

Aktive Imagination im Tantra

Am Beispiel des Ritualmanuals Parasurama-Kalpasutra

Annette Wilke

Der Artikel zeigt anhand eines bis heute wirkmächtigen tantrischen Ritualmanuals (*Parasurama-Kalpasutra*, ca. 16. Jh.), in welcher Dichte und multimedialen Fülle im indischen Tantra von der menschlichen Vorstellungskraft Gebrauch gemacht und die Technik aktiver Imagination im Ritual gezielt angewendet wird, um eine neue Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmung gemäß dem Erlösungsideal der Schule (Kaula-Srividya) zu erzeugen und die „normalen“ Grenzen von Körper und menschlichem Geist zu sprengen. A. Wilke unterscheidet „aktive Imagination“ im Sinne bewusster, methodischer Aufmerksamkeitslenkung von „ritueller Imagination“ im Sinne nahezu unbewusst mitlaufender kulturell vorgeprägter mentaler Landkarten in jedem rituellen Handeln, zeigt aber auch die fluiden Grenzen auf. Sie argumentiert, dass sich an den Techniken aktiver Imagination besonders gut die Leistungsfähigkeit und Funktionsweise von Imagination aufzeigen lassen und bearbeitet den Zusammenhang von Imagination und Transformation. In systematisch-etischer Hinsicht wird hier an kultur- und kognitionswissenschaftliche Theorien (insb. Pruyser, Schwarte, Bulkeley) angeschlossen.

Aktive Imagination¹, die bewusste Verwendung der menschlichen Vorstellungskraft, der Lenkung von Wahrnehmung und Empfinden, der Visualisation, inneren Bildproduktion und kognitiven Überblendung, gehört im Tantrismus seit alters her quer durch die vielfältigen so genannten Traditionen² zu den wichtigsten Methoden und Praktiken, um abstrakte Vorstellungen zu beleben, innere Gewissheiten zu erzeugen, divergente Gegenstände homolog aufeinander zu beziehen, natürliche Prozesse zu ‚hierophanisieren‘, außerordentliche Erfahrungen zu stimulieren und andere Wirklichkeiten wahrzunehmen und zu erleben. Ich möchte in diesem Artikel anhand eines berühmten, aber wenig erforschten Ritualhandbuchs, dem *Parasurama-*

¹ Der Terminus bezeichnet auch ein Therapie-Verfahren C. G. Jungs, auf das hier nicht näher eingegangen wird.

² Ich verwende die Begriffe ‚Tantrismus‘ und ‚Tantra‘ als Gattungsbegriffe auswechselbar für noch näher zu bestimmende Ritualtraditionen, die zwischen dem 5. und 13. Jahrhundert quer durch unterschiedliche Religionskulturen Indiens (Hinduismus, Buddhismus, Jainismus) zum Mainstream wurden, sich in bestimmten Textgattungen niederschlugen (Tantras, Agamas, Yamalas, etc.) und bis heute weiterwirken. Wie bei allen anderen ‚-ismen‘ ist die Vereinheitlichung und Essentialisierung auch beim Terminus Tantrismus (und ebenso beim Tantra) eine problematische Neuerung. Vgl. Urban 2003.

*Kalpastura*³ (vermutlich 16. Jh.), die Funktionsweisen und Funktionszusammenhänge dieser Technik darstellen und die vielfältigen Anwendungskontexte umreißen und analysieren. Meine These lautet, dass Imagination generell für Rituale jeglicher Art ein zentraler Faktor ist, um die performativen Effekte zu erzeugen, die Ritualen zugeschrieben werden – und sie wissenschaftlich zu erklären⁴, und dass deshalb die bewusste und methodische Einsetzung von Imaginationstechniken einen Spezialfall darstellt, der für die Thematik dieses Bandes von besonderem Interesse ist. Ich unterscheide somit rituelle Imagination (implizite Imagination) im Sinne athematischer Semantisierung bzw. nahezu unbewusster mitlaufender *mental maps*, die sich aus allseits bekannten kulturellen Symbolen („kollektiven Imaginationen“) speisen, und aktive Imagination (explizite Imagination) im Sinne imaginativer Techniken (z. B. Visualisierungen) und der bewussten Einsetzung eines „imaginativen Modus“ (vgl. auch den „suggestiven Modus“ bei Anne Koch). Ich werde Beispiele für beide Fälle geben. Dabei sei gar nicht geleugnet, dass sich auch Techniken aktiver Imagination in anderen Religionskulturen finden lassen (vgl. etwa Lucia Trauts Beispiel der Exerzitien des Ignatius von Loyola in diesem Band), doch scheint mir religionsvergleichend der Tantrismus eine herausragende Stellung einzunehmen, insofern Visualisation und aktives Imaginieren ein zentrales Spezifikum des Tantra darstellt und hier besonders reichhaltig und variantenreich belegt ist. Unter Imagination verstehe ich ein Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung und inneren Vorstellungen, das zu etwas Neuem führt – also eine kreative Leistung mit dem Effekt einer Neusemiotisierung von Wirklichkeitserfahrung und sozialem Handeln. Imagination wäre danach ein dritter Raum, der ursprünglich getrennte Dinge und Sinndomänen verbindet und wechselseitig überblendet und deshalb neue Erfahrungen möglich macht. Genau von dieser kreativen Leistung der Imagination, virtuelle Welten und neue Realitäten zu schaffen, hat man im Tantra bewusst Gebrauch gemacht, um das Geistige zu verkörperlichen und den Körper zu vergeistigen und die Grenzen zwischen Innen- und Außenwelt aufzulösen.

³ Ich verzichte im Rahmen dieses Artikels auf die Diakritika. Dem bislang unbearbeiteten und unübersetzten *Parasurama-Kalpasutra* und seiner Rezeptionsgeschichte war in den Jahren 2006–2009 ein von mir und Dr. Claudia Weber durchgeführtes DFG-Projekt gewidmet. Ich verwende im Folgenden die annotierte Übersetzung von Weber 2010 und verweise für eine breitere Kontextualisierung auf Wilke 2010; 2012a; 2012b.

⁴ Dieser erste Teil meiner These ist von Lucia Trauts Magisterarbeit inspiriert und wurde von mir anhand indischer Quellen weitergedacht. Vgl. Traut 2011; Wilke 2010: 242–260; kurz auch Pruyser 1983: 11.

1. Rituelle Imagination und imaginative Techniken – nicht nur im Parasurama-Kalpasutra

Was macht aus normalem Wasser Weihwasser oder – wie im *Parasurama-Kalpasutra* (im folgenden PKS) – aus Alkohol den Nektar der Unsterblichkeit und eine Hierophanie⁵ der Göttin? Warum kann man sich mit Weihwasser heiligen oder gar Heilungen vollziehen und warum im Alkoholrausch zur Gottheit werden und Unsterblichkeit kosten? Gängige Ritualtheorien haben hierauf mit Stichworten wie ‚Framing‘ (Goffmann 1974), ‚Performanz/Performativität‘ (Tambiah 1979; Bell 1997: 72–75, 159–164) und ‚Sakralisierung‘/‚Außeralltäglichkeit‘ (Bell 1997: 138, 155–159; Michaels 2007: 251–253) wichtige Antworten gegeben.

All diese Theorien gehen von einer Verwandlung der Normalität, einer Schaffung außeralltäglicher Realitäten bzw. einer Neu-Semantisierung im Ritual aus. Sie können aber m. E. nicht zufriedenstellend erklären, warum dies überhaupt möglich ist. Hier kommt Imagination als *missing link* ins Spiel – eine in bisherigen Ritualtheorien unterbelichtete Kategorie. Angefangen mit dem rahmenden Wissen, „dies ist ein Ritual“ – im religiösen Feld eine sakrale und sakralisierende Handlung – braucht es einen Akt der Imagination. Die Imagination liefert die mentale Landkarte (*mental map*), die der Handlung ihre spezifische Relevanz und Funktion verleiht und maßgeblich auch für die performativen Effekte verantwortlich ist. Die Imagination verknüpft das rituelle Tun mit einem kosmologischen Rahmen, kulturellen Wissensbeständen und subjektivem Sinn und stellt damit – in unserem Beispiel die Heiligkeit – strenggenommen erst her. Ohne Imagination bleibt das Wasser Wasser und der Alkohol Alkohol. Die Imagination sorgt für die Semantisierung, auch wenn Rituale nicht im üblichen Sinne informationstragend sind. Sie füllt diese Leerstelle, nimmt bestehende Deutungsangebote wahr und fügt neue hinzu, blendet andere aus. Rahmenhandlungen wie Absichtserklärungen, heilige Formeln, besondere Gesten wie etwa das sich Bekreuzigen mit Weihwasser beim Eintreten in eine katholische Kirche oder das Besprengen der Ritualgegenstände mit Alkohol und das Schlürfen einiger Tropfen am Anfang des tantrischen Rituals (nach dem PKS) und alle weiteren Performanzen – sie alle erzeugen in den Kulturteilnehmern und rituellen Akteuren imaginative Assoziationen und ganze Assoziationsketten und Assoziationsräume. Nie sind es völlig freie Assoziationen, vielmehr ist es immer traditionsgebundene Phantasie, die aus den Handlungen symbolische macht und sie mit neuem Sinn imprägniert. Jede

⁵ Im vorliegenden Fall ist der von Mircea Eliade (1957) geprägte Terminus Hierophanie recht passend.

rituelle Handlung, insofern sie als rituell und signifikant wahrgenommen wird, setzt einen – beinahe unbewussten – imaginativen Akt des Überwechselns in eine andere (eben die rituelle) Wirklichkeit voraus. Es ist erst dieser imaginative Akt des Verknüpfens und Überwechselns, der in meinen Beispielen den rein motorischen Akt zur Weihehandlung macht, die Heiligung bewirkt und die Gegenstände zu sakralen transformiert. Sakrale Formeln wie „Im Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes“ oder „AIM KLIM SAUH“ (ein wichtiges Mantra im PKS) sind kognitive Verstärker, bleiben aber ohne imaginative Verknüpfung mit dem theologischen Sinn reine Worthülsen. Imaginative Prozesse sind an kulturelle Relevanzsysteme rückgebunden (z. B. im PKS an ein non-duales Weltbild) und sie verbinden sich mit sinnlicher Wahrnehmbarkeit. Jedes Ritual verfügt über ein Arsenal expressiver Mittel, die zugleich sinnliche Imaginationshilfen darstellen (Traut 2011: 63–119).

Primäre Imaginationshilfen und -verstärker im Tantra sind sakrale Formeln, genannt *mantra* (Oralität, Audition, Verbalität), Ritualdiagramme, genannt *yantra* oder *mandala* (Visualität) und esoterische Handgesten, genannt *mudra* (Somatik, Motorik). Mantras nehmen eine besonders zentrale Rolle ein, da die Überzeugung besteht, dass sie die Gottheiten und all ihre Kräfte zum Erscheinen bringen und unmittelbar verkörpern, sobald sie (laut, leise oder rein mental) ausgesprochen werden. Ethisch gesprochen sind Mantras „imaginative Dinge“ (Schwarte 2006: 93–94), die das Unsichtbare sichtbar bzw. hörbar (!) machen und die Präsenz ihres Gegenstands nicht nur inszenieren, sondern an dieser Präsenz auch vollständig partizipieren und deshalb Akteure in eigenem Recht sind. Kein tantrischer Kultus kommt ohne Mantras aus, denn alle Gottheiten des Tantra sind Mantra-Gottheiten. Mantra-Riten gehören (auch weit über den Tantrismus hinaus) zu den zentralen Mitteln, Schutz und Segen zu erlangen und sich mit der Gottheit und ihrer grenzenlosen schöpferischen Macht zu vereinen – und damit selbst gottgleiche Ermächtigung zu erlangen. Man kann hier in Anlehnung an Katharina Wilkens von „inkorporierter Imagination“ und „imaginiertes Inkorporation“ sprechen, sowohl hinsichtlich der Mantra-Vorstellungen (einer Präsenz von Gottheiten in ihren Klängen), als auch hinsichtlich der Mantra-Verwender. Für die Praktizierenden wird die rituelle Imagination, die der Mantra-Praxis unterlegt wird, zum aktiven Instrument, unmittelbar die Macht der Gottheit, die alles auf einen Schlag verändern kann, zu absorbieren. Dieser imaginative Modus schafft geistige und zugleich verkörperte Realitäten und wirkt deshalb realitätsgestaltend. Deutlich sind imaginative Dinge und Techniken im Tantrismus darauf angelegt, sich in der Wirklichkeit umzusetzen und eine neue Form von Selbst- und Weltwahrnehmung und Autorität bis in den Alltag hinein zu befördern.

In manchen tantrischen Traditionen, v. a. dem Kaula-Tantra, zu dem auch das PKS gehört, sind es überdies gerade jene Dinge, die in traditionellen orthodoxen Milieus als heterodox und unrein gelten, die die Verschmelzung mit der Gottheit und die Aneignung ihrer Kräfte herbeiführen sollen. Es sind zugleich Dinge, die die Sinnlichkeit verstärken, eine *leibliche* Gotteserfahrung ermöglichen und einen ekstatischen Kultus fördern, vor allem die bekannten „5 M“ (*pancamakara*): 1. Alkohol (*madya*), 2. Fleisch (*mamsa*), 3. Fisch (*matsya*), 4. geröstetes Getreide (*mudra*), 5. ritualisierter Geschlechtsverkehr (*maithuna*). Von den zuweilen exzessiven Praktiken, die in manchen Tantras berichtet werden, setzt sich das PKS durch rituelle Strenge und spirituelle Ästhetisierung ab. Das PKS gehört der Srividya an, einer tantrischen Richtung, die üblicherweise nicht mit Kaula-Praktiken verbunden wird. Im Gegenteil, die Srividya wurde davon wohl schon seit dem Mittelalter sukzessive „purifiziert“, als sie von einer breiten Basis südindischer Smarta-Brahmanen übernommen wurde. Heute ist die Srividya die am weitesten verbreitete und populärste Tradition des Hindu-Tantra. Das PKS ist ein interessanter Sonderfall, da bei ihm der Charakter der Kaula-Richtung noch deutlich durchscheint, z. B. im Motiv der „5 M“, die zur rituellen Pflicht gehören. Dies ist noch in den Kommentaren des 19. Jahrhundert bezeugt und bis heute nicht ganz verschwunden, wie mir Feldforschungen zeigten.

Während die Akzeptanz oder Ablehnung bestimmter Körperpraktiken die linkshändigen Kaula-Traditionen und rechthändigen Schulen trennt, ist ihnen doch ein gemeinsames Körperbild eigen, das über den physisch sichtbaren Körper hinausgeht und ihn mit einer inneren Sinnlichkeit ausstattet. Körperlichkeit umfasst auch die Psychophysiologie der yogischen Cakras, vom *muladhara* in der Nähe der Genitalien bis zum „tausendblättrigen Lotus“ über dem Scheitel. Diese energetischen unsichtbaren („feinstofflichen“) Leiborte oder Zentren (*cakra*) – i. d. R. gekoppelt mit dem Gedanken von körpereigenen Kanälen (*nadi*), durch welche die kosmische Energie (*kundalini*) durch Atem- und Rezitationstechniken gelenkt wird – gehören neben Mantra, Yantra und Mudra zu den wichtigsten Imaginationshilfen des klassischen Tantra. Was die verschiedenen Initiationslinien am meisten unterscheidet, sind ihre schuleigenen Mantras und Mantra-Systeme. Auch Anzahl und Techniken der Cakras können differieren, aber immer fungieren die Cakras als ein in den Körper eingeschriebenes Imaginationsskript. Davon macht das PKS reichen Gebrauch.

2. Das Parasurama-Kalpasutra

Das PKS ist vermutlich im 16. Jahrhundert in Tamilnadu (Südindien) entstanden. Es beschreibt in zehn Kapiteln einen umfassenden rituellen Prozess und beinhaltet auch philosophische Passagen. Über den Verfasser und das soziale Milieu ist nichts bekannt, aber die Kommentatoren Ramesvara (1832) und Laksmana Ranade (1889) waren Brahmanen und Umananda (1745) sogar Hofbrahmane in Tanjore. Als Rezipienten muss man sich vermutlich städtische Bildungsschichten, höfische Kreise und gelehrte Brahmanen vorstellen, die Befreiung im Hier und Jetzt suchten und den engen Rahmen strenger Veda-Orthodoxie sprengen wollten. Im PKS wird eigens erwähnt, dass Praktizierende die Kastengrenzen zunehmend überwinden sollten. Das Ritualmanual besitzt heute noch eine lebendige Tradition von Kerala bis Benares.

Das Manual gibt teils präzise und detaillierte, teils kurze und kryptische Ritualanweisungen. Das erste Kapitel umfasst die Initiationsriten, Kapitel 2–9 beschreiben die Ritualzyklen/-sequenzen (*krama*) der täglichen Verehrung der fünf Gottheiten Ganesa, Lalita, Syama, Varahi und Para, die je eigene Mantras und Ritualdiagramme besitzen, Kapitel 10 ist Sonderriten und einer integrativen Schau aller Mantras gewidmet. Zentrale Gottheit ist die schöne Lalita, eine milde Erscheinungsform der Großen Göttin. Syama, Varahi und Para sind sowohl Göttinnen in eigenem Recht als auch Hypostasen der Lalita. Syama, die Göttin von Tanz und Musik, gilt als ihre Ministerin. Die finstere Varahi mit ihrem Ebergesicht ist Lalitas strenge Befehlshaberin und Richterin und umfasst schreckliche und grausame Züge. Para („die Höchste“) ist Lalitas „Herz“ und die geistigste unter den Göttinnen. Ihre Gestalt ist als ein hell leuchtendes Licht wie von tausend Sonnen vorzustellen – ein Licht, das zugleich der transzendente Gott Siva und das eigene Bewusstsein ist. Soteriologisches Ziel ist die Schau dieses höchsten Lichtes und die Sivawerdung „in allen Körpergliedern“ (PKS 10.50). Als die beiden wichtigsten Ritualelemente werden die Mantras und die „5 M“ genannt – die Mantras, weil ihre Macht „unausdenkbar“ sei und die 5 M, weil sie die Brahmanglückseligkeit im Körper manifestieren (PKS 1.8, 1.12).

Die Göttin Lalita des PKS zeichnet sich durch eine ausgeprägte Erotik aus, während in der besser bekannten Srividya alle erotischen Bezüge fehlen oder zu reinen Metaphern der non-dualen Einheit geworden sind – der Einheit von Gott und Göttin (Siva und Sakti), Gottheit und Verehrer, Gottheit und Kosmos. Die Vereinigung von Gott und Göttin ist nicht nur ein Bild der Vereinigung von Bewusstsein und Glückseligkeit, Licht und Energie, sondern auch der primordiale Schöpfungsakt, aus dem alles entspringt

(Farbtafel 4 im Anhang). Typisch für das PKS ist nun, dass diese metaphorisch-bildhafte und philosophisch-kosmologische Ebene im Ritual auf vielerlei Weise in guter Kaula-Manier auch inszeniert und sprichwörtlich verkörpert wird und das eine zur Imaginationshilfe des anderen wird. Wie ich noch näher ausführen werde, weist ein ganzes Ensemble sprachlicher, klanglicher, grafischer, gustorischer, haptischer und motorischer Symbole (*bindu, HA, kamakala, maithuna, yoni-mudra, muladhara-cakra*, etc.) real erotische oder sexualmetaphorische Bezüge auf und steht zugleich für den Zusammenfall der Gegensätze und die schöpferische Kraft der Gottheit, sich zum Universum zu entfalten. Die Zusammenstellung und Inbeziehungsetzung dieser Ritualelemente zu einem homologen System geht bereits weit in das hinein, was ich imaginative Techniken nenne. Neben dieser impliziten Imaginationstechnik umfasst der Ritualtext auch viele explizite.

Damit ist schon angedeutet, wie viele Haupt- und Subtexte zusammenspielen und sich wechselseitig überlagern. Diese verwirrende Komplexität und die Fülle assoziativer Möglichkeiten und gewollter Relationen machen deutlich, welch hoher Anspruch an die Vorstellungskraft der tantrischen Ritualexperten (und -expertinnen) gestellt wird⁶. Im PKS ist beides besonders reich belegt, sowohl rituelle, implizite Imagination (im Sinne einer *mental map* und eines athematischen semantischen Wissensbestands, der die rituellen Handlungen mit Sinn belegt) und aktive, explizite Imagination, die bewusste Stimulierung und Ritualisierung der Einbildungskraft. Meine Besprechung wird primär den aktiven, intentionalen Imaginationen im täglichen Ritus gelten.

Wie in allen klassisch-tantrischen Traditionen setzt die tägliche Verehrungshandlung Einweihung voraus. Das Initiationsritual des PKS umfasst fast ausschließlich imaginative Akte und diese kreativen Techniken der Recodierung von Körper und Selbstwahrnehmung werden im täglichen Ritus veralltäglicht, vertieft und erweitert. Hier werden die imaginativen Manipulationen, die der Guru während der Initiation am Initianten vollzog, zur täglich eingeübten persönlichen Wirklichkeit. Höhepunkt der Einweihungsriten war eine hochgradig suggestive Visualisation des Lehrers, die den Zusammenhang von Imagination und Transformation besonders augenfällig inszeniert: Der Lehrer stellt sich eine gewaltige Woge von Licht (die Göttin in ihrem höchsten Para-Aspekt, der mit Siva vollkommen eins ist) im yogischen Körper des Schülers vor – angefangen vom *muladhara-cakra* (bei den Genitalien) bis hinauf zum *brahmarandhra* (dem tausendblättrigen Lotus über dem Scheitel) – bis der Körper zu leuchten und zu brennen

⁶ Die Adressaten des PKS – wie auch anderer tantrischer Texte – sind Männer. Aber gerade die Srividya sprach und spricht auch Frauen an, die teilweise sogar die Gurufunktion innehaben.

beginnt und „einem flammenden Feuer ähnelt“ (PKS 1.36). Der Lehrer tritt damit virtuell in den Schüler ein, verbrennt mit den Strahlen dieses Feuers alle seine Sünden und Vergehen, ergreift seine Seele und verschmilzt sich mit ihm in dem blendend leuchtenden Licht. Nach emischer Sicht ist es die Gottheit selbst (deren physisches Gefäß der Lehrer ist), die in den Schüler eingeht und von ihm Besitz ergreift. Diese Imaginationstechnik ist in der sivaitischen Initiation bereits seit dem 6. Jh. belegt und gilt als entscheidender Wendepunkt, der den Schüler in eine vollkommen neue Person umgestaltet, die nun die Erlösung bereits in sich trägt (Sanderson 2006: 3). Im PKS-Ritual werden diese Technik und der von ihr kreierte Imaginationsraum täglich neu aktiviert und methodisch angeeignet. Der Praktizierende wiederholt nun nicht nur analoge Handlungen an sich selbst, sondern permutiert sie auch in den verschiedenen Göttinnenzyklen und ergänzt sie um ein reiches Repertoire weiterer aktiver Imaginationen. All dies geschieht nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach einem festgelegten Regelsystem. Zu diesem gehört auch die Pflicht zur Geheimhaltung.

3. Aktive Imaginationen im täglichen Ritus

Der in Sequenzen unterteilte rituelle Prozess der täglichen Verehrung der fünf Hauptgottheiten umfasst ein großes Arsenal verbaler, geistiger, körperlicher und sinnlich-ästhetischer Handlungen und Gegenstände und imaginativer Performanzen und ergibt ein dichtes Gesamtkunstwerk wechselseitiger Bezüge (Wilke 2010; ebd. 234–237; Kurzfassung Wilke 2012b: 38–39). Dabei liegt ein klarer Schwerpunkt auf Mantra-Riten und auch die yogischen Cakras nehmen einen wichtigen Stellenwert ein. Auffallend ist ferner – und für die Thematik dieses Artikels besonders relevant –, dass an allen zentralen Schnittpunkten des täglichen Ritus aktive Imaginationen ausgeführt werden:

1. Bei der Andacht vor Sonnenaufgang – und im Falle der Varahi um Mitternacht – finden sich intensive Imaginationen des von göttlichen Energieströmen durchtränkten Körpers und eine Konzentration auf bestimmte Körperzentren (PKS 2.2; 3.2–3; 6.3; 7.2–3; 8.4). Hier fallen Imagination und Meditation zusammen. Die Performanz reaktiviert die in der Initiation vorgenommene Verwandlung und gibt Aufschluss, wie verkörperte Glückseligkeit rituell vorweggenommen wird. (s. u. Kap. 3.1.1.)
2. Zu den rituellen Rahmungen gehört im Tantra unweigerlich immer die Sakralisierung des Akteurs durch die imaginative Reinigung und Vergöttlichung seines Körpers. Diese – *bhuta-suddhi* („Reinigung der Ele-

mente“) und *nyasa* („Niederlegung“/„Übertragung“) genannten – Verwandlungsriten nehmen, wie überall im Hochtantra, auch im PKS einen sehr breiten Raum ein (PKS 2.4, 3.12–21, 6.8–13, 7.5–9, 8.8–15). Sie beruhen auf bestimmten Mantra-Praktiken, d. h. Sprechhandlungen und verbal gestützten Imaginationen, die den begrenzten Körper verbrennen und ihn durch die mentale „Übertragung“ der Mantras und Alphabetsilben auf die Körperteile (zuweilen verstärkt durch Berührung) zu einem neuen, göttlichen transformieren. (s. u. Kap. 3.1.2.)

3. Die eigentliche Göttervereherung (*puja*) beginnt mit der mentalen Erschaffung der Gottheit durch intensive Visualisierung und ihre Veräußerlichung durch die imaginative Animation des materiellen, physisch sichtbaren Götterbildes (PKS 2.4, 2.7, 4.1–3, 6.20, 7.16–19). Das heißt, das Götterbild oder Kultobjekt wird im Tantra immer zuerst im Geist geschaffen (*murti-kalpana*) und darauf verkörpert, indem das *imago* auf das äußere Kultbild oder Ritualdiagramm übertragen wird, welche nun zu einer mit göttlicher Präsenz erfüllten Ikone werden. Diese Handlung umfasst eine Kette intensiver psychosomatischer Imaginationen. Am Ende der *puja* wird dem Kultbild das Leben dann wieder auf ähnliche Weise entzogen. (s. u. Kap. 3.1.3.)
4. In der Herstellung eines sakralen Raums und der Weihung der Kultgegenstände am Anfang der eigentlichen *puja* findet sich an zentraler Stelle die Projektion des mythischen Bildes der Juweleninsel auf die geometrischen Ritualdiagramme der Göttinnen Lalita, Syama und Varahi (PKS 3.10, 6.14, 7.16). Diese auf Visualität ausgerichteten Imaginationen verknüpfen nicht nur virtuell die drei Göttinnen miteinander in einem gemeinsamen Imaginationsraum (der Juweleninsel, die eigentlich nur zur Lalita-Mythologie gehört), sondern verbinden auch poetisch-ästhetische Sensualität und extreme Abstraktion. (s. u. Kap. 3.2.; 3.2.1.; Farbtafel 4 im Anhang)
5. Die *puja*-Handlungen selbst – die Verehrung von Kultbild und Diagramm – werden ab dem Lalita-Zyklus (PKS 4.4–5.20) fast rein mental und verbal ausgeführt, z. T. unterstützt lediglich durch symbolische Handgesten. Bei Lalita sind nicht nur intensive virtuell-imaginative Körperpraktiken Teil der *puja* (z. B. die mentale Darbringungen der 64 „Aufwartungen“), sondern auch erotische Imaginationen, die erst am Ende der *puja* mit der „Sakti-Verehrung“ (*sakti-puja*) in reale Körperpraktiken übergehen: die physische Verehrung einer jungen schönen Frau, die die Göttin verkörpert, und die geschlechtliche Vereinigung mit ihr. Eine Reihe aktiver Imaginationen verbinden inneres und äußeres Ritual, Virtualität und Realität und schaffen auf mehreren Ebenen eine

Körper- und Geist-Vernetzung und eine große Vielfalt homologer Bezüge. Hier finden wir Imaginationen, die Denken und Fühlen ebenso wie alle Sinne und den Körper in Beschlag nehmen. (s. u. Kap. 3.2.2.–3.)

Diese Kurzübersicht über die rituelle Abfolge unterschiedlicher Imaginationsstechniken soll im Folgenden durch die Systematisierung zentraler Elemente des aktiven Imaginierens vertieft werden. Hierzu gehören wesentlich – angefangen mit den Mantras und den 5 M – eine Reihe „imaginativer Dinge“ (Schwarte 2006: 93), die Präsenz inszenieren und zuvor Unsichtbares sichtbar und körperlich machen, die Funktion von *agency* annehmen oder in Pruyser's Worten „transitionale Objekte“ darstellen, d. h. Symbole, die an der Macht, auf die sie verweisen, partizipieren (Pruyser 1983: 153 f.). Ferner finden sich ausdrucksstarke Imaginationshilfen, -stimuli und -verstärker wie die Körpercakras, die Juweleninsel und die Topoi Eros und Horror, die sich in Lalita und Varahi verkörpert finden. Diese stellen ganze Bildprogramme dar, um die Wahrnehmung (und das Verhalten) zu kanalisieren und neu auszurichten. Auch wenn die Funktionszusammenhänge im Einzelnen unterschiedlich sind, gehört es ausnahmslos zum übergreifenden Ziel all dieser Techniken und Strategien aktiven Imaginierens im PKS, den Körper und Geist zu verschmelzen und eine neue Selbst- und Wirklichkeitswahrnehmung zu schaffen: „Befreiung in diesem Leben“ durch die Durchdringung und Belebung des grob- und feinstofflichen Körpers und des (ebenfalls feinmateriell gedachten) Denkens und Fühlens – und des ganzen Welterlebens – mit dem allimmanenten göttlichen Bewusstsein, das reiner „körperloser“ Geist (Siva) und pulsierende Energie (Sakti) ist.

3.1. Imaginative Techniken und der yogische Körper

Eine wichtige Brückenfunktion im Verwandlungs- respektive Anverwandlungsprozess hat der yogische Körper, der als innerlich gespürter Leib und psychophysiologisches Codesystem Innen- und Außenwelt verbindet. Die Körpercakras und die Nervenströme, die durch die Körperzentren und den Zentralkanal, die Wirbelsäule, fließen, sind beständig präsent im PKS.

Die Cakras werden teils einzeln, teils in Gruppen genannt und haben zwei maßgebliche *rituelle* Funktionen: Die erste ist die Purifikation/Sakralisierung des (grob- und feinstofflichen) Körpers und die zweite die Invokation/Erschaffung der Gottheit im Geist und zugleich ihre Verleiblichung im eigenen Körper. Von Interesse ist, dass die erste Funktion sich verchristlicht in dem von Anne Koch beschriebenen Heilritual wiederfindet bzw. dieses an die Purifikation des Körpers im PKS erinnert. Doch geht es hier nicht um Heilung im engeren Sinne. Vielmehr stehen die imaginativen Riten im

soteriologischen Kontext der Selbsttransformation. Sie sind machtvolle „Technologien des Selbst“ (Foucault 1988). Es geht um die Herstellung eines sakramentalen Leibs, die Befähigung des Körpers zum tantrischen

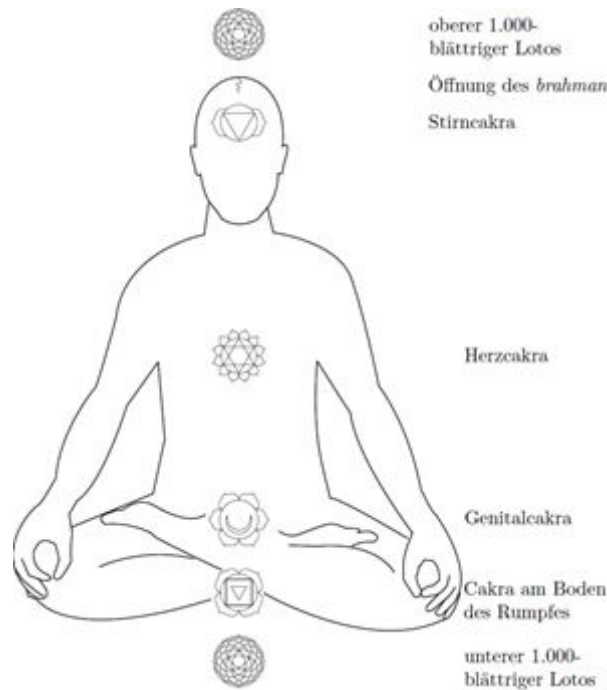


Abb. 1: Die yogischen Cakras nach dem PKS (© Annette Wilke/Claudia Weber)

der Selbst-Sakralisierung und Purifikation und die der Invokation und Evokation der Gottheit im Körperinnenraum, finden sich kombiniert im frühmorgendlichen Andachtsritual, wo die Imagination die Gestalt einer kontemplativen Meditation annimmt.

3.1.1. Imagination als Meditationsmittel und Technik der Verwandlung im sandhya-Ritual

Bezeichnenderweise beginnt der Tag bereits frühmorgens nach Erwachen mit intensiver Imagination, einer mentalen, sehr meditativen Übung, in der Selbst-Sakralisierung, Gedenken des Guru und rituelle Invokation Ganesas im Herzen bzw. Herzakra zusammenfallen:

Er stehe (vor Sonnenaufgang) zum *brahma-muhurta* auf und visualisiere (*dhya*) – am ganzen Körper in der Fülle der Essenz des Unsterblichkeitswassers gebadet, das vom Fußpaar des Lehrers [inmitten des 1.000-blättrigen Lotus-Cakra] ... herabfließt – im Herzlotus [dem Leibort des *anahata-cakra*] den leuchtenden Elefantengesichtigen (= Ganesa), der rot ist wie zehn Millionen von aufgehenden Sonnen (PKS 2.2, Weber 2010: 267).

Ritual und die Vorwegnahme seiner soteriologischen Vollendung. Der Leib wird zum Gefäß des Göttlichen durch rituelle Induktion und imaginative Manipulation. Zugleich wird er dadurch nach emischem Verständnis nur, was er seiner wahren Natur nach immer schon bereits ist und was die Initiation und die nachfolgende Repetition im täglichen Ritual lediglich aktiviert: ein vom göttlichen Licht, dem unendlichen Bewusstsein, grenzenloser Fülle und kosmischer Energie durchströmter Leib Gottes.

Beide Funktionen der Körpercakra-Imaginationen, die

Die Morgenandacht setzt somit mit einer Imagination des obersten Cakra über dem Scheitel ein, das durch die Initiation zugleich mit dem „Fußpaar“ des Lehrers und der androgynen Gottheit Siva/Sakti codiert ist (Farbtafel 4 im Anhang), und von dem der „Nektar der Unsterblichkeit, die Essenz der höchsten Glückseligkeit“ (*amrta-rasa*) auf den Körper des Praktizierenden herabregnet und ihn reinigt und badet. Dasselbe *top-down*-Modell und Bild des in Segensfülle und göttlichen Energieströmen gebadeten Körpers erscheint auch im Para-Zyklus, der den rituellen Prozess beschließt (PKS 8.4). Typisch für den Umgang mit den Körpercakras im PKS ist, dass die Folgeriten der (höchsten Göttin!) Para sich dann ‚nur‘ noch auf die unteren Cakras – den Rumpf des Körpers (*muladhara* bei den Genitalien, Nabelregion und Herz) – konzentrieren. Dies hat System, geht es doch nicht nur um den Sprung in die Transzendenz, sondern um verkörperte Deifizierung. Bezeichnenderweise finden wir deshalb in den dazwischen liegenden Ritualzyklen der Lalita (Kap. 3) und Syama (Kap. 6) das Bild der Cakras und des Nektarstroms in der morgendlichen Meditation invertiert, d. h. der lichthafte Strom glückseliger Bewusstseinsfülle ergießt sich hier von unten nach oben, indem die Körpercakras in der umgekehrten Richtung imaginativ aktiviert werden. Auch hier dient die bildhafte Sakralisierung dazu, den Akteur zum Sitz der Gottheit und zum Kultus fähig zu machen, denn zur Morgenandacht gehört die mentale Repetition des Srividya-Mantras:

(Vor Sonnenaufgang) zum *brahma-muhurta* visualisiere der Brahmane, der vom Schlaf befreit ist, zur Vernichtung der Sünden (seinen) Lehrer, der die Gestalt des höchsten Siva hat. Vom Muladhara [bei den Genitalien] bis zur Brahma-Öffnung [oben am Scheitel] visualisiere er das [objektlose] Ur-Bewusstsein (*mula-samvid*), das gelblich wie die Spitzen des Blitzes, rötlich wie die junge Sonne und flammend ist. Er, der die Netze der Verwirrung durch dessen Strahlen vernichtet hat, wende sich im Geist zehnmals dem Wurzelmantra [der Göttin Lalita] ... zu. (PKS 3.2–3, Weber 2010: 284–285)

Der Text zeigt, wie stark die Morgenandacht aller Gottheiten parallel gestaltet ist und zugleich je nach Gottheit die Imaginationen permutiert erscheinen. Eine Sonderrolle nimmt nur die furchterregende Varahi (Kap. 7) ein. Die eberköpfige Göttin ist – ihren düsteren und furchterregenden Zügen gemäß – typischerweise um Mitternacht zu verehren. Aber ihr Meditationsritual ist ganz und gar kontemplativ und das ‚yogischste‘. Man soll sich um Mitternacht intensiv auf den Herzschlag, den „unangeschlagenen Klang“ (*anahata*), im Herzcakra konzentrieren – „das Geräusch, das im vorzüglichen Raum des eigenen Herzens tönt und das mächtige Wonne gewährt“ (PKS 7.2, Weber 2010: 377). Hierauf beginnt eine intensive Imagination im *muladhara* (dem Cakra bei den Genitalien), die den Körper reinigen und

vergöttlichen soll und als „Purifikation der Elemente“ (*bhuta-suddhi*) bekannt ist.

3.1.2. Imaginative Reinigung und Vergöttlichung (*bhuta-suddhi*)

Im PKS lassen sich, wie schon angedeutet, zwei Funktionszusammenhänge ausmachen, in denen die Cakras verwendet werden: zum einen in der Reinigung und Heiligung/Vergöttlichung des inneren und äußeren Körpers und der Sinne, gemäß dem sivaitischen Grundsatz: Man kann Siva nicht verehren, wenn man nicht selber Siva geworden ist, und zum zweiten in der Invokation und Visualisierung der Gottheiten anhand von Meditationsversen, Atemtechniken und imaginativen Manipulationen, die der ‚Erschaffung‘ der Gottheit im eigenen Inneren an den yogischen Körperorten (vornehmlich dem Herzlotus) und ihrer Verlebendigung im Kultbild dienen. In beiden imaginativen Praktiken haben die Cakras die Funktion somatischer Konzentrationshilfen und bekräftigen den Kaula-tantrischen Grundsatz, das Körperliche zu beseelen und das Geistige zu verleblichen.

Für die erste dieser beiden Techniken zitiere ich aus dem Varahi-Zyklus die entsprechende Passage. Die rituelle Purifikation – die gewalttätige imaginative Vernichtung des stofflichen, begrenzten Körpers und seine Ersetzung durch einen ätherischen, unbegrenzten Mantra-Körper – verbindet sich in diesem Zyklus sehr stark mit gnostischer Kontemplation und mystisch-visionärer Schau:

Vom Kreuzungspunkt (der Kanäle) im Mula(dhara) verbinde ich auf dem Pfad (des Kanals) *susumna* den Seelen-Siva [mein innerstes Selbst] mit dem höchsten Siva, *svaha* [nonsemantische vedische Opferformel]! YAM trockne den begrenzten Körper aus, *svaha*. RAM verbrenne den begrenzten Körper, verbrenne (ihn), koche (ihn), *svaha*. VAM lasse das Unsterblichkeitswasser des höchsten Siva regnen, lasse es regnen, *svaha*. LAM lasse den zu Siva gehörigen Körper entstehen, lasse ihn entstehen, *svaha*. Hamsah, er (= Siva) ist ich. Steige herab, steige herab vom Ort des Siva, o Seele. Tritt auf dem Weg des (Kanals) *susumna* ein! Erleuchte den Kreuzungspunkt (der Kanäle) im Mula(dhara), erleuchte (ihn)! Flamme, flamme! Flamme auf, flamme auf! *Hamsah*, er ist ich, *svaha*! So vollziehe er die Purifikation der (grobstofflichen) Elemente. (PKS 7.6, übers. in Anlehnung an Weber 2010: 277)

Die intensive imaginative Performanz setzt nicht nur das kulturelle Wissen yogischer Psychophysiologie voraus (Körperzentren und -kanäle und Zentralkanal *susumna*), sondern auch den Gedanken, dass die fünf Elemente (Luft, Feuer, Wasser, Erde, Raumäther) in reinerer Form in Klängen und Schwingungen existieren und jedes Element deshalb ein eigenes (Samen-) Mantra umfasst: YAM (Luftenergie), RAM (Feuerenergie), VAM (Wasserenergie), LAM (Erdenergie) und HAM (Raumätherenergie). Der

Raum/Äther gilt als das subtilste Element, das am unmittelbarsten mit Klang und der Sphäre des Göttlichen verbunden ist. Dieser Konnex von Raum und Göttlichkeit wird im Zitat klangmalerisch angedeutet durch das symbolbefrachtete Wort *hamsah*, das rein phonetisch die Keimsilbe HAM enthält, semantisch aber den befreiten Menschen wie auch eine Permutation der Meditationsformel *aham sah*, „Ich bin Er“, konnotiert. Die Imagination ist hier somit besonders dicht und umfasst mehrere semantische Ebenen mit dem Ziel der Zerstörung der alten, begrenzten Ich-Identität und der Erlangung einer neuen bzw. der wahren, göttlichen. Wichtig und typisch tantrisch ist, dass diese göttliche, unbegrenzte Identität keine rein geistige ist, sondern körperhaft und mit den inneren und äußeren Sinnen spürbar. Genau dies leistet die Konzentration auf die Körpercakras und -kanäle.

Von Interesse ist, dass der Körperort der Konzentration in diesem hoch spirituellen und kontemplativen Ritual das Muladhara-Cakra ist – der unterste Leibort, dessen Meditation der rechtshändige Srividya-Theoretiker Laksmidhara strikt verbietet. Die imaginative Konzentration und die Meditation der Nondualität darf sich nach ihm nur im tausendblättrigen Lotus und im Geist abspielen. Er wirft den Kaula-Tantrikern vor, dass sie im *muladhara*-Cakra verhaftet bleiben und damit in Körperlichkeit, Sexualität und Obszönität. Die *muladhara*-Imagination im obigen Zitat zeigt, wie vergeistigt die Kaula-Tantriker selbst mit der Körperlichkeit umgingen. Diese Rechts-Linkshänder-Debatte und die Cakra-Repräsentationen der Kaulas und Samayas (so nannte Laksmidhara seine Schule) zeigen, dass imaginative Techniken wirklichkeitsgenerierend sind. Sie sind Technologien des Selbst und Arten der Welterzeugung, indem sie je andere Körpererfahrungen und Vorstellungen vom Göttlichen erzeugen.

3.1.3. Erschaffung der Gottheit durch Visualisierung (murti-kalpana)

Die zweite Funktion der yogischen Cakras dient der Erschaffung und Verlebendigung der Gottheit – zuerst im eigenen Geist und Körper und hierauf im sichtbaren Kultbild. Für die innere Bildproduktion wird auf Meditationsverse zurückgegriffen. Alle tantrischen Gottheiten haben nicht nur je eigene Mantras, sondern auch sehr poetische und metaphorisch dichte Meditationsverse. Zur Beschreibung der Lalita gehört zumeist das Bild von tausend aufgehenden Sonnen und die Schönheit ihres rötlichen Glanzes. Diese Meditationsverse versinnlichen die abstrakten Sprachformeln und erschaffen verbale Kultbilder. Sie sind zur Visualisierung gedacht und erwecken die Gottheit zum Leben, indem sie sie zur lebendigen inneren Wirklichkeit machen. Jede tantrische *pūja* beginnt mit solch einem imaginativen Akt, der in einem nächsten Schritt dann das innere Gottesbild auf

das äußere Symbol – das Kultbild und Ritualdiagramm – projiziert. Diese aktive Imagination wird begleitet von der Übertragung des eigenen Atems auf eine Blume, die sodann auf das Kultbild gelegt wird und dieses gleichsam mit dem lebendigen Atem des Praktizierenden und seinem „unendlichen Bewusstsein“ belebt und die Präsenz der Gottheit im Kultbild erst erschafft. In der Lalita-Ritualsequenz wird dies so beschrieben:

Nun, während er das anfängliche (d. h. grenzenlose) Bewusstsein lenkt, das sich im Herz-Cakra (*anahata*) befindet, das (auf seinem Weg) über den [Nervenstrom/kanal] der Susumna geschickt eine Schneise durch den Wald der Lotusse [Körpercakren] (schlägt), das die Finsternis der Verwirrung (d. h. Unwissenheit) abgelegt hat (und) das das Leuchten der Lampe Siva ist, lasse er es durch das Nasenloch austreten. Er ergreife [innerlich] die (körperliche) Gestalt [dieses Urbewusstseins], das es sich [in Form der Göttin Lalita] im Spiel zu eigen gemacht hat [und eine Blume haltend denke er:] Göttliche Schöpferkraft, Göttin des Glücks ... die Gestalt vom unsterblichen Bewusstsein erschaffe ich. Verehrung (sei ihr)! So erschaffe er (mental) (die Göttin) [nachdem er ihr Wurzelmantra gesprochen hat, betend]: ‚O Du, die Du Dich im großen Lotuswald [dem tausendblättrigen Lotus] aufhältst, Du, deren Gestalt ursächliche (d. h. grenzenlose) Wonne ist, die Du das Heil aller Wesen bist, o Mutter, komm, komm, o höchste Herrscherin!‘ So lade er das höchste Bewusstsein im Cakra des Tropfens (*bindu* = dem innersten Punkt im Sricakra-Diagramm) ein. (PKS 4.1–4.3, übers. in Anlehnung an Weber 2010: 310–312)

Das Geistige wird körperlich und das Materielle geistig durch solch aktives Imaginieren und genau dies ist das spirituelle Kaula-Programm.

3.2. Mentale puja, Körperpraxis und die imaginative Schaffung von Netzen homologer Bezüge

Netze homologer semantischer, phonetischer und ritueller Bezüge sind oben schon mehrfach angesprochen worden. Imagination ist ein wichtiger Faktor, solche Bezüge überhaupt wahrzunehmen und zu erzeugen. Imagination ist eine kreative Kraft. Wenn bereits in den vorbereitenden Riten die Bezüge immer dichter wurden, so werden sie in der eigentlichen *puja* noch erhöht, wie ich am Beispiel der Lalita-Verehrung im PKS zeigen möchte. Wie in allen tantrischen Traditionen spielt die Verehrung des Ritualdiagramms eine zentrale Rolle. Das für Lalita typische Sricakra oder Sriyantra ist allseits bekannt als Symbol der Großen Göttin, doch kennen die Wenigsten die esoterischen Mehrfachcodierungen und Riten.

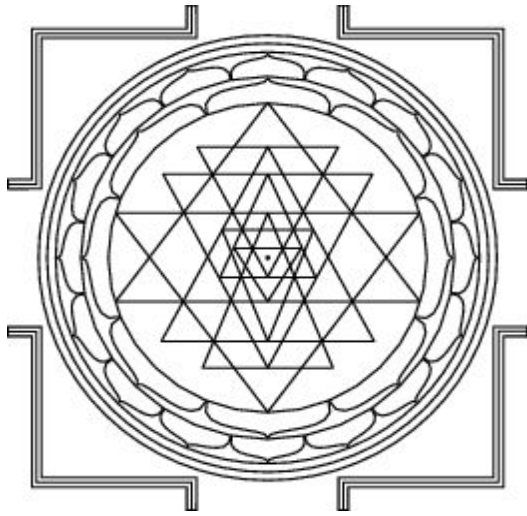


Abb. 2: Sricakra (© Annette Wilke/Claudia Weber)

Zu dem, was ich rituelle Imagination nenne, gehört die komplexe grafische Symbolik des Sricakra im Srividya-Kultus. Es ist ein Kosmogramm, das die physische und psychische Welt als Leib und Emanation der Göttin und ihrer energetischen Hypostasen repräsentiert, und zugleich die Vereinigung von Siva und Sakti (verschachtelte große Dreiecke und innerster Punkt), aus der die Welt hervorgeht (44 Subdreiecke). Es ist dem non-dualen Weltbild entsprechend zudem eine abstrakte Darstellung

des yogischen Körpers, der inneren Welt der Psyche und des eigenen unbegrenzten, dynamischen Bewusstseins. Und schließlich ist es auch das Srividya-Mantra und die mythische Juweleninsel in geometrischer Gestalt.

Die Lalita-Verehrung umfasst im PKS drei Etappen und Ebenen:

1. *mentale* Kultbildverehrung (*manasa-puja*): Hier wird die gewöhnliche *puja* – die Gabendarbringungen – durch eine rein virtuelle ersetzt, indem die Aufwartungen im Geist vorgestellt werden. Dies verknüpft sich mit einer poetisch-metaphorischen Visualisation des abstrakten Diagramms als „Juweleninsel“ (Farbtafel 4 im Anhang);
2. *verbale* Verehrung der geometrischen Elemente des Sricakra (*avarana-puja*): Hier werden die „Kreise“ aus Linien, Lotussen und Dreiecken von außen nach innen mit Göttinnennamen litaneihaft verehrt, denn jedes der Elemente und Subelemente wird mit einer weltgestaltenden Hypostase der Lalita identifiziert, während der innerste Punkt das Energiezentrum, das in die Welt ausstrahlt und sie virtuell bereits in sich trägt, grafisch repräsentiert: Lalita als reine Energie und Bewusstseins-Glückseligkeitskontinuum und die selige Vereinigung von Siva und Sakti/Lalita (Bewusstsein und Glückseligkeit, Licht und Klang) als erster Schöpfungsimpuls;
3. *sinnlich-körperliche* Verehrung (*upacaras* und *Sakti-puja*): Hier werden nun reale Gaben und gekochtes Essen dargebracht. Am Ende der *puja* stehen hochgradig körperlich-sinnliche Riten: der Verzehr von Fleisch und Fisch, ein mehr oder weniger großer Konsum von Alkohol und Ge-

schlechtsverkehr mit der Göttin (Sakti), verkörpert in einer jungen schönen Frau.

Auffallend ist, wie stark sich Abstraktion und Sinnlichkeit auf jeder dieser Ebenen verbinden. Während die mentale *puja* mittels poetisch dichter, üppiger Vorstellungsbilder der Juweleninsel durchgeführt wird, verbindet sich die langwierige Diagramm-Verehrung mit Ketten von ‚sprechenden‘ Göttinnennamen, die teils konkrete, teils abstrakte Bedeutungen haben. Die Lalita am nächsten stehenden Hypostasen weisen klare sexuelle Bezüge auf wie „die immer Feuchte“, „die vor Leidenschaft Fließende“, „die Vulva-Feuchte“, „Sperma, gutes Sperma lasse fließen“ (PKS 4.9, 5.12). Doch sind diese sexuellen Göttinnenformen zugleich die Vokale des Alphabets. Sexualität und Sprache haben eines gemeinsam: kreative Kraft. Ferner fällt auf, dass ganz im Unterschied zur ausführlichen Beschreibung der Juweleninsel voller erotischer Konnotationen der reale, physische Sexualakt mit der menschlichen Sakti nur äußerst knapp und nüchtern in einem lapidaren Satz angedeutet wird: Man solle der Göttin die 5 M darbringen. Diesem Imaginationenüberschuss im Dispositiv Erotik, den Lenkungspotenzialen bewusster De-Fokussierung und Re-Fokussierung und den wechselseitigen Überblendungen geistiger und sinnlich-körperlicher Domänen soll zunächst etwas näher nachgegangen werden, bevor die Frage nach den performativen Wirkungen in praktisch-emischer und theoretisch-etischer Hinsicht bearbeitet wird.

3.2.1. Ritualdiagramm und Juweleninsel

Im Ritualhandbuch PKS sind die mystischen und kosmologischen Dimensionen des Diagramms eher indirekt mitkonnotiert, während Poesie, Erotik und Ritualistik vordergründig das Feld beherrschen. Bereits die Herstellung und Weihung des Diagramms ist von einer langen Visualisierung begleitet, die aus dem Diagramm die wunderbare Juweleninsel auf dem Ozean der Unsterblichkeit macht, auf der der prachtvolle, aus Rubinen gefertigte Pavillon der Göttin steht, umringt von wunderbaren Bäumen und kostbaren Zäunen aus Edelsteinen. Die detaillierte Beschreibung kreiert ein sehr genaues Bild in der Phantasie und zugleich ein geheimes Wissen, denn ein Großteil der einzelnen Bildteile ist wiederum mit esoterisch-yogisch-tantrischen Ideen codiert (auf die ich hier nicht näher eingehe):

Dort im großen Cakra stelle er sich mit (diesen) 44 Mantras die jeweiligen [folgenden] Dinge vor und verehere sie (mit den Worten): ‚AIM HRIM SRIM, Verehrung (sei) (1) dem Ozean des Unsterblichkeitswassers, (2) der Juweleninsel, (3) dem großen Garten mit verschiedenen Bäumen, (4) der Anpflanzung des (himmlischen und

wunschgewährenden) Kalpa-Baumes, (5) der Anpflanzung des Ewigkeitsbaumes, (6) des gelben Sandelholzbaumes, (7) des Korallenbaumes, ... (9) des (duftenden, orangefarben blühenden) Kadamba-Baumes, (10) dem Juwelenzaun aus Topas, (11) aus Rubin, ... (13) aus Diamant, (14) aus Katzenauge, (15) aus Saphir, (16) aus Perlen, (17) aus Smaragd, (18) aus Koralle, (19) dem Pavillon aus Rubin, (20) mit tausend Säulen, (21) dem Teich mit Unsterblichkeitswasser, (22) dem Teich der glückseligen Wonne (und) (23) der Reflexion, (24) dem Ausfluss der morgendlichen Sonnenhitze, (25) dem Ausfluss des Mondlichts, (26) dem Türriegel des großen Liebesgenusses, (27) dem Wald des großen Lotus, (28) dem König unter den Häusern mit dem Wunschjuwel, (29–32) den Toren im Osten, Süden, Westen und Norden, die die tantrischen Initiationslinien (*amnayas*) sind, (33) der Umfassung aus Juwelenglanz, (34) dem großen Thron, der aus Perlen besteht, (35–38) den Füßen des Throns, die (die großen kosmischen Götter) Brahma, Visnu, Rudra und Isvara sind, (39) dem Sitz, der der immerwährende Siva (Sadasiva) ist, (40–41) dem Bett (und) großen Kissen aus Hamsa-Daumen, (42) dem orange gefärbten Bettzeug, (43) dem Stoff des großen Baldachin (über dem Bett), (44) dem großen Vorhang (um die Bettstatt)'. (PKS 3.10, übers. in Anlehnung an Weber 2010: 290–291)

...In dem Zustand (des Bewusstseins) ‚Die Göttin bin ich‘, vollziehe er das Netz der [zahlreichen] *nyasa*-Riten [die Belegung des yogischen und physischen Körpers mit Mantrasilben] für eine diamantene (d. h. unzerbrechliche) Rüstung auf seinem Körper. (PKS 3.14, übers. ebd. 293)

In der eigentlichen *puja* werden dann die 64 Dienste, z. B. „das Einreiben aller Körperteile (der Göttin) mit himmlischen Düften wie Sandelholz, Aloe, Safran, Moschus etc.“ und das Anlegen kostbaren Schmucks wie bei einer königlichen Braut rein mental (*kalpayami*, „ich stelle mir vor“) und verbal dargebracht (PKS 4.4–5). Die Verehrung des Kultbildes (vor dem das Sricakra steht) geschieht somit ausschließlich in der Vorstellung und einer sehr poetisch wirkenden Aufzählung der Aufwartungen. Die Einbildungskraft aktiviert die Imagination des inneren Zentrums des Sricakra als Schlafzimmer der Göttin – die rituelle Verehrung im Geist ist der realweltliche Ort der Begegnung mit der schönen Lalita in ihrem innersten Schlafgemach. Da die *puja* im Geist vollzogen wird, ist sie zugleich ein sehr persönlicher und intimer Prozess, ein identifikatorischer Akt der Imagination, der den rituellen Akteur zunehmend mit der Göttin verschmilzt. Er badet, schmückt, kleidet, parfümiert und dekoriert die Göttin verbal und imaginativ mit kostbaren Essenzen, Kleidern und Schmuck, betritt mit ihr gleichsam gemeinsam den Pavillon und die innere Kammer, steigt mit ihr zusammen auf die Bettstatt, deren Polster Sadasiva (der „ewige Siva“) ist. Hier trinkt die Göttin/der Verehrer vom „Weinglas mit Unsterblichkeitslikör“ und genießt die ekstatische Wonne der Vereinigung mit Kamesvara, d. h. Siva in Gestalt des leidenschaftlichen Liebhabers (Farbtafel 4 im Anhang). Die *unio* in der *puja* ist rituell und hat deutlich erotisch-mystische

Konnotationen. Die Auflösung der Grenzen zwischen dem Verehrendem und dem Objekt seiner Verehrung wird an dem Punkt besonders deutlich, wo es inmitten der Aufzählung der Dienste (just nach der Darbringung von „Unsterblichkeitslikör“, Kampfer und Bethel) plötzlich heißt: „ein Lachen, das sich zeigt wegen des Entstehens von Wonne“ (PKS 4.5, Weber 2010: 315).

Die poetische Beschreibung der *puja* ist somit sehr suggestiv, sodass die Einbildungskraft des Praktizierenden gleichsam angeleitet wird, sich selbst mit der Göttin zu vereinen und von ihrem Unsterblichkeitslikör zu trinken. Man darf annehmen, dass an dieser Stelle auch realer Alkohol gemeint ist, der bereits in PKS 3.28–30 zum „höchsten“ Unsterblichkeitsnektar „reiner Wonne“, pulsierendem Bewusstsein und der „feuchten“, „fließenden“ und „brennenden“ Göttin verwandelt worden war und „Leidenschaft, Macht und Erlösung bewirken“ soll. Nach dieser Wandlung des Weins wurde dem Lehrer und auch „der eigenen *kundalini*“ ein Alkoholopfer dargebracht mit den Worten: „Das Feuchte brennt. Das Licht bin ich. Das Licht brennt. Das Brahman bin ich. Der, der ich bin, er ist das Brahman. Ich opfere mir.“ (PKS 3.31).

3.2.2. Mentale und reale Erotik

Schon im letzten Abschnitt wurde deutlich, wie sehr reale und geistige Dinge wie der Alkohol und mystisch-ekstatisches Bewusstsein so stark zusammenfließen, dass man nicht mehr recht weiß, wo das eine beginnt und das andere endet. „Imaginative Dinge“ wie Diagramm und Alkohol sind Metonyme für spirituelle Prozesse und umgekehrt werden diese durch realen Alkoholgenuss etc. herbeigeführt. Man erinnere sich, dass im PKS die 5 M deshalb so hoch bewertet werden, weil sie die „Brahman-Glückseligkeit“ im Körper erfahren lassen.

Es erstaunt deshalb zuerst einmal, wie wenig von physischer Erotik und wie viel von imaginerter Erotik die Rede ist. Dies ist teilweise mit dem Geheimhalteverbot erklärlich, hat aber auch mit dem visionär-virtuellen Realitätsgehalt aktiver Imagination zu tun. Fast scheint es, als ob dem Imaginierten im PKS eine größere Realität zugesprochen werde und Virtuelles und Reales auswechselbar sind. Dieser Verdacht wird vom Kommentator Ramesvara bestätigt, der im Falle des Fehlens einer realen Ritualpartnerin für das fünfte M, vorschlägt, den Geschlechtsverkehr im Geiste zu vollziehen. Er hält dies offenbar für die bessere Lösung als den Griff zu Substituten, die er erst im Anschluss als letzte Möglichkeit (mangelnder Phantasie) nennt: Es sind bestimmte Blumen, die den Geschlechtsteilen von Mann und Frau ähneln, die als Substitute genannt werden.

Bevor aber der Geschlechtsakt vollzogen wird, findet sich eine besonders suggestive aktive Imagination genannt „*kamakala*“, die Meditation der „Teile der Liebe“. Die Meditation setzt ein beim Ende und Höhepunkt der Sricakra-Verehrung (*avarana-puja*), wo die von außen nach innen gehende Verehrung zum Mittelpunkt des Diagramms, dem inneren Punkt oder „Tropfen“ (*bindu*) vorgestoßen ist, der den Zustand reiner Energie und objektloser Bewusstheit-Glückseligkeit – die Göttin in ihrer höchsten Form und ihre Vereinigung mit Siva – grafisch verkörpert. Hier setzt nun die *kamakala*-Meditation ein: die aktive Imagination von Kopf, Brüsten und Vulva der Göttin. Dabei soll man sich vorstellen, wie sich der Punkt halbiert und dreiteilt und sich in die erotischen Körperteile der Göttin verwandelt. Dies ist eine Meditation der Göttin als Urmutter und Quelle des Seins. Die *kamakala*-Visualisation scheint zum Hauptzweck zu haben, eine ‚sakramentale Haltung‘ zu entwickeln für den kurz nachher stattfindenden realen Geschlechtsverkehr. Die *kamakala*-Symbolik erklärt, was der Geschlechtsakt mimetisch nachvollziehen soll: das Liebesspiel von Gott und Göttin, das reine Wonne ist, in der jegliches Empfinden von Grenzen zwischen Ich und Du untergeht und das zugleich pulsierend dynamisch und welterschaffend ist.

Während die Srividya-Rechtshänder den Schöpfungs- bzw. Emanationsaspekt und die Welt als Ausfluss der Gottheit betonen, sind die Kaulas eher an der non-dualen Einheit interessiert, also an der Auflösung der Welt. Dies kulminiert in den aktiven Imaginationen im Ritualzyklus der strahlend leuchtenden Para (8.21), wo der höchste, welttranszendente Aspekt der Göttin in Form von Bewusstheit/Illumination und Reflexion kontempliert wird, das höchste „Ich“, das in nicht-dualer Wahrnehmung besteht und wo Gott und Göttin zusammenfallen (= vereinigt sind). Diese sehr spirituelle Form von *kamakala* wird mental, verbal und visuell „verkörpert“ im Para-Samenmantra SAUH, dem „Keim“ der Befreiung. Die drei phonetischen Bestandteile des Mantra werden doppelt codiert wie folgt meditiert:

1. S = Bewusstheit/Illumination = *muladhara* der Göttin;
2. AU = Reflexivität = ihr Herz;
3. H = Vereinigung von Illumination und Reflexion = ihr Gesicht, das höchste Licht.

In dieses hellstrahlende göttliche Licht wird darauf imaginativ der ganze Kosmos geopfert. *Kamakala* verweist in dieser Dimension auf die Involution und welttranszendenten Züge des Göttlichen.

Evolution/Expansion und Involution/Absorption gehören in der Srividya zur inneren Dynamik der Gottheit und gerade im Kaula-Flügel gehen Sensualität und Abstraktion Hand in Hand, ebenso wie äußeres und inneres Ritual, sexuelle Körperpraxis und sexuelle Imagination, Erotik und esoterische Sprachspekulation beständig changieren und ineinander übergehen. Trotz aller Körperlichkeit ist letztlich die geistige Welt die wichtigere. Verbale und mentale Akte überwiegen bei weitem im PKS-Ritual, doch ist Interiorisierung kein Antidot zur Verkörperung. Zwischen der erotischen Göttin und der schönen Ritualpartnerin, zwischen dem inneren Punkt im Sricakra und dem Graphem I(M), das im alkoholischen *arghya*-Diagramm steht, und zwischen der sinnlichen und mentalen Befriedigung gibt es keinen Unterschied. Eines wird zum Verweis auf das andere, zum Index und zur Ikone des anderen. Jedes repräsentiert die glückselige Vereinigung von Gott und Göttin und ihre weltschaffende und welttranszendente Macht und konnotiert zugleich die eigene Bewusstseins-Glückseligkeits-Vollkommenheit, die nicht nur geistig, sondern im Alkoholgenuss und Geschlechtsverkehr auch körperlich-sinnlich erlebt werden kann.

Der durch formale und semantische Echos und das Dispositiv Erotik kreierte Imaginationsraum umfasst ein semantisches Feld, das weit über Sexualität hinaus geht und auch Schönheit, mystische *unio*, selbstvergessene Ekstase, Spiel, Sprachmacht, Kreativität und schöpferische Potenz umfasst und im Varahi-Zyklus (s. u.) durch Furchtlosigkeit und Autonomie bereichert wird. Dies ist der Nukleus gottgleicher Omnipotenz und Allwissenheit, die sich – nach yogisch-tantrischer Überzeugung – der beständig Übende vollständig aneignen kann. Hier spielen nicht nur kreative Phantasie und imaginative Infusion, die Horror und Schrecken einbeziehen und Mut und Selbstkontrolle einüben lassen, eine entscheidende Rolle, sondern insbesondere auch disziplinierte Mantra-Praxis, welcher die Macht zugesprochen wird, Verhalten und Alltagswirklichkeit nachhaltig zu verwandeln.

3.2.3. *Horror und Erotik als Imaginationsstimuli und verwandelte Welt*

Wie man auch in der modernen Filmbranche und Fantasyliteratur weiß, gehören Erotik und Horror zu besonders phantasieanregenden Stimuli und erscheinen teils in Opposition, teils kombiniert. Auch im PKS ist das so. Die zwei Göttinnen Lalita und Varahi verkörpern geradezu idealtypisch, was Freud den *libido*- und *destrudo*-Trieb nannte. Vordergründig erscheinen sie zunächst einmal wie absolute Gegensätze. Das wird schon an Varahis Wurzelmantra deutlich, das nicht nur aus Keimsilben besteht, sondern auch aus semantisch durchsichtigen Anrufungen, die den Klang einer magi-

schen Formel haben und das Bild einer äußerst schreckenerregenden und alles andere als einer milden, liebreizenden und erotischen Göttin zeichnen:

AIM GLAUM AIM Verehrung Dir Du Erhabene, ... o Varahi, Varahi, o Ebergesichtige, Ebergesichtige. Du Herrin Finsternis, verfinsternde Herrin, Verehrung Dir. Die Du Gefangenschaft bist und gefangen hältst, Verehrung Dir. Du Verschlingen und Verschlingende, Verehrung Dir. Du Wahnhaftigkeit und Wahnbringende, Verehrung Dir. Du Herrin Erstarren und erstarrend machende Herrin, Verehrung Dir. Bewirke, bewirke das starr Machen aller Rede, Gedanken, Augen, Münder, Bewegungen und Zungen aller Bösewichte und Erzbösewichte. Bringe sie schnell unter Kontrolle. AIM GLAUM THAH THAH THAH THAH HUM, [Verehrung] der [dämonenzerstörenden] Waffe PHAT. (PKS 7.14)

Varahi gehörte ursprünglich zur Horde der wilden, grausamen (oft theriomorphen) Yoginis und hat auch im PKS einige dieser Züge bewahrt. Die ebergesichtige Göttin erhält als einzige auch Blutopfer und verbal kommt ihre Gewalttätigkeit am drastischsten bei der Verehrung ihres Ritualdiagramms zum Ausdruck. Sie wird hier (in Form ihrer Potenzen Brahmani usw.) angerufen, die „Feinde“ zu zermalmern, ihre Haut abzuziehen, ihr Blut zu trinken, das Fleisch ihres Körpers zu essen, ihr Fett zu verschlingen, ihre Knochen zu zermalmern und ihr Sperma zu trinken (PKS 7.28). Dieses martialische und sadistische Bild betrifft, so kann man annehmen, wenn man die frühere Literatur kennt, nicht nur äußere Feinde (man denke an die fürstlichen Rezipienten) und Kaula-Kritiker (man denke an die sozial inakzeptablen Praktiken), sondern auch die Eingeweihten selbst, die dem tantrischen Sittenkodex zuwiderhandeln oder die Göttinnen nicht gebührend verehren, sowie die inneren Feinde des Praktizierenden, angefangen mit Furcht und Unwissenheit. Man darf auch nicht ausschließen, dass die Horror-Bilder lediglich konventionelle Tropen sind, die von den Praktizierenden kaum inhaltlich bedacht werden. Dennoch gehört ihre Semantik wesentlich zur Architektur des Ritualhandbuchs. Von Lalita zur „Befehlshaberin“ und „Richterin“ bestellt, hat Varahi „uneingeschränkte Befehlsgewalt“, den tantrischen Sittenkodex zu schützen, dämonische Einflüsse zu vertreiben und alle Bösewichte dieser Welt hart zu bestrafen, jenen aber Gunst erweisen, die sich an die Regeln halten (PKS 7.1). Für sie wird Varahi eine segensreiche protektive Kraft, die zur Erlangung vollkommener Autonomie und Furchtlosigkeit führt.

Bereits ihr ambivalentes Bild zeigt, dass Varahi nicht das reine Gegenstück zu Lalita ist. Ich habe weiter oben schon darauf aufmerksam gemacht, dass ihr Ritualdiagramm, das eigentlich nichts mit der Juweleninsel zu tun hat, ebenfalls als Juweleninsel vorgestellt werden soll. Bemerkenswerterweise ist es auch gerade die düstere Varahi, deren Sakti-*puja* am ausführ-

lichsten und erotischsten beschrieben wird. Sakti-*puja* besteht hier nicht aus der Verehrung nur einer schönen Frau als göttliche Sakti („Macht“), vielmehr sind es drei schöne Mädchen und ein Junge, die die Ritualpartner darstellen und Gottheiten verkörpern. Dass Eros/Schönheit und Horror/Schrecken keine Gegensätze darstellen, wird hier in der Verbindung erotisierender Ritualhandlungen mit Vorstellungsbildern furchterregender Gottheiten deutlich:

Er rufe drei Saktis in voller Jugendblüte, die von (großer) Schönheit und völlig betörend sind, und einen Jungen herbei, verehere sie, bade sie und schmücke sie mit Duft usw. Eine Sakti stelle er in die Mitte in der Vorstellung, sie sei Vartali [Varahi], die zwei weiteren zu beiden Seiten, in der Vorstellung, sie seien Krodhini [„die Zornvolle“] und Stambhini [„die Erstarren Bringende“], und den Jungen davor in dem Gedanken, er sei Candocanda [eine besonders furchterregende Form Sivas]. Mit allen Substanzen erfreue er (diese). [Dabei soll er denken:] ‚Möge ich Perfektion im Mantra der Varahi erlangen‘. Und sie sollen antworten: ‚Die [diesem Ritus] vorstehenden Gottheiten mögen Gefallen finden!‘ (PKS 7.36, übers. in Anlehnung an Weber 2010: 400)

Nicht so sehr diese sinnliche Inszenierung als die intensive Mantra-Repetition (*purascarana*), die im Anschluss stattfinden soll (PKS 7.37), ist nach dem Kommentator Ramesvara das alles Entscheidende. Erst die langjährige und ununterbrochene Mantra-Praxis bewirkt nach ihm Mantra-*siddhi*, die Perfektion oder Vollkommenheit im Mantra der Varahi, was nichts anderes heißt, als die vollkommene Einverleibung der Kräfte und protektiven Macht dieser Göttin. Darauf verweist auch das letzte Sutra des Varahi-Zyklus:

Dann [nach der oben beschriebenen rituellen Verehrung] verbinde er die verehrte Göttin mit seiner eigenen Seele [nehme sie in seinen Herzlotus auf]. Sich ungezwungen vergnügend und die Befehlsvollkommenheit erreicht habend verweile er glücklich. So (ist es) glückverheißend. (PKS 7.38, Weber 2010: 401)

Man sieht, wie sich die gewalttätige „Varahi-Atmosphäre“ zuerst in die ästhetische Stimmung der Lalita verwandelt, um dann in ernsthafter Mantra-Praxis zu münden mit dem Versprechen uneingeschränkter Autonomie, Kontrolle und Seligkeit als Frucht der Übung. Ramesvara betont in seinem langen Kommentar zu PKS 7.38, dass ausgiebige Mantra-Repetition (*purascarana*) sich an die Verehrung aller Gottheiten anschließt und es viele Jahre konstanter Übung braucht, dass aus dem nach Vollkommenheit Strebenden (*sadhaka*) ein Vollkommener (*siddha*) wird, der über übernatürliche Macht und ein befreites Sein im Hier und Jetzt verfügt und alle Begrenzungen von Zeit, Raum und Materie überwunden hat. Von besonderem

Interesse an Ramesvaras Darstellung ist zum einen der eminente Stellenwert, der der ausschließlichen Fokussierung, Konzentration und Wiederholung (der Mantras) als transformative Kräfte zugemessen wird, und zum anderen, wie sich die Imagination einer wunderbaren virtuellen Welt, in der es keine menschlichen Limitationen mehr gibt, in die phänomenale Wirklichkeit hinein verlängert und sich die Virtualität des imaginativen Modus in Realität verwandelt – und dies nicht nur im subjektiven Empfinden und Erleben, sondern auch in einem sichtbar neuen Habitus und einer radikalen Persönlichkeitsveränderung, die intersubjektiv wahrgenommen wird und sich mit Bildern des „Leuchtens“ und physisch spürbarer „Ausstrahlung“ charakterisiert findet. Darin sieht Ramesvara offenbar eines der allen sichtbaren Zeichen, wie der körperlose höchste Siva in alle Körperglieder eingegangen ist und wie sich das strahlende Licht der Para im Alltag umsetzt.

4. Verstehen und Erklären von Imagination – Imaginationstheoretische Perspektiven auf religionshistorisches Material

Ziel dieses Bandes ist, Imagination als ‚*critical term*‘ der Religionsästhetik bzw. als metasprachlichen Begriff und analytische Kategorie der Religionswissenschaft herauszuarbeiten. Erklären steht damit im Vordergrund und nicht primär Verstehen. In meinem Artikel suche ich beides zu verbinden und dies ist meinem religionshistorischen Material geschuldet, das Imagination bzw. Imaginieren rituell, poetisch, philosophisch, experimentell und selbstreflexiv einsetzt und der Wirklichkeitserzeugenden und verändernden Macht des imaginativen Modus eine herausragende Bedeutung zuschreibt. Damit bietet das PKS reichhaltiges Anschauungsmaterial wie auch Analyseangebote. Ein nicht gering zu schätzender Vorteil ist dabei, dass meine Begrifflichkeit ‚aktive Imagination‘ nicht nur eine wissenschaftliche ‚Erfindung‘ und ein analytisches Werkzeug darstellt, sich vielmehr auch mit der tantrischen Selbstbeschreibung deckt, wo sich die Technik aktiver Imagination in emischen Termini wie *kalpana*, *kalpyate*, *upasate*, *nyasate*, *krodhini-stambhini-buddhya* etc. ausdrückt: man soll x auf y „projizieren“, „visualisieren“, „übertragen“, sich bestimmte Dinge „vorstellen“, etwas als etwas anderes „betrachten“ etc. Solche imaginativen Praktiken codieren die normale Alltagswelt um und konvertieren sie in etwas anderes, etwas Außergewöhnliches und erlauben damit eine aktive Teilhabe am sakralen Kosmos. Dies tut natürlich auch bereits rituelle Imagination in der ganz normalen *puja*-Praxis, doch gehen aktive Imaginationen über diese hinaus. Sie beginnen, wo diese aufhört, bringen zusätzliche Riten und Semiotisierungen ein, unterlegen den üblichen *puja*-Praktiken einen tieferen esoteri-

schen Sinn, bereichern sie durch kontemplative Übungen und verschmelzen Ritual und Kontemplation. In all ihren Ausdrucksformen ist aktive Imagination eine bewusst eingesetzte Technik mit dem Ziel der Transformation.

4.1. Eine Typologie der Performativität aktiver Imagination im PKS

Meine Darstellung ritueller und aktiver Imaginationen im PKS war nicht nur deskriptiv, sondern auch interpretativ im Sinne einer „dichten Beschreibung“ und Kulturhermeneutik. Ich habe in diesen verstehenden Ansatz, der sich u. a. Clifford Geertz verdankt, aber auch erklärende analytische Passagen eingeflochten, die anhand imaginationstheoretischer Überlegungen einen distanzierteren Metastandpunkt einbrachten. Mein Hauptziel bestand darin, die Anwendungskontexte und Funktionsweisen und -arten aktiver Imagination im PKS zu beleuchten und hier ergab sich ein weites Feld, das an dieser Stelle nur noch einmal hinsichtlich Performativität und Effizienz – Leistungs- und Wirkcharakter – stichwortartig umrissen werden soll. Aktive Imagination dient

1. der De-Fokussierung bzw. Auflösung des alltäglichen mäandernden Gedankenflusses, der Wünsche, Planungen, Hoffnungen, Ängste etc. durch Re-Fokussierung auf gefühlsstarke innere Bilder (Juweleninsel etc.), sensuelle Riten (5 M), Atemkontrolle und den Körper und Geist fokussierende und umcodierende kontemplative Übungen („Siva bin ich“, „die Göttin bin ich“, Körpercakras);
2. der Schaffung ritueller Rahmungen und einprägsamer physio-psychischer Welten und Koordinatensysteme (Initiation, Morgenandacht);
3. der Verbindung und Verwandlung von Innen- und Außenwahrnehmung (Körpercakras und ihre Manipulationen, etc.);
4. der Präsentmachung von Unsichtbarem und damit der Transaktion, Kommunikation, Begegnung und unmittelbarer Erfahrbarkeit transzendenter Entitäten, den Gottheiten, wobei im kulturellen Kontext Indiens nicht nur und nicht primär Bilder und Sprachbilder die Präsenz bewerkstelligen, sondern ganz wesentlich und zuallererst non-semantische Klänge (Samen-Mantras);
5. der Heiligung und Vergöttlichung des eigenen Körpers und der Selbst-Sakralisierung und Selbsttransformation (Cakra-Kontemplationen; *bhuta-suddhi* und *nyasa* mittels Mantra-Praktiken; beständige Mantra-Repetition);

6. der Erschaffung der Gottheiten im Geist, ihrer Verlebendigung im eigenen Inneren (*dhyana*) und der Animation lebloser Kultbilder (*murtikalpana*);
7. der Versinnlichung abstrakter Vorstellungen und Ideenwelten durch die Kreation intensiver innerer Bildwelten (Siva-Sakti-Symbolik, Sricakra und Juweleninsel, erotische und schreckenerregende Göttinnen, Para als höchstes Licht; Auflösung der Welt im Weltenfeuer des „Bewusstseinslichts“);
8. der Umcodierung, Vergeistigung und „Hierophanisierung“ konkreter Gegenstände und natürlicher Prozesse (Alkohol als Unsterblichkeitsnektar; Trunkenheit als Gottergriffenheit; Geschlechtsverkehr als Mimesis von Siva-Sakti);
9. der Vernetzung und Homologisierung unterschiedlicher Sinndomänen und disparater Gegenstände durch Assoziationsketten und die Schaffung homologer Bezüge und Bezugssysteme (Erotik und Sprache; Vereinheitlichung divergenter Göttinnen, etc.);
10. der Transzendierung der Alltagswelt durch virtuelle Parallelwelten, normierende Dispositive, metaphorische Dichte, phantasieanregende Stimuli und imaginative Verstärker (Juweleninsel, Eros und Horror, Weltenbrand, etc.);
11. der Verstetigung der Welt des imaginativen Modus und ihrer Verlängerung in den Alltag hinein, d. h. der Überführung von Virtualität in Realität, durch Fokussierung, Aufmerksamkeitslenkung, Konzentration, beständige Übung und Wiederholung (Mantra-*purascarana*, tantrischer ‚Superman‘);
12. der Schaffung eines neuen Bewusstseins, das eine neue Körperwahrnehmung ebenso wie eine denkbar weite Ausdehnung des Innenraums umfasst (Sivawerdung in allen Körpergliedern; Erfahrung von Unbegrenztheit; „Befreiung zu Lebzeiten“).

In all diesen Kontexten erscheinen die diversen Imaginationspraktiken als machtvolle Technologien des Selbst, als Mittel der Transzendierung der Alltagswelt und als ‚*ways of world-making*‘. Der Großteil dieser Modi der Welterzeugung bestätigen und verstärken nicht nur die bestehenden kulturellen *mental maps*, sondern recodieren sie, fügen neue hinzu oder etablieren regelrechte Gegenwelten. Mit der Neusemiotisierung eröffnen sie einen Raum neuer, phantastischer und ungeahnter Möglichkeiten. Auffallend ist die imaginative Fähigkeit, scheinbar Disparates und Gegensätzliches zu verschmelzen – Geist und Körper, Abstraktion und Sensualität, strenge

Ritualistik und Poesie, Virtualität und Realität, Zeit und Ewigkeit. Um es auf einen kurzen Nenner zu bringen: Aktive Imaginationen dienen im PKS primär dazu, das Geistige zu verkörpern und sinnlich zu erleben und umgekehrt das Materielle zu beleben und das Körperliche zu vergeistigen. Indem sie Innenwelt und Außenwahrnehmung verbinden, neu aufeinander beziehen, umcodieren und entdifferenzieren, schaffen sie eine eigene Ontologie und Performativität. Aktive Imaginationen sind deshalb geeignet, andere Wirklichkeiten zu erzeugen, wahrzunehmen und zu erleben und außerordentliche Erfahrungen zu stimulieren, aber auch neue Verhaltensformen einzuüben. Imaginative Modi erlauben ein Hinüberwechseln in andere Zeiten und Räume und erzeugen deshalb auch neue Erfahrungsqualitäten und Transformationen in der Selbst- und Weltwahrnehmung und im Habitus und Verhalten. Die aktiven Imaginationen im PKS dienen nicht nur der Stimulierung außeralltäglicher Erfahrung, sondern auch der geistigen Disziplinierung.

Ich glaube, diese Beobachtungen sind generalisierbar, wobei man sich der Kontinuität und Differenz von beständig mitlaufenden Imaginationen – wie kulturellen Symbol- und Bildwelten, Narrationen, konventionellen Hierarchien, rituellem Wissen, rhetorischen Topoi, Alltagsmythen, individuellen und kollektiven Wunschträumen, Phantasien, Klischeevorstellungen etc. – und aktivem Imaginieren als intentionaler Lenkung der Vorstellungskraft, kreativem Instrument und Technik der Transformation bewusst sein muss. Die Tantriker wussten offenbar recht genau, wie Imagination funktioniert und was sie bewirkt. Meine etisch-analytische Begriffsdefinition ist lediglich die abstrakte Fassung dessen, was im PKS performativ genutzt und in immer neuen Variationen eingesetzt wird, um eine außeralltägliche Wirklichkeit zu erzeugen und das Geistige zu verkörperlichen und den Körper zu vergeistigen. Imagination, so schlage ich vor, verbindet sinnliche Wahrnehmung und geistige Vorstellungswelten (subjektiver und kollektiver Art) und erschafft durch wechselseitige Überblendung einen neuen Wahrnehmungsraum. Dieser Imaginationsbegriff nimmt partiell die Imaginations-Theorien von Pruyser (1983) und Schwarte (2006) auf und erklärt die Funktionsweise und Transformationsfähigkeit von Imagination mit *cognitive blending* und neurowissenschaftlichen Theorien (Fauconnier/Turner 2008 u. a.; Sörensen 2007; Bulkeley 2005). Gemeinsam ist all diesen Theorien, dass sie Imagination nicht so sehr im landläufigen Sinne mit subjektiven, autistischen Phantasieprodukten und irrealen Fiktionen, sondern primär mit der Gesamtkultur und kreativen Leistungen in Verbindung bringen. Die Theorien sind wichtig, um zu verdeutlichen, dass sich Imagination nicht nur auf subjektive Relevanzsysteme bezieht.

4.2. Erklärungsmodelle von Imagination

Zu den Theoretikern, die die Symbolbestände des kulturellen Gedächtnisses als kollektive (kognitive) Imaginationen verstehen, gehört der Psychoanalytiker Paul Pruyser. Für ihn gibt es drei maßgebliche Referenzpunkte, *images* und *imagination* zu bedenken (Pruyser 1983: 2): 1. die Außenwelt (*external reality*) und ihren Einfluss auf das menschliche Denken und Fühlen (*human mind*); 2. das Denken (*human mind*) selbst bzw. die menschliche Fähigkeit, mentale Bilder zu formen, die auf unterschiedliche Weise die Stimuli der Außenwelt speichern, replizieren, modifizieren, erweitern, verzerren, verfälschen oder gar Substitute erschaffen für Dinge, die man in der Außenwelt vermisst. Solche Kompensationen reichen nach Pruyser von privaten Phantasiewelten bis hin zu den kollektiven Erzeugnissen der Kultur (Religion, Kunst, Literatur, aber auch Wissenschaft!). In letzteren sieht Pruyser einen dritten, eigenständigen Referenzpunkt für Bildweltproduktion und Imagination, da kulturelle Symbolsysteme über Generationen tradiert eine eigene Welt darstellen, die sowohl die natürliche Außenwelt wie auch die subjektiven inneren Phantasiewelten transzendiert. Nach Pruyser sind alle kulturellen Ausdrucksformen selbst „*imaginal representations*“ oder „*illusions*“, die einen „*culturally successful use of the imagination*“ darstellen (Pruyser 1983: 166). Auch religiöses Lernen besteht deshalb maßgeblich in „*acquiring skills in illusion processing of a particular kind*“ (ebd.). Illusion ist hier nicht negativ belegt und zur realen Welt in Opposition gesetzt wie noch bei Freud, sondern als ein dritter Raum oder eine „*transitional sphere*“ (Winnicott) zu verstehen, in der Kreativität und das Denken (*mind*) als aktive, produktive und adaptive Entität ins Zentrum rücken. Imagination ist nach Pruyser immer primär verbal zu verstehen, als ein Imaginieren, das nicht einfach abbildet, sondern evoziert und produziert, d. h. Bilder von Dingen formt, die i. d. R. nicht der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich sind (Pruyser ebd. 6).

Ähnlich argumentiert der Kunstgeschichtler Ludger Schwarte (2006: 93), er legt seinen Fokus aber stärker darauf, dass Imagination mehr als ein kognitives Vermögen ist, vielmehr ein soziales und kreatives Handeln, das überall relevant wird, wo es gilt, soziale Rollen zu übernehmen, sich zu orientieren und Handlungen, Räume und Zeiten zu strukturieren und aufeinander zu beziehen. Die „in einem sozialen Netz investierte und ausgetauschte Imagination schafft die Grundlage für eine symbolische Ordnung und ermöglicht es, diese zu verändern“ (Schwarte 2006: 93). Entgegen einer verbreiteten Auffassung, die auch Pruyser zu vertreten scheint, dass „Imagination als Entwicklung symbolischer Muster angesehen werden kann, die unsere Erfahrung strukturieren“, wendet Schwarte ein, dass dann

eine Veränderung von Symbolen gar nicht denkbar sei (ebd. 102). Imagination müsse vielmehr als kreative Leistung verstanden werden, die Erscheinungen und Bilder produziert, rekombiniert und transformiert und zwar nicht nur in subjektiven Intuitionen, sondern auch in kollektiven Performanzen: „Die Imagination transformiert Dinge in Symbole, schält Aspekte aus Gestaltungen, rekombiniert und objektivier‘t sie“ (ebd. 102). Nur damit sei die Potenzialität der Imagination, Unvorhergesehenes ins Spiel zu bringen und damit auch die Möglichkeit der Veränderung von Symbolen überhaupt erklärbar.

In imaginativen Prozessen wirken nach Schwarte (ebd. 97) immer drei Aspekte zusammen: 1. Schemen sozialen Handelns, 2. imaginative Dinge und 3. die „Architektur der Präsentation“. Auch bei mystischen Erfahrungen braucht es die äußere Situation, d. h. ein bestimmtes Arrangement von Dingen, die sich dem Subjekt als Imaginationsangebote für die außergewöhnliche Erfahrungen anbieten (ebd. 101). Zentral für jede Imagination ist das, was sich *zwischen* den (imaginativen) Dingen und den Betrachtern/Rezipienten abspielt, denn es sind die Subjekte (Einzelpersonen und Kollektive), die Sichtweisen und Bedeutungen erst aushandeln und die „Spuren“ der Intuition und der Evokation des Mediums (des Arrangements imaginativer Dinge) „erfüllen“ (ebd. 97). Besonders relevant für den PKS-Kontext sind Schwartes Überlegungen zu imaginativen Dingen:

Imaginative Dinge bedingen die Inszenierungen von Präsenz und machen das zuvor Unsichtbare sichtbar... Die imaginative Interaktion involviert also nicht nur humane Akteure, sondern auch Dinge, denn diese koordinieren die Sichtbarkeit dessen, was erscheint... Imaginative Dinge sind Versammlungen von Qualitäten, die es Akteuren erlauben, in das Unsichtbare, Unwissbare und Unvorhergesehene hinüber zu wechseln. Die Grenze der Erscheinungen ist die Bühne, auf der die imaginativen Prozesse stattfinden. (Schwarte 2006: 93–94)

Die Arrangements imaginativer Dinge haben also selbst eine eigene *agency* und Performativität und kanalisieren Denken und Fühlen, zugleich aber sind sie interpretationsoffen und enthalten immer auch Leerstellen, die der Rezipient imaginativ ausfüllt und etwas sieht, „das gar nicht so ist“ und es erschafft, indem er sieht (Schwarte ebd. 103).

Pruysers Kulturtheorie und Schwartes Bildtheorie sind auch für die Kommunikationsmodi von Ritualen zutreffend. Sie erklären, was ich „rituelle Imagination“ genannt habe. Auch Rituale sind Versammlungen imaginativer Dinge. Sie enthalten Leerstellen, die die Imagination auffüllt, und Lenkungspotenziale, die freies Assoziieren einschränken. Nur partiell erklären die Theorien jedoch die Funktionsweisen der aktiven Imagination. Als implizite Konsequenz ergibt sich jedoch ein interessantes Paradox. Zum

einen finden wir bei der aktiven Imagination die bewusste Einsetzung der Einbildungskraft und ein Imaginierenwollen. Die von Schwarte so stark betonte kreative Leistung des Produzierens, Rekombinierens und Transformierens wird hier bewusst und methodisch eingesetzt. Zum anderen kann man aber aktive Imagination auch als stärkere Lenkung auf die ästhetische und spirituelle Botschaft, höhere Kontrolle des Freiheitsraums und größtmögliche Einschränkung der Wahlmöglichkeiten charakterisieren – oder anders ausgedrückt als eine Reduktion der Leerstellen und eine Einschränkung freien Assoziierens und situativen Adaptierens. Was zwischen den Dingen und ihrer Präsentation und dem Betrachter zu passieren hat, wird methodisch geleitet und gelenkt. Die kontrollierte Führung und Einschränkung des Freiheitsraums hat im PKS ein soteriologisches Ziel, das sich interessanterweise gerade in der eigenen Fähigkeit absoluter Kontrolle und vollkommener Autonomie und Freiheit ‚erfüllt‘.

Welche Mechanismen die ästhetische und spirituelle Erfahrung eines Raums unbegrenzter Freiheit und Glückseligkeit herbeiführen bzw. wie die Technik aktiver Imagination zur Transformation führen kann, wird durch Theorien kognitiver Überblendung und neurowissenschaftlicher Untersuchungen besser erklärt. Mein Definitionsvorschlag, Imagination als einen dritten Raum zu verstehen, der Dinge der wahrnehmbaren, physischen Welt und mentale, nicht sinnlich wahrnehmbare Welten miteinander in der Weise verknüpft, dass sie sich wechselseitig durchdringen und genau aufgrund dieser wechselseitigen Inhärenz Neues entsteht, ist strukturell von Theorien des *cognitive blending* inspiriert. Diese Theorien befassen sich nicht primär mit Imagination und mit Ausnahme von Sørensen (2007) auch nicht mit Religion. Sehr stark betont aber werden Metonyme und Metaphern bzw. deren kognitionswissenschaftliche Rezeption (Lakoff/Johnson 1980; Johnson 1987; Panther/Radden 1999; Schüler in diesem Band). Hier sollen sie „conceptual integration networks“ erklären, in welchen „blends“ und „hyperblends“ unterschiedliche Dinge und Domänen integrieren, die normalerweise nicht interagieren würden. Dieses Strukturmuster, so die These der *cognitive blending*-Theoretiker, erlaubt neue Inferenzstrukturen, die wiederum in die „input spaces“ zurück exportiert werden. Genau in diesem engen Wechselspiel dichter Überblendungen entstehen neue Entitäten und Erfahrungsmuster.

Nach dieser Theorie spielen in Überblendungsprozessen Metonyme und Metaphern eine herausragende Rolle, da sie in effektiver Weise „blended spaces“ etablieren. Genau aufgrund dieser Funktion sind sie zweifellos auch machtvolle Mittel der Imagination: Sie verbinden körperliche und mentale Felder – und im Religiösen auch profane und sakrale Domänen – und sind, um die Sprache der Kognitionswissenschaftler aufzunehmen, fähig, interak-

tive „hyperblends“ auf mehreren Ebenen zu erzeugen. Das PKS konstruiert ein Netzwerk metaphorischer Kartographie und metonymischer Bezüge, sodass zahlreiche Relationen und Inhärenzen zwischen den einzelnen Göttinnen wie auch zwischen Gottheit und Verehrer entstehen. Am explizitesten ist die kognitive Verschmelzung mit der Gottheit im Para-Zyklus, der nur aus imaginativen Akten besteht. Aber hier stoßen die Metaphertheorien auch an ihre Grenzen. Die tantrische Philosophie und Ritualkunde hat nicht nur reichen Gebrauch von Metaphern und Metonymen gemacht, sondern auch intensiv über das Bewusstsein als einem Ort der Selbst-Transzendenz, der das diskursive Denken übersteigt, nachgedacht, und dies rituell inszeniert und durch Visualisationen, Mantra-Praktiken und kontemplative Übungen herbeizuführen versucht. Hier reichen Metonymie und Metaphorik nicht aus, um dem kulturellen Sinn gerecht zu werden. Besser als die *blending*-Theorien beleuchtet die *Cognitive Neural Science* (CN) diesen Aspekt, da nicht wenige ihrer maßgeblichen Vertreter Bewusstsein (*consciousness*) als zentrales Forschungsobjekt ins Zentrum rücken (Bulkeley 2005: 150). Von Vorteil ist ferner, dass sich hier auch empirische Untersuchungen finden, während *cognitive blending* bislang nur als wissenschaftliches Modell existiert und die Synthese- und Synchronisationsfunktionen des Bewusstseins und das Wechselspiel der „back-and-forth interactions and feedback-loops“, das die *blending*-Theorien annehmen, neurowissenschaftlich alles andere als geklärt sind (ebd. 151). Anstatt eines großen Synthese-Designs scheinen im Cortex verschiedene, noch nicht ausreichend erforschte Strategien am Werk, die ein „integrated visual image“ kreieren, weshalb die CN-Forschung dazu übergegangen ist, komplexere Modelle für die Einheit des Bewusstseins anzunehmen und sich wegbewegte „from a narrow census of the neural tree to a wider appreciation of the cortical forest“ (ebd.).

In dieser neueren Ausrichtung, wie sie u. a. Eric Kandel vertritt, ist Intentionalität bzw. „the crucial role of selective attention in human consciousness“ in den Fokus der Aufmerksamkeit gekommen und damit „a focus on focussing, concentration on concentration“ (Bulkeley 2005: 151 f.). Diese Ausrichtung ist zweifellos auch sehr relevant für aktive Imagination und Religion, zumal die Fragestellung eine Reihe von Neurowissenschaftlern zu Untersuchungen von Gebet, kontemplativen Praktiken, Meditation, mystischen Erfahrungen und Besessenheitsphänomenen führten und teilweise verbundenen Phänomenen wie Placebo-Effekten. Die diversen empirischen Tests und Methoden der „Neuro-Imagination“ betrafen hauptsächlich christlich-charismatische, buddhistische und hinduistische/neohinduistische Untersuchungsgruppen. Sie waren nicht interessefrei, da die Wissenschaftler zumeist selbst Praktizierende waren. Selbst metho-

dologische Probleme eingeschlossen, scheint sich jedoch deutlich abzubilden, dass die untersuchten Praktiken im Gehirn (Hirnregionen und -wellen) und dem geistigen und sinnlichen Wahrnehmen klare Spuren hinterlassen und unterschiedliche Praktiken unterschiedliche Resultate (wie Beruhigung, Stressminderung, Heilung, verschiedene veränderte Bewusstseinszustände etc.) erzeugen (Bulkeley 2005: 151–176). Bei aller Verschiedenheit scheint ein gemeinsames Strukturmerkmal zu sein, dass in kontemplativen Praktiken (wozu Bulkeley auch Visualisationen und Mantra-Repetitionen zählt) das Bewusstsein „rekonditioniert“ wird „by intentionally altering the ‚synthetic operations of the mind‘“ oder in der CN-Terminologie ausgedrückt durch „decentering and recentering the dynamic relationship between different neural systems“ (ebd. 164–165). Nicht nur im religiösen, sondern auch im therapeutischen Bereich wurden durch derartige konzentrierte Übungen Effekte erzielt. Ein vier Schritte-Programm „Relabel, Reattribute, Refocus, Revalue“ beispielsweise ermöglichte es Patienten, von zerstörerischen, pathologischen Ideen zu positiven und heilvollen überzuwechseln (ebd. 155). All dies ist offensichtlich auch für die diversen Übungen aktiver Imagination und das Heilsversprechen im PKS relevant und will man den von Kelly Bulkeley herangezogenen Meditationsforschungen glauben, so gehören zu den Transformationen Dinge wie eine Abnahme von „fear-detection circuits“ im limbischen System, positive emotionale Zustände, eine Stärkung des Immunsystems, mystische Erfahrungen von Zeit- und Raumlosigkeit, ein „clear and vivid consciousness of no thing“ und gleichzeitig ein Gefühl, dass alles mit allem vernetzt sei und ein nicht-differenziertes Ganzes bilde (ebd. 155–157). Zu Recht kritisiert jedoch Bulkeley bestimmte Tendenzen, eine universelle mystische Erfahrung oder einen „blank state“ als Höhepunkt religiöser Erfahrung zu behaupten. Gerade die Studien zu Yoga-Nidra (Lou 1999) und Kundalini-(Körperchakra-)Meditation (Lazar 2000) – die am meisten affin zu den PKS-Praktiken sind – zeigten deutlich:

Different types of contemplative practice produce different patterns of brain-mind activation, and, thus, different pattern states of consciousness. No one supreme state of mystical awareness exists toward which all practices strive; rather, multiple modes of extraordinary consciousness are produced by a variety of techniques, each of which is deeply rooted in the unique soil of a distinct psychological, cultural, and religious context... *Contemplative practices genuinely transform the brain-mind system.* Different practices change consciousness in different ways, and the more energy one puts into a contemplative practice, the greater will be its transformational effects... What religious devotees experience is not the universal ‚ground‘ of consciousness but rather the creative *outcome* of a particular kind of contemplation, practised by a particular individual, in a particular life historical context. (Bulkeley 2005: 165, Kursivsetzung ebd.)

Ogleich die Untersuchungen westliche Praktizierende betrafen, ist nach dieser Aussage die Wahrscheinlichkeit relativ hoch, dass aktive Imaginationen, wie sie das PKS vorschreibt, ihre tägliche Wiederholung in der *puja*-Praxis und die langjährigen Mantra-Repetitionen profunde transformative Wirkungen haben. Diese geschehen auf mehreren Ebenen, wie sich aus den Studien von Lou und Lazar schließen lässt, die Bulkeley für die seriösesten hält:

In 1999 Hans Lou and colleagues used a PET technique to study the brain functioning of a group of highly experienced yoga teachers during a relaxation meditation (Yoga Nidra). The meditation involved listening to an audiotape providing 45 minutes of guided imagery, with the subjects attending sequentially to their bodies, abstract joy, visualization of a beautiful nature scene, and visualization of an abstract perception of the self... The PET scanning revealed heightened activation in exactly those brain systems corresponding to the guided imagery... Of particular significance, Lou et al. found that the subjects' brains showed a selective deactivation of those prefrontal regions involved in the executive functions of volition, selective attention, and goal-oriented action...

In 2000, a study by Sara W. Lazar et al. used the fMRI technique to study the brain activation patterns of a group of subjects who had practiced Kundalini meditation daily for at least four years. The Kundalini technique is similar to the relaxation response ... insofar as it involves close attention to one's breathing, silent recitation of a mantra, and a passive attitude toward intruding thoughts and feelings. Here again the brain imaging data revealed patterns of activation directly related to the distinctive aims of the contemplative practice... Lazar et al. further discovered that this distinctive pattern of neural activation became more pronounced the longer the meditation went on: 'These findings suggest that neural activity during meditation is dynamic, slowly evolving during practice'. (Bulkeley 2005: 164–165)

Dieser Befund belegt die Macht der Techniken und methodischer Aufmerksamkeitslenkung. Die je nach Fokussierungsgegenstand (mentale Prozesse, Körper, szenische Bilder, abstrakte Gegenstände, Mantra-Klänge, etc.) verschiedenen Wirkungen im kognitiven Haushalt könnten erklären, inwiefern das PKS, das ein ähnliches Ensemble kontemplativer und körperlicher Techniken und Fokussierungsgegenstände versammelt, von „Gottwerdung in allen Körpergliedern“ sprechen kann. Während der neurowissenschaftliche Befund suggeriert, dass gleiche Techniken transkulturell dasselbe bewirken, zeigt die emische Wendung, dass der Blick auf die reine Technik und Ästhetik/*aisthesis* und neuronale Prozesse defizitär bleibt, wenn nicht auch die Interpretationsrahmen in den Blick genommen werden, die das Erleben einordnen und mit Sinn belegen und bereits in die Techniken selbst mit einfließen. Dies mitbedacht, bleibt es eine spannende Frage, wie sich die transformativen neuronalen Effekte gegebenenfalls verändern, wenn der

rituelle Bezugsrahmen und das ästhetische Arrangement der Dinge anders ist – z. B. im indischen Raum die gleichen Praktiken innerhalb einer *puja*-Zeremonie stattfinden und in der USA ohne *puja* (aber z. B. in einer Gruppe, die den Anweisungen eines Audiotapes lauscht). Interessant ist ferner die partielle Übernahme und deutlich semantische und funktionale Umcodierung gleicher Praktiken, wie sie in der von Anne Koch untersuchten „White Eagle Lodge“ vorkommen (Chakra- und Licht-Fokussierung): Hier ‚manipuliert‘ die Therapeutin den Körper des Patienten in ähnlicher Weise wie der tantrische Guru den Adepten bei der Initiation (vgl. Koch in diesem Band). Man sollte darin nicht vorschnell therapeutische Funktionalisierung im Westen gegen religiöse Praxis im Ursprungskontext ausspielen, denn im alltäglichen Populärtantra der ‚Dorfschamanen‘ und ‚Stadtantriker‘ Indiens gibt es massenweise therapeutische Angebote für körperliche und psychische Leiden. Was diese Heilungsriten klassischerweise aber von der Münchner Gruppe unterscheidet, ist, dass Mantra-Riten das zentrale Heilinstrument sind und weniger die Visualisierung. Dies zeigt, wie relevant über die Kognitionswissenschaft hinaus das Studium der kulturellen und sozialen Kontexte bleibt, aber auch, wie anregend das indisch-tantrische Wissen um den Wert aktiver Imagination war, das über viele Transmissionskanäle – wie die Theosophie – und damit auch vielfach gebrochen in den Westen drang.

5. Ein Schlusswort

Außer im psychotherapeutischen Bereich haben sich Imaginations-Theorien bislang wenig mit aktiver Imagination, Anleitungen zum Imaginieren und bewusster Aufmerksamkeitslenkung, beschäftigt und kaum reflektiert, dass Imagination als Technik der Verwandlung methodisch eingesetzt werden kann. Auffallend ist auch der starke Konnex von Bild und Imagination (*image* und *imagination*) in bisherigen Studien, während die anderen Sinne, Synästhetik, Motorik, Somatik, Spüren und Empfinden als Imaginationsproduzenten zwar meist nicht ausgeschlossen werden, aber deutlich zu kurz kommen. Wenig bearbeitet sind ferner kulturspezifische Wahrnehmungshierarchien und damit verbundene Hierarchien von Imaginationstechniken, für deren Untersuchung global angelegte vergleichende kultur- und religionswissenschaftliche Studien nötig wären.

In diesem Artikel wurde aktive Imagination als Transformationstechnik anhand des PKS dargestellt und analysiert, einem Ritualmanual des heterodoxen Tantra. Das PKS war zur Zeit seiner Entstehung im Indien des 16. Jahrhundert eine Art Kompendium tantrischer Praxis und hat bis heute eine

Wirkmacht entfaltet. Sehr deutlich zeigt sich am PKS, wie stark im tantrischen Ritual gezielt und multimedial (mit Klängen, Bildern, Diagrammen, Körpergesten, Alkohol, Sexualität, etc.) die Vorstellungskraft aktiviert und in bestimmte Bahnen der Wahrnehmung und Sinnerzeugung gelenkt wird. Mein Ziel war, dieses sehr reichhaltige Material aktiven Imaginierens vorzustellen und daran die Funktionsweisen und kreative Kraft der Imagination näher zu erläutern, ihre spezifische Fähigkeit, innere Vorstellungsbilder und sinnliche Wahrnehmung zu verknüpfen und dadurch neue Wahrnehmungsräume zu schaffen und eine Refiguration der Realität vorzunehmen. Im PKS wird von dieser Kraft sehr gekonnt und methodisch Gebrauch gemacht. Das Zusammenspiel von aktiven Imaginationen, Mantra- und Körperpraktiken und Kontemplationen im rituellen Prozess soll eine transformierte Selbst- und Weltwahrnehmung gemäß dem Erlösungsideal der Schule erzeugen.

Ich habe vorgeschlagen, aktive Imagination als Technik einer bewussten Einsetzung der Vorstellungskraft und strategischer Aufmerksamkeitslenkung von ritueller Imagination als habitualisiertem, quasi unbewusstem Aufruf mitlaufender *mental maps* zu unterscheiden und meine, dies ist sinnvoll, auch wenn die Grenzen durchlässig sind. Gleichwohl bleibt es ein Unterschied, ob das Imaginieren selbst als Technik verwendet wird oder ob andere kulturelle Techniken die Imagination anregen. Die Tantriker entwickelten eine große Vielfalt aktiver Imaginationen, um auf Sinne, Körper, Emotionen und Intellekt gleichermaßen einzuwirken und sie mit dem Göttlichen zu verschmelzen. Bewusst eingesetzte Kreativität der Phantasie und Disziplinierung gehen im PKS Hand in Hand. Art und Inhalt des Imaginierens sind genau festgelegt. Damit wird sozusagen ein Methodenzwang für die bewusste, persönliche und ganzheitliche Aneignung bestimmter Vorstellungswelten und ihre Absorption im persönlichen Erleben geschaffen.

Neurowissenschaftlich lässt sich von Refokussierungen sprechen, die Veränderungen im Erleben und Verhalten bewirken. Allerdings reichen die Erklärungsmuster Technik und neuronale Prozesse nicht aus, um die Deutung des Erlebens und die Art der Transformation zu erklären, die sich im PKS findet: ein Raum unbeschränkter Freiheit und Vollkommenheit und einer phantastisch anmutenden Entgrenzung von Bewusstsein und Körpererfahrung. Vergeistigte Körperlichkeit und verkörperte Geistigkeit und Göttlichkeit werden rituell inszeniert, um sich selbst und die Welt so wahrzunehmen, wie sie nach dem non-dualen Kaula-Weltbild in Wahrheit eigentlich sind und immer schon waren. Hier spielen kulturelle Schemata und Ideale eine entscheidende Rolle, die Anschlusskriterien und Interpretationsrahmen bereitstellen, das Erleben wünschenswert zu machen, einzuordnen und mit Sinn zu belegen, und die sich bis in die Wahl der Techniken hinein

auswirken. Deutlich schöpft das PKS aus dem kulturellen Zeichenvorrat (Mantra-Macht, Siva und Sakti, non-duales Weltbild, Lebend-Befreiter). Die imaginative Praxis, die Ritual und Kontemplation zusammenbindet, trainiert die Seinsweise des „Vollkommenen“ (*siddha*) und „Lebend-Befreiten“ (*jivan-mukta*) an, der „in allen Körpergliedern“ vom „unkörperlichen“ allimmanenten Bewusstsein Gottes (Siva) und seiner schöpferischen Energie (Sakti) durchdrungen ist. Während die starke Inklusion des Körpers nur typisch für die Kaulas ist, ist das Bild des yogisch-tantrischen Superman, dem nichts unmöglich ist, weil er an göttlicher Allwissenheit und Allmacht partizipiert, tief im kollektiven Gedächtnis verankert – nicht als Fiktion oder Metapher, sondern als Fakt und reale Möglichkeit, bis hin zu benennbaren (mythischen und realen) Personen. Dies zeigt zum einen, dass sich aktive Imaginationen nicht nur zu rituellen und habituellen verfestigen können, sondern auch zu kollektiven Vorstellungen und gar physischen Realitäten werden. Zum anderen wird aber auch deutlich, dass die Kosmisierung des Körpers und menschlichen Geistes durch bestimmte Techniken im PKS sich bereits vorgängiger kultureller Schemata und Ideale bedient. Der öffentlich zugängliche Ritualtext geheimer Riten kommuniziert, evokiert und generiert nicht nur subjektiven Sinn und außerordentliche Erfahrungen, sondern auch ein objektiviertes Codesystem öffentlicher Bedeutungen und intersubjektiv-sozial geteilter Interiorität.

Im kulturellen Symbolsystem hat sich primär Mantra-Praxis durchgesetzt, während Visualisationen (und heterodoxe Körperpraktiken ohnehin) kaum die engen Zirkel von Eingeweihten verlassen haben. Im sehr wirkmächtigen (fürstlich gesponserten) Saiva-Tantra wurde Mantra-Praxis schon seit dem 5. Jh. methodisch als Technik der Selbsttransformation eingesetzt und war mit der Herstellung von Vollkommenheit und der Erlangung paranormaler Fähigkeiten codiert. An den Mantras zeigt sich, dass die Grenzen zwischen aktiver und ritueller Imagination fluide sind und sich Kontinuitäten zwischen bewusster und habitualisierter Vorstellungslenkung und zwischen individueller und kollektiv geteilter Praxis finden. Es gibt tantraspezifische Mantra-Praktiken, die deutlich ins Feld aktiver Imagination fallen, der Normalfall, die Wiederholung kurzer, sakraler Formeln (auch außerhalb des Tantrismus), ist jedoch eher dem zuzuordnen, was ich rituelle Imagination nenne. Das aktivierte Vorstellungsbild besteht gleichermaßen in der Mantra-Macht unabhängig von der Intention des Sprechers und in der unmittelbaren Präsenz der Gottheit. Wenn das PKS die Macht der Mantras als „unausdenkbar“ charakterisiert, fasst es ein kulturelles Wissen zusammen, das als kognitive Landkarte bereits über Jahrhunderte in Indien präsent war und sich zunehmend bis hinein in den Volkshinduismus und dörf-

liche Kulte ausgebreitet hat und auch stark mit dem Devotionalismus (*bhakti*) verschmolz.

Intersubjektive Akzeptanz, öffentliche Verbreitung und Nachhaltigkeit imaginativ erzeugter Wahrnehmungsräume und transformierter Weltbilder hängen von ihren funktionalen Leistungen, sinn-, orientierungs- und kulturbildenden Potenzen, kulturellen Anschlussmöglichkeiten, Tradierungskanälen, sozialen Trägerschaften und Machtkonstellationen ab, aber auch von der ‚Ausstrahlung‘ und intersubjektiven Relevanz der imaginierten Dinge und ihrer Arrangements in sinnlich wahrnehmbaren ‚Architekturen‘ und nicht zuletzt von individueller und kollektiver körperlicher und geistiger Investition. Umgekehrt gründen soziale Repräsentationen und kulturelle Symbole immer auch auf imaginativen Akten. Repräsentationen sind nicht einfach Abbildungen, Deskriptionen oder Präsentationen von Etwas, vielmehr sind es interessegeleitete Produktionen und Konstruktionen, die wiederum selbst etwas *tun*: Sie erzeugen den Gegenstand, von dem sie handeln, d. h. geben ihm eine Form in der Weise, wie sie ihn behandeln. Ein gutes Stück Imagination ist hier im Spiel. Kulturelle Symbole und Gedächtniskulturen können deshalb auch als kollektive Imaginationen (*imaginaire*) verstanden werden, wie dieser Band in vielfältiger Weise belegt. Zum kollektiven *imaginaire* des hinduistischen Indiens gehört über das Tantra hinaus, dass die Grenzen zwischen Menschlichem und Göttlichem fließend sind, dass Bewusstsein mit Unendlichkeit codiert ist und Mantra-Klänge etwas in der physischen Welt bewirken können und vieles mehr. Dieser Zeichenvorrat und seine Rezeption im Tantrismus, der zwischen dem 5. und 13. Jahrhundert sogar kultureller Mainstream war, waren ein gutes Biotop, aktive Imaginationen in außergewöhnlicher Vielfalt und Dichte auszubilden.

Literatur

Primärquelle

PKS. Weber, Claudia (Hg. u. Übers.): *Das Parasurama-Kalpasutra. Sanskrit-Edition mit deutscher Erstübersetzung, Kommentaren und weiteren Studien*. Frankfurt [u. a.]: Peter Lang, 2010.

Sekundärquellen

Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York/Oxford: Oxford University Press.

Bulkeley, Kelly 2005. *The Wondering Brain. Thinking about Religion with and beyond Cognitive Neuroscience*. New York/London: Routledge.

- Eliade, Mircea 1957. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.
- Fauconnier, Gilles und Mark Turner 2008. „Rethinking Metapher“. In: Gibbs, Ray (Hg.), *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, <http://blending.stanford.edu>.
- Foucault, Michel 1988. „Technologies of the Self“. In: Martin, Luther H., Huck Gutman, Patrick H. Hutton, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press, 16–49.
- Goffmann, Erving 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.
- Johnson, Mark 1987. *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lakoff, George und Mark Johnson 2004(1997, engl. 1980). *Leben in Metaphern: Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme.
- Lazar, Sara W., George Bush, Randy L. Gollub, Gregory L. Fricchione, Gurucharan Khalsa und Herbert Benson 2000. „Functional brain mapping of the relaxation response and meditation“. In: *NeuroReport* 11 (7): 1581–1585.
- Lou, Hans C., Troels W. Kjaer, Lars Friberg, Gordon Wildschiodtz, Søren Holm und Markus Nowak 1999. „A 15O-H₂O PET study of meditation and the resting state of normal consciousness“. In: *Human Brain Mapping* 7: 98–105.
- McCauley, Robert und E. Thomas Lawson 2002. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michaels, Axel 2007. „How do you do?“ – Vorüberlegungen zu einer Grammatik der Rituale“. In: Schmidinger, Heinrich und Clemens Sedmak (Hg.), *Der Mensch – ein ‚animal symbolicum‘? Sprache – Dialog – Ritual*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 239–258.
- Panther, Klaus-Uwe und Günter Radden (Hg.) 1999. *Metonymy in Language and Thought*. Amsterdam: John Benjamins.
- Pruyser, Paul W. 1983. *The Play of Imagination: Toward a Psychoanalysis of Culture*. New York: International Universities Press.
- Sanderson, Alexis 2006. „Saivism and Brahmanism in the Early Medieval Period“. Gonda Lecture. <http://alexissanderson.com/Documents/GondaLecture2.pdf>, 1–18.
- Schwarte, Ludger 2006. „Intuition und Imagination – Wie wir sehen, was nicht existiert“. In: Hüppauf, Bernd und Christoph Wulf (Hg.), *Bild und Einbildungskraft*. München: Wilhelm Fink Verlag, 92–103.
- Sörensen, Jesper 2007. *A Cognitive Theory of Magic*. Plymouth: Altamira Press.
- Tambiah, Stanley J. 1979. „A Performative Approach of Ritual“. In: *Proceedings of the British Academy* 65: 111–169.
- Traut, Lucia 2011. *Ritualisierte Imagination. Das Fantasy-Rollenspiel „Das Schwarze Auge“*. Münster: Lit.
- Urban, Hugh B. 2003. *Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Wilke, Annette 2010. „Basic Categories of a Syntactical Approach to Rituals: Arguments for a ‚Unitary Ritual View‘ and the Parasurama-Kalpasutra as ‚Test-Case““. In: Michaels, Axel et al. (Hg.), *Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia*. Wiesbaden: Harrassowitz, 215–262.
- Wilke, Annette 2012a. „Negotiating Tantra and Veda in the Parasurama-Kalpa Tradition“. In: Hüsken, Ute und Frank Neubert (Hg.), *Negotiating Rites*. New York: Oxford University Press, 133–159.
- Wilke, Annette 2012b. „Recoding the Natural and Animating the Imaginary. Kaula Body-practices in the Parasurama-Kalpasutra, Ritual Transfers, and the Politics of Representation“. In: Keul, Istvan (Hg.), *Transformations and Transfer of Tantra in Asia and Beyond*. Berlin/Boston: de Gruyter, 19–76.