucherwerk, Lichter, Speisen, Wasser zum zweiten Waschen des Mundes, Wein, Betel zum Kauen, Trankopfer, und eine Verbeugung.²²⁹

Eine andere Liste von sechzehn Opfergaben bzw. Opferhandlungen gibt Swami Sivananda²³⁰: Sitz für das Bild der Gottheit, Begrüßung der Gottheit, Wasser zum Waschen der Füße, Arghya (nach Gupta parfümierte Blumen und Reis²³¹), Wasser zur Reinigung der Lippen, Madhuparka (Honig, Milch, Ghee und Joghurt), Wasser zum Baden, Kleidung, Schmuck, Parfum, Blumen, Räucherwerk, Licht, Speise und Betelnuß, Kampferrauch, Gebet.²³²

Die Gaben bzw. Handlungen beider Listen drücken hingebungsvolle Fürsorge, Liebe und Respekt aus. Der Verehrer verwöhnt die Gottheit mit sinnlichen Genüssen und mit Ehrbezeugungen und sorgt dafür, dass sie sich rundum wohl fühlt, dass sie sich sauber, frisch gekleidet und schön geschmückt fühlt, dass sie Duft und köstliche Speisen genießt und sich ehrfurchtsvoll behandelt fühlt.

In der Versorgung der Gottheit kann der Verehrer seine Hingabe an die Gottheit körperlich ausdrücken und nachvollziehen.²³³

Nach Swami Sahananda besteht die esoterische Bedeutung der materiellen Opfergaben im Nachvollzug der Rückkehr des manifesten Universums in den unmanifesten Zustand der Einheit.²³⁴ Weiterhin stehen die fünf Opfergaben Sandelholzpaste, Blumen, Räucherwerk, Licht und Speise für: Vertrauen, Verehrung, Liebe, Wissen und Identität,²³⁵ also für Gefühle, die der Verehrer der Gottheit entgegenbringt.

Die materiellen Gaben und die damit verbundenen körperlichen Handlungen und Gesten sind somit Ausdrucksmittel der Verehrung und Hingabe des Verehrers.

²²⁸ Gupta, 1979, S. 150.

²²⁹ Woodroffe, 1985, Kap. VI. Vers 78f, S. 156.

²³⁰ Sivananda, 2004, S. 38.

²³¹ Gupta, 1979, S. 143.

²³² Sivananda, 2004, S. 38f.

²³³ Eck, 2007, S. 48f.

²³⁴ Swahananda, 1999, S. 20.

²³⁵ Swahananda, 1999, S. 20.

Das Lalitopakhyana gibt im Rahmen seiner Anweisungen zur Verehrung der Göttin in Kapitel 41 in den Versen 7-10 das Rezitieren des sechzehnsilbigen Mantras, die Darbringung von süßen Düften und Tulasi-Blättern, sowie von prächtigen Speisen wie Honig, Ghee, Zucker, Milchpuddings und einer bestimmten Art von Kuchen als Opfergaben an.²³⁶

Die Rezitation des Mantras der Göttin kann zum einen als Lobgesang auf die Göttin und somit als klanglicher Ausdruck der Verehrung gesehen werden. Zum anderen dient sie zusammen mit den süßen Düften und den köstlichen Speisen zur sinnlichen Erfreueung der Göttin und hilft gleichzeitig dem Verehrer seine Verehrung körperlich sinnlich nachzuvollziehen. Überdies bringt sie, wie in Kapitel 2.5.1 beschrieben, den Verehrer in Einklang mit der in ihm existierenden Kraft, die das Mantra verkörpert.

Bei den dargebrachten Tulasi-Blättern handelt es sich um die Blätter einer heiligen Pflanze, die speziell von den Verehrern Vishnus verehrt wird.²³⁷

Weiterhin wird die Göttin mit Mudras verehrt. Dies geht aus Vers 19 des 42. Kapitels hervor, wo es nach der Beschreibung von neun Mudras und ihren Funktionen folgendermaßen heißt: „...these Mudras cause delight unto Sridevi. They should be made use of at the time of worship in the proper order”.²³⁸ Die Mudras dienen also als körperlicher Ausdruck der Verehrung zur Erfreueung der Göttin. Gleichzeitig versetzen sie den Verehrer, wie in Kapitel 2.5.3 erklärt, jeweils in den von ihnen zum Ausdruck gebrachten inneren Zustand.

Das Nityasodasikarnava gibt, wie bereits in der Einführung in den Text erwähnt, mit Ausnahme der in den Versen 157f erwähnten roten Blumen keine Opfergaben an, sondern scheint ebenfalls die Kenntnis derselben vorauszusetzen.

Im Nityasodasikarnava werden die Mudras und ihre Funktionen, wie im Lalitopakhyana, in einem extra Kapitel beschrieben.²³⁹ Über die Reihenfolge der Anwendung der Mudras heißt es im Nityasodasikarnava, ebenfalls wie im Lalitopakhyana: „these mudras...are to be used in due order at the time of puja.“²⁴⁰

²³⁶ Shastri, 1984, S. 1325.

²³⁷ Mittwede, 1999, S. 258.

²³⁸ Shastri, 1984, S. 1335.

²³⁹ Finn, 1986, S. 308ff; Shastri, 1984, S. 1334f.

²⁴⁰ Finn, 1986, S. 317.

Nach Guptas Puja-Programm wird eine Reihe von Mudras nach der Darbringung der materiellen Gaben gezeigt.²⁴¹ Dann folgt eine Reihe von Darbringungen an die Teilkkräfte der Göttin, unter anderem an die in den Umhüllungen des Cakras wohnenden Gottheiten, und zwar mit den Gottheiten der inneren Hüllen beginnend und nach außen fortschreitend.²⁴² Die Darbringung physischer Gaben wird abgeschlossen mit einer Speisendarbringung, gefolgt von einer Blumendarbringung.²⁴³

Im Unterschied zu dieser von Gupta beschriebenen Verehrung steht bei der im Nityasodasikarnava beschriebenen Sri Cakra-Verehrung die Verehrung der einzelnen Hüllen und den ihnen innewohnenden Gottheiten von außen nach innen im Zentrum.

Eine derartige Form der Verehrung, in welcher alle Gottheiten des Sri Cakras einzeln, angefangen in der äußeren Hülle und nach innen fortschreitend bis hin zur innersten Hülle, verehrt werden, erwähnt Shankaranarayanan in seinem Buch „Sri Cakra“ als „Navavarana-Puja“. Der Name „Navavarana“ bezieht sich hierbei auf die neun Umhüllungen (Nava Avarana) des Sri Cakras.²⁴⁴

Das Nityasodasikarnava beschreibt in Kapitel III neben dem Mahatripuramudra, mit welchem die Göttin ins Cakra eingesetzt wird²⁴⁵, neun weitere Mudras zur Verehrung der Göttin, welche nach Shankaranarayanan den neun Hüllen des Sri Cakras zugeordnet sind und der Verehrung der jeweiligen Gottheiten in denselben dienen.²⁴⁶

Die Beschreibung der Sri Cakra-Verehrung im Lalitopakhyaana erwähnt keine Unterteilung der Sri Cakra-Verehrung in die Verehrungen der einzelnen Hüllen des Sri Cakras.

²⁴¹ Gupta, 1979, S. 150.

²⁴² Gupta, 1979, S. 150f.

²⁴³ Gupta, 1979, S. 140.

²⁴⁴ Shankaranarayanan, 1979, S. 90f.

²⁴⁵ Finn, 1986, S. 309; 264.

²⁴⁶ Shankaranarayanan, 1979, S. 48f.

4.4.5 Diskussion der Funktion des Sri Cakras in der physischen Verehrung

4.4.5.1 Der Platz der physischen Verehrung im Ritualablauf und seine Bedeutung

Zur physischen Verehrung des Sri Cakras gehören, wie in Kapitel 4.4.4.4 dargestellt, die der physischen Gabendarbringung vorhergehende Anrufung der Göttin im Inneren des Sadhakas und ihre Übertragung in das externe Sri Cakra, sowie die Rückführung der Göttin in den Sadhaka nach der Gabendarbringung.

Die Projektion der Lebensenergie aus dem eigenen Innern des Sadhakas in das externe Yantra erinnert stark an den göttlichen Akt der Entfaltung der Göttin aus der Einheit in die Vielheit, mit dem Ziel sich selbst gegenüber zu treten, um sich so selbst zu erfahren, und wird von Zimmer als Nachvollzug der göttlichen Entfaltung auf mikrokosmischer Ebene gesehen.²⁴⁷

Das sich selbst Gegenübertreten der Göttin zum Zwecke der Selbsterfahrung ist Ziel und Endpunkt ihres Entfaltungsprozesses. Von diesem Endpunkt aus setzt der rückläufige Prozess, die Rückentwicklung zur ursprünglichen Einheit ein. Er kann somit auch als Wendepunkt des gesamten kosmischen Prozesses der Entfaltung und Auflösung bezeichnet werden. Betrachtet man die Projektion der Lebensenergie aus dem Inneren des Sadhakas in ein externes Verehrungsobjekt als eine mikrokosmische Entsprechung zur Entfaltung der Göttin, so entspricht die Rückführung der Göttin aus dem Sri Cakra in den Sadhaka der Rückentwicklung der Göttin aus der Vielheit in ihre ursprüngliche Einheit.

Die physische Sri Cakra-Verehrung einschließlich der Einsetzung und Rückführung der Göttin kann demnach als Nachahmung des gesamten kosmischen Prozesses, der nichts anderes ist, als die Entfaltung der Göttin von der Einheit in die Vielheit und ihre Auflösung zurück in die Einheit, betrachtet werden.

Bereits der Nachvollzug dieser göttlichen Aktivität trägt nach Zimmer zur Realisierung des Verehrers von seiner Identität mit der Gottheit bei, denn: „aus dem Tun erwächst das Sein, das wiederholte Handeln gestaltet das Wesen, der Wandel kristallisiert sich aus zum Wissen, in dem das neue Sein und Wesen um sich selbst weiß.“²⁴⁸

Die Position der Darbringung physischer Gaben im Verehrungsritual zwischen der Einsetzung der Göttin in das Sri Cakra und der Rückführung der Göttin in den Sadhaka entspricht im kosmischen Prozess dem Endpunkt der Entfaltung der Göttin in die

²⁴⁷ Zimmer, 1987, S. 50.

²⁴⁸ Zimmer, 1987, S. 97f.

Vielheit, in welchem sie sich selbst als ihr Gegenüber begegnet. Die Entfaltung der Göttin verläuft, wie in Kapitel 2.3.1 erwähnt, stufenweise vom höchsten, absoluten Bewusstsein zu immer niedrigeren Bewusstseinsstufen. Der Endpunkt der Entfaltung entspricht der niedrigsten Bewusstseinsstufe, welche die grobstofflichste Stufe, die Stufe der materiellen Manifestationen ist und auch vom Erdelement symbolisiert wird²⁴⁹. Auf ihr tritt die Göttin sich selbst gegenüber, ohne sich dabei noch ihrer göttlichen Herkunft und ihrer ursprünglichen Einheit bewusst zu sein. In genau dieser Situation setzt die physische Verehrung des Sri Cakras als externes Verehrungsobjekt an. Der Sadhaka begegnet der Göttin und damit sich selbst im externen Sri Cakra als Gegenüber und beginnt von hier aus den Verwandlungsprozess seines Bewusstseins zurück zur Einheit²⁵⁰, und zwar mit Hilfe seines Körpers und physischer Gaben, welche genau dieser materiellen Seinsstufe entsprechen.

4.4.5.2 Die Göttin als Objekt physischer Verehrung

Bevor ich die besondere Funktion des Sri Cakras als Objekt, in welchem die Göttin verehrt wird, diskutieren werde, will ich die Funktion der Göttin als externes Verehrungsobjekt näher ausführen.

In der physischen Verehrung des Sri Cakras beschäftigt sich der Sadhaka in intensivster Weise mit der Göttin als Gegenüber. Sein ganzes Wesen wird in die Verehrung mit einbezogen. Durch die physischen Darbringungen, Handlungen und Mudras wird der Körper des Sadhaka in die Verehrung mit einbezogen und durch die Rezitation von Mantras wird die sprachliche Ebene des Sadhaka miteinbezogen. Die körperliche Verehrung darf weiterhin im tantrischen Ritual keine leere Handlung bleiben, sondern muss mit Hingabe geschehen.²⁵¹ Die körperlichen Handlungen sollen daher von einer geistigen Einstellung der Hingabe an die Göttin begleitet werden.²⁵²

Kumar Panda, ein von James J. Prestons in „Cult of the Goddess“ zitierter Tempelpriester, beschreibt diese Hingabe an die verehrte Göttin am Beispiel der Bedeutung einer dargebrachten Blume: „What is a flower? It is my soul. It is my prayer. All of my Self is offered in the flowers...the ideas in the mind are expressed to

²⁴⁹ Biswal, Dr. S., 2006, S. 144.

²⁵⁰ Zimmer, 1987, S. 50.

²⁵¹ Woodroffe, 1987, S. 291.

²⁵² Sivananda, 2004, S. 41.

the goddess with the help of the flowers. My mind, my body, my life, my soul – all these things are given through the flowers. It is a divine medium. They are divine flowers.”²⁵³

Die Bedeutung der dargebrachten Blume geht nach dieser Aussage weit über die einer physischen Opferrgabe hinaus. Der Sadhaka bringt mit der Blume sich selber dar, seinen Körper und seinen Geist und seine Seele. In der Darbringung der Blume fallen körperliche und geistige Verehrung zusammen, die Darbringung der Blume wird zum körperlichen Ausdruck der geistigen Hingabe des Verehrers.

Der Sadhaka richtet also seine gesamte körperliche und geistige Aktivität und seine ganze Aufmerksamkeit auf die Göttin aus, nimmt mit seinem ganzen Wesen an der Verehrung Anteil.

Die Ausrichtung seines ganzen Wesens auf die Göttin führt nach Pandas Aussage zu des Verehrers Vergessen seiner selbst, und damit zur Identifikation mit der Göttin: „...When I worship I forget myself. I become the Goddess.“²⁵⁴

Demnach führt die ausschließliche hingebungsvolle Ausrichtung von Handlung und Geist auf die Göttin den Sadhaka zum Vergessen seiner selbst und zur Identifizierung mit der Göttin.

Indem der Verehrer der Göttin in den Opferrgaben sich selber darbringt, führt er zwei Seinsebenen, die eigentlich identisch sind, nämlich sich selbst und die Göttin zusammen, und vollzieht somit die Identität beider Ebenen nach. Die materiellen Gaben ermöglichen es ihm hierbei, die Darbringung seiner selbst an die Göttin körperlich nachzuvollziehen. Der Körper dient somit als Mittel zur Verstärkung und zum Ausdruck seiner geistigen Hingabe an die Göttin, und zwar nicht nur in der Darbringung der Gaben, sondern auch im Zeigen der Mudras.

Die Darbringung seiner Selbst in Form von materiellen Gaben führt ihm weiterhin die Paradoxie der ganzen Situation vor Augen: er sieht sich selber in den materiellen Gaben dargebracht, er selbst wird in den Gaben zu etwas, das er anschauen kann, zu einem Gegenüber, so wie die Göttin. Man könnte sagen: er sieht sich in den Gaben selbst zum Gegenüber, zur Göttin werden. Der Weg zur Identifikation mit der Göttin führt

²⁵³ Preston, James J., 1980, S. 55.

²⁵⁴ Preston, 1980, S. 53.

demnach, wie auch Zimmer ausführt²⁵⁵, über die Konfrontation des Verehrers mit der Paradoxie, die die Verehrung des Verehrers von sich selber als Gegenüber beinhaltet.

Weiterhin trägt die Rezitation des Haupt-Mantras, wie in Kapitel 2.5.1 beschrieben, zur Identifikation mit der Göttin bei.

Aus obigen Ausführungen lässt sich zusammenfassen, dass die Göttin, ob in einem Yantra oder in einem anderen Symbol verehrt, in ihrer Rolle als Verehrungsobjekt gleichzeitig zum Konzentrationsobjekt wird, auf welches der Verehrer sein gesamtes Handeln, Denken und Fühlen ausrichtet. Weiterhin trägt das Objekt, in welchem die Göttin verehrt wird, dazu bei, dem Verehrer die Paradoxie der gesamten physischen Verehrung vor Augen zu führen.

4.4.5.3 Die Funktion des externen Verehrungsobjekts als Kraftträger und Symbol

Die Göttin muss, um verehrt werden zu können, in ein Objekt eingesetzt werden, welches den Anforderungen an ein zur Verehrung geeignetes Kultbild gerecht wird, d. h. ihr Wesen symbolisch abbildet. Nur eine Abbildung, welche dem Wesen der Göttin entspricht, kann diese aufnehmen.²⁵⁶

Jeder Gottheit entsprechen jeweils eine geometrische Abbildung, bzw. ein Yantra (als Kombination geometrischer Formen) und eine anthropomorphe Abbildung. Die anthropomorphen Darstellungen von Gottheiten werden in tantrischen Texten in den Dhyana-Anweisungen beschrieben.²⁵⁷ Jedes einzelne Detail, jeder Gegenstand, der zu einer solchen anthropomorphen Abbildung gehört, hat symbolische Bedeutung und hat einen unverzichtbaren Anteil am Ausdruck der Qualitäten der symbolisierten Gottheit.

Während nach Zimmer die Entsprechungen der geometrischen und der anthropomorphen Darstellung einer Gottheit sich auf ihre Funktion beschränken, sieht Boner neben der funktionellen Entsprechung auch eine formale Entsprechung,²⁵⁸ welche sie darin, dass den Formen aller Gegenstände geometrische Grundformen zugrunde liegen, bestätigt sieht.²⁵⁹

²⁵⁵ Zimmer, 1987, S. 97.

²⁵⁶ Zimmer, 1987, S. 94.

²⁵⁷ Zimmer, 1987, S. 92f.

²⁵⁸ Boner, 1990, S. 33.

²⁵⁹ Boner, 1949, S. 47.

Ein Beispiel für die Formgrundlage von Gegenständen in geometrischen Formen kann im Lingam, dem senkrecht nach oben strebenden Shivasymbol²⁶⁰, gesehen werden, dessen Form in dem mit der Spitze nach oben gerichteten Dreieck, dem Shiva-Dreieck unschwer zu erkennen ist.

Das symbolische Abbild einer Gottheit wird aus der Meditation geboren²⁶¹.

Der Gegenstand, in welchem die Gottheit als Gegenüber verehrt wird, hat somit auch eine Funktion als visuelles Symbol für die Gottheit, an welche eine weitere Funktion, die Funktion als Träger (der Kraft) der Gottheit gebunden ist.

Die Funktion des Verehrungsobjekts als Symbol für die Gottheit beschränkt sich jedoch nicht darauf, die Gottheit aufnehmen zu können, und dadurch als Verehrungsobjekt dienen zu können, sondern eine weitere sehr wichtige Funktion des Symbols besteht darin, dass es den Verehrer zu derjenigen Realität führen kann, für welche es steht: die Gottheit.

Dementsprechend bezeichnet Boner symbolische Abbildungen von Gottheiten als „Widerspiegelungen göttlichen Wesens“ und „Türen zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen“, welche den Verehrer von dem Bereich des Endlichen in den des Unendlichen führen.²⁶² Die Funktion von heiligen Bildern als Bindeglieder zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen beruht auf der symbolischen Funktion ihrer Formen, welche Boner als „Emanationen der höchsten Lebensenergie“ und als „Ausdruck transzendenter Realität“ definiert.²⁶³

Die Form steht demnach auf derjenigen Stufe im Emanationsprozess der höchsten Lebensenergie, auf welcher der Übergang vom Transzendenten als dem Bereich jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren stattfindet.

Hierbei gehört die Form in ihrer Sichtbarkeit in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren, führt aber gleichzeitig den Geist über denselben hinaus in den Bereich, der jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren liegt. Die Form hat Anteil an beiden Bereichen: sie ist sichtbar, hat aber unabhängig von ihrer optischen Erscheinung eine charakteristische Funktion, einen Ausdruck in sich selber, einen inneren Sinn²⁶⁴, sie ist Ausdruck einer Realität, welche nicht mit dem rationalen begrifflichen Denken

²⁶⁰ Siehe: Eck, Diana L., 2007, S. 35.

²⁶¹ Boner, 1990, S. 16f.

²⁶² Boner, 1990, S. 17f.

²⁶³ Boner, 1990, S. 13.

²⁶⁴ Boner, 1990, S. 12f.

fassbar²⁶⁵, und doch für den Menschen aufgrund seiner strukturellen Identität mit den Kräften des Universums, intuitiv erfahrbar ist.²⁶⁶ Die Form führt den Menschen somit über sein rationales und begriffliches Denken hinaus zur Erfahrung einer Wirklichkeit, die über die sinnlich wahrnehmbare und verstandesmäßig fassbare Wirklichkeit hinausgeht, ohne außerhalb von dieser zu existieren. Von Boner als unmittelbare Verkörperungen der höchsten Lebensenergie und der inneren Kräfte derselben bezeichnet²⁶⁷, führen sie den Menschen zur intuitiven Erkenntnis der hinter den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen wirkenden Kräfte.

Im Kontext der Shakti-Tradition heißt dies: die Form führt den Geist des Menschen von den unteren Seinsstufen des Entfaltungsprozesses zurück in den Bereich jenseits der Beschränkungen begrifflichen Denkens, vom materiellen Bereich in den feinstofflichen Bereich des Kosmos.

4.4.5.4 Die besondere Funktion des Yantras als konzentrisches Symbol

Yantras als Symbole für Gottheiten sind in der Regel eine Kombination geometrischer Formen und bestehen aus um einen zentralen Punkt (Bindu) angeordneten geometrischen Formen, welche von einem Quadrat (Bhu-pura) umschlossen werden. Zwischen dem Punkt und dem Quadrat liegen verschiedene geometrische Formen: meist Kreise mit oder ohne Lotusblütenblätter und sich einander umfassende oder ineinander verwobene, mit der Spitze nach oben oder unten weisende Dreiecke. Biswal beschreibt Punkt, Dreieck, Quadrat oder Rechteck, Halbmond; Kreis und Lotus als die geometrischen Grundfiguren von Yantras.²⁶⁸ Quadrat, Kreis, nach oben strebendes Dreieck, Halbmond und Punkt sind Symbole für die fünf Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther²⁶⁹ Überdies gibt es auch andere Formen wie Pentagramme, Fünfecke und Sechsecke.²⁷⁰

Der Punkt symbolisiert das Zentrum, aus welchem das Yantra hervorgeht und in welchem es sich auflöst²⁷¹ und in welchem alle an der Entfaltung des Universums beteiligten Kräfte potentiell enthalten sind.²⁷² Der Punkt symbolisiert die Gottheit in

²⁶⁵ Boner, 1949, S. 48.

²⁶⁶ Boner, 1990, S. 30.

²⁶⁷ Boner, 1990, S. 12.

²⁶⁸ Biswal, 2006, S. 142.

²⁶⁹ Mookerjee/Khanna, 1987, S. 136.

²⁷⁰ Bunce, Frederick W., 2001, S. 29.

²⁷¹ Biswal, 2006, S. 142.

²⁷² Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 15.

ihrer unentfalteten Form, die Ansammlung all ihrer unentfalteten Kräfte und stellt somit die kraftvollste geometrische Figur des Yantras dar.²⁷³

Das Quadrat symbolisiert das Element Erde²⁷⁴, und die damit verbundenen Eigenschaften, sowie die Stufe materieller Manifestationen. Als äußerste Hülle des Yantras stellt es dessen Abgrenzung als geweihten Bereich von seiner Umgebung dar²⁷⁵ und gleichzeitig die Ebene der materiellen Manifestationen²⁷⁶ und als solche die Endstufe kosmischer Entfaltung.

Bei der Kombination verschiedener Formen entsteht jeweils ein Zusammenspiel der verschiedenen Einzelkräfte, aus welchem ein aus mehreren geometrischen Formen bestehendes Yantra seine ganz eigene und besondere Kraft und Eigenschaft bezieht.²⁷⁷

Die konzentrische Anordnung der Formen in einem Yantra hat eine ganz spezifische Auswirkung auf den menschlichen Geist: sie führt ihn in das Zentrum des Yantras und analog dazu in das innere Wesen der Dinge,²⁷⁸ zur Realität, die hinter den Erscheinungen steht. Gleichzeitig führt die konzentrische Form des Yantras den Menschen in sein eigenes Inneres, und zu der dort wohnenden Kraft, die das jeweilige Yantra verkörpert.

4.4.5.5 Die besondere Funktion des Sri Cakras in der externen Verehrung

Das Sri Cakra ist ein anschauliches Beispiel für den komplexen Symbolismus, der aus der Kombination verschiedener Formen entsteht: die Entstehung seiner zentralen Figur aus der Überschneidung der fünf Shakti- und der vier Shiva-Dreiecke symbolisiert die Entstehung des Kosmos durch das Zusammenspiel des femininen und des maskulinen Prinzips als Grundlage aller kosmischen Manifestationen²⁷⁹, Voraussetzung für das Zusammenspiel des männlichen und des weiblichen Prinzips ist zunächst deren Auseinandertreten aus ihrer ursprünglichen Einheit. Die Entstehung der Vielheit der Kräfte im Kosmos durch die Trennung der im Bindu vereinten männlichen und weiblichen Prinzipien in die Zweiheit ist in den 43 Dreiecken der zentralen Sri Cakra-Figur, die alle Produkte der Überschneidung von vier Shiva- und fünf Shakti-

²⁷³ Biswal, 2006, S. 142.

²⁷⁴ Bunce, 2001, S. 27.

²⁷⁵ Boner, 1990, S. 25.

²⁷⁶ Biswal, 2006, S. 144.

²⁷⁷ Biswal, 2006, S. 145.

²⁷⁸ Boner, 1990, S. 30.

²⁷⁹ Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 14 -17.

Dreiecken, die die in die Zweiheit auseinander getretenen Prinzipien, das maskuline und das feminine Prinzip dargestellt.

Entsprechend der oben ausgeführten Tatsache, dass Formen Verkörperungen der Prinzipien und Funktionen der Aktivität der höchsten Lebensenergie sind, steht jede Linie und jedes Eck der Figuren und Formen, sowie jede Himmelsrichtung und jedes Lotusblatt des Sri Cakras symbolisch für eine Funktion und gilt als von einer Gottheit bewohnt, welche ihrerseits eben diese Funktion verkörpert.

Diese die Figuren des Sri Cakras bewohnenden Kräfte sind, wie bereits erwähnt, jeweils einer der neun Hüllen des Sri Cakras zugeordnet, welche die unterschiedlichen Bewusstseinsstufen, die der Sadhaka auf seinem Weg zur höchsten Wahrheit durchschreiten muss, und gehören somit jeweils einer ganz bestimmten Bewusstseinsstufe an. Aus der Zuordnung dieser Kräfte zu bestimmten Bewusstseinsstufen ergeben sich die Reihenfolge, in welcher diese Kräfte zu verwirklichen sind, und mit ihr die Prinzipien kosmischer Entfaltung.

Das Sri Cakra ist also ein lineares Schaubild der am kosmischen Prozess beteiligten Kräfte und Prinzipien und gleichzeitig ein Schaubild aller dem Menschen innewohnenden Kräfte und Prinzipien.

Die im Nityasodasikarnava beschriebene physische Sri Cakra-Verehrung beinhaltet eine intensive Betrachtung des Sri Cakras. Der Text weist dazu an, alle Gottheiten in den ihnen zugewiesenen Plätzen im Sri Cakra zu verehren. Im externen Cakra sind, wenn überhaupt, jedoch nur die Linien, Ecken und Figuren zu sehen, in welchen die Gottheiten wohnen, und nicht die Gottheiten selber.

Da, wie in Kapitel 4.4.4.1 angesprochen, möglicherweise gar kein vollständiges externes Sri Cakra, sondern lediglich ein einzelnes Dreieck als Stellvertreter für das gesamte Sri Cakra als Verehrungsobjekt vorliegt, muss der Verehrer sich möglicherweise das gesamte Sri Cakra als Ergänzung zum extern vorliegenden Basisdreieck vorstellen. Dies würde bedeuten, dass der Verehrer die Göttin in keinem rein äußeren Objekt verehrt, sondern in einem Objekt, welches der Verehrer sich zum Teil selbst geistig vorstellen muss.

Der Verehrer verehrt also hintereinander die einzelnen Formen, Ecken und Linien des Sri Cakras und in ihnen die zugehörigen Gottheiten. Dass diese im Text nicht in ihren

anthropomorphen Formen, sondern als Funktionen beschrieben sind, erscheint mir als Hinweis darauf, dass die Gottheiten bei der Verehrung nicht in ihre jeweiligen Plätze im Sri Cakra hineinvisualisiert werden sollen, sondern, dass der Verehrer sie sich als die Funktionen, für welche sie stehen, in ihren jeweiligen Plätzen vorstellen soll.

Im Unterschied hierzu werden beispielsweise in den Kapiteln IX²⁸⁰ und VI²⁸¹ des Sarda-Tilaka Tantram die im Yantra zu verehrenden Einzelgottheiten in ihren äußerlichen Erscheinungen, ihren Farben und zugehörigen symbolischen Gegenstände, angegeben.

Der Sri Cakra-Verehrer verehrt also die einzelnen Linien, Formen und Ecken des Cakras und vergegenwärtigt sich gleichzeitig die Funktionen, für welche die Linien, Formen und Ecken stehen.

Die Betrachtung der einzelnen Figuren, Formen und Linien des Sri Cakras während der physischen Verehrung und das geistige in Verbindung Bringen derselben mit den von ihnen verkörperten Funktionen, führen den Verehrer zu der vom Sri Cakra symbolisch dargestellten Realität, d. h. zum Verständnis der kosmischen Zusammenhänge und zur Erkenntnis derselben in sich selbst.

Eine derartige Verehrung, in welcher der Verehrer die von den zu verehrenden Einzelgottheiten verkörperten Funktionen mit den einzelnen Figuren und Linien des Sri Cakras in Verbindung bringen muss, setzt ein detailliertes inneres Bild des Sri Cakras im Verehrer voraus, auf dessen Grundlage er weiß, welche Gottheit bzw. welche Funktion welchem Bestandteil des Sri Cakras zugeordnet ist.

Das Sri Cakra funktioniert somit als Plan, auf welchem den kosmischen Kräften und Funktionen ihre jeweiligen Plätze im Gesamtzusammenhang des Universums zugeordnet sind. Diesen Plan muss der Verehrer beim Vollzug der Verehrung bereits zu einem gewissen Grad verinnerlicht haben, d. h. auswendig können.

Eine Besonderheit der im Nityasodasikarnava beschriebenen Navavarana-Puja liegt darin, dass die Verehrung mit den äußeren Hüllen beginnt und dann nach innen fortschreitet, und der Verehrer die einzelnen Kräfte in ihrer Entstehung entgegengesetzter Reihenfolge verehrt und betrachtet und so den kosmischen Auflösungsprozess nachvollzieht.

²⁸⁰ Sri Satguru Publications, 1988, S. 104f.

²⁸¹ Sri Satguru Publications, 1988, S. 72f.

Nach Shankaranarayanan nähert der Sadhaka sich im wiederholten Vollzug der Navavarana-Puja Stufe für Stufe der von den neun Hüllen verschleierten höchsten Wahrheit. Das Erreichen einer neuen Stufe entspricht hierbei dem Hochheben einer Hülle, und beinhaltet einen neuen vollständigeren Blick auf die höchste Wahrheit.²⁸²

In Übereinstimmung hiermit beschreibt Hauer den Prozess der Selbsterkenntnis als Enthüllung des Selbst.²⁸³

Die unterschiedlichen Hüllen repräsentieren hierbei die unterschiedlichen Bewusstseinsstufen, welche der Sadhaka auf seinem Weg zurück zum höchsten Bewusstsein und zur Erkenntnis des Selbst durchschreitet.

Das Sri Cakra dient in der im Nityasodasikarnava beschriebenen physischen Verehrung als externes Verehrungsobjekt, auf welches sich die körperlichen Handlungen des Sadhakas ausrichten und gleichzeitig als innere Vorlage für die Betrachtung der einzelnen Gottheiten und ihren Funktionen. Als konzentrisches Gebilde führt es den Sadhaka zum innersten Wesen der Dinge und bringt ihn mit den Kräften seines eigenen Inneren in Verbindung.

Im Unterschied zu Guptas Puja-Programm und zum Nityasodasikarnava enthalten die Verehrungsanweisungen im Lalitopakhyana keine Hinweise auf eine Verehrung von den einzelnen Kräften des Sri Cakras. Die Funktion des Sri Cakras scheint sich demnach auf die eines externen Verehrungsobjektes zu beschränken.

4.4.5.6 Die acht Muttergöttinnen der ersten Sri Cakra-Hülle als Beispiel für die Bedeutung der Verinnerlichung von Kräften auf dem spirituellen Weg

Zu den Kräften der ersten Hülle gehören unter anderem die Göttinnen Brahmi, Mahesvari, Indrani, Kaumari, Varahi, Vaisnavi, Camunda und Mahalaksmi.²⁸⁴ Diese Kräfte werden nach Ramachandra Rao unter der Bezeichnung „minor mother goddesses“ zusammengefasst. Ihnen entsprechen auf mikrokosmischer Ebene die

²⁸² Shankaranarayanan, 1979, S. 87-89.

²⁸³ Hauer, J. W., 1932, S. 32f.

²⁸⁴ Finn, 1986, S. 266.

Eigenschaften: leidenschaftliches Verlangen, Zorn, Gier, Faszination für die Welt, Neid, Sturheit, sündhafte Störungen und das Streben nach Verdienst.²⁸⁵

Hier wird deutlich, dass am Beginn des spirituellen Weges unter anderem die Auseinandersetzung des Sadhakas mit den eigenen Schwächen und negativen Eigenschaften, mit seiner „dunklen“ Seite beinhaltet. Indem der Sadhaka seine Schwächen und negativen Eigenschaften betrachtet, erkennt er dieselben als Teile der eigenen Existenz und lernt ihre Bedeutung und Auswirkungen verstehen. Indem er sie verehrt, akzeptiert er sie als Teile der eigenen Existenz und identifiziert sich mit ihnen. Es handelt sich also bei den Kräften, mit welchen der Sadhaka auf seinem Weg zur vollständigen Identifizierung mit der Göttin auseinandersetzt, nicht ausschließlich um „positive“ Kräfte, sondern auch um Kräfte, die zunächst als „negative“ Eigenschaften und Schwächen erscheinen. Diese Schwächen scheinen aber gerade in ihrer Anerkennung als Teile der eigenen Existenz ihre Negativität zu verlieren. Dies mag daran liegen, dass sie für den Sadhaka, sobald er sie als Teile seiner Existenz, und nicht mehr als von ihm unabhängige Kräfte wahrnimmt, kontrollierbar werden.

Hierin zeigt sich auch, dass sich die Dualität von positiv und negativ, von Stärke und Schwäche im selben Moment auflöst, in welchem der Sadhaka eine externe Kraft als eigene innere Kraft realisiert. „Negative“ Kräfte sind demnach gar nicht „negativ“, sondern werden nur als „negativ“ wahrgenommen, solange sie noch nicht als Teile der eigenen Existenz wahrgenommen werden.

4.4.6 Zusammenfassende Schlussbemerkungen

Das Sri Cakra funktioniert in der im Nityasodasikarnava beschriebenen Navavarana-Puja zunächst als symbolische Darstellung der Göttin und ihrer Kräfte. Als solche kann es die Göttin in sich aufnehmen und funktioniert somit als Kraftträger.

Als Objekt, das die Göttin in sich aufnehmen kann, funktioniert es weiterhin als externes Verehrungsobjekt, auf welches der Verehrer seine körperlichen Verehrungshandlungen ausrichtet.

Während der Verehrung funktioniert das Sri Cakra gleichzeitig als Symbol und Betrachtungsobjekt, welches den betrachtenden Verehrer zu der Realität führt, für welche es steht, zur Göttin und ihren Teilkräften. Die Erkenntnis der Göttin und ihrer

²⁸⁵ Da das Nityasodasikarnava die Kräfte der ersten Hülle nicht näher beschreibt, beziehe ich mich hier auf die Ramachandra Raos Beschreibung der Kräfte der ersten Hülle: Ramachandra Rao, 2005, S. 119.

Teilkräfte beinhaltet die Erkenntnis des eigenen Selbst und der eigenen, innewohnenden Kräfte des Sadhakas, welche durch ihre Erkenntnis verwirklicht werden.

In der beschriebenen Navavarana-Puja führt das Sri Cakra den verehrenden und betrachtenden Sadhaka zur Erkenntnis der Göttin und ihrer Einzelkräfte und somit zur Erkenntnis der Zusammenhänge des Universums und gleichzeitig seiner eigenen Existenz. Die Erkenntnis dieser Zusammenhänge wird schrittweise erworben, beginnend mit der Erkenntnis und der Verwirklichung der Kräfte der äußeren Hüllen, d. h. den Kräften der niedrigeren Bewusstseinsstufen, zu höheren Bewusstseinsstufen fortschreitend. Die fortschreitende Verwirklichung und Erkenntnis von Kräften der verschiedenen Hüllen, bzw. Seinsstufen entspricht der fortschreitenden Enthüllung der höchsten Wahrheit.

An dieser Stelle soll kurz auf die Verwirklichung der Kräfte des Sri Cakras in der eigenen Existenz durch das Erkennen derselben als Teile der eigenen Existenz eingegangen werden. Nach Lurker kommt „er-kennen“ von „ur-kennen“, d. h. „etwas vom Ursprung her kennen“. „Erkennen“ bedeutet demnach in Bezug auf Symbole das „Wiedererkennen einer äußeren Erscheinung, um deren Existenz man im Inneren bereits gewusst hat oder die einem (vorher im Unbewussten gebildet) durch den Akt des Erkennens bewusst wird“.²⁸⁶ In einem Symbol erkennt der Mensch demnach das wieder, was in ihm ist, bzw. wird ihm das bewusst, was bisher unbewusst in ihm war. Die gesamte Funktion des Sri Cakras als symbolische Abbildung aller makrokosmischen und mikrokosmischen Kräfte beruht auf diesem Prinzip: es führt dem Betrachter etwas vor Augen, das latent in ihm vorhanden ist, das aber erst verwirklicht wird, indem er es erkennt und sich somit dessen bewusst wird.

Das Erkennen und Verwirklichen der Existenz eines äußeren Objekts im eigenen Inneren bedeutet gleichzeitig die Verinnerlichung des externen Objekts. Hierbei spielt es keine Rolle, ob das Sri Cakra als externes oder als geistiges Objekt betrachtet wird, da es in beiden Fällen als Objekt, und damit als Gegenüber betrachtet wird, wenn auch das Sri Cakra in der geistigen Betrachtung als geistiges Gegenüber betrachtet wird und die geistige Betrachtung somit bereits einen ersten Schritt zur Verinnerlichung des Sri Cakras darstellt.

²⁸⁶ Lurker, Manfred, München, 1990, S. 22f.

Die Identifizierung mit den Teilkraften der Göttin vollzieht sich zum Einen in der hingebungsvollen Ausrichtung des ganzen Wesens, einschließlich Körper, Sprache und Geist, auf die verehrte Teilkraft, und zum Anderen in der Betrachtung derselben in den symbolischen Formen des Sri Cakras und in der damit verbundenen Erkenntnis derselben als die von ihnen ausgedrückte Funktion.

4.5 Die im religiösen Sinne Heil bringende Funktion des Sri Cakras in der mentalen Verehrung

4.5.1 Formen innerer Verehrung

4.5.1.1 Die Manasa-Puja

Die einfachste Stufe innerer Verehrung ist nach Shankaranarayanan die Manasa-Puja. In der Manasa-Puja vollzieht der Verehrer alle Aktivitäten der äußerlichen physischen Verehrung Detail für Detail geistig nach²⁸⁷.

Im Zusammenhang mit der inneren Sri Cakra-Verehrung wird das Sri Cakra oft in einen bildlichen Rahmen eingefügt.²⁸⁸ So wird das Sri Cakra u. a. als große Stadt voller Lotushaine beschrieben, welche auf einer Insel aus Juwelen²⁸⁹ inmitten des Nektarozeans²⁹⁰ liegt. Der Grund für die geistige Betrachtung des Sri Cakras in der Form von Bildsymbolen liegt nach Shankaranarayanan darin, dass in der mentalen Verehrung zur Erzeugung eines Gefühls der Verehrung und Hingabe eine anschaulichere und bildhaftere Darstellung als das rein geometrische Sri Cakra notwendig ist.²⁹¹

Ein weiterer Grund für die Vorstellung des Sri Cakras in Bildsymbolen könnte in der damit verbundenen Übung der Konzentrationsfähigkeit des Verehrers gesehen werden.

²⁸⁷ Shankaranarayanan, 1979, S. 96.

²⁸⁸ Kuppaswami, A., (Saundaryalahari, Delhi), 2005, S. 31f.

²⁸⁹ Zu "Island of Gems" siehe: Woodroffe, Mahanirvana Tantra, ..., S. 113.

²⁹⁰ Zu Nektarozean siehe: Shankaranarayanan, S. 97

²⁹¹ Shankaranarayanan, S. 97; 102f.

So wird beispielsweise in Vers 113 vom Vinasikhatantra dem Verehrer ausdrücklich freigestellt, ob er die Gottheit im Mandala geistig oder als dreidimensionale physische Darstellung verehrt, und darauf hingewiesen, dass die mentale Verehrung sich fördernd auf die Konzentrationsfähigkeit auswirkt.²⁹²

4.5.1.2 Fortgeschrittenere Formen mentaler Verehrung

In fortgeschrittenen Formen innerer Sri Cakra-Verehrung werden die mental dargebrachten konkreten Opfertgaben durch Ideen ersetzt. So bringt der Verehrer der Göttin beispielsweise anstelle von physischen Opfertgaben seinen Geist dar und an Stelle eines äußeren Sitzes im Makrokosmos bietet er ihr sein Herz als Sitz an und verehrt sie dort.²⁹³

Im Verlauf der innerlichen Puja, die Gupta beschreibt, bringt der Sadhaka der Göttin sich selbst dar, angefangen mit seinem physischen Körper bis hin zu seinen Vorzügen und Mängeln.²⁹⁴

Während also der Verehrer in der physischen Verehrung konkrete Opfertgaben mit symbolischem Wert darbringt, bringt er in der Manasa-Puja dieselben konkreten Opfertgaben zunächst geistig dar, und löst sich dann in fortgeschrittenen Stufen der Verehrung von den konkreten Opfertgaben als Träger der dargebrachten Ideen und bringt allein die Ideen dar.

4.5.1.3 Kundalini-Yoga

Vertreter der mentalen Sri Cakra-Verehrung sehen Korrespondenzen zwischen den verschiedenen Hüllen des Sri Cakras in den feinstofflichen Zentren des Menschen²⁹⁵ und zwischen dem Sahasrara-Zentrum, welches die anderen sechs Cakras umfasst, und dem gesamten Sri Cakra.²⁹⁶

Auf Grund dieser Korrespondenzen kann der Weg ins Innere des Sri Cakras, und damit der Weg zurück in die Einheit im menschlichen Körper nachvollzogen werden, und zwar durch die Rückführung der Kundalini aus dem ersten Cakra durch den Susumna-

²⁹² Goudriaan, Teun, The Vinasikhatantra, Delhi, 1985, S. 110.

²⁹³ Gupta, 1979, S. 145.

²⁹⁴ Gupta, 1979, S. 146.

²⁹⁵ Sri Ramakrishna Math, Saundaryalahari, Madras, 1987, S. 17f.

²⁹⁶ Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 21.

Kanal hoch in den tausendblättrigen Lotus mittels Meditation, Yoga und Atemtechniken.²⁹⁷

Mit dem Hochführen der Kundalini durch die verschiedenen Cakras, welche für die verschiedenen Entfaltungsstufen der Göttin als höchstes Bewusstsein stehen, dringt der Sadhaka zu höheren Bewusstseinssebenen und Seinsweisen vor, auf welchen sich ihm die höchste Wahrheit mehr und mehr enthüllt.

4.5.1.4 Beschreibung und Funktion der Bhavana-Methode

Nach Shankaranarayanan führen sowohl die Manasa-Puja als einfachste Form mentaler Verehrung als auch fortgeschrittenere Formen mentaler Verehrung indem sie die Konzentrationsfähigkeit des Sadhakas trainieren auf ein und dasselbe Endziel zu. Dieses Ziel ist die Meditation²⁹⁸ (Dhyana), welche, letztendlich zur Identifizierung mit den Kräften der Gottheit führt, wie im Folgenden am Beispiel der Bhavanopanisad beschrieben wird

In der Bhavanopanisad wird eine Form mentaler Verehrung beschrieben, welche der Kommentator Bhaskararaya „Bhavana“ nennt und als meditative Verehrungsform bezeichnet.²⁹⁹

Allen Gottheiten und Bestandteilen des Sri Cakras werden in der Bhavanopanisad ihre jeweiligen entsprechenden Kräfte im Mikrokosmos Mensch zugeordnet.³⁰⁰ Hierbei wird mit den äußersten Bestandteilen, den vier Ozeanen und der Insel der neun Juwelen begonnen und dann Hülle für Hülle ins Innere des Sri Cakras fortschreitend fort gefahren.

Bhavana bezeichnet nach dem Nachschlagewerk RGG eine „vorstellende Betrachtung, die die Verwandlung in den Betrachtungsgegenstand bzw. die Entfaltung geistiger Zustände bewirkt.“³⁰¹ Dementsprechend schreibt Bhaskararaya in seinem Kommentar zu Vers 30: „...the deities of each of these avarana are dwelt upon as identical with the

²⁹⁷ Sri Ramakrishna Math, 1987, S. 22.

²⁹⁸ Shankaranarayanan, 1979, S. 95f, S. 106.

²⁹⁹ Mira, Bhavanopanisad, Madras, 1976, S. 4.

³⁰⁰ The Adyar Library and Research Centre, Shakta Upanisads, Madras, 1976, Verse 1-29 (außer 10); Mira, 1976, Verse 1-30 (außer 10)

³⁰¹ RGG Bd. 5, 2002, S. 967.

part of the body they preside over...”³⁰². Die mentale Verehrung besteht also in der geistigen Betrachtung der Identität eines jeden Bestandteils des Sri Cakras mit dem ihm zugeordneten mikrokosmischen Bestandteil.

Nach der Reihenfolge der Zuordnungen der Sri Cakra-Bestandteile zu ihren mikrokosmischen Entsprechungen zu urteilen, beginnt die mentale Verehrung mit der Betrachtung der Identitäten der äußeren Bestandteile und ihren mikrokosmischen Entsprechungen und schreitet nach innen hin fort. Wie in der Navavarana-Puja, in welcher die Verehrung ebenfalls von außen nach innen verläuft, vollzieht der Sadhaka den Weg in die Mitte den Vorgaben des Sri Cakras entsprechend nach.

Über die Identifizierung mit einer Teilkraft der Göttin sagt der Text in Vers 30: „Accomplishment (Siddhi) is by being unaware of anything else, by the exclusive meditation upon the godhead.“ Weiterhin heißt es im Kommentar: „though the deities of each avarana are dwelt upon as identical with the part of the body they preside over, true accomplishment of each avarana comes only on the meditation, the constant awareness of them as being identical with one’s own soul.”³⁰³

Entscheidend bei der Verwirklichung der Teilkräfte der Göttin (Siddhi) ist demnach nicht die Betrachtung der einzelnen Teile des Sri Cakras in Verbindung mit den von diesen symbolisierten Funktionen oder Kräften, sondern die Meditation über die Identität seiner einzelnen Bestandteile mit deren mikrokosmischen Entsprechungen.

Meditation ist ein Zustand, welchen zu erreichen zunächst die Fähigkeit, den Geist ausschließlich auf ein bestimmtes Objekt oder Konzept auszurichten und dauerhaft auf diesem verweilen zu lassen, erfordert. Um diese Fähigkeit zu erlangen muss der Sadhaka zunächst den Rückzug seiner Sinne von der Außenwelt üben. Diese Konzentration des Geistes auf einen Punkt, bzw. auf ein Konzentrationsobjekt wird „Dharana“ genannt und ist der Ausgangspunkt, von welchem aus der Sadhaka in den Zustand der Meditation gelangt, welcher sich dadurch auszeichnet, dass der Sadhaka sich Selbst und den Meditationsprozess vergisst. Die Meditation, „Dhyana“ gipfelt in

³⁰² Mira, 1976, S. 24.

³⁰³ Mira, 1976, S. 24.

der lebendigen Erfahrung des Konzentrationsobjektes, in welcher dem Sadhaka das innere Konzentrationsobjekt so wirklich wie das äußere wird.³⁰⁴

Durch ausschließliche Konzentration seines Geistes auf ein Objekt oder eine Idee gelangt der Sadhaka also in einen Zustand, in welchem er nur noch dieses Konzentrationsobjekt wahrnimmt und dabei sich selbst und die Tatsache, dass er über das Konzentrationsobjekt meditiert, vergisst, und, da sein Bewusstsein ganz vom Konzentrationsobjekt ausgefüllt ist, zu diesem wird.

Eben dieser Vorgang findet sich bei Woodroffe mit dem folgenden Zitat aus der Chandogya-Upanisad beschrieben: „was ein Mensch denkt, das wird der.“³⁰⁵

Im Rückzug des Geistes von der Außenwelt und in der Konzentration nach innen erhält der Geist Zugang zu dem Bereich jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren, von Woodroffe auch den feinstofflichen Bereich und von Mookerjee und Khanna den Bereich mikrokosmischen Bewusstseins³⁰⁶ genannt. Dieser Bereich beinhaltet die unbewussten und unterbewussten Ebenen im menschlichen Geist.³⁰⁷

Die Fähigkeit, den gesamten Geist auf ein Objekt auszurichten und mit diesem identisch zu werden, bedeutet die Emanzipation von der sinnlichen Wahrnehmung, Zugang zu den feinstofflichen Dimensionen des Universums und die Macht, Ideen in diesen Seinsebenen entstehen zu lassen und diese in der äußeren Welt zu verwirklichen.³⁰⁸ Der Tantrik kann somit aus den feinstofflichen Dimensionen des Universums in das physische Universum einzugreifen und dieses verändern.

In der beschriebenen mentalen Verehrungsform richtet der Sadhaka seinen Geist nicht auf das gesamte Sri Cakra, sondern auf die einzelnen Bestandteile und deren Identität mit ihren jeweiligen mikrokosmischen Entsprechungen aus. Die Konzentration auf die Identitäten der einzelnen Sri Cakra-Bestandteile mit ihren mikrokosmischen Entsprechungen gipfelt in des Sadhakas Verschmelzen mit den jeweiligen Identitäten, und damit in der Verwirklichung derselben.

³⁰⁴ Saraswati, Swami Niranjanananda, Dharana Darshan, reprinted: new delhi/??distirbutor: munger, reprinted: 2003??, S. 34f; Hauer, 1933, S. 40f.

³⁰⁵ Woodroffe, 1987, S. 292.

³⁰⁶ Khanna, 1980, S. 74.

³⁰⁷ Saraswati, 1999, S. 34.

³⁰⁸ Saraswati, 1999, S. 35.

Diese Verschmelzung des Sadhakas mit seinem Konzentrationsobjekt wird in Vers 32 mit der Opferdarbringung selbst gleichgesetzt.³⁰⁹ Das physische bzw. mentale Darbringen von Opfergaben an die Göttin bzw. an ihre Teilkräfte wird in dieser mentalen Verehrungsmethode komplett von der Konzentration auf die Teilkräfte der Göttin und deren Identität mit ihren mikrokosmischen Entsprechungen ersetzt.

Die in der Bhavanopanisad beschriebene mentale Verehrungsform besteht also nicht in der mentalen Darbringung von konkreten Opfergaben oder von Ideen an ein mentales Verehrungsobjekt, sondern in der Auflösung des Sadhakas in seinem Konzentrationsobjekt. Während in der Manasa-Puja die physische Darbringung konkreter Opfergaben nur noch geistig nachvollzogen wird und in fortgeschritteneren mentalen Verehrungsformen die mental dargebrachten konkreten Opfergaben nach und nach durch Ideen ersetzt werden, verzichtet die in der Bhavanopanisad beschriebene mentale Verehrungsmethode völlig auf eine Darbringung. Die zwei Realitäten, welche in der Opferdarbringung zusammengebracht werden, der Verehrer, der sich selber der Gottheit darbringt, und die Gottheit, werden in der Bhavana-Methode gar nicht erst durch eine mental nachvollzogene Darbringung zusammengebracht, sondern der Sadhaka meditiert direkt über die Identität dieser zwei und verschmilzt mit dieser, indem er seine ganze geistige Konzentration auf diese ausrichtet und so sein Bewusstsein ganz mit ihr ausfüllt.

4.5.1.5 Die Funktion des Sri Cakras

Das Sri Cakra funktioniert sowohl in der Manasa-Puja als auch in mentalen Verehrungsformen, in welchen die geistig dargebrachten Gaben von Ideen ersetzt werden, als inneres Verehrungsobjekt, auf welches der Verehrer seine im Geiste nachvollzogenen verehrenden physischen Handlungen und seine geistige Hingabe ausrichtet, wenn es insgesamt verehrt wird; und als Vorlage, welche als Sripura geistig durchschritten wird, wenn die einzelnen Teilkräfte der Göttin in ihm verehrt werden.

In der Bhavana-Methode funktioniert das Sri Cakra, wie auch in der Navavarana-Puja, als Vorlage für eine geistige Durchschreitung des Sri Cakras von außen nach innen, in deren Rahmen der Sadhaka allen Teilkräften der Göttin begegnet und sich mit ihnen identifiziert. Die Identifizierung mit den Teilkräften erlangt der Sadhaka nicht wie in der Navavarana-Puja durch die physische Darbringung von Opfergaben und die

³⁰⁹ Mira, 1976, S. 27.

Ausrichtung des Geistes auf die jeweilige zu verehrende Einzelgottheit, sondern durch die ausschließliche Konzentration des Geistes auf die Idee der Identität der Gottheit mit ihrer mikrokosmischen Entsprechung, welche zum Verschmelzen des Sadhakas mit dieser Idee, und damit zur Verwirklichung derselben führt.

4.6 Zusammenfassende Schlussfolgerung

In der externen Verehrung wirkt zum einen der Akt der körperlichen Verehrung selber identifizierend (wie in Kapitel 4.5 beschrieben), indem der Verehrer seinen Geist und seine körperlichen Handlungen auf das Verehrungsobjekt ausrichtet. Hierbei wirkt zum einen die geistige Konzentration auf das Verehrungsobjekt nach dem in Kapitel 4.5.1.4 beschriebenen Prinzip identifizierend. Gleichzeitig vollzieht der Verehrer seine Identität mit der Göttin körperlich nach, indem er sich selber in Form der materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Gaben darbringt und somit, wie in Kapitel 4.4.5.2 ausgeführt, sich selber und die Gottheit zusammenbringt.

Die Besonderheit der Sri Cakra-Verehrung liegt darin, dass das Objekt der körperlichen Verehrung gleichzeitig als geistiges Betrachtungsobjekt funktioniert, welches zusätzlich den Geist zentriert.

In der mentalen Verehrung wird auf Körper, Gaben und externes Cakra als materielle Hilfsmittel verzichtet. Es ist allein die Perfektion der Konzentration des Geistes auf das Sri Cakra bzw. auf seine Teilkräfte die zur Identifikation mit dem Sri Cakra und seinen Kräften führt.

5 Die im gesundheitlichen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras

5.1 Heilende Kräfte im Sri Cakra

Die Identifizierung mit der Göttin über die schrittweise Verinnerlichung bzw. Verwirklichung ihrer Teilkräfte beinhaltet, wie in Kapitel 4 ausgeführt, das Erlangen von Siddhi. In seinem Streben nach religiösem Heil erlangt der Sadhaka automatisch Kräfte, welche für nicht auf die Erkenntnis der Göttin ausgerichtete Ziele und weltliche Genüsse eingesetzt werden können.

Zu den vom Sadhaka in der Sri Cakra-Verehrung verinnerlichten Kräften gehören die Kräfte der siebten Sri Cakra-Hülle, des Sarvarogahara Cakras, was von Finn als Cakra „which takes away all illnesses“³¹⁰ und von Ramachandra Rao mit „remover of all diseases“³¹¹ übersetzt wird. In der Tripura Tapini Upanisad heißt es: „The seventh wheel cures all diseases“³¹². „Disease“ bedeutet Krankheit bzw. Leiden. Bei Khanna und Mookerjee: „... (Sarvarogahara-Cakra) `heilt alle Übel`.“³¹³ Die Funktion des Sarvarogahara Cakras scheint sich also nicht nur im Heilen von Krankheiten zu bestehen, sondern im Heilen von Leiden bzw. Übel überhaupt. Krankheit scheint also im Zusammenhang der Sri Cakra-Tradition als Leiden überhaupt oder als eine Form von Leiden verstanden zu werden.

Des Weiteren befindet sich unter den Göttinnen der sechsten Hülle des Sri Cakras, dessen Funktionen unter der Bezeichnung des Cakras als „Cakra which gives protection“ zusammengefasst sind, eine Göttin, „die alle Krankheiten bzw. Leiden zerstört“.³¹⁴ In dem der Sri Cakra-Philosophie zugrunde liegenden Weltbild existiert demnach zum einen unter einer Gruppe von Schutzkräften, die in der sechsten Hülle beheimatet sind, eine einzelne vor Krankheit bzw. Leiden schützende Kraft, und zum anderen eine ganze Hülle, deren Funktion im Wegnehmen von Krankheiten besteht. Im Nityasodasikarnava werden diese acht Kräfte nicht im Einzelnen benannt.³¹⁵ Nach Ramachandra Rao handelt es sich bei diesen acht Kräften um die Göttinnen Vasini, Kamesi, Modini, Vimala, Aruna, Jayini, Sarvesi, und Kaulini, welchen auf

³¹⁰ Finn, 1986, S. 275.

³¹¹ Ramachandra Rao, 2005, S. 130.

³¹² Warriar, 1975, TTU, Vers 29, S. 20.

³¹³ Khanna/Mookerjee, 1980, S. 109.

³¹⁴ Finn, 1986, Kapitel I, Vers 153, S. 274.

³¹⁵ Finn, 1986, Kapitel I, Vers 157f, S. 175.

mikrokosmischer Ebene die acht grundsätzlichen Antriebskräfte entsprechen: Kälte, Hitze, Freude, Schmerz, Wille (Iccha), Weisheit (Sattva), Aktivität (Rajas) und Trägheit (Tamas)³¹⁶.

Diese Kräfte werden in Kapitel 5.2.5.4 ausführlicher diskutiert werden.

5.2 Die im gesundheitlichen Sinne Heil bringende Funktion von Yantras in magischen Ritualen

In diesem Kapitel soll zunächst in Rituale zum Erlangen bestimmter Ziele und in die Verwendung von Yantras in denselben eingeführt werden. Hierbei wird zum einen ein Überblick über die an den Ritualen beteiligten Faktoren gegeben und zum anderen über die Prinzipien, die in den an den Yantras vollzogenen rituellen Handlungen wirksam sind.

Dann sollen am Beispiel von Yantra-Anwendungen mit gesundheitlicher Wirkung die heilende Funktion von Yantras diskutiert werden.

5.2.1 Kamyapuja

Rituale, die zum Erreichen eines bestimmten Zieles oder zur Erfüllung eines bestimmten Wunsches durchgeführt werden, heißen wie bereits in Kapitel 4.4.2 erwähnt Kamyapuja³¹⁷ und werden, wie bereits in Kapitel 3 erwähnt, der Natur ihres Zwecks entsprechend in verschiedene Kategorien eingeteilt.³¹⁸

Im Zusammenhang dieses Kapitels sind Shanti-Rituale wichtig, da diese zum Schutz und zur Heilung von Krankheiten, sowie allgemein zum Schutz und zur Abwehr von negativen Einflüssen abgehalten werden.³¹⁹

Gupta stellt den Shanti-Riten die anderen Kategorien magischer Rituale als Rituale schwarzer Magie gegenüber.³²⁰

Diese Einteilung in Kategorien nach der Natur ihres Zwecks wird jedoch in der Praxis nicht eingehalten. So gibt es Anwendungen, die gleichzeitig Schutz vor negativen

³¹⁶ Ramachandra Rao, 2005, S. 131f.

³¹⁷ Gupta, 1979, S. 159.

³¹⁸ Bühnemann, 2003, S. 34f; Chawdhri, 2001, S. 12f.

³¹⁹ Chawdhri, 2001, S. 12.

³²⁰ Gupta, 1979, S. 159.

Einflüssen und Gefahren und das Erlangen von Kontrolle über andere Personen zum Effekt haben, um nur ein Beispiel zu nennen: das Saundaryalahari beschreibt in Zusammenhang mit Vers 58 eine Anwendung, die gleichzeitig die Heilung von Krankheiten und Macht über Andere zum Ziel hat.³²¹

Nach Gupta kann eine Kamyā-Puja nur von einem Tantrik erfolgreich durchgeführt werden, der die Verinnerlichung seines bei seiner Einweihung empfangenen Haupt-Mantras schon erfolgreich abgeschlossen hat.³²²

Dementsprechend heißt es auch bei Chawdhri, dass ein Yantra seine Wirkkraft von dem, der es weiht, bezieht.³²³

Eine Kamyā-Puja beinhaltet nach Gupta zum einen eine Verehrung, in welcher der Tantrik sich mit der Kraft der Gottheit verbindet, und zum anderen einen relevanten Akt³²⁴, in welchem er diese Kraft nach seinem Willen einsetzt.

Die Verbindung mit der Kraft der Göttin wird im Lalitopakhyana unmittelbar nach der Beschreibung der Verehrung der Göttin bzw. des Sri Cakras im letzten Satz der in Kapitel 4.4.4.2 zitierten Textstelle (den Versen 7-10 des 41. Kapitels) und im darauf folgenden ersten Satz von Vers 11 folgendermaßen ausgedrückt: „Paramesvari immediately appears before him. The delighted goddess will fulfil whatever he desires mentally.“³²⁵ Das Erscheinen der Göttin vor ihrem Verehrer bezieht sich auf die innere Erfahrung der Göttin, zu welcher der Verehrer bei seiner Verehrung gelangt; und die Erfüllung all seiner Wünsche, die er im Geist hegt, durch die Göttin, bezieht sich auf die durch die innere Erfahrung der Göttin erlangte Fähigkeit, mit der Konzentration seiner geistigen Kraft alle Wünsche zu erreichen.

Gleiches wird in den Versen 223f des Vinasikhatantras folgendermaßen ausgedrückt: „Having performed a sacrifice in this way, one should afterwards recite (the Bijas) 300.000 times; then even a killer of a Brahman will obtain siddhi; (but not in another way). Any desire cherished in one’s mind one can obtain henceforth.“³²⁶

³²¹ Kuppaswami, 2005, S. 202.

³²² Gupta, 1979, S. 161.

³²³ Chawdhri, 2001, S. 4.

³²⁴ Gupta, 1979, S. 160f.

³²⁵ Shastri, 1984, S. 1325f.

³²⁶ Goudriaan, 1985, S. 120.

Objekt der Verehrung ist eine dem jeweiligen Zweck des Rituals entsprechende Gottheit.³²⁷ Nach Gupta werden Gottheiten mit gefährlichen Eigenschaften, wie zum Beispiel Durga und Kali in schwarzmagischen Ritualen verehrt.³²⁸ Nach Chawdhri wird Kali jedoch auch in Schutz-Ritualen verehrt.³²⁹

Wesentliche Bestandteile der Verehrung sind das Wiederholen des Mantras (Japa) und das Feueropfer (Homa). Jedes Ritual hat sein eigenes Mantra, welches den Zweck des Rituals möglichst effektiv ausdrückt, und seine eigene Anzahl an vorgeschriebenen Wiederholungen des Mantras.³³⁰

Weiterhin haben die zum Feueropfer verwendeten Materialien bestimmte Effekte zur Auswirkung. So zählen die Verse 30 – 33 von Kapitel XI des Sarda-Tilaka Tantram verschiedene durch die Verwendung von verschiedenen Substanzen herbeizuführenden Effekte des Feueropfers auf³³¹.

Die Kanya-Puja ist also eine durch die Verwendung eines besonderen Mantras und einer besonderen Gottheit als Verehrungsobjekt abgewandelte und durch einen besonderen Akt der Kraftanwendung erweiterte Form eines Verehrungsrituals.³³²

5.2.2 Das Mantra im Akt der Kraftanwendung

In diesem Akt der Kraftanwendung spielen Mantra und Yantra eine wesentliche Rolle. Eine häufige Anwendung von Mantras besteht darin, sie in bestimmte Objekte oder Materialien hineinzusprechen und dadurch ihre Kraft in diese einzusetzen.

Ein Beispiel für eine solche Krafteinsetzung findet sich in den Versen 16 und 17 im 2. Kapitel des Nityasodasikarnavas. Dort wird das Einsetzen der göttlichen Kraft in eine Paste aus bestimmten Substanzen durch Mantra-Rezitation beschrieben: „After he has done one hundred and eight repetitions of the mantra, the wise man should make the Tilaka³³³ with equal parts of yellow pigment, saffron and sandal. Then whichever person he sees, addresses, touches (or) thinks about will certainly become his slave in body and possessions.“³³⁴

³²⁷ Gupta, 1979, S. 160f.

³²⁸ Gupta, 1979, S. 160.

³²⁹ Chawdhri, 2001, S. 16.

³³⁰ Gupta, S. 160f.

³³¹ Sri Satguru Publications, 1988, S. 124.

³³² Gupta, 1979, S. 160f.

³³³ Farbige Zeichen auf der Stirn zur Zierde oder als Kennzeichen von Sektenzugehörigkeit, siehe Finn, 1986, S. 292, Fußnote 20.

³³⁴ Finn, 1986, S. 292.

Das 108-malige Aufsagen des Mantras, gefolgt von dem Auftragen einer aus bestimmten Substanzen bestehenden Paste auf die Stirn, verleiht dem Träger der Tilaka große Macht über andere Personen. Die göttliche Kraft wurde mit dem Aufsagen des Mantras in die Paste übertragen und in dieser weiter auf denjenigen, der die Paste auf der Stirn trägt.

Die göttliche Kraft kann auch direkt oder indirekt über Blumen in flüssige Substanzen hineingesetzt werden, welche die Kraft weitergeben, indem sie getrunken oder indem in ihnen gebadet wird. Ein Beispiel hierfür findet sich im Sarda-Tilaka Tantram, in Kapitel IX Verse 44f.³³⁵

Die göttliche Kraft wird somit durch das Medium des Mantras auf verschiedene Trägersubstanzen oder Objekte übertragen, in welchen sie wiederum auf denjenigen einwirkt, der mit ihnen in irgendeiner Art in Berührung kommt.

5.2.3 Yantras im Akt der Kraftanwendung

Die vielfältigen Handlungen, die in Kraftanwendungen an Yantras vollzogen werden, lassen sich unmöglich in kurz zusammengefasster Form darstellen. Daher sollen einige Beispiele, in welchen die in diesen Handlungen wirksamen Prinzipien erkennbar sind, stellvertretend dargestellt werden.

5.2.3.1 Die Einsetzung der Kraft in das Yantra

In magischen Ritualen wird die Kraft der Gottheit in das Yantra als Träger eingesetzt. Dies geschieht indem, wie am Beispiel mit der Tilaka-Paste dargestellt, der Mantra rezitiert und so in das Yantra hineingesprochen wird. Dementsprechend bemerkt Chawdhri, ein Yantra müsse, um wirksam zu werden, durch ein Mantra energetisiert werden.³³⁶

Nach Ramachandra Rao spielt außerdem die Ausrichtung der geistigen Kräfte des Verehrers während dem Zeichnen oder Einrichten des Yantras eine wichtige Rolle bei der Einsetzung der göttlichen Kraft.³³⁷

³³⁵ Sri Satguru Publications, 1988, S. 105.

³³⁶ Chawdhri, 2001, S. 4.

³³⁷ Ramachandra Rao, 2005, S. 96.

Dementsprechend weisen die Verse 174-176 in Kapitel V des Mahanirvana Tantras zu einer Mantra-Rezitation während dem Zeichnen eines Yantras, welches zum Schutz vor negativen Einflüssen und Krankheiten dient, an.³³⁸

Sowohl beim Zeichnen des Yantras als auch bei der Energetisierung desselben durch Mantra-Rezitation richtet der Verehrer seine geistige Kraft auf das Yantra aus und setzt so die Kraft der jeweiligen Gottheit, mit welcher er sich verbunden hat, in das Yantra ein.

5.2.3.2 Die Verwendung des Yantras mit der eingesetzten Kraft als Amulett

Häufig werden Yantras, nachdem die entsprechende göttliche Kraft in sie eingesetzt wurde, als Amulette am Körper getragen.³³⁹ Hierbei wirken die in sie eingesetzten Kräfte auf den Amulettträger ein.

Die Wirkung der Amulette kann nach Chawdhri von den Amulettträgern durch Mantra-Rezitation verstärkt werden.³⁴⁰

Die in Yantras eingesetzten Kräfte können auch auf andere Weise übertragen werden, zum Beispiel indem Yantras in bestimmte Flüssigkeiten hineingelegt oder, je nach ihrer Beschaffenheit, in diesen aufgelöst werden. Die vom Yantra in die Flüssigkeit übertragene Kraft wird von der jeweiligen Person aufgenommen, indem sie die Flüssigkeit beispielsweise trinkt oder in ihr badet.³⁴¹

³³⁸ Woodroffe, 1985, S. 125.

³³⁹ Finn, 1986, S. 195ff; Chawdhri, 2001, S. 4.

³⁴⁰ Chawdhri, 2001, S. 4.

³⁴¹ Beispiele zu dieser Art von Kraftübertragung finden sich in Vers 62 des II. Kapitel des Nityasodasikarnavas: Finn, 1986, S. 302.

5.2.3.3 Das Yantra als symbolische Ebene

Nach Gupta werden in Yantras oft die zugehörigen Mantras und der Name der Person, zu deren Gunsten oder Ungunsten das Ritual abgehalten wird, hineingeschrieben.³⁴² Ein Beispiel für das Hineinschreiben des Namens der betroffenen Person findet sich im Nityasodasikarnava in Kapitel II Vers 51f.³⁴³

Beim Einschreiben des Namens und des zugehörigen Mantras (welches nach Gupta das Ziel des Rituals so treffend als möglich ausgedrückt³⁴⁴) ins Yantra werden die im Ritual involvierten Realitäten, d. h. die betroffene Person und das Ziel, im Yantra zusammengeführt.

Das Yantra stellt somit ein Kraftzentrum dar, in welchem der Tantrik alle ins Ritual involvierten Kräfte und Realitäten, d. h. die Zielperson, die eigene geistige Kraft und seine auf das Ziel des Rituals ausgerichtete Absicht zusammenlaufen lässt. Als solches dient es als symbolische Ebene, auf welcher die im Makrokosmos zu erwirkende Zusammenführung von den zum gewünschten Ziel führenden Realitäten und Kräfte vom Tantrik nachvollzogen wird.

5.2.3.4 Das Yantra als Objekt symbolischer Handlungen

In Anwendungen zum Schaden anderer werden an den Yantras selbst symbolische Handlungen vollzogen. So heißt es im Lalitopakhyana: „one should draw Cakra with the juice of the mahalini (indigo plant) along with the name of the enemy. He shall then sit facing the south and burn the same in the fire. This causes the death of the enemy“³⁴⁵

Die Vernichtung des Yantras durch Verbrennung, in welches der Name der Zielperson eingeschrieben wurde, symbolisiert somit die Vernichtung der Zielperson, und das Yantra dient als Objekt, an welchem das Ziel des Rituals bzw. der zum Ziel des Rituals führende Akt symbolisch nachvollzogen wird.

³⁴² Gupta, 1979, S. 160.

³⁴³ Finn, 1986, S. 300.

³⁴⁴ Gupta, 1979, S. 160.

³⁴⁵ Shastri, 1984, S. 1330.

5.2.3.5 Das Yantra als Verehrungsobjekt in Kraftanwendungen

Das Nityasodasikarnava beschreibt magische Sri Cakra-Anwendungen, welche in der Verehrung des Sri Cakras in Verbindung mit besonderen externen Faktoren wie die Verwendung von besonderen Verehrungsgaben, die Beschaffenheit des Sri Cakras³⁴⁶ und die Himmelsrichtung, welcher der Verehrer bei der Verehrung sein Gesicht zuwendet³⁴⁷, bestehen.

Auch das Lalitopakhyana beschreibt Abwandlungen der bereits in Kapitel 4 diskutierten Verehrung des Sri Cakras: „...Paramesvari immediately appears before him (Ende Vers 10). The delighted goddess will fulfill whatever he desires mentally. If a person worships with white flowers in the manner mentioned before, Bharati (goddess of speech) will dance on his tongue perpetually. If a person worships the Cakra with pink flowers in the manner mentioned before, he can control a king with imperial powers.... (Ende Vers 11 und 12). If a person worships with splendid yellow flowers as before Sri (Goddess of Wealth) herself will certainly stay on his chest permanently (Ende Vers 13).“³⁴⁸

Nach dieser Textstelle führt zum einen die geistige Kraft, bzw. die Absicht des Verehrers das gewünschte Ergebnis herbei. Zum anderen deutet der Text auf einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Farben der dargebrachten Blumen und dem Ergebnis der Verehrung hin.

5.2.3.6 Zusammenfassung der in den Yantra-Anwendungen wirksamen Prinzipien

In magischen Yantra-Anwendungen wirkt das Prinzip der Kraftübertragung. Die Yantras funktionieren hierbei als Träger, in welche die Kräfte eingesetzt werden, von wo aus sie entweder direkt auf den Yantra-Besitzer oder -Träger einwirken, oder an ein weiteres Medium, z. B. eine Flüssigkeit weitergegeben werden.

Weiterhin können Yantras in magischen Anwendungen entweder als symbolische Ebene funktionieren, auf welcher alle mit den am angestrebten Ergebnis beteiligten Faktoren in Verbindung stehenden Kräfte vom Sadhaka zusammengeführt werden, oder als Objekt, an welchem das Ziel des Rituals, bzw. der zum Ziel des Rituals führende Akt symbolisch nachvollzogen wird.

³⁴⁶ Finn, 1986, Verse 64f, S. 303.

³⁴⁷ Finn, 1986, Verse 65-68, S. 303.

³⁴⁸ Shastri, 1984, Kapitel 41, Verse 10-13, S. 1326f.

Bei der magischen Yantra-Verehrung dient das Yantra als Verehrungsobjekt, während dessen Verehrung der Sadhaka seinen Geist auf das gewünschte Ergebnis ausrichtet.

5.2.4 Die zusätzlichen externen Faktoren

Neben der Ausrichtung des Geistes des Sadhakas auf das erwünschte Ziel scheinen auch noch zusätzliche externe Faktoren eine Rolle bei der Verwirklichung eines Ziels zu spielen.

Zu diesen externen Faktoren gehören: die Beschaffenheit der Yantras, die verschiedenen Opfertgaben, die Beschaffenheit der Schreibutensilien der Yantras³⁴⁹, sowie alle anderen beteiligten Substanzen, wie z. B. die Flüssigkeiten, in welche manche Yantras aufgelöst werden, die jeweilige Himmelsrichtung, in welche der Sadhaka während dem Vollzug des Rituals sein Gesicht wendet, der Zeitpunkt, zu welchem das Yantra geschrieben³⁵⁰ und das Ritual vollzogen wird.³⁵¹ Weiterhin spielt die Anzahl der jeweiligen Mantra-Rezitationen und in Abhängigkeit davon oft auch die Menge der Gaben für das Feueropfer eine bedeutende Rolle.

In einer magischen Yantra-Anwendung trifft also zusätzlich zu Mantra und Yantra eine Vielzahl von Faktoren aufeinander. Eine umfassende Diskussion und Darstellung der Prinzipien, nach welchen diese Faktoren im Hinblick auf ein bestimmtes Ergebnis kombiniert werden, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Einige Zusammenhänge, in welchen die einzelnen Faktoren zum jeweiligen Yantra und zum angestrebten Ergebnis des jeweiligen Rituals stehen, sollen jedoch im Folgenden aufgezeigt werden.

5.2.4.1 Beispiel zum Zusammenhang zwischen den dargebrachten Gaben und dem Ergebnis der Anwendung

Wie weiter oben bereits erwähnt, werden in den Versen 11-13 des 41. Kapitels des Lalitopakhyanas den unterschiedlichen Farben der dargebrachten Blumen unterschiedliche Ergebnisse zugeschrieben. Opfertgaben haben demnach einen Einfluss

³⁴⁹ Chawdhri, 2001, S. 11.

³⁵⁰ Chawdhri, 2001, S. 10.

³⁵¹ Goudriaan, 1985, Vers 265, S. 124.

auf das Ergebnis der Anwendung. Zwischen der gelben Farbe der dargebrachten Blume und dem Effekt, den sie bewirkt oder begünstigt, lässt sich ein Zusammenhang erkennen. Die Farbe gelb ist dem Erdelement zugeordnet³⁵², welches geometrisch als Quadrat dargestellt wird und die materielle Seinsebene, und damit auch Wohlstand repräsentiert.

5.2.4.2 Der Einfluss der Himmelsrichtung auf das Ritual

Der Einfluss der Himmelsrichtungen auf das Ritual beruht vermutlich auf der Tatsache, dass den Himmelsrichtungen bestimmte Gottheiten zugeordnet sind,³⁵³ welche, in Verbindung mit bestimmten Themen und Funktionen stehen. Denkbar wäre beispielsweise, dass Rituale mit tödlichen Auswirkungen in Richtung Süden, welcher Yama, der Todesgott³⁵⁴, zugeordnet ist, vollzogen werden.

Die Zuordnungen von Themen zu Göttern werden in Kapitel 5.3.5 noch ausführlicher diskutiert.

5.2.4.3 Zum Zusammenhang zwischen dem Yantra-Material und der Gottheit

Da das Yantra selbst der Gottheit entsprechen und eine symbolische Abbildung derselben sein muss, erscheint es folgerichtig, dass auch das Yantra-Material in einem symbolischen Zusammenhang mit der Gottheit steht. Dementsprechend wird das Sri Cakra im Nityasodasikarnava aus roten Substanzen gezeichnet,³⁵⁵ nach dem in den Dhyana-Anweisungen die äußere Erscheinung der Göttin als rot beschrieben wird.³⁵⁶

³⁵² Cairns, 2005, S. 70.

³⁵³ Zimmer, 1987, S. 198.

³⁵⁴ Mittwede, 1999, S. 293.

³⁵⁵ Finn, 1986, S. 256.

³⁵⁶ Finn, 1986, S.261-263.

5.2.5 Die heilende Funktion von Yantras in magischen Anwendungen gegen Krankheiten und das Verständnis von Krankheit in der Shakti-Tradition

In diesem Kapitel wird zunächst an zwei Beispielen die Rolle und Funktion von Yantras in magischen Anwendungen gegen Krankheiten dargestellt.

Anhand des ersten Beispiels wird der gesamte Ablauf einer Yantra-Anwendung mit gesundheitlicher Wirkung beschrieben und die an ihr beteiligten Faktoren, sowie der Zusammenhang zwischen der Yantra-Gottheit und den Effekten, auf welche die Anwendung abzielt, und die Funktion des Yantras diskutiert.

Am zweiten Beispiel soll der Versuch unternommen werden, einen Zusammenhang zwischen Mantra, Yantra und dem Ziel der Anwendung nachzuvollziehen. Aus diesem Zusammenhang soll dann versucht werden, eine Aussage über die Wirkungsweise von Yantra und Mantra in der Anwendung abzuleiten.

Dann sollen die aus verschiedenen Anwendungen gegen Krankheiten hervorgehende Kategorisierungen und Zuordnungen von Krankheiten zu bestimmten Themenbereichen betrachtet und diese in die entsprechenden Seinsebenen der Shakti-Kosmologie eingeordnet werden. Aus der Diskussion dieser Seinsebenen sollen dann Aussagen zum Verständnis von Krankheit in der Shakti-Tradition abgeleitet werden.

5.2.5.1 Kali-Yantra-Anwendung zur Heilung chronischer Krankheiten

Chawdhri beschreibt in seinem Handbuch *Secrets of Yantra, Mantra and Tantra* eine Energetisierung des abgebildeten Kali-Yantras, welches dann als Amulett verwendet wird.³⁵⁷

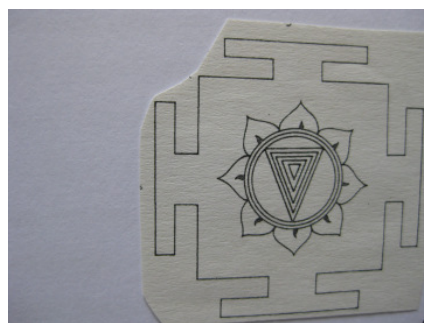


Abbildung 10.³⁵⁸

³⁵⁷ Chawdhri, 2001, S. 16.

Die Angaben zur Beschaffenheit des Yantras sind nicht klar verständlich. So heißt es einerseits, das Yantra solle auf Bronze geschrieben werden, und andererseits, es solle in Gold, Silber oder Kupfer eingeprägt werden.³⁵⁹

Nach Nyasa-Riten zur Reinigung und der Anrufung Kalis in das Yantra wird das Yantra mit dem angegebenen Mantra und mit der Darbringung von Reis und Ghee (geklärter Butter) verehrt. Während der Darbringung soll der Verehrer seinen Geist auf ein inneres Bild Kalis ausrichten. Körper, Sprache und Geist sind somit am Ritual beteiligt; die Sprache durch die Mantra-Rezitation, der Körper durch die Gabendarbringung und der Geist durch die Konzentration auf das innere Bild Kalis. Die geistige Kraftanwendung des Verehrers scheint in der Einsetzung der Kraft Kalis in das Yantra zu bestehen, da das Ziel der Verehrung die Herstellung eines Amuletts ist, in welchem die nach der vorliegenden Beschreibung für Kali typisch geltenden Kräfte wirken.

Die einzelnen dem Kali-Yantra zugeschriebenen Effekte sind: langes Leben, Wohlstand, Erfüllung von Wünschen und Komfort, sowie Schutz vor Unfällen, Unglück und Gefahr, schädlichen Einflüssen und Kräften, sowie vor chronischen Krankheiten wie Bluthochdruck, Lähmung und nervlichen Störungen. Diese Effekte des Kali-Yantras beruhen nach Chawdhri auf Kalis besonderem Verhältnis zum Planeten Saturn, der als für alles Unglück und Leid im menschlichen Leben verantwortlich und gleichzeitig als Planet für Langlebigkeit gilt.

Das Verhältnis, in welchem Kali zum Planeten Saturn steht, ist angesichts der Tatsache, dass Kali seine negativen Einflüsse abwehrt und seine positiven Kräfte anzieht, am treffendsten als Herrschaft Kalis über den Planeten Saturn zu benennen.

Über die Zusammenhänge zwischen Yantra, Gottheit und den Effekten der magischen Anwendung lässt sich zusammenfassend Folgendes festhalten: der Yantra-Gottheit sind bestimmte Themen, in diesem Fall die Themen des von ihr kontrollierten Planeten Saturn zugeordnet. Diese Themen sind: einerseits Langlebigkeit und andererseits schädliche Einflüsse, welche Unglück und Leid im menschlichen Leben anrichten. Effekte des Kali-Yantras, welche in der Beschreibung der Anwendung nicht ausdrücklich mit dem Saturn in Verbindung gebracht werden, sind: Erfüllung von Wünschen, Wohlstand und Komfort. Von diesen Effekten des Kali-Yantras stehen zumindest Wohlstand und Komfort mit dem Thema Langlebigkeit in Verbindung, und

³⁵⁸ Chawdhri, 2001, S. 31, Figur 2.3.

³⁵⁹ Chawdhri, 2001, S. 16.

zwar insofern, dass alle drei unter den Themen „materielles und leibliches Wohlergehen und Sicherheit“ zusammengefasst werden können.

Aus der Beschreibung der magischen Anwendung geht weiterhin hervor, dass der Zeitpunkt, an dem das Ritual abgehalten wird, mit dem Stand des Saturns zusammenhängt. So heißt es, der Vollzug des Rituals sei am günstigsten zu einem Zeitpunkt, an welchem der Saturn in einer möglichst günstigen Position zur Erde steht. Der Faktor Zeitpunkt steht demnach mit dem Planeten, welchem die Yantra-Gottheit zugeordnet ist, in Zusammenhang.

Ein Zusammenhang zwischen den dargebrachten Speisen und den anderen Faktoren ist auf den ersten Blick und ohne weitere Nachforschungen nicht erkennbar. Anzunehmen ist, dass die Gaben in einem bestimmten Zusammenhang mit den anderen Faktoren stehen, welcher sich begünstigend auf das angestrebte Ergebnis auswirkt.

Die gesundheitliche Wirkung der Anwendung besteht in der Heilung von chronischen Krankheiten, als deren Beispiele lediglich Krankheiten aufgezählt sind, die am Körper festgemacht werden können (Nerven, Blutkreislauf, Bewegungsapparat). Die gesundheitliche Wirkung der Anwendung ist auf die ins Yantra eingesetzte Kali-Kraft zurückzuführen, die in Übereinstimmung mit den ihr zugeordneten Themen zum einen auf den materiellen körperlichen Seinsbereich zu wirkt, in welchem Krankheit sich körperlich manifestiert, und zum anderen Gefahren und schädliche Einflüsse abwehrt. Der Schutz vor den genannten sich im Körper manifestierenden chronischen Krankheiten scheint also zum einen durch die Stärkung des materiell körperlichen Seinsbereichs zu erfolgen, und zum anderen im Rahmen der Abwehr vor Gefahren und negativen Einflüssen. Körperliche Gesundheit ist somit dem materiell-körperlichen Seinsbereich zugeordnet und Krankheit einem Kreis von verschiedensten Gefahren und schädlichen Einflüssen, die sowohl körperliches als auch psychisches Leid hervorrufen können.

Das Yantra funktioniert in dieser Anwendung als grobstofflicher Träger, in welchen der Tantrik die Kraft, mit welcher er sich in seinem Inneren, im feinstofflichen Bereich verbindet, einsetzt. Bei der eingesetzten Kraft handelt es sich um die Kraft Kalis, welche auf genau die Seinsbereiche zu wirken scheint, auf welchen die gewünschten

Wirkungen erzielt werden können: auf die materiell-körperliche Ebene und auf eine Ebene von Kräften, die vor Leid erzeugenden Einflüssen schützt.

Die Tatsache, dass der Yantra-Träger die Wirksamkeit des Yantras durch Mantra-Rezitation verstärken kann, obwohl andererseits darauf verwiesen wird, dass die Wirksamkeit eines Yantras von der Energetisierung durch einen Tantrik abhängt³⁶⁰, weist darauf hin, dass grundsätzlich jedem Menschen geistige Kraft innewohnt, welche er in einem gewissen Rahmen einsetzen kann, wenn diese Kraft auch beim Tantrik aufgrund der seiner tantrischen Praxis viel stärker entwickelt ist.

5.2.5.2 Anwendung zu Vers 37 des Saundaryalahari

Am Beispiel dieser Anwendung werden ein möglicher Zusammenhang zwischen dem rezitierten Mantra und seiner Wirkung aufgezeigt und Schlüsse über die gesundheitliche Wirkungsweise der Anwendung und der Rolle des Yantras in derselben gezogen.

Das Saundaryalahari ist eine aus hundert Versen bestehende Hymne, in welcher die Schönheit der Göttin Sri gelobt und angebetet wird. Seine Autorschaft wird traditionell dem Gelehrten Sri Sankaracarya zugeschrieben.³⁶¹ In den Ausgaben von Kuppuswami und V.K. Subramanian sind jedem Vers ein Yantra und eine Anwendung desselben zugeordnet. Nach Subramanian besteht eine Anwendung jeweils aus einer bestimmten Anzahl von Rezitationen des jeweiligen Verses als Mantra, verbunden mit der Meditation über das zugehörige Yantra. Die Anwendung muss jeweils für eine bestimmte Anzahl von Tagen wiederholt werden, bevor der jeweilige Effekt eintritt. Bei den Yantras handelt es sich größtenteils nicht um die konzentrischen Formkombinationen, die üblicherweise Gottheiten darstellen, sondern, wie Subramanian erklärt, um schaubildliche Darstellungen der jeweiligen Verse. Nach Subramanian verbindet die Betrachtung des jeweiligen Yantras bei gleichzeitiger Rezitation des Verses den Praktizierenden mit der vom Yantra repräsentierten Kraft.³⁶² Die Anwendungen in Kuppuswamis Ausgabe des Saundaryalaharis sind um die Darbringung von Speisen und die Rezitation von verschiedenen zusätzlichen Hymnen bzw. Namen verschiedener Göttinnen in Verbindung mit Darbringungen von Blumen

³⁶⁰ Chawdhri, 2001, S. 4.

³⁶¹ Kuppuswami, 2005, S. XIXf; Subramanian, V. K., 1986, S.IXf.

³⁶² Subramanian, V.K., 1986, S. 57ff.

oder Pulvern, wie beispielsweise Zinnober erweitert. Weiterhin beinhalten die Anweisungen in dieser Ausgabe Vorschriften bezüglich der Himmelsrichtungen, welchen der Verehrer während der Verehrung sein Gesicht zuwenden soll.

Weitere Unterschiede zwischen den Anwendungsbeschreibungen in Kuppuswamis und in Subramanians Saundaryalahari-Ausgaben bestehen in den Effekten, die den Ritualen zugeschrieben werden. Dies kann möglicherweise auf die zusätzlichen Faktoren, die nach Kuppuswamis Ausgabe in die Anwendungen mit einbezogen werden, zurückzuführen sein.

Die im Folgenden dargestellte Anwendung des Verses 37 des Saundaryalahari basiert auf Kuppuswamis Saundaryalahari-Ausgabe. Es handelt sich wie bereits erwähnt um eine Yantra-Verehrung mit Mantra-Rezitation und Speisendarbringung. Da die besondere Aufmerksamkeit in diesem Beispiel dem Zusammenhang der Wirkung mit Mantra und Yantra und der sich aus diesem Zusammenhang ergebenden spezifischen gesundheitlichen Wirkung der Anwendung gelten soll, werde ich mich auf eine detaillierte Beschreibung des Yantras und des als Mantra rezitierten Verses konzentrieren und nicht im Einzelnen auf die anderen aufgeführten Faktoren eingehen.

Der Vers lautet folgendermaßen: „I worship in Thy Visuddhi Cakra, which is clear as pure crystal, Siva – the creator of Akasa – and the Devi of similar function, by whose lustre flowing in streams resembling the moon’s rays, the world gets rid of its internal darkness, like the cakora bird.”³⁶³

³⁶³ Kuppuswami, 2005, S. 150.

Diesem Text ist sind folgendes Bild und Yantra zugeordnet³⁶⁴:



Abbildung 11.

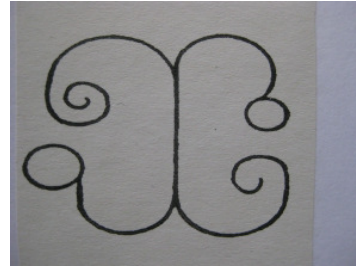


Abbildung 12.

Der Text beschreibt den Glanz Shivas und der Göttin im Visuddhi-Cakra, dem 5. Cakra, welches sich auf Halshöhe befindet. Über den Glanz Shivas und der Göttin heißt es, er sei mit dem Licht des Mondes vergleichbar und befreie die Welt von ihrer inneren Dunkelheit.

Der Effekt der Anwendung besteht in der Immunisierung gegen Teufel und Geister und in der Heilung von Krankheiten, die durch Hitze verursacht wurden.³⁶⁵

Es fällt auf, dass der mondlichtfarbene Glanz, welcher im Vers beschrieben wird, Eigenschaften beinhaltet, welche den von der Anwendung zu beseitigenden Problemen entgegengesetzt sind. Bei diesen Eigenschaften handelt es sich um Kühle und Helligkeit. In der Immunisierung gegen Teufel und Geister als Wesenheiten, die den dunklen Existenzbereichen zugeordnet sind, kann die Vertreibung der Dunkelheit durch die Helligkeit des Mondlichts gesehen werden. Und die kühle Eigenschaft des Mondlichts kann als Mittel, das der Hitze, welche als Ursache für Krankheiten gilt, entgegenwirkt, gesehen werden.

Das Mondlicht scheint demnach eine neutralisierende Kraft zu verkörpern, welche zum einen Dunkelheit und zum anderen Hitze ausgleicht. Diese im Mantra enthaltene Kraft

³⁶⁴ Abbildungen aus: Kuppuswami, 2005, S. 150.

³⁶⁵ Kuppuswami, 2005, S. 151.

muss nach Subramanians Aussage³⁶⁶, das Yantra sei die schaubildliche Repräsentation des Mantras, auch im Yantra sein, und es stellt sich die Frage, wie die im Mantra als Mondlicht und als göttliches Paar dargestellte neutralisierende Kraft, bzw. die Eigenschaften derselben im Yantra erkennbar ist.

Im Folgenden werden ein paar Überlegungen zur Erkennbarkeit der im Mantra ausgedrückten Kräfte im Yantra angestellt: In den geschwungenen weichen Linien des Yantras könnte die sanfte und beruhigende, neutralisierende Eigenschaft des Mondlichts gesehen werden.

Weiterhin könnte im Yantra das göttliche Paar, von welchem im Vers die Rede ist, und welches neben dem Yantra abgebildet ist, gesehen werden. Das Yantra sieht aus, als bestünde es aus zwei Figuren, die durch eine senkrechte Mittellinie miteinander verbunden sind, und aufgrund dieser Verbindung nicht voneinander getrennt werden können und demnach - wie Shiva und die Devi – zusammengehören. In diese Untrennbarkeit der zwei durch die gemeinsame Mittellinie miteinander verbundenen Figuren kann das Prinzip der Einheit in der Zweierheit hineininterpretiert werden. Die Einheit in der Zweierheit verkörpert//bedeutet wiederum die Überwindung der Gegensätze³⁶⁷, als welche ihr eine neutralisierende, ausgleichende Funktion zugeordnet werden kann.

Das Prinzip der Überwindung der Gegensätze findet sich in den drei gunas

Die gesundheitliche Wirkung der Anwendung könnte demnach in der Mobilisierung der in Yantra und Mantra ausgedrückten neutralisierenden Kräfte liegen.

Die Krankheiten, gegen welche die Anwendung wirkt, werden allein über ihre Ursache definiert. Der Text scheint keine Aussagen darüber, ob es sich dabei um körperliche oder psychische Krankheiten handelt, als notwendig zu erachten. Dies könnte als Hinweis darauf gesehen werden, dass die ursächliche Ebene von Krankheiten jenseits der physischen und psychischen Manifestationsebenen von Krankheit liegt.

³⁶⁶ Subramanian, V. K., 1986, S. 55.

³⁶⁷ Franz, 1980, S. 99-101.

5.2.5.3 Zur Zuordnung von Krankheit zu verschiedenen Themenkreisen

In den aufgeführten Beispielen werden Krankheit und Gesundheit verschiedenen Themenbereichen zugeordnet. In der Kali-Yantra-Anwendung wird körperliche Gesundheit den Themen „materielle und leibliche Sicherheit und materielles und leibliches Wohlergehen“ zugeordnet. Körperliche Krankheiten werden einer Reihe von Gefahren und schädlichen Einflüssen, welche alle jegliche Form von Unheil und Leid auf körperlicher und psychischer Ebene nach sich ziehen können, zugeordnet. Beide Zuordnungen finden auch in anderen magischen Anwendungen Bestätigung.

So wird beispielsweise in den Versen 51-55 im zweiten Kapitel des Nityasodasikarnavas eine Yantra-Anwendung beschrieben, deren gesundheitliche Wirkung im Rahmen des Schutzes vor einer Vielzahl von Gefahren steht. Zu den Gefahren gehören hier unter anderem: Planeten, Krankheiten, Feinde, wilde Tiere, und übel gesinnte Dämonen, Geister und andere Wesen.³⁶⁸

Des Weiteren weisen die Verse 174-176 in Kapitel V des Mahanirvana Tantras zum Zeichnen eines Yantras an, welches zum Schutz vor negativen Einflüssen und Krankheiten dient, an.³⁶⁹

Die Kombination von Gesundheit und Wohlstand als Effekte von Yantra-Anwendungen ist ebenso keine einmalige Kombination, sondern tritt beispielsweise auch in den Anwendungen der Verse 4 und 89 des Saundaryalahari auf.³⁷⁰

Weiterhin werden im Nityasodasikarnava unter den Ausführungen über die Macht und Wirkungsreichweite des Sri Cakras die Linderung von Armut und Krankheit in ein und demselben Satz miteinander aufgezählt.³⁷¹

Die Anwendung des 37. Saundaryalahari-Verses wirkt auf eine bestimmte Gruppe von Krankheiten, die sich durch die gemeinsame Krankheitsursache begründet.

Eine Zuordnung von psychischer Krankheit zum Themenbereich der Göttin Saraswati findet sich in einer Saraswati-Yantra-Anwendung, welche Chawdhri in *Secrets of Yantra, Mantra and Tantra* beschreibt.³⁷²

³⁶⁸ Finn, 1986, S. 300, Verse 51-55.

³⁶⁹ Woodroffe, S. 125.

³⁷⁰ Kuppaswami, 2005, S. 15 und 266.

³⁷¹ Finn, 1986, S. 214.

³⁷² Chawdhri, 2001, S. 18.

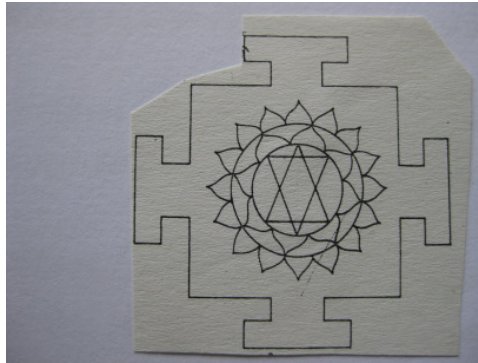


Abbildung 13.

Es handelt sich bei dieser Anwendung um eine Energetisierung des abgebildeten Saraswati-Yantras³⁷³ durch Verehrung zur späteren Verwendung des Yantras als Amulett, welches gegen psychische Krankheiten und Wahnsinn wirken soll und Wissen, Intelligenz und geistige Fähigkeiten fördert.

Der Themenkreis Saraswatis umfasst nach Chawdhri Intelligenz, Intellekt, Wissen und Musik, den Schutz vor den schädlichen Einflüssen des ihr zugeordneten Planeten Jupiters und Eheglück für Frauen und Mädchen.

Wahnsinn und psychische Krankheiten sind somit dem Thema „geistige Fähigkeiten“ zugeordnet und werden innerhalb dieses Themenkreises von der Kraft Saraswatis behandelt, die unter anderem genau auf diese Ebene zu wirken scheint.

Die Zuordnungen von Krankheit und Gesundheit zu verschiedenen Themenbereichen erschöpfen sich mit den genannten Beispielen jedoch keineswegs. Das Saundaryalahari ist voll von unterschiedlichen Zuordnungen. Es werden in ihm unter anderem Krankheiten unterschiedlicher Körperteile unterschiedlichen Themen zugeordnet, wie zum Beispiel in Vers 41 Magen- und Darmkrankheiten dem Muladhara-Cakra zugeordnet werden³⁷⁴

³⁷³ Abbildung aus: Chawdhri, 2001, S. 31, Figur 2.5.

³⁷⁴ Kuppaswami, 2005, S. 160 und 164.

5.2.5.4 Die verschiedenen Themenkreise von Krankheiten und ihre Zuordnung zu Seinesebenen der Shakti-Kosmologie

Die Themenbereiche, welchen Gesundheit und Krankheit in den besprochenen Anwendungen zugeordnet sind, lassen sich teilweise im Shakti-Weltbild verschiedenen Seinesebenen zuordnen.

Der Themenbereich „materielle und leibliche Sicherheit und materielles und leibliches Wohlergehen“ lässt sich eindeutig der Seisebene materieller Manifestationen zuordnen.

Der Bereich des Wissens und der geistigen Fähigkeiten lässt sich den Kräften Manas und Buddhi, welche den geistigen - im Gegensatz zum körperlichen - Bereich des Menschen darstellen und damit den Bereich der Wünsche, Gedanken, Gefühle, sowohl als auch Denkfähigkeit, Intuition und Unterscheidungskraft umfassen.³⁷⁵ Der Bereich von Buddhi und Manas gehört dem manifesten Bereich des Universums an.³⁷⁶ Manas steht über die fünf Sinnesorgane (Augen, Nase, Zunge, Haut, Ohr) und fünf Handlungsorgane (Sprache, Hände, Füße, Ausscheidungs- und Zeugungsorgane)³⁷⁷ des menschlichen Körpers mit der materiellen äußeren Welt in Verbindung, indem es über die Sinnesorgane die äußere Welt wahrnimmt, und über die Handlungsorgane in die äußere Welt eingreift.³⁷⁸ Buddhi ist Intelligenz, Unterscheidungskraft und Intuition³⁷⁹. Sie ordnet die von Manas empfangenen Sinneseindrücke ein³⁸⁰ und leiht sich dabei die Intelligenz und das Bewusstsein des Selbstes.³⁸¹ Nach dem Tripura Rahasya ist es Buddhis Aufgabe, die Täuschungen der sinnlichen Welt, in welcher Manas sich zu verlieren neigt, zu durchschauen.³⁸²

Obleich Manas und Buddhi dem materiellen Universum zugeordnet sind³⁸³, kann der Mensch genau durch diese, wie in Kapitel 4.5 beschrieben, Zugang zur feinstofflichen Wirklichkeitsdimension erlangen. Manas und Buddhi stehen also im Übergangsbereich vom grobstofflichen zum feinstofflichen Universum.

Was den Themenbereich „Gefahren und schädliche Einflüsse“ anbelangt, so scheinen Yantra-Anwendungen zum Schutz vor Gefahren und schädlichen Einflüssen

³⁷⁵ Mittwede, 1999, S. 62; 141.

³⁷⁶ Hoens, 1979, S. 99.

³⁷⁷ Mira, 1976, S. 15.

³⁷⁸ Mittwede, 1999, S. 141.

³⁷⁹ Mittwede, 1999, S. 62.

³⁸⁰ Mittwede, 1999, S. 141.

³⁸¹ Mittwede, 1999, S. 62.

³⁸² Ansata-Verlag, Wilzbach (Hrsg.), 1986, S. 66-68.

³⁸³ Hoens, 1979, S. 99.

Schutzkräfte gegen dieselben zu aktivieren, und somit auf eine Seinsebene zu wirken, auf der Schutzkräfte gegen Gefahren und schädliche Einflüsse existieren.

Um eine solche Seinsebene scheint es sich bei der bereits in Kapitel 5.1 angesprochenen sechsten Hülle des Sri Cakras zu handeln, die als „Cakra which gives protection“ bezeichnet wird. Unter ihren Schutzkräften befindet sich eine Kraft, die „alle Krankheiten bzw. alle Leiden zerstört“³⁸⁴.

Die Anwendung des 37. Saundaryalahari-Verses scheint auf eine Seinsebene zu wirken, auf welcher Krankheiten entstehen und gleichzeitig geheilt werden können. Die Kräfte der siebten Sri Cakra-Hülle, deren Funktion im Wegnehmen von Krankheit bzw. Leiden besteht, scheinen eine solche Ebene darzustellen. Ihre mikrokosmischen Entsprechungen sind die acht grundsätzlichen Antriebskräfte: Kälte, Hitze, Freude, Kummer, Wille, und die drei Grundeigenschaften Weisheit (Sattva), Aktivität (Rajas) und Trägheit (Tamas)³⁸⁵.

Nach Mittwede bezeichnet „Sattva im Rahmen der Bewusstseinsentwicklung die Möglichkeit, die wahre Realität zu erkennen“³⁸⁶. Die Trägheit wirkt der Erkenntnis der wahren Realität hindernd entgegen, und Rajas ist die Kraft, die die Trägheit überwindet, und somit die Verwirklichung von Sattva ermöglicht.³⁸⁷ Die Verwirklichung von Sattva bedeutet für den menschlichen Geist Ausgeglichenheit und das Freisein von egoistischen Wünschen und Leidenschaften. Sattva beseitigt die Ursachen von Kummer und Sorgen und führt den Menschen zu wahrer Freude und echtem Glück.³⁸⁸

Zwischen diesen grundsätzlichen Antriebskräften lassen sich folgende Zusammenhänge erkennen: Hitze und Kälte, sowie auch Freude und Schmerz bilden jeweils zwei Paare entgegengesetzter Qualitäten.

Hitze und Kälte stehen außerdem mit der Aktivität und Trägheit in Zusammenhang: Aktivität und Bewegung verursachen Wärme. Rajas ist demnach mit Hitze assoziierbar, und Trägheit und Unbeweglichkeit mit Kälte.

Tamas und Rajas bilden jedoch zusammen mit Sattva eine Dreieinheit. Die Zusammenhänge dieser drei Qualitäten bestehen darin, dass die Überwindung von

³⁸⁴ Finn, 1986, Kapitel I, Vers 153, S. 274.

³⁸⁵ Ramachandra Rao, 2005, S. 131f.

³⁸⁶ Mittwede, 1999, S. 93.

³⁸⁷ Mittwede, 1999, S. 93.

³⁸⁸ Mittwede, 1999, S. 222.

Tamas mit Rajas zu Sattva führt. Es handelt sich also um zwei einander entgegengesetzte Qualitäten, von welcher die eine (Tamas) durch die andere (Rajas) überwunden wird. Und das Ergebnis dieser Überwindung ist eine dritte Qualität, Sattva, deren Verwirklichung im menschlichen Geist Ausgeglichenheit, Freude und die Freiheit von Kummer bedeutet.

Als Weisheit steht Sattva weiterhin auch mit der Qualität Willen in Verbindung. Frei von Leidenschaften und egoistischen Wünschen kann Sattva den Willen von egoistischen Wünschen abziehen und zum Streben nach der Erkenntnis des Selbstes einsetzen.

In diesen acht Antriebskräften liegen zum einen die Ursache für Leiden, und damit für Krankheit, und zum anderen die Auflösung von Leid und Krankheit durch eine ausgleichende Kraft, Sattva.

5.2.5.5 Zum Verständnis von Krankheit in der Shakti-Tradition

Krankheit tritt demnach auf unterschiedlichen Ebenen in unterschiedlicher Form zutage. Auf der Ebene der acht Antriebskräfte ist Krankheit nichts anderes als Leiden, welches aus dem unerfüllt Bleiben von egoistischen Wünschen und Leidenschaften (Rajas) heraus entsteht, welche der Mensch aus Unwissenheit (Tamas) über die wahre Realität heraus hegt. Dieses Leiden scheint sich auf der materiell-körperlichen Ebene als körperliche Störung bzw. Krankheit zu manifestieren und im Bereich von Manas, dem Bereich der Gefühle, Vorstellungen und Gedanken, als geistiges oder psychisches Leiden bzw. Krankheit.

5.2.5.6 Die Wirkung von Yantras auf verschiedene Ebenen

Krankheit tritt also auf unterschiedlichen Ebenen in unterschiedlicher Form auf und kann daher auch in unterschiedlicher Form behandelt werden.

Psychische und körperliche Krankheiten können somit durch Mobilisierung der Kräfte der körperlichen und psychischen Ebene behandelt werden.

Weiterhin werden Krankheiten auf ursächlicher Ebene behandelt. Krankheiten, die im Menschen selber als Leiden entstehen, werden durch die Mobilisierung von ausgleichenden Kräften behandelt. Und Krankheiten, die durch äußere Einflüsse verursacht werden, können durch die Mobilisierung von Schutzkräften gegen schädliche Einflüsse behandelt werden.

Die Funktion von Yantras besteht hierbei, wie in den Beispielen in den Kapiteln 5.2.5.1 und 5.2.5.2 beschrieben, in der Mobilisierung von Kräften.

Je nach Ebene, auf die eingewirkt werden soll, bzw. deren Kräfte mobilisiert werden sollen, wird für die jeweilige Ebene ein Yantra ausgewählt, welches die Kräfte dieser Ebene repräsentiert.

6 Zusammenfassung und abschließende Bemerkungen

Die spezifische Funktion des Sri Cakras in der beschriebenen externen Verehrung besteht in seiner doppelten Funktion zum einen als externes physisches Verehrungsobjekt und zum anderen als mentales Betrachtungsobjekt.

Als externes physisches Verehrungsobjekt ermöglicht es dem Sadhaka, sich selbst als Göttin gegenüber zu treten und seine Identität mit der Göttin in der Zusammenführung von sich selbst mit der Göttin im Darbringen von materiellen Gaben, welche symbolisch für die Hingabe seiner selbst stehen, körperlich und sinnlich nachzuvollziehen. Hierbei richtet der Sadhaka seinen Geist und seine Handlung ganz auf die Göttin bzw. ihre Verehrung im Sri Cakra aus, so dass er sich selbst dabei vergisst und zur Göttin wird.

Bei seiner externen Verehrung dient das Sri Cakra gleichzeitig auch als mentales Betrachtungsobjekt, dessen konzentrische Form den Verehrer in seine eigene Mitte, und somit zur Identifizierung mit der Göttin führt, und welches dem Sadhaka als Vorlage zur geistigen Durchschreitung des Kosmos und seines eigenen Inneren dient.

Während der Sadhaka also seine Identität mit der Göttin in der körperlichen Verehrung nachvollzieht und realisiert, durchschreitet er es geistig und betrachtet hierbei ihre einzelnen Teilkräfte.

In mentalen Verehrungsformen funktioniert das Sri Cakra, ebenso wie in der externen Verehrung, als mentales Betrachtungsobjekt, welches den Sadhaka in seine Mitte führt und in dessen Durchschreitung er den Teilkräften der Göttin begegnet, sich ihrer kosmische Bedeutung bewusst wird und sie in sich verwirklicht. Gleichzeitig dient das Sri Cakra als Verehrungsobjekt, während dessen Verehrung der Verehrer die Zusammenführung seiner selbst mit der Göttin jedoch nicht mit Körper und Sinnen nachvollzieht, sondern rein geistig.

In der Bhavana-Verehrung wird die Verehrung als Zusammenführung der zwei Ebenen, der Teilgottheit und des Selbst, weder körperlich noch mental nachvollzogen, sondern die Identität der zwei zusammengeführten Ebenen durch Meditation dieselbe direkt verwirklicht. Das Sri Cakra dient hier als Vorlage für die Kräfte und die Reihenfolge, in welcher die Kräfte und ihre Identität mit ihren mikrokosmischen Entsprechungen meditiert werden.

Die Identifizierung mit der Gottheit über die schrittweise Verwirklichung ihrer Teilkräfte beinhaltet das Erlangen von psychischen Kräften und Fähigkeiten, Siddhi.

Diese Kräfte kann der Sadhaka im Rahmen magischer Rituale im Makrokosmos zum Wohle und zum Schaden anderer einsetzen.

Magische Rituale beinhalten eine Verehrung, mittels welcher der Sadhaka sich mit seiner inneren Kraft verbindet und einen Akt, in welchem diese Kraft angewendet wird.

In Anwendungen zur Heilung von Krankheiten funktionieren Yantras oft als Amulett, d. h. als Träger in welchen der Sadhaka seine innere Kraft einsetzt und von welchem aus sie auf den Amulett-Träger wirkt.

Yantras können wie im Beispiel zum 37. Vers des Saundaryalaharis gezeigt, auch als Verehrungsobjekte funktionieren, durch dessen Verehrung die dem Yantra entsprechende Kraft im Verehrer aktiviert wird.

Krankheit hat verschiedene ursächliche Ebenen und verschiedene Ebenen der Manifestation. Sie kann somit auf diesen verschiedenen Ebenen behandelt werden. Das Yantra, welches in einer heilenden Anwendung eingesetzt wird, wird jeweils in Abhängigkeit der Ebene, deren Kräfte mobilisiert werden sollen, ausgewählt.

Der nach religiösem Heil strebende Sadhaka verwirklicht im Rahmen seiner schrittweisen Identifikation mit der Göttin nach und nach die Kräfte aller Seinsebenen, und somit auch die Kräfte zur Kontrolle der körperlichen und psychischen Ebenen, sowie Kräfte, die vor negativen Einflüssen schützen und Krankheit und Leiden ausgleichen. Der Weg zu religiösem Heil führt somit über das Erlangen von Gesundheit und die Auflösung von Krankheit und Leiden, sowie zum Schutz vor Gefahren und schädlichen äußeren Einflüssen.

Diese auf dem Weg zur Erkenntnis der Göttin erworbenen inneren Kräfte kann der Sadhaka im Makrokosmos einsetzen. Oft dienen hierbei Yantras als Medien, über welche diese Kräfte weitergegeben werden.

Literaturliste:

Nachschlagewerke:

Mittwede, Martin: *Spirituelles Wörterbuch*, Dietzenbach, 1999.

Mohr Siebeck: *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. 5, Tübingen, 2002.

Mohr Siebeck, *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. 7, Tübingen, 2004.

Mohr Siebeck, *Religion in Geschichte und Gegenwart* Bd. 8, Tübingen, 2005.

Quellen:

Wilzbach, Erich (Hrsg.), *Tripura Rahasya. Die geheime Botschaft der Göttin Tripura*. Ansata-Verlag, Kempten, 1986.

Chawdhri, L.R.: *Secrets of Yantra, Mantra and Tantra*, Delhi, 2001.

Joshi, L. M.: *Lalita-Sahasranama*, New Delhi, 1998.

Mira, S.: *Bhavanopanisad*. Text and Commentary of Bhaskararaya, Ganesh and Company, Madras, 1976.

Pandit, M. P. (readings): *Kularnava Tantra Sanskrit text Taranatha Vidyaratna*, Delhi, 1984.

Ramachandra Rao: *Meditations on Lalita-sahasra-nama*, Bangalore, 1990.

Ramachandra Rao, S.K.: *The Tantrik Practices in Sri-Vidya*, Delhi, 2005.

Satyadharma, Swami: *Yoga Chudamani Upanishad*, Munger, 2003.

Shankaranarayanan, S.: *Sri Cakra*, Pondicherry, 1979.

Shastri, J. L.: *The Brahmande Purana V*, New Delhi, 1984.

Sivananda, Swami: *Tantra Yoga, Nada Yoga and Kriya Yoga*, Shivanandanagar, 2004.

Sri Ramakrishna Math, *Saundaryalahari*, Madras, 1987, S. 16.

Sri Satguru Publications, *The Sarda-Tilaka Tantram*. Sri Garibdas Oriental Series-82, Delhi, 1988.

Subramanian, V. K (Hrsg.), *Saundaryalahari*, Delhi, 1990.

Warrier, A. G. Krishna: *The Shakta Upanisads*, English Translation, Madras, 1969.

Woodroffe, John: *The Great Liberation (Mahanirvana Tantra)*, Madras, 1985.

Sekundärliteratur:

Bharati, Agehananda: *The Tantric Tradition*, New York, 1975, S. 228.

Biswal, Dr. S.: "Science of Yantra", in: *Glimpses of Tantric Studies*: hrsg. von Bidyut Lata Ray, Kolkata, 2006.

Boner, Alice: *Principles of Composition in Hindu Sculpture*, New Delhi, 1990.

Boner, Alice: „The Symbolic Aspect of Form, in: *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, Bd. XVII, 1949, S. 42-50.

Bunce, Frederick W.: *The yantras of deities and their numerological foundations*, New Delhi, 2001.

Bühnemann, Gudrun: *Mandalas and Yantras in the Hindu Tradition*, Leiden, 2003.

Cairns, Grace E.: *Man as Microcosm in Tantric Hinduism*, New Delhi, 2005.

Dikshitar, Ramachandra: *The Lalita-Cult*, Delhi, 1991.

- Eck, Diana L.: *Darsan. The Nature of the Hindu Image*, Delhi, 2007.
- Eliade, Mircea: *The Two and the One*, New York, 1969.
- Eliade, Mircea: *Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich, 1960.
- Finn, Louise M.: *The Kulacudamani Tantra and the Vamakesvara Tantra with the Jayaratha Commentary*, Wiesbaden, 1986.
- Franz, Marie-Louise von: *Zahl und Zeit. Psychologische Überlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie und Physik*, Stuttgart, 1980.
- Glaser, Helmuth von: *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1943.
- Goudriaan/Gupta: *Hindu Tantric and Sakta Literature*, Wiesbaden, 1981.
- Goudriaan, Teun: *Hindu Tantrism*, hrsg. von J. Gonda, Leiden/Köln, 1979.
- Gupta/Goudriaan: *Hindu Tantric and Sakta Literature*, Wiesbaden, 1981.
- Gupta, Sanjukta: *Hindu Tantrism*, hrsg. von J. Gonda, Leiden/Köln, 1979.
- Hoens, Dirk Jan: *Hindu Tantrism*, hrsg. von J. Gonda, Leiden/Köln, 1979.
- Hauer, Prof. J. W., *Tantra Yoga*, Zürich, 1933.
- Mookerjee/ Khanna: *Die Welt des Tantra in Bild und Deutung*, München, 1987.
- Khanna, Madhu: *Das große Yantra- Buch*, Freiburg im Breisgau, 1980.
- Lurker, Manfred: *Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen*, München, 1990.

Preston, James: *Cult of the Goddess*, Delhi, 1980.

Swahananda, Swami: *Hindu Symbolology and other Essays*, Madras, 1999.

Woodroffe, John: *Principles of Tantra II*, Madras, 1986.

Woodroffe, John: *Shakti und Shakta*, Bern, 1987.

Zimmer, Heinrich: *Indische Mythen und Symbole*, Düsseldorf, Köln, 1981.

Zimmer, Heinrich: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Frankfurt/Main, 1987.

Erklärung

Frankfurt, 01.03.09

Hiermit bestätige ich, Daniela Schröder, dass die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht wurden.

A handwritten signature in blue ink that reads "Daniela Schröder". The script is cursive and fluid.

Daniela Schröder

