

Freie Universität Berlin
Institut für Philosophie
SoSe 17
VN 16070: „Philosophie der Stimmungen“ (HS)
Seminarleiterinnen: Hilge Landweer, Corinna Lagemann

Die Weite des Leibs:

Eine vorläufige leib-phänomenologische Deutung des *Vijñāna Bhairavas*
anhand des Leibbegriffes von Hermann Schmitz

Adam Baltieri
Freie Universität Berlin
Studiengang: M.A. (2. F.S.)
H.F.: Philosophie

Inhalt

1. Einleitung	3
2. Die Grundzüge der Phänomenologie des Leibs	6
a. Vorbereitende phänomenologische Abgrenzung des Leibbereiches.....	6
b. Annäherung an die absolute Örtlichkeit des Leibs	8
c. Der Zusammenhang von Körper und Leib	9
d. Die Wechselwirkung zwischen Körper und Leib	9
3. Die Gegenwart und der absolute Ort des Leibs	10
a. Kurze Einleitung in die Gegenwart.....	10
b. Die Gegenwart als die Wurzel des absoluten Orts	11
4. Die Struktur des Leibs	12
a. Enge und Weite	12
b. Die leibliche Dynamik	14
5. Die Leibbemeisterung	15
5. Das Vijñāna Bhairava	18
a. Kurze Einführung.....	18
b. Allgemeine Deutung des Textes anhand der Leibphänomenologie	19
c. Deutung ausgewählter Verse des Vijñāna Bhairavas.....	21
i. Einleitende Bemerkung	21
ii. Atemübungen und das Finden der Mitte	23
iii. Die Räumlichkeit des Leibs	24
iv. Besinnung auf Weitung	25
v. Die geschlechtliche Ekstase als Möglichkeit mystischer Offenbarung.....	26
6. Schlussbemerkung	27

1. Einleitung

Der Leib, der als das intimst zugehörige jedem Menschen vertraut, aber begrifflich in seiner Eigenart fast allen Menschen fremd wie eine Märchenwelt ist, wird mehr noch als durch seinen bisher skizzierten räumlichen Aufbau durch seine charakteristische Dynamik geprägt.¹

Wo immer der Geist seine Erfüllung findet, ebendrauf soll man sich konzentrieren. Genau dort wird sich das Wesen der höchsten Seligkeit offenbaren.²

Ziel dieser Arbeit ist eine vorläufige, leib-phänomenologische Deutung des Vijñāna Bhairavas, oder „des göttlichen Bewusstseins“. Der Sanskrittext ist einer der Urtexte des im Westen fast unbekanntes Śivaismus von Kaschmir, „eines der reichsten und eindrucklichsten religiös-philosophischen Systeme des Hinduismus [...]“.³ Den theoretischen Unterbau bilden die Wesenszüge des von Hermann Schmitz in seinem fünfbandigen *System der Philosophie* umfangreich und sorgfältig herausgearbeiteten Begriffs vom Leib: dem, was vorbereitend als das ohne das Einsetzen der fünf Sinnesorgane, in der Gegend des sicht- und tastbaren Körpers Gespürte definiert werden kann.⁴

Die Phänomenologie eines Philosophen, der an mehreren Stellen die mystische Erfahrung unter Gesichtspunkt der Leiblichkeit behandelt, die esoterische Anatomie meditativer Schulen, insbesondere des Yoga⁵, sachlich untersucht, und den Zusammenhang zwischen leiblicher Intensität und Bewusstsein ans Licht gebracht hat,

¹ Schmitz, Hermann: *Höhlengänge, Über die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*. 1. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1997, S. 70

² Bäumer, Bettina: *Vijñāna Bhairava, Das göttliche Bewußtsein*. 4. Auflage. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 2016, Vers 74, S. 129

³ Bäumer, Bettina: *Wege ins Licht, Texte des tantrischen Śivaismus aus Kaschmir*. Zürich: Benziger Verlag 1992, S. 9

⁴ In der vorliegenden Arbeit beschränke ich mich im Wesentlichen auf den Leibbegriff, wie er im *System der Philosophie* ausgeführt ist. Ich finde ich es jedoch zweckmäßig, Stellen aus anderen Werken anzuführen, wo Schmitz die beträchtliche Arbeit der Verdichtung schon vorweggenommen hat. Ich beachte dabei nicht die Änderungen, die möglicherweise im Laufe der Zeit in Schmitz' Theorie stattgefunden haben.

⁵ Die Bestandteile dieser Anatomie – etwa die sogenannten Chakras und die Kuṇḍalinī Energie – spielen eine zentrale Rolle im Vijñāna Bhairava. Vgl. Schmitz, Hermann: *Der Leib, System der Philosophie*, Bd. II/1. Bonn: Bouvier Verlag 1965, S. 304: „Die anatomischen und physiologischen Vorstellungen des Yoga sind also geschickte, suggestive Hilfen leiblicher Selbstgestaltung, die nicht auf willkürlicher Phantastik beruhen, sondern auf feinfühligem Verarbeiten der objektiven Tatsachen und Gelegenheiten, die von einer Topographie des körperlichen Leibes nachzuweisen sind.“

eignet sich hervorragend für eine herantastende wissenschaftliche Annäherung an die Erfahrungswelt einer leibbejahenden mystischen Schule, deren Unterweisung sich die Fülle der leiblichen Regungen zunutze macht und zum Vorschein bringt. In der Tat könnte man meinen, solche das Alltagsleben erschütternde Erlebnisse, die in der mystischen Literatur verschiedener Orte und Zeitalter bezeugt sind, seien für die Phänomenologie des Leibs unerlässlich. Denn Abweichungen bieten fundamentale Einsichten in die Beschaffenheit des zu untersuchenden Gegenstands. Häufig veranschaulicht Schmitz seine Begriffe an den veränderten Zuständen, die etwa im Drogenrausch erlebt werden. Gleichwohl habe ich nicht die Absicht, die „aus der praktischen Erfahrung sich ergebende mystische Erleuchtung“⁶, die das Vijñāna Bhairava zum Ziel und Inhalt hat, auf die Leibphänomenologie zu reduzieren. Vielmehr sollte die vorliegende Arbeit einen Zugang zu den in Frage stehenden Erfahrungen eröffnen.

Die allgemeine Deutung des Vijñāna Bhairavas und die begriffliche Bearbeitung ausgewählter Verse sind als eine Praxis der Selbstbesinnung auf den eigenen Leib zu betrachten. Hier ist die Praxis auf eigentümliche Weise der Theorie zwangsläufig übergeordnet, weil nur eine begleitende leibliche Praxis, die besinnlich und experimentell hervorgeht, einen in die Lage versetzt, sich sachgerecht in die Begrifflichkeit einzuarbeiten, d.h. die Begriffe zu überprüfen und sie mit Erfahrung auszufüllen, wenn die geistige Tätigkeit mehr als ein unbewohntes intellektuelles Bauwerk hinterlassen soll. Diese Praxis zeichnet sich durch eine zwar möglichst unbefangene, aber kritische Empfänglichkeit für die Gegebenheiten aus und entspricht prinzipiell dem Phänomenologie-Begriff von Hermann Schmitz.⁷

Im Laufe meiner Recherche bin ich zu der Auffassung gekommen, dass das Vijñāna Bhairava ein außergewöhnliches Artefakt ist, Zeugnis eines tiefgreifenden und feinfühligem Wissens des menschlichen Leibs. Diese These möchte ich unterstützen, indem ich einen in den Phänomenen gegründeten interpretativen Rahmen bereitstelle, der den gelegentlich leicht esoterisch anmutenden, philosophisch unpräzisen Aussagen

⁶ *Vijñāna Bhairava*, S. 14

⁷ Vgl. Schmitz, Hermann: *Kurze Einführung in die neue Phänomenologie*. 1. Auflage. Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2009, S. 7: „Die neue Phänomenologie [...] verfolgt die Aufgabe, den Menschen ihr wirkliches Leben begreiflich zu machen, das heißt, nach Abräumung geschichtlich geprägter Verkünstelungen die unwillkürliche Lebenserfahrung zusammenhängender Besinnung wieder zugänglich zu machen“; und S. 12: „Phänomen für jemand zu einer Zeit ist ein Sachverhalt, dem der Betreffende dann nicht im Ernst den Glauben verweigern kann, dass es sich um eine Tatsache handelt.“

dieses Kompendiums der mystischen und leiblichen Kenntnisse eine gewisse Sachlichkeit verleiht, die diesem Wissen gerecht ist. Behauptet beispielweise ein Vers des Vijñāna Bhairavas, dass der Zustand „[a]m Anfang und am Ende des Niesens [...] Anteil an der absoluten Realität (*brahmasattā*) [hat]“⁸, mag das zuerst als ein belangloser, obschon auffälliger erbaulicher Gedanke erscheinen, weist aber unter näherer Betrachtung eine ernstzunehmende Einsicht in die leibliche Dynamik, welche gleichsam das Kernstück des Leibs ausmacht, auf.

Die Möglichkeit eigenleiblicher Besinnung und Selbstgestaltung wird zum Hauptthema dieser Arbeit. Nach Schmitz besteht in der Möglichkeit bewussten Eingreifens in die leibliche Dynamik die mystische Leibbemeisterung⁹. Eines ihrer Ziele ist es, durch bestimmte Praxen „die kosmisch entgrenzende, ins Unendliche führende Kraft der Weitung des Leibs“ freizusetzen.¹⁰ Nach Schmitz entspricht diese Weitung dem Grundphänomen mystischer Erlebnisse. Das Vijñāna Bhairava lehrt Methoden der Konzentration, die „[...] sozusagen die Funktion eines Sprungbretts haben für das Eintauchen in den großen See des göttlichen Bewusstseins“.¹¹ Dieselbe Erfahrung der Weitung des Leibs soll im Wesentlichen sowohl der geschlechtlichen Ekstase, der mystischen Versunkenheit, als auch der von den Mystikern berichteten Vereinigung mit Gott zugrunde liegen.¹²

Ein Wort zum Aufbau der Arbeit: Erstens referiere ich die für unseren Anwendungsbereich einschlägigen Begriffe aus dem Schmitz'schen Korpus. Ich bemühe mich um einen sinnvollen Überblick und verweise darauf, dass dies kein leichtes Unterfangen ist, denn die Begriffe bilden ein komplexes Gefüge und können schließlich nicht abgesondert werden. Eine grobe Darstellung mit vielen Lücken ist unvermeidlich: Der Begriff von Gegenwart, der dem Leibbegriff zugrunde liegt und aufgrund dessen die

⁸ *Vijñāna Bhairava*, Vers 118, S. 175

⁹ Vgl. *System II/1* S.178. Es sei auch erwähnt, dass die Leibbemeisterung *nicht* im Sinne vom Bezwingen zu verstehen ist. Vgl. *System II/1*, S. 194: „Zum Abschluß der Betrachtungen über mystische Leibbestechung verweise ich darauf, daß der Yoga, ebenso wie die fernöstliche Meditation, jede Gewaltsamkeit bei der Konzentration ablehnt [...] [Schon am Beginn dieses Abschnitts] ist klar geworden, wie wesentlich diese Gewaltlosigkeit ist für den Gewinn überlegen verfügbarer Kontrolle der leiblichen Ökonomie [...]“

¹⁰ Vgl. *System II/1*, S. 74

¹¹ *Vijñāna Bhairava*, S. 17

¹² Diese Erfahrung setzt Schmitz mit dem von Romain Rolland bezeichneten ozeanischen Gefühl und dem von R. M. Bucke stammenden Begriff des kosmischen Bewusstseins gleich. Vgl. hierzu *System II/1*, S.78. Zur detaillierten Abhandlung der mystischen Ekstase, *System III/1*, S. 183-184. Zur mystischen Vereinigung mit Gott, *System III/4*, S. 195-197

mystische Ekstase in der letzten Instanz zu verstehen ist, nimmt im *System der Philosophie* einen ganzen Band für sich ein. Zweitens führe ich das *Vijñāna Bhairava* ein mit Hinblick auf das Wesentliche, was die Leiblichkeit anbetrifft. Sogar die äußere Struktur des Textes und dessen Symbolik werden sich als impliziter Ausdruck intuitiven leiblichen Wissens erweisen. Daraufhin wende ich mich der Deutung ausgewählter Verse des SanskritTextes zu. Sind die begrifflichen Grundlagen einmal gelegt, wird die Bedeutung mehrerer Verse klar zutage treten. Die Arbeit dient dabei auch dazu, die Gültigkeit Schmitz' Phänomenologie des Leibs an einem fremden Bereich nachzuweisen. Es wird sich herausstellen, wie erstaunlich gut Schmitz' phänomenologische Überlegungen und das *Vijñāna Bhairava* sich aneinander fügen lassen.

2. Die Grundzüge der Phänomenologie des Leibs

a. Vorbereitende phänomenologische Abgrenzung des Leibbereiches

„Die Phänomenologie des Leibs wirkt zunächst auf feinere Differenzierung menschlicher Selbstbesinnung hin [...]“.¹³ Ich werde mich im Folgenden größtenteils darauf beschränken, das, was in Schmitz' Ausführungen schon vorliegt, verkürzt und schematisch wiederzugeben.¹⁴ Die detaillierte Argumentation und zahlreiche Belege, die sich dort befinden, können nicht berücksichtigt werden. Wir versuchen zuerst den Leib phänomenologisch in den Blick zu bekommen. Daraufhin werde ich unter dem Gesichtspunkt der Gegenwart den Leib differenzierter bestimmen.

Leiblich ist nicht der menschliche Körper, den man besehen und betasten kann, sondern das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne das Einsetzen der Sinnesorgane.¹⁵ Der eigene Leib ist als Einheit gegeben.¹⁶ Das so Gespürte ist

¹³ Schmitz, Hermann: *Der unerschöpfliche Gegenstand, Grundzüge der Philosophie*. 1. Aufl. Bonn: Bouvier Verlag 1990, S. 116

¹⁴ Schmitz hat meines Erachtens meistens die besten Beispiele zur Veranschaulichung seiner Grundbegriffe schon gefunden. Es scheint deshalb wenig sinnvoll schlechtere Beispiele aus der eigenen Erfahrung anzuführen. Ich werde dennoch im Folgenden ein paar von mir erlebte Beispiele verwenden.

¹⁵ Vgl. *Der unerschöpfliche* S. 115

¹⁶ In welchem Sinne die Rede von einem unsinnlichen Spüren zu verstehen ist und wie der eigene Leib in dessen Einheit unmittelbar gegeben ist, sind größere Themen, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würden. Vgl. hierzu *System II/1*, § 44, c) δ) S. 24

eigentümlich räumlich ausgedehnt und kann die Grenzen des sicht- und tastbaren Körpers überschreiten. Das direkteste Beispiel dafür sind die Phantomglieder der Amputierten.¹⁷ Damit haben wir jedoch die Räumlichkeit des Leibs kaum angeschnitten. Wichtig ist, dass es sich hier nicht etwa um eine mentale Vorstellung des Körpers handelt. Wir werden später den Zusammenhang von Leib, Körper und Körperschema überschauen.

Das, was man am eigenen Leib spürt, nennt Schmitz allgemein die leibliche Regung. Diese umfasst eine unbeschreibliche Fülle, denn der Leib ist „der universale Resonanzboden, wo alles Betroffensein des Menschen seinen Sitz [hat]“. ¹⁸ Zur Veranschaulichung erwähnen wir mit Schmitz zuerst als Beispiele leiblicher Regungen Schmerz, Hunger, Schreck, Wollust, Mattigkeit, Ein- und Ausatmen. Diese sind facettenreich leiblich charakterisiert. Um nur zwei wesentliche Charakteristika zu nennen, können Regungen punkthaft, wie bei einem Prickeln, aber auch diffus oder atmosphärisch, wie „das ganzheitlich den Leib durchflutende Behagen in der Badewanne“¹⁹ sein. Das Atmosphärische des leiblichen Befindens reicht hinaus bis zu dem, wie wir das Klima spüren.²⁰ Solche leiblichen Regungen ziehen durch den ganzen Leib durch. Wenn man sich beispielsweise frisch oder träge fühlt, hat das mit ganzheitlichen leiblichen Regungen zu tun.

Die räumliche Ausdehnung des eigenleiblich Gespürten ist wesentlich anders als die des Körpers. Die leibliche Ausdehnung ist voluminös, trotzdem flächenlos und unteilbar.²¹ Dagegen hat das Volumen des Körpers Flächen und ist deshalb teilbar. Am eigenen Leib spürt man keine Flächen. Schmitz vergleicht die Räumlichkeit des Leibs mit dem phänomenalen Volumen des Hörbaren: „Das leiblich Gespürte ist genauso unteilbar ausgedehnt wie das Volumen weit ausladender, etwa massig dumpf ergossener Klänge [...]“. ²² Nach Schmitz handelt es sich bei dieser Raumerfahrung um eine prädimensionale, d.h. nicht dreidimensionale Ausdehnung.

¹⁷ Vgl. S. 115 *Der unerschöpfliche* und ausführlich zum Thema Phantomglieder, *System II/1*, § 44 b) S. 21

¹⁸ *Der unerschöpfliche* S.116

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. ebd., S. 118

²¹ Zur Erörterung der Unteilbarkeit des Leiblichen vgl. *System II/1*, §45 a) S. 40

²² *Der unerschöpfliche* S. 118

b. Annäherung an die absolute Örtlichkeit des Leibs

Das leiblich Gespürte ist anders verortet als der Körper, dessen Teile in dem vom Alltag und den Wissenschaften bekannten dreidimensionalen Raum lokalisiert sind. Der Körper ist in einem Bezugssystem *relativer* Lageverhältnisse örtlich bestimmt. Die *absoluten* Orte des Leibs funktionieren anders. Wenn man beispielsweise von einem Juckreiz befallen ist, ist der Ort der Empfindung direkt und unmittelbar gegeben.²³ Er muss nicht zunächst mit Abständen von Schreibtisch oder Zimmerdecke relativ örtlich bestimmt werden, damit man weiß, wo man sich kratzen soll. Es handelt sich also um einen absoluten Ort, der sich spontan abhebt.²⁴ Die relativen Lageverhältnisse können nachträglich mit dem absoluten Ort in Verbindung gebracht werden.

Das absolut-örtliche Bezugssystem des Leibs ereignet sich am leiblichen Ganzort. Dieser umfasst die leiblichen Regungen, die sowohl ganzheitlich als auch vereinzelt gespürt werden. Der Ganzort ist „durch sich selbst bestimmt, als absoluter Ort, der nur sekundär relative Bestimmungen in einem System räumlicher Orientierung annimmt“.²⁵

Der Leib als Ganzes weist unter normalen Umständen eine Struktur aus, die aus mehreren vage umschriebenen, leiblich gespürten Inseln besteht, die weniger detailliert sind als Körperteile und nur teils mit diesen örtlich übereinstimmen. Wenn man versucht den eigenen Leib kontinuierlich zu spüren, findet man „[s]tatt einer stetigen, festen Masse [...] nur noch ein Gewoge Verschwommener Inseln [...]“.²⁶ Diese „befinden sich in beständiger, gewöhnlich fast unbemerkter Wandlung, ermangeln des scharfen Umrisses und der beharrlichen Lagerung“.²⁷ Wenn man z.B. eine Hand energetisch und vollständig massiert und dann die Augen schließt, damit die gewöhnliche relativ-örtliche Orientierung einigermaßen aufgelöst wird, merkt man die Gegebenheit eines gleichsam leicht summenden Gebildes. Die Leibesinseln können unter bestimmten Umständen verschwinden bzw. in einander verschmelzen. Dergleichen geschieht beispielsweise, wenn man eine heiße Sauna verlässt und sich auf eine bequeme Unterlage in der frischen Luft legt. Dann spürt man den Leib als einheitliche, angenehm ausströmende Aura.

²³ *Höhlengänge*, S. 70

²⁴ Schmitz hat mehrere wohl durchdachte Argumente, die auf die absolute Örtlichkeit des Leibs schließen lassen. Dieses Beispiel ist nur eine Andeutung. Vgl. *System II/1*, §44 a) b) und c)

²⁵ *Höhlengänge*, S. 69

²⁶ Ebd.

²⁷ *Der unerschöpfliche*, S. 119

c. Der Zusammenhang von Körper und Leib

Jetzt, wo der Leib vom Körper cursorisch differenziert worden ist, können wir deren Zusammenhang etwas näher erörtern. Der reine Leib ist bloß absolut-örtlich bestimmt. Die Bedeutung dessen wird später am Begriff der Gegenwart anschaulicher werden. Dagegen ist der reine Körper bloß relativ-örtlich bestimmt. Dieser bildet das Objekt der naturwissenschaftlichen Forschung. „In der Mitte zwischen Beiden steht der *körperliche Leib*, der sowohl absolut-örtlich als auch relativ-örtlich ist: das Gewoge verschwommener Inseln, die ebenso je für sich einen relativen und einen absoluten Ort haben, wie sie durch einen absoluten Ort zur Einheit des Leibes im Ganzen zusammengehalten werden“.²⁸ Der Leib ist dem Menschen gewöhnlich als der körperliche Leib gegeben.

Des Weiteren besitzt jeder Mensch ein Körperschema. Dieses ist „ein aus den Erfahrungen des Sichbesehens und Sichbetastens bezogenes habituelles Vorstellungsbild des eigenen Körpers [...]“.²⁹ Im Vergleich zum veränderlichen körperlichen Leib besteht das perzeptive Körperschema aus einer festen Masse invariant angeordneter Bestandteile. Meiner Erfahrung nach ist ein wichtiger Schritt im Besinnen auf den Leib, sich vom Körperschema freizumachen.

d. Die Wechselwirkung zwischen Körper und Leib

Die Frage nach der Wechselwirkung zwischen Körper und Leib lassen wir in dieser Arbeit größtenteils beiseite.³⁰ Wir begnügen uns mit der Behauptung, dass es eine gibt.³¹

²⁸ *System II/1*, S. 54

²⁹ *Höhlengänge*, S. 68

³⁰ Das Problem ist eng mit Schmitz' Projekt der Überwindung des anthropologischen Dualismus – der Mensch sei aus Körper und Seele zusammengesetzt – verbunden. Im *System der Philosophie* scheint Schmitz dabei den Gewinn seiner Phänomenologie des Leibs darin zu sehen, dass es philosophisch einsichtiger sei, eine Brücke zwischen Leib und Körper zu bauen, als zwischen Körper und Seele im cartesianischen Sinne. Die Seele ist nicht räumlich, während der Leib wenigstens eine eigenartige Räumlichkeit hat. An dieser Stelle verzichte ich darauf, zu kommentieren. Vgl. *System II/1*, §46 und §47.

³¹ Vgl. *Der unerschöpfliche*, S.116-117: “Man muß sich wohl damit begnügen, das Faktum der Entsprechung [zwischen Leib und Körper] zu konstatieren, zu erforschen und in der aus der Medizin bekannten segensreichen Weise zu nützen, ohne sich durch metaphysische Usurpationen verführen zu

Sehr zurückhaltend meint Schmitz im *System der Philosophie*: „[Es] ist plausibel, daß das Geschehen an einem Ort alles, was sich dort befindet, in Mitleidenschaft zieht“.³² Mit autogenem Training kann man beispielsweise die Temperatur bestimmter Stellen am Körper beeinflussen. Nach Schmitz greift der Wille an Inseln des körperlichen Leibs an, die dann die entsprechenden Teile des Körpers beeinflussen.³³ Doch muss man nicht das psychophysische Problem³⁴ revidieren oder gar lösen, um sich mit der Gegebenheit leiblicher Selbstgestaltung bzw. Bemeisterung auseinandersetzen zu können. Wir werden später solche Methoden besprechen.

3. Die Gegenwart und der absolute Ort des Leibs

a. Kurze Einleitung in die Gegenwart

Die Gegenwart ist überhaupt das grundlegende Prinzip in der Philosophie von Hermann Schmitz.³⁵ Sie ist nicht bloß zeitlich bestimmt, sondern sie hat auch unter anderem eine wesentliche räumliche Dimension, die für die Interpretation des Vijñāna Bhairava von primärer Bedeutung ist.

Die Gegenwart kann als Kontinuum zwischen zwei Extremen verstanden werden: der primitiven Gegenwart und der entfalteten. „Zwischen beiden bewegt sich das menschliche Leben, gelegentlich in primitive Gegenwart abstürzend [...]. Der wache, erwachsene, besonnene Mensch lebt in entfalteter Gegenwart. Als personales Subjekt steht er über dem Hier und Jetzt, an die er leiblich gebunden ist [...]“.³⁶ Manche Erlebnisse lassen die Entfaltung der Gegenwart schwinden. Im heftigen Schreck

lassen. Der Lohn solcher Bescheidung ist die Befreiung von der theoretischen Verkünstelung und Verarmung [...]

³² *System II/1*, S. 66

³³ Ebd., S.71-72

³⁴ Vgl. ebd., S. 63: “[...] wie in Anbetracht der angenommenen [...] Verschiedenartigkeit von Körper und Seele ihr [...] Zusammenspiel [...] möglich sei.“

³⁵ Vgl. *System I*, S. 149: “[Die Gegenwart] soll also im Gefüge meiner Untersuchung das leisten, was für Platon vom Guten, für Descartes vom Ich, für Hegel vom Absoluten übernommen war: in der Beirung des Sichfindens in der Umgebung immer zugänglich und unverwechselbar Stand zu halten”. Freilich eine eigenartige Sicht auf die Philosophie, dafür nicht weniger erfrischend!

³⁶ *Der unerschöpfliche*, S. 48

„[schrumpft] alle Eindeutigkeit [...] auf die Spitze des Plötzlichen zusammen [...]“.³⁷ Dies geschieht beispielsweise auch auf eine bestimmte Art und Weise beim Lachen, Weinen und Niesen. „Alles elementar-leibliche Betroffensein hat etwas von Schreck, etwas Bestürzendes, wodurch nicht ausgeschlossen wird, daß dies zugleich etwas Beglückendes ist [...]“.³⁸ Die leibliche Dynamik, die ins Zentrum der folgenden Erörterung rücken wird, regelt die Entfaltung der Gegenwart.

Zur näheren Erläuterung: Die primitive Gegenwart ist grob gesagt der undifferenzierte Boden, aus dem die wesentlichen Strukturmomente der menschlichen Erfahrung als entfaltete Gegenwart hinauswachsen. Sie besteht im Zusammenfall von fünf Momenten, von denen zwei schon erwähnt wurden. Diese sind: Hier, Jetzt, Dasein, Dieses (principium individuationis)³⁹, und Ich (Subjektivität). „Das eigene Ich, das reine Ich-Moment dessen, was wir sind, ist ebenso wie das Hier und Jetzt in [die primitive Gegenwart] eingeschmolzen“.⁴⁰ Es ist hier nicht möglich den jeweiligen Sinn und phänomenologischen Aufweis jedes Moments zu referieren.⁴¹ Die Momente sind aufeinander angewiesen und bestimmen sich wechselseitig. Wichtig für uns ist, dass die räumlichen und zeitlichen Dimensionen sich gegenseitig bestimmen. Des Weiteren hängt der Moment der Individuation des Ichs mit der Entfaltung der Gegenwart zusammen. Was den Rest betrifft, müssen wir uns mit Andeutungen begnügen. Wir lassen vieles beiseite, das Hier, Jetzt, und Ich-Moment größtenteils für sich selbst sprechen, und konzentrieren uns vor allem auf die primitive räumliche Dimension, die sich als der absolute Ort des Leibs präsentiert.

b. Die Gegenwart als die Wurzel des absoluten Orts

Der absolute Ort des *reinen* Leibs kommt zum Vorschein bei bestimmten Erlebnissen. Den phänomenologischen Aufweis des absoluten Orts gibt Schmitz an Angst und

³⁷ Ebd., S. 49

³⁸ *Der unerschöpfliche*, S. 122

³⁹ Als principium individuationis fungiert die primitive Gegenwart aufgrund ihrer Eindeutigkeit als der unentbehrliche Maßstab für Identität und Verschiedenheit. Es kann hier nur beiläufig erwähnt werden, dass diese Einsicht unter anderem Licht auf die Rede von Nicht-Dualität, die im Vijñāna Bhairava vorkommt, werfen könnte. Vgl. *System I*, S. 223-225

⁴⁰ *System I*, S. 197

⁴¹ Vgl. ebd., §22-26

Schmerz. Das Fazit seiner elaborierten Erörterung der Angst-Phänomene ist: „*Angst erweist sich als gehindert ,Weg!': als ein Impuls zu entkommen, der gleichsam abprallt*“.⁴² Das ist am eindeutigsten in der Erfahrung von Ausweglosigkeit bei panischer Angst. Es besteht ein Drang, der Situation zu entkommen, der gehemmt wird. Es wird klar, dass man nicht von einem bestimmten *relativen* Ort weg will, sondern von dem absoluten Ort des Leibs. Dasselbe gilt im Grunde genommen für Schmerz. Schmitz führt eine Redewendung zur Veranschaulichung an: „Jemand will die Wände hochgehen vor Schmerz“.⁴³ Natürlich hilft der bloße *relative* Ortswechsel nicht. Es handelt sich also um den absoluten Ort des Leibs, der die Gegenwart zum Hier expliziert, d.h. formt.⁴⁴

4. Die Struktur des Leibs

a. Enge und Weite

Die Grundstruktur des Leibs besteht im Verhältnis zwischen Enge und Weite. Wir haben schon ein Phänomen, bei dem die Enge zutage tritt, behandelt, nämlich die Angst. In der Angst zieht sich der Ganzort des Leibs zusammen. Bei Schmitz heißt es, dass der Betroffene in die Enge getrieben wird.

Die Enge gehört indessen zur gewöhnlichen Struktur des Leibs und spielt dabei eine wesentliche Rolle: „Enge gehört zum absoluten Ort des körperlichen Leibs im Ganzen und gibt dem Leib dessen Einheit“.⁴⁵ Diese Form der Enge spürt man „in dem dumpfen Druck, der gewöhnlich am eigenen Leib erlebt wird, als etwas, das den ganzen Körper durchzieht“.⁴⁶ Sie hält die Leibesinseln zusammen. Die Enge ist im tieferen Sinne eine grundlegende Ausprägung der primitiven Gegenwart: „Zur Individuation [...], zur

⁴² Ebd., S. 175

⁴³ Ebd., S. 186

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 208. Man möchte vielleicht entgegen, der Ort, von dem man weg will, sei der *relative* Ort der Angst hervorrufenden Situation. Viele Beispiele zeigen jedoch deutlich, dass es sich um eine primitivere Erfahrung von Räumlichkeit handelt. Vgl. hierzu ebd., S. 192

⁴⁵ *System II/1*, S. 73

⁴⁶ Ebd.

Vereindeutigung seines Soseins, bedarf der Mensch also des Hier und Jetzt als der Enge, worin er leiblich betroffen werden kann“.⁴⁷

Die Weite ist der Grundbegriff Schmitz' phänomenologischer Raumtheorie. Als der Gegenspieler zur Enge ist sie mit dieser unvermeidlich gegeben. Der absolute Ort hebt sich aus einer Weite „wie von einem Hintergrund“.⁴⁸ Nach einer sorgfältigen Untersuchung der Phänomene der Raumerfahrung, kommt Schmitz zu dem Ergebnis, dass es nur eine „einzige Weite“ gibt.⁴⁹ Diese präsentiert sich sowohl am eigenleiblichen Spüren als auch am Wahrnehmen des „Außenraums“.⁵⁰ Grob gesprochen ist die Weite des Leibs die Quelle unseres Raumbewusstseins.

Allerdings scheint das zu implizieren, dass der eigene Leib so groß, wie das Universum, wäre.⁵¹ Die Absurdität dieser Vorstellung lässt sich durch die Erläuterung der *phänomenalen* Größe der Weite mildern. Die reine Form der Weite ist nicht in Hohlmaßen ausdrückbar, d.h. nicht durch endliche Abstände oder Länge messbar. „In diesem Sinn einer unteilbaren und unmeßbaren Größe ist die Weite eines jeden Leibes allerdings genau so groß, wie die Weite des Raumes, weil mit dieser identisch, aber nicht in dem Sinn, wie der Weg von Athen nach Theben gleich groß ist mit dem Weg von Theben nach Athen und größer als der Weg von Athen nach Piraeus“.⁵² Der Hauptsatz der Lehre vom Raum lautet: „*Die maßlose Weite des Raumes ist die eigene Weite jedes menschlichen oder tierischen Leibes*“.⁵³ Das Verhältnis zwischen Enge und Weite – die leibliche Dynamik, auf die wir unten zu sprechen kommen – kann die phänomenale Größe des Weiteraums bestimmen.

Die Enge und die Weite des Leibs stehen in einer wechselseitigen Beziehung. Unter dem Gesichtspunkt dieser Dynamik redet Schmitz von Engung und Weitung. Schmitz erörtert verschiedene Weisen von Weitung, von der alltäglichen fast unbemerkten Weitung bis hin zu der kosmischen Weitung durch Entrückung.⁵⁴ Wir werden Gelegenheit haben, die verschiedenen Formen von Weitung näher zu betrachten,

⁴⁷ *System* III/1, S. 13

⁴⁸ Vgl. *System* II/1, S. 74

⁴⁹ Vgl. *System* III/1, §125 a) S.193

⁵⁰ Zum Vergleich mit Kants' Raumtheorie vgl. ebd., S. 207

⁵¹ Vgl. *System* III/1, S. 204-205

⁵² Ebd., S. 205

⁵³ Ebd., S. 206

⁵⁴ Vgl. *System* II/1, §48 b) S. 75-83

wenn wir die Verse des Vijñāna Bhairavas diskutieren. Die ekstatisch-universale Weitung als aufsteigendes Gefühl von All-Einheit spielt eine wichtige Rolle für die Religion.⁵⁵ Diese maßlose Weite wird später ein Topos in der Deutung des Vijñāna Bhairavas.

Die gewöhnlichen leiblichen Regungen bleiben zwischen den Extremen maßloser Enge und maßloser Weite: „ebenso wenig, wie sie in maßloser Enge untergehen, gelangen sie zur unbeschränkten, reinen, maßlosen Weite. Dies gelingt nur den höchstgesteigerten Formen der Ekstase, bei denen der körperliche Leib zerfließt und ins Unendliche verströmt“.⁵⁶ Wir werden auf die leibliche Ekstase als Möglichkeit mystischer Offenbarung zurückkommen.

b. Die leibliche Dynamik

Viel wichtiger als die bloß schematische Struktur des Leibs ist dessen Dynamik. In *Der unerschöpfliche Gegenstand* hat Hermann Schmitz die gründliche und umfassende Ausführung dieser Dynamik im *System der Philosophie* zweckmäßig verdichtet:

Leiblichsein bedeutet in erster Linie: zwischen Enge und Weite in der Mitte zu stehen und weder von dieser noch von jener ganz loszukommen, wenigstens so lange, wie das bewußte Erleben währt. Im heftigen Schreck schwindet es im Extrem einer Engung ohne Weitung, beim Einschlafen und in verwandten Trancezuständen im Extrem einer Weitung ohne Engung [...] Solange der Mensch bei Bewußtsein ist, können sich Engung und Weitung höchstens teilweise von einander lösen: als privative Weitung z. B. im Augenblick der Erleichterung [...] oder auch, wenn [dem Menschen] in friedlich schöner, freier Natur das Herz aufgeht; als privative Engung im peinlichen oder freudigen Erschrecken.⁵⁷

Weitung und Engung konkurrieren miteinander als Schwellung und Spannung.⁵⁸ Indem sie gegeneinander kämpfen, erhalten sie einander aufrecht. Wenn eine der beiden zu stark wird, bricht das Verhältnis zusammen. Dieser produktive Antagonismus bezeugt

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 78

⁵⁶ Ebd., S. 74

⁵⁷ *Der unerschöpfliche*, S. 122

⁵⁸ Vgl. *System II/1*, §49, S. 89

die Einheit des Leibs.⁵⁹ Zur Veranschaulichung kann man sich ein Luftballon vorstellen: bricht das schwellungleistende Gas durch die spannungleistende Membran, platzt das ganze Verhältnis. Schwellung und Spannung lösen sich dann auf. In diesem Fall strömt die Schwellung in die Weite.

Leibliche Regungen sind durch das Verhältnis zwischen Spannung und Schwellung charakterisiert. Dominanz der Spannung im Verband mit Schwellung kommt in Angst und Schmerz vor. „Auf der anderen Seite ist Dominanz der Schwellung im Verband mit Spannung das Wesen der Wollust, die nicht nur als geschlechtliche vorkommt [...]“.⁶⁰ Das Einatmen⁶¹ ist ein Beispiel, bei dem die Spannung und Schwellung ungefähr das Gleichgewicht halten.

Die leibliche Intensität ist der Index der Stärke in der Konkurrenz zwischen Spannung und Schwellung. Schmitz behauptet, die leibliche Intensität sei auch mit der Intensität der Erfahrung bzw. der Intensivierung sinnlicher Qualitäten verbunden.⁶² Die Beziehung zwischen Bewusstsein und leiblicher Intensität haben wir schon oben angesprochen, dass Bewusstlosigkeit bzw. Schlaf eintreten kann, wenn das Verband der Leiblichkeit auseinanderfällt. Das kann bei beiden Extremen der leiblichen Dynamik passieren.

5. Die Leibbemeisterung

In diesem Abschnitt möchte ich in Vorbereitung für die Deutung des Vijñāna Bhairavas einen Überblick über die mystischen Leibbemeisterungstechniken, die Schmitz im *System der Philosophie* erörtert, geben. Das, was Schmitz über mehrere Seiten sorgfältig phänomenologisch analysiert, werde ich hier nur cursorisch darstellen. Dabei hebe ich die wesentliche Aspekte hervor, die für das Verstehen des Vijñāna Bhairavas von besonderer Bedeutung sind.

⁵⁹ Ebd., S. 93: „So ergibt sich, daß die in unteilbarer (definitiver) Ausdehnung dem absoluten Ort des körperlichen Leibes zugehörige Spannung die Einheit des Leibes aufrecht erhält und bezeugt.“

⁶⁰ *Der unerschöpfliche*, S. 123

⁶¹ Das ist nicht immer der Fall. Zur ausführlichen leib-phänomenologischen Behandlung des Einatmens vgl. *System II/1*, §49 b) S. 94

⁶² Vgl. ebd., S. 117-119

Das Ziel der Mystiker ist es, in besondere Zustände zu gelangen⁶³, die wesentlich durch maßlose Weite charakterisiert sind. Wir bezeichnen diese Zustände im allgemeinen als Formen der von Schmitz im 3. Band des *System der Philosophie* erörterten mystischen Ekstase. Die Leibesinseln zerfließen, das Ich verschmilzt mit der Gegenwart, man dringt in die ursprüngliche Räumlichkeit des Leibs ein bzw. geht man in dieser auf. Die Zustände sind in den Berichten in Einzelheiten unterschiedlich beschrieben, doch es kommen mehr oder minder dieselben Merkmale vor. Schmitz belegt dies sowohl an der christlichen Mystik als auch an der „östlichen“.⁶⁴ Die Rede ist von Unendlichkeit, Ewigkeit, einer Stille wie im Ozean, der großen Leere, dem Versunkensein in Gott. Eine sorgfältige Unterscheidung zwischen den Phänomenen ist für uns nicht wichtig.

Wir haben die Grundlage für die mystischen Techniken schon gelegt. Ich meine die leibliche Dynamik: „Die Reihe möglicher Phasen von Engung oder Weitung zwischen den Extremen maßloser Enge und maßloser Weite bildet gleichsam die Klaviatur solcher Mystiker, [die von der großen Leere berichten], auf der sie als Virtuosen zu spielen lernen müssen.“⁶⁵ Um die Möglichkeit der Steuerung dieser Dynamik im allgemeinen zu verstehen, werden wir einen Blick auf ein paar Techniken werfen.

Ich behandle zuerst Schmitz' Erörterung von Zen-Buddhismus, weil da der grundlegende, vereinfachte Mechanismus der mystischen Leibbemeisterung zum Vorschein kommt: „[die] Möglichkeit der Freisetzung privativer Weitung durch heftige Engung“.⁶⁶ An dieser Stelle müssen wir zwei Begriffe erläutern, die oben nur beiläufig erwähnt wurden: die privative Engung und die privative Weitung. Bei den privativen Formen wird die Konkurrenz zwischen Engung und Weitung auf gewisse Weise aufgehoben, ohne dass der Verband der Leiblichkeit dadurch vollkommen aufgelöst wird, was Bewusstlosigkeit verursachen würde. Die Grundform der privativen Engung ist der Schreck.⁶⁷ Diesen Aspekt von Schreck bemerkt man an der momentanen Leere, die im Bewusstsein eintritt. Bei einem heftigem Schreck wird der Verband der Leiblichkeit tatsächlich zerschnitten und man fällt in Ohnmacht. Die privative Engung tendiert dazu,

⁶³ Vgl. ebd., S. 74

⁶⁴ Vgl. u. a. *System III/1*, §124 c) S. 184 und *System II/1*, §57 c) S. 190

⁶⁵ Vgl. *System II/1*, S. 86-97

⁶⁶ Ebd., S. 178

⁶⁷ Vgl. ebd., §56

die Weitung nach sich zu ziehen. Man kennt das Phänomen aus dem Alltag, dass man nach einem kleinen Schreck ein Gefühl von Erleichterung erlebt, das sich wie eine Schwerelosigkeit anfühlt.

„Im chinesisch-japanischen Zen-Buddhismus übernimmt gelegentlich der Schreck die entscheidende Rolle, den Übergang zu der Erleuchtung [...] zu ermöglichen“.⁶⁸ Schmitz berichtet von einer berühmten Geschichte: Ein Zen-Meister packt einen fragenden Schüler plötzlich an der Nase und dreht sie herum. In dem Augenblick gelangt der Schüler zu der Erleuchtung. Die durch den Schreck verursachte privative Engung schlägt in Weitung um, die in die maßlose Weite durchbricht, „und in Bezug auf das Jetzt der Gegenwart ist diese maßlose Weite Ewigkeit“.⁶⁹ Allerdings muss der Schüler dafür vorbereitet werden. Besonders durch Atemübungen lernt der Schüler die vom Schreck verursachte Chance zu nutzen, damit die Weitung nicht einfach wieder „in die alltägliche [...] Gebundenheit an die Engung zurückfällt“.⁷⁰

Die Freisetzung maßloser Weite muss indessen nicht plötzlich und unerwartet geschehen. Man kann lernen, durch Konzentrationsübungen die leibliche Dynamik sanft und subtil zu steuern, damit man kontrolliert in der maßlosen Weite aufgeht. Das Risiko, das man bei solchen Methoden durch Konzentration vorzubeugen lernen muss, ist in den Schlaf zu gleiten. Schmitz erörtert eine Technik aus einem altchinesischen Meditationsbuch, vom dem er behauptet, es sei sicherlich von indischen Versenkungsmethoden beeinflusst. Das Buch lehrt Übungen des stillen Sitzens mit dem Ziel, „sich über das Hier und Jetzt zu räumlicher und zeitlicher Unendlichkeit [...] zu erheben“.⁷¹ Schmitz behauptet, dass die Konzentration, die in diesen Übungen gefordert wird, genau „die eigene Mitte, die Enge des Leibs“,⁷² zu finden wissen muss.

„Unter den überlieferten Systemen mystischer Technik der Leibbemeisterung ist der indische Yoga das komplizierteste und subtilste“.⁷³ Wir werden hier die verschiedenen, teils ungewöhnlichen Methoden nicht erörtern. Im Yoga werden Übungen aus dem Bereich der Besinnung (Konzentrationsübungen) mit Übungen aus dem Bereich

⁶⁸ Ebd., S. 179

⁶⁹ Ebd., S. 180

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd., S. 182

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 189

der Muskeltätigkeit (Körperhaltungen) kombiniert, um eine geschickte Beherrschung des Leibs zu ermöglichen.

Das bewusste Eingreifen in die leibliche Dynamik muss nicht zu außergewöhnlichen Zuständen führen. Im autogenen Training kann man durch Autosuggestion⁷⁴ die Pulsgeschwindigkeit willkürlich ändern. Die Verlangsamung des Pulsschlags geht gesetzmäßig mit Weitung des Leibs einher, wogegen die Beschleunigung die Engung nach sich zieht. Hier kann man vielleicht eine gesetzmäßige Wechselwirkung zwischen Körper und Leib feststellen.

5. Das Vijñāna Bhairava

a. Kurze Einführung

Vijñāna Bhairava heißt im Grunde genommen „die mystische Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit“. Der Text enthält verschiedene Unterweisungen und kann als praktisches Handbuch für die mystische Erfahrung angesehen werden.⁷⁵ Er stammt ungefähr aus dem 6. Jahrhundert und ist der leib- (im undifferenzierten Sinne) und weltbejahenden Richtung der indischen Spiritualität zu zurechnen.⁷⁶ Es handelt sich um einen der ältesten und autoritativen Texte des Śivaismus von Kaschmir.⁷⁷ Das Vijñāna Bhairava ist aus vielen Gründen außergewöhnlich⁷⁸ und enthält Methoden jeder Richtung indischer Spiritualität.⁷⁹ Im Unterschied zu der Lehre der stufenweisen Vereinigung mit Gott gehört das Vijñāna Bhairava der Schule der spontanen und unmittelbaren Erleuchtung an, „die in Gestalt des Zen-Buddhismus bis nach Japan gelangt ist“.⁸⁰ Das Vijñāna Bhairava

⁷⁴ Etwa durch mentale Visualisierung oder verbalen Ausdruck. Vgl. *System* II/1, S.84-87

⁷⁵ Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 19

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 11

⁷⁷ Zur Einführung in diese Tradition, Bäumer, Bettina: *Wege ins Licht*

⁷⁸ Es sollte z. B. wenigstens kurz erwähnt werden, dass im Unterschied zu vielen spirituellen Traditionen Frauen nicht aus der Praxis ausgeschlossen sind. Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 52: „[S]ie seien besser qualifiziert, mystische Erfahrungen zu machen, als Männer“.

⁷⁹ Zu der Zeit war Kaschmir ein wichtiges Zentrum geistiger Tätigkeiten und ein Sammelbecken verschiedener spiritueller Richtungen. Vgl. *Wege ins Licht*, S. 15-16

⁸⁰ *Vijñāna Bhairava*, S. 11

ist Teil einer einst lebendigen Tradition. Die extrem kurzen Verse würden normalerweise von der Beziehung zwischen Meister und Schuler ergänzt werden.⁸¹

b. Allgemeine Deutung des Textes anhand der Leibphänomenologie

In diesem Abschnitt gebe ich einen Überblick über die Form und den Inhalt des Vijñāna Bhairavas. Ich konzentriere mich dabei auf die Themen, die am wichtigsten sind für die allgemeine leib-phänomenologische Deutung, die ich ausführen möchte. Es soll ans Licht gebracht werden, dass größtenteils die leibliche Erfahrung dem Text zugrunde liegt. Die allgemeine Deutung sollte als Vorbereitung und Hintergrund für die darauffolgende detaillierte Analyse ausgewählter Textstellen dienen.

Das Vijñāna Bhairava besteht aus 164 Versen. Es handelt sich um das Einswerden mit Śiva⁸², dem großen Gott und höchster Wirklichkeit. Genauer gesagt geht es um eine bestimmte Erfahrung oder Zustand.⁸³ Der Text „ist von eminent praktischer Natur“.⁸⁴ Er lehrt 112 Methoden der Konzentration, die es dem Schüler ermöglichen sollen, zu dieser mystischen Erkenntnis bzw. Erfahrung zu gelangen.

Bettina Bäumer gibt eine erweiterte Erklärung des Titels Vijñāna Bhairava: „Bhairava, dessen Wesen mystische Erkenntnis ist“.⁸⁵ Bhairava ist in der Volksreligiosität die schreckliche Gestalt Śivas. Bäumer behauptet, die mythologischen Aspekte der Gottheit spielen allerdings keine Rolle.⁸⁶ Ich würde diese Behauptung teilweise revidieren. Es sollte von dem, was bisher über Schreck in Bezug auf die leibliche Dynamik und die mystische Leibbemeisterung erläutert wurde, ersichtlich sein, dass gerade der schreckliche Aspekt des Gottes der leiblichen Erfahrungswelt, aus der der Text vermutlich entsprungen ist, entspricht. Der mystische Zustand Bhairavas mag unbeschreiblich und unvorstellbar sein,⁸⁷ doch ein intuitives Leibwissen lässt sich an der

⁸¹ Vgl. ebd., S. 49-50

⁸² Zu Schmitz' Abhandlung des vielarmigen, asketischen Gottes, der im Wirbel seines Tanzes die unstörbare Ruhe des Tanzenden offenbart vgl. *System* III/4, §212 b) δ), S. 53

⁸³ Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 14

⁸⁴ Ebd., S. 49

⁸⁵ Ebd., S. 16

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 14

⁸⁷ Vgl. ebd.

zentralen Stelle des furchterregenden Gottes erkennen.⁸⁸ Wir haben gesehen, dass die vom Schreck erzeugte privative Engung eine wesentliche Rolle in der Freisetzung maßloser Weite spielt. Dieser Weiteraum ist das Phänomen, das der mystischen Ekstase zugrunde liegt. Ich möchte nicht den von Schmitz erörterten, heftigen Schreck mit dem Gott Bhairava gleichsetzen. Jedenfalls bin ich davon überzeugt, dass die Symbolik Bhairavas Zeugnis eines Bewusstseins für die Funktion der Intensität in der leiblichen Dynamik ist.

Die Verse 11-17 stellen eine negative Theologie dar, die auch auf die Leiblichkeit der in Frage stehenden mystischen Erfahrung hindeutet. Nach Schmitz „[setzt die negative Theologie] Gottes Transzendenz und Unerfaßlichkeit durch einen Panzer von Verneinungen jedem Versuch des Anschauens und Begreifens [entgegen]“.⁸⁹ In der Tat beinhalten die Verse 11-17 eine Reihe solcher Verneinungen⁹⁰: Bhairava ist nicht mit Symbolen oder den Elementen der Metaphysik zu identifizieren. „Die gestalthafte Form Gottes soll man verstehen wie die Täuschung eines Magiers [...]“.⁹¹ Schmitz kommt zum folgenden Ergebnis, das meines Erachtens auch auf das Vijñāna Bhairava übertragbar ist: „Die negative Theologie der Mystiker scheint ihre Spitze immer nur gegen die Orientierung des Denkens an Personen [...] und figuralen, dem Körpermodell angepaßten Gegenständen zu richten; sie schont dagegen das Atmosphärische, namentlich die Welt der Gefühle, und beläßt ihm sogar [...] seine genuin räumlichen Züge“.⁹² Der Zustand Bhairavas wird tatsächlich immer wieder mit einer Gefühlssprache beschrieben. Außerdem wird die Zentralität der Räumlichkeit für diese Erfahrung später nur noch ersichtlicher werden. Es handelt sich also in erster Linie um eine leibliche Erfahrung.

Den Rahmen des Textes bildet der Dialog zwischen der Göttin Bhairavī und dem Gott Bhairava. Die gazellenäugige Göttin hat sämtliche Schriften studiert, aber ihre Zweifel sind nicht geschwunden. Bhairava offenbart daher seiner Geliebten das geheime Wissen in Form von den 112 Methoden. Am Ende des Dialogs wird die Göttin eins mit

⁸⁸ Sogar die doppelte Natur des Gottes stimmt mit Schmitz' Analyse des Schrecks überein: Der Schreck kann bestürzend oder beglückend wirken. Der Gott Bhairava ist furchterregend, doch ist er auch die Quelle der höchsten Seligkeit.

⁸⁹ *System III/4*, S. 199

⁹⁰ Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 14: "Der Text selbst bietet mit den Worten Bhairavas eine ganze negative Theologie [...]"

⁹¹ Ebd., Verse 8.b-10, S. 62

⁹² *System III/4*, S. 201

Śiva. Die Symbolik setzt implizit den mystischen Zustand mit der geschlechtlichen Ekstase als Offenbarung und der Vereinigung mit Gott gleich. Hier haben wir alles in einem: Die Annahme, dass dieselbe leibliche Erfahrung im Wesentlichen allen dreien zugrunde liegt, wird bekräftigt.

Die Gefährtin Bhairavas wird auch Śakti genannt. „Kurz, die Śakti ist eine göttliche, kosmische, vitale und spirituelle Energie [...] Sie ‘inkarniert’ sich als Göttin, die im Hinduismus zahllose Formen angenommen hat [...]“.⁹³ Ich möchte vorläufig die Hypothese aufstellen, dass die Rede von Energie als Bewusstsein für den Dynamismus in der Konkurrenz zwischen Spannung und Schwellung bzw. Engung und Weitung zu verstehen ist.⁹⁴ Energie heißt also leibliche Dynamik. „Ohne die Śakti ist es unmöglich, Śiva, das Absolute, zu erkennen“.⁹⁵ Um zu der mystischen Erkenntnis zu gelangen, muss man lernen diese Energie zu steuern, d.h. man muss die mystische Leibbemeisterung praktizieren. Wir werden später diese Hypothese mit der Deutung einiger Verse unterstützen.

c. Deutung ausgewählter Verse

i. Einleitende Bemerkung

Ich möchte nicht den Eindruck vermitteln, dass das Verständnis des Vijñāna Bhairavas mit der Leibphänomenologie von Hermann Schmitz ausgeschöpft wäre. Die vorliegende Arbeit lässt eine beträchtliche Menge von Themen völlig außer Acht. Ich glaube jedoch, dass die leib-phänomenologische Deutung nicht abwegig ist.

Der Text ist einzigartig, „weil er sich unmittelbar auf alle Konkreten Situationen des Lebens anwenden läßt“.⁹⁶ Dies wurde schon am Anfang der Arbeit mit dem Beispiel des Niesens angedeutet. Leider müssen wir im Folgenden viele der schönsten Verse

⁹³ *Wege ins Licht*, S. 22

⁹⁴ Śakti ist untrennbar von Śiva. Sie wird als seine Energie bezeichnet, es besteht aber eine Einheit in der Essenz. Sie „ist die einzige Ursache der Schöpfung der Vielfalt“ (*Vijñāna Bhairava*, S. 46). Wenn berücksichtigt wird, dass die leibliche Dynamik die Entfaltung der Gegenwart regelt und dass die primitive Gegenwart als principium individuationis der Ursprung von Identität und Verschiedenheit ist, gewinnt das Verhältnis von Śiva und Śakti einen tieferen philosophischen Sinn.

⁹⁵ *Vijñāna Bhairava*, S. 46

⁹⁶ Ebd., S. 48

auslassen. Ich behandle nur ein paar derjenigen Verse, die sich relativ unkompliziert deuten lassen und bei denen der leibliche Aspekt eindeutig zutage tritt. Die Methoden der Konzentration können grob in Kategorien unterteilt werden⁹⁷, und meines Erachtens ist die These vertretbar, dass der Aufbau des Dialogs einen pädagogischen Sinn hat. Es sollte aber klar werden, dass der wesentliche Schritt in der Leibbemeisterung die leibliche Selbstbesinnung ist.

Ein Wort zur Übersetzung: Die Auseinandersetzung mit den Sanskrittermini würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich möchte wenigstens den Begriff *śunya* kurz vorstellen: In ihrer Einführung zur Übersetzung des Vijñāna Bhairavas erläutert Bäumer den Begriff, welcher „Leere“ heißt, über mehrere Seiten. *Śunya* „ist ein Symbol für die *unendliche Weite* [meine Betonung] und für die alldurchdringende Natur des Absoluten“.⁹⁸ „Der Text bezeugt eine Faszination von der Leere in irgendeiner Form und eine Reihe von [Konzentrationsmethoden] sind ihr gewidmet“.⁹⁹ „Manche Meditationen haben zum Ergebnis, daß man ‚einen aus leerem Raum bestehenden Körper‘ erlangt [...]“.¹⁰⁰ An dieser Stelle muss man nicht hervorheben, dass es sich zumindest teilweise um die Räumlichkeit des Leibs handelt.¹⁰¹

Ich verlasse mich ansonsten auf Bäumers Expertenwissen sowohl in Sanskritschrifttum als auch in der Tradition des Śivaismus von Kaschmir. Bäumer warnt davor, das System mit einem westlichen Denksystem zu vergleichen.¹⁰² Ich möchte glauben, dass die Schwierigkeit eher darin liegt, dass der Leib der westlichen Philosophie beinahe völlig fremd ist. Mein Ansatz geht davon aus, dass die Termini und Verse des Vijñāna Bhairavas nicht begrifflich präzise sind. Ich meine das nicht abwertend,

⁹⁷ Zu Bäumers Unterteilung vgl. ebd., S. 22-42

⁹⁸ Ebd., S. 31

⁹⁹ Ebd., S. 29. In einer Fußnote auf derselben Seite zählt Bäumer Verse 32, 33, 39, 40, 42, 44, 45, 58, 89, 120, 127, 128, 134 und 149 auf.

¹⁰⁰ Ebd., S. 31

¹⁰¹ Ein weiterer, wichtiger Begriff wäre vielleicht samādhi. Die Definitionen von Bäumer und Schmitz stimmen im Wesentlichen überein. Nach Schmitz ist samādhi das Ziel des Yoga und, leiblich verstanden, maßlose Weite „in der die gesamte Örtlichkeit – das Hier und das Dort, also auch der absolute Ort und mit ihm die Enge des Leibs – wie in einem Ozean versinken“ (Vgl. *System* II/1, S. 190). Im Glossar definiert Bäumer Samādhi als die höchste Stufe des Yoga: Absorption in das Absolute (*Vijñāna Bhairava*, S. 227).

¹⁰² Vgl. *Wege ins Licht*, S. 9: „Schon muss hier betont werden, daß dieses System [Śivaismus von Kaschmir] [...] nicht mit einem westlichen Denksystem verglichen werden kann [...] denn es handelt sich um ein Denken, das aus der mystischen Erfahrung entspringt und wieder zu ihr hinführen will.“

stattdessen ist der Text bildhaft und suggestiv. Das dient der Besinnung, da die Aufmerksamkeit sich intuitiver in die richtigen Phänomene Eingang findet.

Ich werde im Folgenden die Verse in Gruppen behandeln.

ii. Atemübungen und das Finden der Mitte

„In praktisch allen *dhāraṇās*¹⁰³ geht es um das Finden der Mitte in allen erdenklichen Bedeutungen“.¹⁰⁴ Ich habe wenig Zweifel daran, dass es mindestens teilweise um das Finden der Mitte des Leibs geht, d.h. um das Finden der zum absoluten Ort zugehörigen, in der Spannung der leiblichen Dynamik bestehenden, den körperlichen Leib aufrechterhaltenden Enge.

Bhairava sprach: Das Ausatmen soll aufsteigen und das Einatmen [...] soll absteigen, die höchste Energie ist in einem *visarga* (aus zwei Punkten) vereint. Der Zustand der Fülle wird erlangt, indem man (den Atem) an den zwei Orten (Punkten) ihres Ursprungs mit Aufmerksamkeit fixiert (festhält).¹⁰⁵

Der Gott Bhairava beginnt seine Lehre vernünftigerweise mit Atemübungen. Ich vermute, dass es um die Atmung als eine leibliche Regung und nicht nur als körperliche Tätigkeit geht. Das Einatmen gilt Schmitz als das wichtigste Beispiel für das Zusammenwirken leiblicher Engung und Weitung.¹⁰⁶ Solange man noch am Leben ist, bietet der Atem einen direkten Zugang zu der leiblichen Dynamik. Die zwei Punkte stellen also die zwei Pole von Engung und Weitung dar. Diese haben ihren Ursprung in der leiblichen Dynamik, d.h. in der Konkurrenz zwischen Spannung und Schwellung. Die „Energie“ steht für diesen Dynamismus. Man muss als allererstes lernen, die Aufmerksamkeit auf dieses Verhältnis zu lenken. Diese Übung geht in erster Linie um die Selbstbesinnung. Verse 24-28 sind dem Atem gewidmet.

¹⁰³ D.h. Methoden der Konzentration. Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 16

¹⁰⁴ Ebd., S. 26

¹⁰⁵ Ebd., Verse 24, S. 70

¹⁰⁶ Vgl. *System II/1*, S. 94

iii. Die Räumlichkeit des Leibs

Man soll über sich selbst in der Gestalt des leeren Raumes meditieren, unbegrenzt durch irgendeine Himmelsrichtung. Dann wird die Kraft des Bewußtseins von allen Stützen befreit, und man schaut die eigene Wesensnatur.¹⁰⁷

Wir haben gesehen, dass die Räumlichkeit des Leibs prädimensional ist. Aus diesem Grund ist der „leere Raum“ unbegrenzt durch Himmelsrichtungen. Die Leerheit bezieht sich auf den Weiteraum, der prinzipiell maßlos ist. Zur Erläuterung zitiere ich Schmitz: „Räumliche Ausdehnung kennt [jeder] nicht nur an seinem Körper, von dem er als ‚Seele‘ oder gar ‚reines Ich‘ frei wäre, sondern an sich Selbst, an seinem eigensten Selbst“. Schmitz führt fort: „Diese Kenntnis ist allerdings gewöhnlich unauffällig und daher schwer zu bemerken [...]“.¹⁰⁸ Diese Methode der Konzentration zielt darauf, das Bewusstsein für die Räumlichkeit des Leibs zu wecken.

Wenn man bei Neumond in einer dunklen Nacht lange die Finsternis meditiert, dann erlangt man das Wesen Bhairavas.¹⁰⁹

Ich erinnere daran, dass das Körperschema ein aus visuellen Eindrücken zusammengesetztes, festes Vorstellungsbild ist, das von der räumlichen Gestalt des Leibs zu unterscheiden ist. Ich vermute, dass diese Übung dazu verhilft, sich vom Körperschema freizumachen. Außerdem kommt „der Übergang in ein dunkles Zimmer oder der Eintritt der Nacht“¹¹⁰ dem Augenschluss gleich, was als geeigneter Übergang zum nächsten Vers dient.

Wenn man seinen Geist auf das Schädelinnere konzentriert und so mit geschlossenen Augen verweilt, dann erlangt man allmählich durch die Festigkeit des Geistes das höchste Ziel.¹¹¹

In vielen der Methoden der Konzentration soll man die Augen schließen. Bei Vers 36 soll man sogar all die Sinnesöffnungen – Ohren, Augen, Nase, Mund – mit den Händen

¹⁰⁷ *Vijñāna Bhairava*, Vers 92, S. 148

¹⁰⁸ *System II/1*, S. 42

¹⁰⁹ *Vijñāna Bhairava*, Vers 87, S. 143

¹¹⁰ *System III/4*, S. 209

¹¹¹ *Vijñāna Bhairava*, Vers 34, S. 83

schließen.¹¹² Diese Tätigkeit scheint mir teilweise einen rituellen oder symbolischen Aspekt zu haben. Allerdings wissen wir, freilich ohne die Bedeutung dessen befriedigend theoretisch erörtert zu haben, dass das leibliche Spüren ohne das Einsetzen der fünf Sinnesorgane erfolgt. „Mein leibliches Befinden macht mich, wenn ich so die Augen geschlossen habe, mehr als sonst auf mich aufmerksam [...] es lädt mich mehr als sonst zur Besinnung ein“.¹¹³ Die genannte Festigkeit des Geists verstehe ich als die gesteigerte Aufmerksamkeit, die man braucht, um sich des Leibs bewusst zu werden.

iv. Besinnung auf Weitung

Schmitz erörtert verschiedene Formen der Weitung. Die sogenannte triviale Weitung bleibt im gewöhnlichen Leben meist unbeachtet. Als Beispiel zitiert Schmitz einen Bericht von einer Versuchsperson, die ein leichtes Gefühl des Sichweitens erlebt. Dieses Gefühl trete auch beim bloßen Denken an eine vertraute Person auf.¹¹⁴

Wenn man eine große Freude erfährt, wie beim Wiedersehen eines Freundes (oder Verwandten) nach langer Zeit, soll man über das Entspringen dieser Freude meditieren, dann wird man darin absorbiert und wird geistig eins damit (mit dieser Freude).¹¹⁵

Dieser Vers beinhaltet mehr als inspirierende Worte. Im Gefüge des Vijñāna Bhairavas als Ganzen erhalten sie einen pädagogischen Sinn. Wird die Aufmerksamkeit des Schülers bewusst auf das Phänomen gelenkt, wird die Weitung (d.h. die Freude) thematisch und erkennbar. Vers 70 lehrt die in dem oben zitierten Bericht erwähnte Möglichkeit, die Weitung willkürlich hervorzurufen, indem man sich an die Freude, „die man mit einer Frau durch Küsse, Zärtlichkeit und Umarmungen erfahren hat“,¹¹⁶ erinnert. Das mag auf den ersten Blick trivial erscheinen, doch es handelt sich letztlich um die Möglichkeit, die leibliche Dynamik willkürlich zu steuern. Das Einsetzen der Vorstellungskraft betrachte ich als ersten Schritt zu dieser Errungenschaft. Außerdem

¹¹² Vgl. ebd., S. 84-85

¹¹³ *System* III/4, S.208. Zur Abhandlung des Augenschlusses und des „Blick nach innen“ siehe *System* III/4, §217 a) α), S. 207

¹¹⁴ Vgl. *System* II/1, S. 74-75

¹¹⁵ *Vijñāna Bhairava*, Vers 71, S. 126

¹¹⁶ Ebd., S. 125

sollte betont werden, dass man das *Entspringen* der Freude nachvollziehen soll, d.h. in einem Zusammenhang betrachten.

Wenn der Schlaf noch nicht eingetreten ist, aber die Eindrücke der Außenwelt geschwunden sind, dieser Zustand kann vom Geist berührt werden. Darin offenbart sich die Göttin Transzendenz.¹¹⁷

Schmitz stellt eine Erfahrung der Weitung beim Einschlafen fest.¹¹⁸ Er belegt dies an der in verschiedenen literarischen und religiösen Schriften vorkommenden Assoziation zwischen dem Unendlichen und Schlaf. Es wurde außerdem schon gezeigt, dass Weitung zum Einschlafen führen kann, wenn der Verband von Schwellung und Spannung zerfällt. Der Vers erhebt ein unbemerktes, wiederkehrendes Phänomen zur Reflexionsebene. Ich glaube, dass die Einsichten sich allmählich zusammenfügen, sodass sich ein intuitives Leibwissen ergibt. Sowie das Kind sich seines Körpers allmählich bewusst wird und diesen zu steuern lernt, wird dem Schüler dessen Leib vertraut.

v. Die geschlechtliche Ekstase als Möglichkeit mystischer Offenbarung

Die sexuellen Rituale waren auf kleine Kreise eingeweihter Adepten beschränkt und setzten eine hohe geistige Entwicklungsstufe voraus.¹¹⁹ Schmitz könnte das wahrscheinlich einsehen: “Die geschlechtliche Ekstase läuft oft zu naiv in besinnungsloser Übergänglichkeit ab, als daß dann die in ihr angelegte Fähigkeit mystischer Offenbarung aktualisiert werden könnte”.¹²⁰

Die Freude, die im Moment der Vereinigung mit der Śakti (Partnerin) durch die Erregung bei dem vollen Eindringen erfahren wird, ist wie die Seligkeit Brahmans. Es ist die Freude des eigenen Selbst.¹²¹

Um ein grobes Bild zu schaffen, worum es aus leiblicher Sicht handelt, zitiere ich Schmitz:

¹¹⁷ Ebd., Vers 75, S. 130

¹¹⁸ Vgl. *System* II/1, §48 b) ζ) S. 83

¹¹⁹ Vgl. *Wege ins Licht*, S. 21

¹²⁰ *System* III/1, S. 183

¹²¹ *Vijñāna Bhairava*, Vers 69, S. 123

Der krassen Engung im Orgasmus [...] folgt der Rausch, das Verströmen oder Versinken in maßlose Weite. [...] Die Unbesonnenheit der Ekstase vertieft sich im Rausch zum Verlust auch noch des absoluten Ortes und des Selbstbewußtseins. Der Mensch gibt sich preis an die maßlose Weite, in der er untergeht.¹²²

Die geschlechtliche Ekstase, wenn sie erreicht wird, gestattet unter normalen Umständen nur einen kleinen Rausch,¹²³ da die leibliche Dynamik durch Überdehnung gleichsam unkontrolliert zusammenbricht.

Man soll das Denken, das ganz von Freude erfüllt ist, in die Mitte zwischen „Feuer“ und „Gift“ lenken. Allein oder gefüllt mit Atem wird man (dann) eins mit der Seligkeit der Liebe.¹²⁴

Ich stütze mich auf Bäumers Erläuterung der Termini. In der Geheimsprache der Tradition haben „Feuer“ und „Gift“ verschiedene Bedeutungen. „Auf der Ebene der Liebesvereinigung meint ‚Feuer‘ den Anfang des sexuellen Aktes und ‚Gift‘ sein Ende“.¹²⁵ Die Termini beziehen sich aber auch auf die Praxis des Vijñāna Bhairava als Ganzen. „In diesem Kontext bedeutet ‚Feuer‘¹²⁶ das Zusammenziehen der Energie und ‚Gift‘ die Ausdehnung der Energie, durch die die Kuṇḍalinī¹²⁷ [Energie] sich erhebt“.¹²⁸ Nach Bäumers sind Kontraktion und Ausdehnung die zwei Bewegungen dieser Energie. Die oben gestellte Hypothese, dass Energie die leibliche Dynamik bzw. deren Intensität meint, ist damit bekräftigt.

6. Schlussbemerkung

Die vorliegende Arbeit bezeichne ich als eine vorläufige Deutung des Vijñāna Bhairava, denn sie hat nur die Spitze des Eisbergs verortet. Viele reichhaltige Verse – ich denke

¹²² *System* III/1, S. 167

¹²³ Vgl. *System* III/1, S. 192

¹²⁴ *Vijñāna Bhairava*, Vers 68, S. 120

¹²⁵ Ebd., S. 120

¹²⁶ Interessanterweise verwendet auch Schmitz die Metapher von Feuer, wenn er über die Enge des Leibs schreibt. Vgl. *System* II/1, S. 74: „In Angst und Schmerz zeigt sie sich wie ein unerträglich fressendes Feuer [...]“; und S. 74, wo sie als „ein Herd“ beschrieben ist.

¹²⁷ Es ist hier leider nicht möglich die Bedeutung von Kuṇḍalinī zu erörtern. Sie bezeichnet, grob vereinfachend, die Energie, die als Śakti in dieser Arbeit schon erwähnt wurde. Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 38. Schmitz schneidet das Thema in seiner Erörterung der Yoga-Techniken an. Vgl. *System* II/1, §57 c) S. 189

¹²⁸ *Vijñāna Bhairava*, S. 121

insbesondere an die, die sich auf intensive leibliche Erfahrungen (wie Schmerz) beziehen – mussten ausgelassen werden. Zudem gibt es Methoden, unter anderem Mantra-Meditation, die gar nicht erwähnt wurden, aber für deren Verständnis die Leibphänomenologie von Schmitz einen theoretischen Zugang bietet.¹²⁹

Was an dem Vijñāna Bhairava jedoch am meisten fasziniert, ist, dass es nur die schriftlichen Reste einer einst lebendigen Kultur sind. Die Beziehung zwischen Meister und Schüler soll sehr wichtig gewesen sein.¹³⁰ Es wäre also interessant, das Verhältnis zwischen leiblicher Kommunikation (im Schmitz'schen Sinne)¹³¹ und leiblicher Selbstbesinnung zu erforschen.

Abschließend möchte ich mich zum Thema mystischer Erfahrung äußern. Ich glaube nicht, dass es darum geht, einen Dauerzustand mystischer Versunkenheit zu erlangen. Bäumer meint: „Diesen einmal erfahrenen Bewußtseinszustand gilt es [...] beständig zu machen, so daß eine Spontaneität und Ekstase sich auf alle Bereiche des Lebens ausdehnen“.¹³² Schmitz scheint etwas Ähnliches bei der christlichen Mystik festgestellt zu haben: „Diese Entrückung kann auch permanent werden und sich gleichsam mit eigener Stimme wie ein Baß unter der Melodie des Lebens durchhalten“.¹³³

¹²⁹ Zum Thema Mantra vgl. *System* II/1, S. 193. Schmitz hat außerdem das Mandala, welches im Śivaismus von Kaschmir vorkommt, thematisiert. Vgl. hierzu *System* III/4, S. 215-217

¹³⁰ Vgl. *Vijñāna Bhairava*, S. 49

¹³¹ Vgl. u. a. *Der unerschöpfliche*, S.135-140

¹³² *Vijñāna Bhairava*, S. 42

¹³³ *System* III/4, S. 189

Literatur

Bäumer, Bettina: Wege ins Licht, Texte des tantrischen Śivaismus aus Kaschmir. 1. Auflage. Zürich: Benziger Verlag 1992.

Bäumer, Bettina: Vijñāna Bhairava, Das göttliche Bewußtsein. 4. Aufl. Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag 2016.

Schmitz, Hermann: Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie. 1. Aufl. Freiburg / München: Verlag Karl Alber 2009.

Schmitz, Hermann: Höhlengänge, Über die Gegenwärtige Aufgabe der Philosophie. 1. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1997.

Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand, Grundzüge der Philosophie. 1 Aufl. Bonn: Bouvier Verlag 1990

Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum, System der Philosophie, Bd. III/4. Bonn: Bouvier Verlag 1977

Schmitz, Hermann: Der leibliche Raum, System der Philosophie, Bd. III/1. Bonn: Bouvier Verlag 1967

Schmitz, Hermann: Der Leib, System der Philosophie, Bd. II/1. Bonn: Bouvier Verlag 1965

Schmitz, Hermann: Die Gegenwart, System der Philosophie, Bd. I. Bonn: Bouvier Verlag 1964