DETLEF-I. LAUF

GEHEIMLEHREN TIBETISCHER TOTENBÜCHER

JENSEITSWELTEN UND WANDLUNG NACH DEM TODE

AURUM VERLAG

»Die Bedeutung dieses Buches liegt vor allem darin, daß es – im Gegensatz zu vielen allzu populären, wissenschaftlich jedoch fragwürdigen Traktaten – als akademisch gründliche Arbeit dennoch aufregender wirkt als so manches okkult Ersonnene und oft fälschlich Erträumte, das unter dem Namen ›Tibet‹ uns häufig vorgesetzt wird.«

Prof. Dr. Frederic Spiegelberg

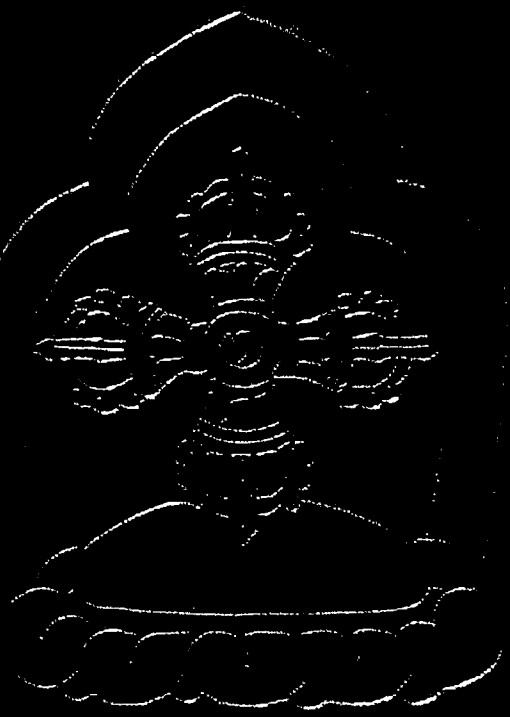
Unter den geheimen Überlieferungen Tibets finden wir insbesondere Lehren, die sich mit den zentralen Problemen des menschlichen Daseins, den fortgeschrittenen und hohen Wegen zur Selbsterkenntnis und mit dem Tode beschäftigen. Zu diesen geheimen Traditionen gehören die tibetischen Totenbücher.

Aus dieser reichen Tradition tibetischer Geheimlehren zeigt dieses Werk alle Nachtod-Visionen, die – Abbild tiefster Lebenserkenntnisse tibetischer Gurus – über den Tod hinaus in mögliches neues Leben führen. Vergleichend, instruktiv und eindrucksvoll wird von den Ereignissen des Sterbens berichtet und von zu erwartenden Jenseitserfahrungen, die sich zwischen vollkommener Befreiung und erneuter Inkarnation bewegen. Der Leser wird zu einer lebendigen Schau der Weltrealität geführt.

Da aber irdische Lebenserfahrung, Wirklichkeitserkenntnis und Bewußtseinsvollendung die Lehrgrundlage für die transzendenten Bar-do-Zustände bilden, können wir das tibetische Totenbuch ebenso als *ein Lebensbuch a priori* bezeichnen: ein Buch der Sinngebung des Lebens und ein hervorragender Führer, der die Tore zur Transzendenz zu öffnen vermag. »Unsere heutige, weitverbreitete medizinisch-atheistisch-nihilistische Einstellung zum Tod wird mehr als fraglich, wird erschüttert, erscheint von dieser neuen Seite aus sogar etwas naiv. Da sind noch ganz andere Bereiche zu respektieren, als man es normalerweise zugeben möchte.«

GEHEIMLEHREN TIBETISCHER TOTENBÜCHER überrascht den Leser mit ganz neuen, ausführlichen Darstellungen nach Originaltexten verschiedener Totenbücher des Lamaismus und – hier erstmals aufgezeigt – der alttibetischen Bon-Religion, vor allem aber auch mit seinem reichhaltigen, bisher uns unbekannt gebliebenen Bildmaterial.

Übersichten zu den Initiationen des Totenrituals, viele erläuternde Zeichnungen, Tabellen und ein umfassender Apparat bereichern die Fülle des Werkes. Ein psychologischer Kommentar läßt den tibetischen Weg durch den Bar do mit all seinen Symbolen und Visionen aus psychologischer Betrachtungsweise verständlich werden und bringt einen Vergleich mit abendländischen Erscheinungsformen des Bewußtseins. »Da die tibetischen Totenbücher auf urbildlichen Symbolen aufgebaut sind, nimmt es nicht Wunder, daß der Autor es leicht findet, vieles von diesen zu Freuds phylogenetischem Erbmaterial und Jungs Archetypen in Beziehung zu setzen. Ja, er sieht sogar



Detlef-I. Lauf

GEHEIMLEHREN TIBETISCHER TOTENBÜCHER

Jenseitswelten und Wandlung nach dem Tode

Ein west-östlicher Vergleich mit psychologischem Kommentar

Mit einem Vorwort
von
Frederic Spiegelberg

AURUM VERLAG · FREIBURG IM BREISGAU

26 Abbildungen und 21 Tabellen und Übersichten im Text
sowie 12 Tafeln, davon 4 in Farbe.

PNFL 192

Redemptoristen
Gesamtbibliothek der Wissenschaft
Österr. Provinz

1988.1852
(L 2142)

1. Auflage 1975
2. erweiterte und verbesserte Auflage 1977
3. Auflage 1979
ISBN 3 591 08010 1
© by Aurum Verlag GmbH & Co KG, Freiburg im Breisgau.
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,
der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung,
vorbehalten.
Gesamtherstellung: Druckerei Karl Schillinger, Freiburg i. Br.
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Einführung 13

I *Die Traditionen der tibetischen Totenbücher* 19

II *Grundsätzliche Dinge für das Wissen vom Leben und Erkenntnisse über Nachtod-Zustand und Wiedergeburt* 31

1 Leben, Karma, Tod und Wiedergeburt . . . 33

2 Die Trikāya-Lehre als Grundlage der Initiationen . 41

3 Die sechs Arten des Bar-do und andere »Zwischenzustände« 51

A Die erste Gruppe der drei Bar-do als Zwischenzustände zur Wandlung des Bewußtseins im diesseitigen Leben 54

B Die zweite Gruppe der drei Bar-do als Zwischenzustände zur Führung des Bewußtseins in der jenseitigen Welt 56

C Bar-do als untrennbare Verbindung des Wesentlichen 61

4 Zur Symbolik der tantrischen Polarität, der Trinität, der Quaternität und der Fünfzahl, Farben und Elemente 65

A Von der Einzahl zur Vielfalt 67

B Die Zweizahl als Ausdruck der Polarität . . 68

C Dreifache Gliederungen 71

D Einige Vierergruppen 76
E Die fünffache Ordnung der Maṇḍalas . . . 80
F Die sechs Bereiche der Inkarnation . . . 85
G Andere symbolische Gruppierungen . . . 88
5 Das Totenritual als Führung durch den Bar-do . . 93
6 Zeichen im Übergang zwischen den zwei Welten und das Urlicht am Anfang des Todes 105

III *Das große Ritual der Initiationen in die Maṇḍalas der friedvollen und zornvollen Gottheiten* 115
1 Die friedvollen Gottheiten 117
A Der Âdibuddha als mystischer Schöpfer des Maṇḍala 119
B Die fünf Tathâgatas oder Dhyânibuddhas (Yab-Yum) . 123
C Der Buddha Vairocana 124
D Der Buddha Akṣobhya 124
E Der Buddha Ratnasambhava 125
F Der Buddha Amitâbha 126
G Der Buddha Amoghasiddhi 127
H Die acht Mahâbodhisattvas (Yab-Yum) . . . 132
I Die sechs Buddhas 136
a Die sechs Buddhas des Bhavacakra und das Ritual der Führung durch die sechs Daseinsbereiche 136
b Die sechs Buddhas und das große Bild des Höllenreiches 148
K Die vier Torhüter des Maṇḍala (Yab-Yum) . . 154
L Die fünf geheimen Vidyâdhara (Yab-Yum) . . 156
2 Die zornvollen Gottheiten 159
A Der große Heruka des Âdibuddha (Yab-Yum) . 162

B Die fünf zornvollen Buddha-Herukas (Yab-Yum) . 163
C Die acht Keurima 165
D Die acht Phra-men-ma 166
E Die vier tierköpfigen Torhüterinnen des Maṇḍala . 167
F Die 28 machtvollen, tierköpfigen Göttinnen . . 168
G Die fünf Jñâna-Ḍâkinîs und der machtvolle Vajrakumâra-Heruka 172
3 Aus den Totenbüchern der vorbuddhistischen und alt-tibetischen Bon-Religion 175
A Die friedvollen Gottheiten 178
B Die zornvollen Gottheiten 185

IV *Psyche und Bewußtsein* 189

V *Einige Vergleiche zu den Nachtod-Vorstellungen und über den Tod bei anderen Kulturen* 201
1 Indiens Erkenntnisse in den Upaniṣads . . . 205
2 Vergleichbare Elemente aus den Religionen Irans, Babyloniens und Ägyptens 211
3 Vergleichbare Elemente bei den Griechen, Römern und Germanen 217
4 Seele und Tod bei den Manichäern und Mandäern . 219
5 Seele, Licht, Leben und Tod in einigen abendländischen Gedanken 221

VI *Psychologischer Kommentar zum Bar-do thos-grol* . . 229
1 Allgemeine Grundgedanken aus der buddhistischen Philosophie und Elemente der Psychologie . . 231
A Leiden und das Lust-Unlust Prinzip . . . 231
B Die zwei Stufen von Erlösung 233
C Nichtwissen und Wissen 234
D Zum Verhältnis Geist und Körper . . . 236

E Karma und Selbstverantwortung . . . 237
F Âlayavijñâna und archetypische Strukturen . 240
2 Psychologische Aspekte des tibetischen Totenbuches 243
VII *Anmerkungen und Hinweise* 257
VIII *Literaturverzeichnisse* 267
1 Tibetische Originalquellen 269
A Tibetische Texte des Buddhismus . . . 269
B Tibetische Texte der Bon-po Religion . . 270
2 Sekundärliteratur 271
3 Vergleichende Literatur 272
IX *Register* 273
1 Tibetischer Index 275
2 Sanskrit-Index 281
3 Index allgemeiner Begriffe und Namen . . . 285

Vorwort

Dies ist kein Buch für ängstliche Gemüter. Wer es gelesen und sich vielleicht auch darin verloren hat, wird sich als einen veränderten Menschen wiederfinden, jedenfalls von Grund auf erschüttert, aufgerüttelt. Er ist gewaltigen Bewußtseinswogen ausgesetzt gewesen, von ihnen getragen, aber auch von ihnen aufgewühlt, und das gründlich. Seine ganze Ich-Staffelei kommt ins Wanken und die Grenzlinien zwischen Subjekt und Objekt verwischen sich.

Die Abgründe tibetischen Denkens haben schon die letzte Generation im Westen erregt, besonders A. David-Neels merkwürdige Visionen und Evans-Wentz' Übersetzung eines guten Teils der tibetischen Totenbücher, von denen wir in diesem Bande ja vielen begegnen. Und da niemand es kontrollieren konnte, wurden sogenannte tibetische Forschungen geradezu zu einem Freibillet für eigene Phantasie-Projektionen.

Die Bedeutung dieses Buches liegt vor allem darin, daß es als akademisch gründliche Arbeit dennoch (was Akademikern leider oft mangelt) aufregender wirkt als so manches okkult Ersonnene und oft fälschlich Erträumte, das unter dem Namen »Tibet« uns so häufig vorgesetzt worden ist.

Im Gegensatz zu vielen allzu populären, wissenschaftlich jedoch fragwürdigen Traktaten (siehe »Shangri-La«) ist dieses Buch nicht in erster Linie interessant, originell oder exotisch, sondern man gewinnt vor allem während der Lektüre mehr und mehr den Eindruck, einer sehr gewichtigen Wirklichkeitsschau zugeführt zu werden, die uns Aufschlüsse geben kann nicht nur über Tibet, sondern zugleich über uns selbst und über unerschlossene Aspekte unseres eigenen Seins, das hier mit einem Mal gar nicht mehr so sicher und wohlgegründet erscheint.

Ein Hauptgewinn beim Lesen dieses Buches ist es, daß dasjenige, was wir gewöhnlich die »Wirklichkeit« nennen, einem doch nur als

eine von vielen Möglichkeiten erscheint – und nicht einmal als die unbedingt wichtigste und am besten gesehene. Denn ein jeder hat ja doch sein eigenes Maṇḍala.

Es ist gar nicht so schwer, hohe Werte aus diesem Buch zu gewinnen, wenn auch der Text der Totenbücher noch so fremdartig wirken mag; Lauf hat uns die Arbeit zum großen Teil schon abgenommen durch sein ungeheures Wissen und seine tiefgehende Meditation. Wir haben hier ein großartiges Beispiel dafür, wie eine total fremde Welt so erschlossen werden kann, daß einem ganz unerwartete Werte zuteil werden.

Angesichts der ungeheuren Reichhaltigkeit des Materials sieht Lauf hier die Gefahr des Versinkens in der Überfülle und hütet sich wohl, den uneingeweihten Leser in das verwirrende Labyrinth der Einzelheiten zu führen. Es ist erfrischend zu erleben, wie hier das Auge sich immer wieder auf die »Hauptsache« richtet, auf die allein es ankommt.

Der Verfasser dieses Vorworts hat sich mit sehr vielen Tibetologen in drei Erdteilen unterhalten, aber noch nie eine so ausgesprochen wesentliche Einstellung zu den Texten gefunden, verbunden mit einer einmaligen Fähigkeit, den Sinn tibetischer Texte rasch und gründlich zu erfassen.

Und der Tod, um den es sich hier doch hauptsächlich handelt, erscheint uns dementsprechend in einem ganz anderen Licht, ja, in einem »Licht« im wahrsten Sinne des Wortes. Unsere heutige, weitverbreitete medizinisch-atheistisch-nihilistische Einstellung zum Tod wird mehr als fraglich, wird erschüttert, erscheint von dieser neuen Seite aus sogar etwas naiv. Da sind noch ganz andere Bereiche zu respektieren, als man es normalerweise zugeben möchte.

Die tibetischen Totenbücher, dies macht Lauf uns deutlich, stellen eine unglaubliche psychologische Leistung dar; alles ist hier meisterhaft entwickelt, so daß man förmlich eine neue Sicht gewinnt. Es handelt sich um Lehrbücher des Sterbens *und* des Lebens von einzigartiger Geschlossenheit des psychischen Aufbaus.

Anfangs mehr das rein Sachlich-Methodische entwickelnd, führt das Buch den Leser rasch zu einer erregenden Schilderung der Wirklichkeit von bei uns sonst kaum beobachteten Bewußtseinszuständen, so etwa, wenn die Erfahrung der Grenzenlosigkeit nach dem Tode lebendig dargestellt wird. Da ist der Geist wie des Himmelsraumes Leerheitsnatur, hinter der wiederum das Positive zu ahnen ist.

Das hochinteressante Kapitel über Psyche und Bewußtsein zeigt, wie viele Gedanken der tibetischen Totenbücher von universaler Bedeutung sind. Hier wird ein breiteres Verständnis vieler Ideen erreicht

durch Vergleiche mit ähnlichen Schriften anderer Kulturen. Die Gleichheit und Ähnlichkeit der Todesbegriffe der Menschheit ist nicht zu übersehen. Lauf führt uns in diesem Zusammenhang zu Ansätzen einer vergleichenden Phänomenologie der Seele, die freilich noch geschrieben werden muß.

Älteste Ahnungen der Menschheit tauchen auf, und im christlichen Westen finden wir erstaunliche Parallelen, so in Thomas von Aquins Begriff der »Wirkkraft im Seelenvermögen« nach dem Tode, der so sehr dem indischen »Karma« entspricht.

Da die tibetischen Totenbücher auf urbildlichen Symbolen aufgebaut sind, nimmt es nicht Wunder, daß der Autor es leicht findet, vieles von diesen zu Freuds phylogenetischem Erbmaterial und Jungs Archetypen in Beziehung zu setzen. Ja, er sieht sogar eine Bestätigung dieser heutigen psychologischen Theorien in den in Tibet aufgewiesenen Erfahrungen, die als geahnte Wirklichkeit in das menschliche Dasein herüberdämmern. Die ganze Geistesgeschichte ist ihm jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß Seele und Bewußtsein mehr sind als nur einmalige und vergängliche Körperlichkeit.

Von besonderem Interesse schließlich ist Laufs Feststellung, daß, da die ganze Welt letztlich nur Bewußtsein ist (denn nichts anderes wäre uns ja zugänglich), offenbar auch ein Grundbewußtsein existiert als Speicher aller Bewußtseinseindrücke, das vom Karma wie ein Ozean gefächelt wird und dadurch immer neue Eindrücke zur Erscheinung bringt. Ereignet sich eine Kontraktion auf das reine Unbewußte im jenseitigen Raum, bevor eine neue Bewußtheit aus der Urpotenz entstehen kann? Mit Recht weigert Lauf sich, auf derartige Spekulationen näher einzugehen, da solche nur zur Bildung von Ideen statt von Wirklichkeiten führen könnten. Auf jeden Fall sind die Theorien einer jenseitigen Existenz schon selber psychische Wirklichkeit, selbst wenn der bloße Verstand geneigt ist, sie abzulehnen. Die Errichtung transzendenter Welten ist bereits eine Wirklichkeit, mit der zu beschäftigen sich lohnt.

Als Endresultat aller dieser Zwischenzustands-Betrachtungen kann man sagen, daß der uns so geläufige Gegensatz von Tod und Leben hier derart relativiert wird, wie es im Westen nur selten bei ganz großen Mystikern geschehen ist, zum Beispiel bei Rilke, der uns sagt, daß Engel oft nicht wissen, ob sie eigentlich unter Lebenden oder unter Toten sich bewegen.

Man könnte sich beinahe fragen, was wohl geschehen würde, wenn dieses Werk Laufs ins Tibetische übersetzt würde. Welch einen Eindruck würde es wohl auf die leider verschwindend kleine Gruppe der

Tibeter selbst machen? Voraussichtlich würde derselbe Erfolg eintreten, den Daisetz T. Suzuki sich von einer japanischen Übersetzung seiner englischen Bücher über Zen-Buddhismus versprach: Die festgefahrenen Bonzen würden gezwungen sein, ihre eigene Tradition ganz neu zu sehen und zu durchdenken und ihr bloßes Wissen umzuwandeln in eine lebendige Schau der Weltrealität.

Als geographische und anthropologische Wirklichkeit löst sich Tibet heute mehr und mehr auf infolge der erzwungenen Materialisierung durch das auch die eigene Vergangenheit und damit die eigenen Archetypen verleugnende China oder durch das ebenso verwestlichte Indien.

Unausrottbar jedoch bleibt dieses Tibet in uns als eine große Sehnsucht nach dem ewig Geheimnisvollen in unserer armen Zeit der absoluten Geheimnislosigkeit und Entmythologisierung. Lauf weist uns den heilenden Weg zur Rettung des unverlierbar Wesentlichen. Wir sehen gewissermaßen Tibet in den Zustand des Bar-do eintreten, wissen aber auch, daß dies eine Zustandsphase bedeutet und nichts Eigentliches je verloren geht.

Stanford University, San Francisco, im August 1975 — Prof. Dr. Frederic Spiegelberg

EINFÜHRUNG

Unter den geheimen Überlieferungen des tibetischen Buddhismus finden wir insbesondere solche Lehren, die sich mit den zentralen Problemen des menschlichen Daseins, den fortgeschrittenen und hohen Wegen zur Selbsterkenntnis und mit dem Tode beschäftigen. Zu diesen geheimen Traditionen gehören die tibetischen Totenbücher, die im wesentlichen von den ›Schatzentdeckern‹ aufgefunden und uns so zur Kenntnis gebracht wurden. Auch wenn dem tibetischen Totenbuch eine bestimmende und klar entwickelte Grundstruktur eigen ist, so gibt es doch so viele verschiedene Werke, die auf dieser aufbauen und die unterschiedliche Aspekte bearbeiten, daß wir statt von einem, von mehreren tibetischen Totenbüchern sprechen müssen.

Das Problem des Todes und einer möglichen Wandlung im Jenseits des sogenannten Bar-do-Zustandes bis hin zu einer neuen Inkarnation betrachtet der Tibeter als eine höchst notwendige Aufgabe, die letzten Endes noch in diesem Leben gelöst oder wenigstens entsprechend vorbereitet werden muß. Die im Bar-do angekündigten Visionen der Gottheiten sind der Widerschein geistiger Prozesse und Erfahrungen aus dem Leben, die nunmehr auf höherer Ebene des entkörperten Zustandes autonom wirksam werden. Darum gemahnen die das Totenritual leitenden Lamas den Verstorbenen immer wieder, sich aller jener Lehren und Bedeutungen der visionären Gottheiten zu erinnern, die ihm zuvor im irdischen Leben Vorbild und Richtschnur zu einer geistigen und religiösen Lebensführung gewesen sein sollten.

Das Hauptaugenmerk liegt darauf, das Wesen der Gottheiten und ihre verschiedenen Sinngehalte in Bezug auf die Wandlungen des Bewußtseins zu begreifen und im eigenen bewußten Geiste zu integrieren. Das aber ist eine bedeutende psychische Leistung, gründend in der Übung der meditativen Praxis, die innerhalb dieses irdischen Daseins erbracht werden muß, da Spekulationen auf ein besseres Sein nach dem Tode eine gefährliche Illusion und neue Ichbindung darstellen würden. Der

Bar-do thos-grol oder das tibetische Totenbuch handelt von den Ereignissen des Sterbens, den etwa zu erwartenden Jenseitserfahrungen, die sich zwischen vollkommener Befreiung und erneuter Inkarnation bewegen. Alles dies aber kann trotz beachtlicher Grenzerfahrungen der buddhistischen Psychologie nur deshalb in den Texten des tibetischen Totenbuches so überzeugend vermittelt werden, weil sich seine Lehren an der Wirklichkeit des irdischen Lebens immer wieder orientieren. Nur was echter Erfahrungsinhalt von Erkenntnissen auf Erden sein kann, unsere Empirie der Bewußtseinserfahrung, wird im tibetischen Totenbuch auch zur weiterführenden Darstellung bewußtseinstranszendenter Inhalte des Bar-do verwendet.

Insofern ist das tibetische Totenbuch ohne seine enge Beziehung zur buddhistischen Philosophie und Lebenspraxis nicht anwendbar und wäre dann nur in reiner Spekulation versunken. Da aber Lebenserfahrung, Wirklichkeitserkenntnis und Bewußtseinsvollendung auch die Lehrgrundlage von den transzendenten Zuständen des Bar-do bilden, können wir das tibetische Totenbuch ganz allgemein ebenso als ein Lebensbuch a priori bezeichnen. Und den psychischen Individuationswert, den das individuelle Leben eines Menschen im irdischen Körper erlangt hat, den erhält es auch im jenseitigen Reich des Bar-do, nicht mehr und nicht weniger, das ist das eindeutige Gesetz des Karma.

In der Erkenntnis, daß es nicht nur ein tibetisches Totenbuch allein gibt, sondern eine ganze Gruppe von verschiedenartigen Schriften eben dieser Art, und daß es außerdem in Tibet eine reiche Tradition der ars moriendi gab, die sich auch auf altindische Lehrüberlieferungen berufen kann, haben wir eine andere Form der Behandlung dieser Thematik gewählt. Anhand einer Fülle von verschiedenen Originaltexten des Bar-do thos-grol und verwandter Schriften haben wir einen Versuch zu einer Synopsis verschiedener Traditionen unternommen und Schwerpunkte zu bestimmten buddhologischen und psychologischen Fragen über das Wesen des Bar-do und seiner Visionen gebildet. In diesen sollten Grundfragen zum Verständnis des Bar-do erklärt werden, deren Lösung sich nur aus der Nutzung verschiedener Quellen und auch der kommentierenden Werke anbieten kann. Zu den unentbehrlichen tibetischen Geheimlehren gehören hier die Überlieferungen der bKa'-brgyud-pa Sekte, welche die Lehren des indischen Guru und Siddha Nâropa bewahrte.

Wir haben aus den Werken der Shangs-pa, 'Brug-pa und Kaṃ-tshang Sekten manche Texte verglichen oder im Auszug übertragen, damit sozusagen ›von innen her‹, nämlich aus tibetischer Sicht, eine bescheidene Deutung und Würdigung des tibetischen Totenbuches möglich

wird. Dies alles jedoch wäre nicht denkbar gewesen ohne meinen Lehrer Vairocana Tulku, die sechzehnte Inkarnation des großen Übersetzers Vairocana im osttibetischen Kloster Ka-thog rdo-rje-gdan, der mir die Geheimnisse des Bar-do thos-grol intensiv erschlossen hat. Außer diesem verdanke ich meinen tibetischen Lehrern in Ladakh, Sikkim und Bhutan viele Hinweise und vor allem die Unterstützung durch tibetische Originaltexte aller Art zum Bar-do-Problem, die dieser Arbeit zugrunde lagen.

Um die Lehren der tibetischen Totenbücher in einen breiteren Umkreis des Verständnisses für die abendländische Geisteswelt zu stellen, haben wir die Problematik der Seelenführung nach dem Tode aus anderen Kulturkreisen zum Vergleich gestellt. Wenn dieses auch nur in kurzen Zügen behandelt wurde, so sollte doch nach dem rein tibetologischen Teil ein Versuch unternommen worden sein, gewisse Parallelen aufzuzeigen, die uns Kunde davon geben, daß vergleichbare Inhalte und Symbole nicht nur auf Asien beschränkt sind, sondern in anderer Form uns durchaus bekannt und begreifbar erscheinen. Nicht zuletzt hat uns die Psychologie wieder den Erweis gebracht, daß die Behandlung von Urproblemen des menschlichen Seins und des Sterbens überall urbildlichen Mustern und Formen des geistigen Ausdrucks folgt, über die wir zu einem Verständnis des tibetischen Totenbuches und seiner geheimen Lehren gelangen können. Der abschließende psychologische Kommentar versucht daher, aus seiner psychologischen Betrachtungsweise den tibetischen Weg durch den Bar-do mit allen seinen Symbolen und Visionen zu verstehen, um ihn mit abendländischen Erscheinungsformen des Bewußtseins zu vergleichen. Vielleicht kann es so möglich werden, wesentliche Erfahrungen des tibetischen Totenbuches besser zu verstehen, um sie in unserem eigenen Wissen mit entsprechender Sinngebung zu integrieren. In unserer Welt wird es sich immer mehr als notwendig erweisen, östliche Weisheit und westliches Denken zu einer Synthese auf höherer Bewußtseinsebene zu bringen; dazu soll dieses Buch einen kleinen Beitrag leisten.

Die hier dargestellten Abbildungen und Kunstwerke zur Einführung in die visionäre Welt der Bar-do-Gottheiten kommen aus Tibet, Ladakh, Sikkim und Bhutan. Ein Teil der Blockdrucke ist bereits in den Westen gelangt, und es sei an dieser Stelle einigen Bildgebern für die freundliche Überlassung von seltenen Bilddokumenten gedankt, insbesondere Prof. Dr. F. Spiegelberg für sechs der Textabbildungen und für die Güte, das Vorwort zu diesem Buche zu übernehmen. Der gleiche Dank gebührt ungenannter wertvoller Hilfe und nicht zuletzt dem Verlag, der keine Mühe scheute, sich für ein so schwieriges Buch wie dieses einzusetzen.

Dieser Leib freilich stirbt,
wenn er vom Leben verlassen wird,
nicht aber stirbt das Leben.
Was jene Freiheit ist, ein Bestehen
aus dem ist dieses Weltall,
das ist das Reale,
das ist die Seele.

Chând. Up. VI. 11. 3.

I
Die Traditionen der tibetischen Totenbücher

Der Seele Lauterkeit hängt davon ab, daß sie geläutert werde von einem Leben, das zerteilt ist, und eintrete in ein Leben, das in der Einung ist.
Ekkehart: Vom Tod.

Die Lehren des tibetischen Totenbuches mit ihren Führungen durch die visionären und im tiefsten Sinne symbolischen Welten des Zwischenzustandes oder des Nachtod-Bereiches ruhen auf einem breiten Fundament ältester tibetischer sowie indischer Überlieferungen. Allgemein gesagt wäre es nicht zutreffend, nur von einem tibetischen Totenbuch zu sprechen, denn unsere heutigen Kenntnisse von den uns erhaltenen schriftlichen Überlieferungen zeigen, daß ein weit verzweigtes und sozusagen hochentwickeltes System der »Seelenführung« für den Verstorbenen in Tibet lebendig gewesen ist. Die im tibetischen Literaturverzeichnis (siehe Anhang VIII, 1, A, B) aufgezeichneten Quellen, bei denen es sich hauptsächlich um Schriften zum »Nachtoderleben« oder eben um »Totenbücher« handelt, sind bei weitem nicht erschöpfend und stellen daher nur einen Ausschnitt aus dieser Literaturgattung dar. Um einmal eine entsprechend vergleichbare Vorstellung zu geben, erinnern wir an das tibetische Totenbuch, das von Evans-Wentz[1] herausgegeben worden ist. In diesem bereits klassischen Werk sind von dem tibetischen Totenbuch mit siebzehn einzelnen Kapiteln nur sieben, und zwar die für das Gesamtverständnis wichtigsten Teile übersetzt worden.

Nun gibt es aber auch solche Werke, in denen wir zum Beispiel 38 Teile finden können[2] sowie auf der anderen Seite wesentlich kürzere Fassungen aller Art, das heißt solche, die auf verschiedenen Überlieferungen beruhen und weiter unten noch zu besprechen sind. Ein nicht unwesentlicher Teil dieser Schriften befaßt sich mit rituellen Anweisungen und der Durchführung der Initiationen oder enthält mantrische Bücher. Zu den letzteren ist zu sagen, daß es als Bestandteile der Ritualtexte zur Lesung der Totenzeremonien für den Verstorbenen bestimmte Bücher gibt, die fast ausschließlich Mantras enthalten. Diese Mantras sind Anreihungen von mystischen Silben, die als verschlüsselte Anrufungen an die Gottheiten zu verstehen sind. Im Vajrayâna-Buddhismus bilden Mantras und deren richtige Rezitation einen essentiellen

Teil jener esoterischen Lehren, die vom Meister an den Schüler meist in geheimen Riten der Initiationen weitergegeben werden. So haben wir auch innerhalb der tibetischen Totenbücher mantrische Texte, die den ganzen Zyklus der Gottheiten des Bar-do- oder Zwischenzustandes enthalten. Nur der Kenner jener Mantras ist daher in der Lage, sie in der rechten Weise zu benutzen und sie während der meditativen Anrufungen den entsprechenden Gottheiten richtig zuzuordnen. Solche mantrischen Texte sind also sehr komprimiert und enthalten letzten Endes auf nur wenigen Seiten in mantrischer Kurzform zum Beispiel das ganze tibetische Totenbuch mit seinen hundert Gottheiten und deren Bedeutung. Die Übertragung und Kenntnis dieser Mantras sind eines der Geheimnisse und der besonderen Umstände der Initiation durch den Guru, und es obliegt dann dem Schüler, sie in gleicher Weise zu bewahren.

Wir sollten hier gleich anschließend auf eine Besonderheit solcher mantrischen Texte innerhalb des tibetischen Totenbuches hinweisen. Es gibt eine bestimmte Gruppe von kleinen Texten dieses mantrischen Inhalts, die so beschaffen sind, daß man sie immer bei sich tragen kann. Zu diesem Zwecke werden sie als kleine faltbare Büchlein oder in der Form von Maṇḍalas hergestellt und auf Papier gedruckt[3]. Die Texte sind in kleiner Schrift auf quadratischem Satzspiegel in Miniaturformat gedruckt, die Maṇḍalas in Form von größeren, mehrfach gegliederten Lotusblüten, auf deren Blättern sich die Mantras in kosmologischer Anordnung befinden[4]. Diese Schriften oder die Diagramme werden klein gefaltet in Stoffe eingenäht, in bestimmter Anordnung mit Seidenfäden in den fünf Farben der Buddhas (oder Tathâgatas) umwickelt und dann in den Amulettbehältern (tib. Ga'u) aus Metall aufbewahrt, die man in Tibet meistens bei sich trägt. Häufig werden die in Stoff eingeschlossenen Texte auch an einem Band um den Hals getragen. So dienen sie den Trägern an allen Orten und auf den weiten Pilgerreisen durch Tibet als magischer Schutz durch das ganze Leben.

Das geheime Wissen von den Irrfahrten und Wanderungen des Bewußtseinsprinzips des Verstorbenen gehört zum ältesten tibetischen und zentralasiatischen Kulturerbe. Daher finden wir die von uns so bezeichneten Totenbücher nicht nur in der buddhistischen Überlieferung von Tibet, sondern bereits in der vorbuddhistischen Bon-Religion des Schneelandes jenseits der Himalayas, die wir in ihren verschiedenen Ausprägungen als die eigentliche, alteinheimische Religion von Tibet bezeichnen können. Der Mahâyâna-Buddhismus und seine tantrische Erscheinungsform des Vajrayâna gelangten seit dem frühen 7. Jahrhundert nach Tibet.

Die von dem fast mythischen Gründer und Religionsstifter gShen-rab eingesetzte Lehre der tibetischen Bon-Religion stellt ein umfassendes System dar, von dem wir erst in jüngster Zeit, in den letzten Jahren ein mehr konkretes Wissen erfahren konnten. Erst langsam werden einige der noch erhaltenen Texte der Bon-po-Tradition publiziert; sie wurden bisher meist nur der Fachwelt zugänglich gemacht[6]. Wenn wir also von den tibetischen Totenbüchern und verwandten Schriften sprechen, müßten wir, chronologisch betrachtet, zuerst jene der Bon-Religion erwähnen, die wahrscheinlich die ältesten überlieferten Formen widerspiegeln. Dies läßt sich vielleicht auch darin erkennen, daß die wenigen bisher bekannten und noch nicht übersetzten Texte nicht jene systematische Fülle kosmologischer und psychologischer Beziehungen und Bedeutungen der visionären Gottheiten aufweisen, wie es bei den buddhistischen Texten der tibetischen Überlieferung der Fall ist. Auf der anderen Seite jedoch erbringt die Tradition des Bon-po Niṣpanna-Yoga aus der Zhang-zhung-Linie der Bon-Religion eine Fülle von philosophisch und psychologisch orientierten Beiträgen zum Problem des Bardo, die der buddhistischen Überlieferung höchst ähnlich sind. Auch die buddhistischen Texte der Totenbuchtraditionen sind ohne Zweifel auf uralten Erfahrungen der tibetischen Religion aufgebaut. Die dort vorkommenden zornvollen Gottheiten, vor allem die theriomorphen Ḍâkinîs und die bluttrinkenden Gottheiten aus den vier Toren der Maṇḍalas sind nicht ausschließlich buddhistischen Ursprungs aus den indischen Tantras, sondern entstammen wesentlich älteren Schichten der magisch-mythischen Religionen Zentralasiens. Es ist nicht zu übersehen, welche Ähnlichkeiten symbolischer, ritueller und inhaltlicher Art zu gewissen zentralasiatischen und schamanistischen Religionsformen vorhanden sind. Auf einige Parallelen zu dieser Frage ist in dem vergleichenden religionswissenschaftlichen Teil (Kapitel V) noch hinzuweisen. Eine ausführliche Behandlung der Totenbuchüberlieferungen der Bon-Religion kann zu diesem Zeitpunkt noch nicht gegeben werden und muß der Zukunft vorbehalten bleiben. Jedoch sollen in diesem Buch (Kapitel III C) wenigstens zwei bedeutsame Texte kurz erschlossen werden[7], um eine erste vergleichende Übersicht zu den buddhistischen Texten zu ermöglichen.

Weitere empirische Erfahrungen zum Todesproblem, die in der buddhistischen Überlieferung der Totenbücher zum Teil ausführlich behandelt werden, dürften sicher aus dem indischen Raum der vedischen Tradition Eingang gefunden haben. Besser gesagt, es gab seit langem bestimmte Beschreibungen über den Vorgang des Sterbens und über den Weg der Seele nach dem Tode, die in Indien Allgemeingut waren

und im Veda und den Upaniṣads formuliert wurden. Die dort vorhandenen Texte weisen zum Teil große Ähnlichkeiten mit den Inhalten buddhistischer Schriften auf; wir verweisen in diesem Zusammenhang besonders auf die Bṛihadâranyaka-Upaniṣad IV. 4, 1-2, die Aitareya-Âranyaka III. 2, 4., die Śatapatha-Brâhmaṇa und den Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa.

Kommen wir nun zu den buddhistischen Textüberlieferungen, und zwar zu jenen, die wir einmal mit dem bereits eingeführten Begriff als Totenbücher bezeichnen können. Außerdem müssen wir solche Werke berücksichtigen, die von verschiedenen indischen und tibetischen Gelehrten des Vajrayâna-Buddhismus verfaßt wurden und die wesentliche Texte oder Lehren zum Totenbuch und über den Bar-do beigetragen haben. Bar-do (skr. antarâbhava), der »Zwischenstand« nach dem Tode oder auch zwischen zwei Daseinsformen, wird vor allem von drei Textgruppen grundlegend behandelt. Die erste zu beschreibende Gruppe umfaßt den Bar-do thos-grol chen-mo, die »Große Befreiung durch Hören (im) Bar-do-Zustand«, niedergelegt in mehrbändigen Textbüchern oder Textsammlungen verschiedener Zusammenstellung, die meistens auf mehrere Autoren zurückgehen[8]. Die zweite Gruppe zeigt zur ersten eine große Verwandtschaft bei einigen ikonographischen Unterschieden, es sind die Texte aus dem Zyklus der Nâraka-Gottheiten, die ebenfalls in umfangreichen Büchern und Ritualen (tib. Na-rag dong-sprugs) beschrieben werden[9].

Eine dritte Gruppe bilden die aus der indischen Tradition des Guru Nâropa und seiner Schwester Niguma kommenden Texte zu den »Sechs Lehren« des Nâropa (tib. Nâ-ro chos-drug), von denen die beiden Lehren über Bar-do und 'Pho-ba (= Bewußtseinsübertragung) für uns von großer Bedeutung sind[10].

Schließlich haben zur erweiterten Information für unsere Arbeit die Lehren des großen Yogi Mi-la ras-pa (1040-1123) über die Arten des Bar-do und die reiche Literatur über den Bar-do aus der sNying-thig-Tradition des tibetischen Gelehrten Klong-chen rab-'byams-pa (1308-1363) beigetragen[11]. Es muß hier gleich angemerkt werden, daß wir damit bereits ein unerschöpfliches Reservoir an tibetischen Überlieferungen haben, das, übersetzt und entsprechend kommentiert, ein Dutzend Bände füllen könnte. Uns geht es hier jedoch um eine möglichst vielseitige und dennoch knappe Essenz aus allen diesen Werken in einer Art synoptischer Zusammenschau und Auslese, um die Bedeutung der tibetischen Lehren vom Bar-do-Zustand in ihrer Breite sichtbar zu machen. Natürlich stellt sich eigentlich eine doppelte Aufgabe dadurch, daß wir nicht nur die Lehren über den Bar-do in diesen Werken

vor uns haben, sondern jeweils auch noch das ganze philosophische und religiös-ethische System des Mahâyâna-Buddhismus, auf dem diese Lehren aufgebaut sind. Im tibetischen Totenbuch begegnen wir daher zugleich auch einer Essenz des Buddhismus, aus der sich die Maṇḍalas der symbolischen Gottheiten entfalten, die sich auf den Bar-do beziehen. Allen Gottheiten des Bar-do sind eine oder mehrere feste Bedeutungen unterlegt, die aus dem buddhistischen Lehrgebäude entnommen sind oder mit diesem in enger Beziehung stehen.

Zum Vergleich haben wir einige Texte aus der vorbuddhistischen Bon-Religion herangezogen[12], die eine uns bisher verschlossene Welt von tibetischen Geheimlehren über den Bar-do offenbaren. Auf einige Ursprünge zu diesen Texten soll abschließend am Ende dieses Kapitels eingegangen werden.

Die erste Gruppe der Totenbuchschriften ist in auffallender Weise mit dem bekannten Namen des indischen tantrischen Gelehrten und Guru Padmasambhava verbunden, dem die Urheberschaft für den Bar-do thos-grol zugeschrieben wird. Padmasambhava kam im achten Jahrhundert n. Chr. (etwa seit 750) nach Tibet, um dort die tantrischen Lehren des indischen Mahâyâna-Buddhismus zu verbreiten. Wir bezeichnen diese tantrische Form des Mahâyâna auch als Vajrayâna, das »Diamantfahrzeug« (tib. rDo-rje theg-pa). Wie schon erwähnt, sind aber an der Zusammenstellung der tibetischen Totenbücher nicht nur mehrere Autoren, sondern auch verschiedene Generationen beteiligt gewesen, so daß wir etwa im 14.-15. Jahrhundert jene Form erreicht haben dürften, die uns heute allgemein bekannt ist. Diese ist besonders durch das Wirken der sogenannten »Schatzentdecker« (tib. gTer-ston) geprägt, die Jahrhunderte lang einen großen Einfluß auf das geistige Leben der rNying-ma-pa-Sekte ausübten. Diese Sekte, mit allgemeiner Bezeichnung auch nichtreformierte Rotmützen-Sekte genannt, ist die institutionalisierte Nachfolge des großen Guru Padmasambhava (tib. mTsho-skyes rdo-rje). Eines der Totenbücher[13] bringt uns eine Aufstellung der geistigen Linie, aus der die Nachtod-Lehren abgeleitet werden können. Solche Aufstellungen sind in vielen tibetischen Texten beliebt, zeigen jedoch je nach persönlicher Überlieferung des Autoren oft abweichende Reihenfolgen. In unserem Text wird die geistige Überlieferung als »Lebensbaum der in Indien entstandenen Lehre«[14] bezeichnet, und wir erfahren weiter, wie »das Licht der Lehre im Schneelande (Tibet) entzündet wurde«[15].

Der erste Guru ist der Tantriker Padmasambhava, ihm folgen der erste Abt des großen tibetischen Klosters bSam-yas[16] namens Śântarakṣita (tib. mKhan-chen zhi-ba-mtsho, 705-762) und der König Khri-srong

lde-btsan (regierte Tibet in Lhasa 755-797). Danach folgen in der angegebenen Reihe der Lehrübertragung, wie sie dem indischen Prinzip von der geistigen Hierarchie zwischen Guru und Schüler entspricht, die Gurus Âkâśagarbha (tib. Nam-mkha' snying-po), Buddhajñâna (tib. Sas-rgyas ye-shes), rGyal-mchog-dbyangs, Ye-shes mtsho-rgyal, letztere ist eine der beiden bedeutenden Schülerinnen des Guru Padmasambhava. In der weiteren Folge erscheinen noch andere tibetische Gelehrte des 8.-9. Jahrhunderts, nämlich 'Brog-mi dpal-gyi ye-shes, dPal-gyi seng-ge, Vairocana von sPa-gor und die 25 tantrischen Gurus (tib. rJe-dbang nyer-lnga), welche im neunten Jahrhundert durch ihre übernatürlichen Fähigkeiten als Yogis bekannt wurden.

Eine andere Übertragungsreihe zeigt uns die Lehren des tibetischen Totenbuches als Offenbarung aus dem Prinzip des mystischen Âdibuddha Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po), der im höchsten Zustand des Dharmakâya (tib. Chos-sku) weilt[17]. Aus ihm emaniert sie im mystisch visionären Körper (Sambhogakâya[18]) des weißen Buddha Vajrasattva (tib. rDo-rje sems-dpa') und dann in der irdischen Inkarnation des Guru dGa'-rab rdo-rje. Ihm folgen der indische Mahâsiddha Śrîsiṃha, der Guru Padmasambhava, seine tibetische Schülerin mKhar-chen mtsho-rgyal, der tibetische Gelehrte und Übersetzer Klu'i rgyal-mtshan und dann der große tibetische Schatzentdecker Karma gling-pa (etwa im 14. Jahrhundert). Die »Schatzentdecker« waren tibetische Gelehrte, die bestimmte nicht-kanonische Schriften des Lamaismus an geheimen Orten als »Schätze« (tib. gTer-ma) wieder auffanden, welche von vorhergehenden Gurus, vor allem von Padmasambhava, verborgen worden waren. Bestimmte Umstände der Lage solcher Schriften (unter Felsen, Gebäuden, Stûpas u. a.) und die Voraussage ihrer Wiederentdeckung wurden zum Beispiel in der Biographie des Padmasambhava angekündigt[19]. Solche Texte sind nicht in den tibetischen, buddhistischen Sammlungen des Kanons, des bKa'-'gyur und des bsTan-'gyur enthalten, sondern wurden, wie die meisten der gTer-ma, in der großen Schriftensammlung des Rin-chen gter-mdzod der rNying-ma-pa-Sekte gesammelt. Wir sehen, daß allein in der Lehrüberlieferung der tibetischen Totenbücher komplizierte Verbindungen bestehen und daß auf jeden Fall mehrere Gelehrte die Grundlagen vom Bar-do thos-grol entwickelt haben. Die wichtigsten von diesen sind gewiß Śrîsiṃha, Padmasambhava, Vimalamitra, Vairocana und Karma gling-pa. Der große Schatzentdecker Rig-'dzin Karma gling-pa gilt als der Entdecker des Bar-do thos-grol, das er am Berge sGam-po-dar aufgefunden hatte. Durch ihn wurden aber auch wesentliche Erweiterungen vorgenommen, und wir haben heute in dem Sammelwerk »Kar-gling zhi-khro«, d. h. die friedvollen und zornvollen Gottheiten nach Karma gling-pa, nicht nur den ganzen Bar-do thos-grol enthalten, sondern

Abb. 1 Der tantrische Guru Padmasambhava mit seinen beiden Schülerinnen. Tibetischer Blockdruck.

(in 38 Teilen) eine Reihe von Ritualtexten und Gebeten, die zur Initiation in die Maṇḍalas der visionären Gottheiten von großer Bedeutung sind. Für unsere Betrachtungen sind diese Texte besonders aufschlußreich.

In den Überlieferungen der rNying-ma-pa-Sekte finden wir einige andere wichtige Quellen zum Bar-do thos-grol, die nicht unerwähnt bleiben dürfen. Eine wesentliche Gruppe gehört zum Zyklus der Nâraka-Gottheiten (tib. Zhi-khro na-rag dong-sprugs), die zum Teil in der berühmten Schriftensammlung »Klong-chen snying-thig« enthalten sind, welches aus dem Werk des tibetischen Meisters Klong-chen rab-'byams-pa zusammengestellt wurde. Überhaupt ist die sNying-thig-Literatur eine reiche Informationsquelle zur Kenntnis der Bar-do-Lehren. Über die verschiedenen Bar-do-Zustände und die Vorzeichen des nahenden Todes sowie über die Wandlungen des Bewußtseinsprinzips in den sechs Welten erfahren wir Wesentliches in dem Werk »Ye-shes bla-ma«[20], im »bsKyed-rim lha-khrid«[21], dem »Shes-rig rdo-rje rnon-po«[22], dem bedeutenden Grundlagenwerk des »Lam-rim ye-shes snying-po«[23], dem enzyklopädischen Werk »Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung«[24], in den gesammelten Werken des gTer-ston Padma gling-pa[25], dem Ritualwerk »rDo-rje theg-pa sngags-kyi gso-sbyong«[26] und im »Maṇi bka'-'bum«, das dem tibetischen König Srong-btsan sgam-po zugeschrieben wird.

Weitere Beiträge vor allem zu den Lehren vom Bar-do finden wir in der Überlieferung der »Sechs Lehren des Nâropa« (tib. Nâ-ro chos-drug), die einen essentiellen Mittelpunkt besonders in den Überlieferungen der bKa'-brgyud-pa-Sekte Tibets bilden. Die »Sechs Lehren des Nâropa« geben uns in ihrer Gesamtheit wichtige Erkenntnisse zum Verständnis der Bar-do-Lehren, des Bewußtseinsprinzips, der Trikâyalehre und der Lichtmeditation, die alle im tibetischen Totenbuch eine große Rolle spielen.

Nâropa (lebte 1016-1100 in Indien und Kaschmir[27]) ist der zweite Guru in der bKa'-brgyud-pa-Tradition von Tibet[28]. Die von ihm überlieferten »Sechs Lehren« sind in zwei wichtigen Versionen vorhanden, die eine von ihm selbst und die andere von seiner Schwester Niguma (tib. Ni-gu chos-drug). Die Lehren des Nâropa gelangten über seinen Schüler, den großen tibetischen Übersetzer Mar-pa von Lho-brag (1012-1097), nach Tibet. Mar-pa ist der Begründer der bKa'-brgyud-pa-Sekte, der Linie der »mündlichen Überlieferung«. Die »Sechs Lehren der Niguma« gelangten über die Ḍâkinî Sukhasiddhi (eine Schülerin von Virûpa) an den tibetischen Gelehrten Shangs-pa Khyung-po rnal-'byor (geb. 1086) in einer Überlieferung, die sich nach ihrem Gründer Shangs-pa-Sekte nannte. Von ihrem Gründer wurden die »Sechs Lehren« an Chos-kyi seng-ge, Shangs-ston rig-pa'i rdo-rje (1234-1309) und die weiteren Nachfolger übertragen[29].

Was sind nun die »Sechs Lehren« des Nâropa und der Niguma? Es sind die auf Yoga und buddhistisch-tantrischer Erfahrung beruhenden

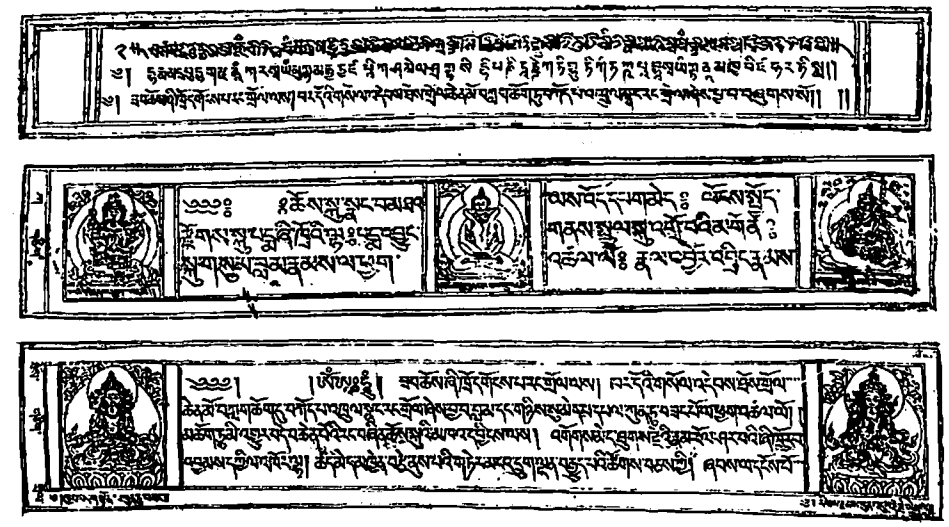


Abb. 2 Blockdruckausgaben des tibetischen Totenbuches; oben: Titelseite und (Mitte) erste Seite eines Werkes aus Bum-thang; unten: erste Seite eines Blockdrucks aus Punakha (Bhutan). Die Vignetten zeigen den Bodhisattva Avalokiteśvara, den Âdibuddha Samantabhadra, Padmasambhava, Samantabhadra und den Buddha Vajrasattva. Die Titelseite (oben) zeigt den Buchtitel in Sanskrit Lantsha-Schrift, in tibetischer Umschrift und in Tibetisch.

Lehren über »die mystische Wärme« (skr. caṇḍa, tib. gTum-mo), vom »trugvollen Körper« (skr. mahâmâyâ, tib. sGyu-lus), vom »Traumzustand« (skr. svapnadarśana, tib. rMi-lam), vom »Klaren Licht« (skr. âbhâsvara, tib. 'Od-gsal), vom »Zwischenzustand« (skr. antarâbhava, tib. Bar-do) und von der »Bewußtseinsübertragung« (skr. saṃkrânti, tib. 'Pho-ba).

Für unsere Zwecke sind vor allem die letzten drei Lehren, nämlich die vom »Klaren Licht«, vom »Bar-do« und von der »Bewußtseinsübertragung« wichtig, und wir konnten einige Quellen verwenden[30], die wesentliche Erweiterungen zu den Grundbegriffen im Bar-do thos-grol lieferten. Zur Lehre von der Bewußtseinsübertragung gehört noch eine höchst esoterische Doktrin, Grong-'jug (skr. parakâyapraveśa) genannt, deren lebendige Überlieferung mit dem Tode des Sohnes von Mar-pa im 11. Jahrhundert untergegangen war. Grong-'jug bedeutet im übertragenen Sinne soviel wie »Wiederbelebung eines Toten« und gehört zum Inhalt des Ârya-Catuṣpîtha-Tantra. Einige theoretische und praktische Hinweise dazu finden sich in der umfangreichen sNying-thig Literatur. Von dem tibetischen Übersetzer Mar-pa gingen die »Sechs Lehren« an seinen großen Schüler, den späteren Dichter und Yogi Mi-la ras-pa über,

der als der bedeutendste Mystiker Tibets gilt. In seinen »Hunderttausend Gesängen« sowie in der Sammlung der »Sechs Gesänge«[31] erfahren wir in seinen wunderbaren Liedern ausführliche Beschreibungen über den Bar-do und damit über all das, was eigentlich als Zwischenzustand bezeichnet werden kann. Gerade hier schließt sich manche Lücke, die wir in den Texten des tibetischen Totenbuches über das Wesen des Bar-do offenstehend empfanden.

Abschließend erwähnen wir die sich uns jetzt erschließenden Texte der Totenbücher und verwandter Schriften aus der vorbuddhistischen Bon-Religion von Tibet. Die eine Schrift ist der Bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo aus der kanonischen Sammlung des Bon-po bsTan-'gyur (Nr. T 124), die andere bedeutende Schrift Na-rag pang-'gong rgyal-po gehört zur gTer-ma-Tradition der Bon-po »Schatzentdecker« und wurde von 'Or-sgom phug-pa (ca. 12.-13. Jahrhundert) aufgefunden. Als Ergänzung verwendeten wir die Lehren des Bon-po Niṣpanna-Yoga von Zhang-zhung, auf deren einzelne Texte später noch verwiesen wird.

Auch in der Bon-Religion haben wir das esoterische Überlieferungssystem der »Schatzentdecker« (tib. gTer-ston), die wie in der buddhistischen rNying-ma-pa-Sekte einen bedeutenden Reichtum an Schriften einbrachten, die nicht in der kanonischen Tradition vorhanden sind. Es bleibt von Interesse zu wissen, daß einige »Schatzentdecker« gTer-ma-Schriften der Bon-po und der buddhistischen Überlieferung des Padmasambhava gefunden haben. Es bestanden also offensichtlich tiefere Beziehungen und geistige Wechselwirkungen zwischen der alt-tibetischen Bon-Religion und dem buddhistischen Lamaismus Tibets. Aus dem ausführlichen Geschichtswerk der Bon-Religion, dem Legs-bshad-mdzod[32], können wir entnehmen, daß auch hier die Bar-do-Lehren eine umfangreiche Überlieferung kennen, die in vielen Texten, Ritualbüchern und Kommentaren gesammelt worden ist[33]. Ähnlich wie in der buddhistischen Überlieferung, finden wir ebenso in der Bon-po-Religion ganz wesentliche Beiträge zum Wissen über den Bar-do, die visionären Gottheiten und die sechs Daseinswelten in anderen Schriften als den spezifisch als Totenbuch gekennzeichneten. So bieten zum Beispiel die Lehren der rDzogs-chen-Tradition von Zhang-zhung eine unentbehrliche Ergänzung zu unserem Wissen vom Bar-do thos-grol der Bon-po. Zhang-zhung ist jene west-tibetische Region, die als eine Urheimat der geistigen Kultur der Bon-Religion anzusehen ist. Auf die Lehren des Bon-po Niṣpanna-Yoga dieser Schule und ihre Aussagen zum Bar-do werden wir bei der Beschreibung der Gottheiten der Bon-Überlieferung noch einmal zurückkommen.

II
Grundsätzliche Dinge für das Wissen vom Leben und Erkenntnisse über Nachtod-Zustand und Wiedergeburt

1 Leben, Karma, Tod und Wiedergeburt

Das Leben ist nur ein anderer Tod.
Des Lebens Geburt, nicht Ende, ist der Tod.

Fr. Hebbel: Tagebücher

Das einleitende Zitat von Hebbel eröffnet uns vielleicht am besten den Zugang zum asiatischen Denken im allgemeinen und der Lehre des Buddhismus im besonderen. Wir erwähnten schon vorher, daß die tibetischen Totenbücher nicht nur Fragen nach dem Sterben und dem Wandel im Bar-do zu beantworten versuchen, sondern daß sie vielmehr die Kenntnis des ganzen Lebensweges und der buddhistischen Erlösungslehre zugleich voraussetzen und diese daher auch in ihren Texten noch einmal in Form eines in sich geschlossenen Kompendiums vermitteln.

Auf eine kurze Formel gebracht, bedeutet dieses auch: Leben, Lebenserkenntnis und richtiger Lebenswandel sind die eigentlichen Voraussetzungen für das Lernen des richtigen Sterbens und für die Möglichkeiten, über den Tod hinaus noch den Weg des Schicksals zu bestimmen. Genau diese Aufgabe versucht das tibetische Totenbuch zu lösen. Wenn wir hier auch nicht einen vollständigen Abriß der buddhistischen Lehren geben können, die in der Folge des Buches aus Text und erklärenden Anmerkungen immer wieder zu Worte kommen werden, so müssen doch einige typische Gedanken skizziert werden, die zum eigentlichen Kern der buddhistischen Geisteswelt gehören. Denn nur aus diesen Grundlagen ist der Sinn und die Aufgabenstellung der tibetischen Schriften vom Bar-do zu verstehen.

Leben in jeder Daseinsform wird vom Buddhismus als unantastbares Gut betrachtet, das nicht absichtlich in Leiden gestürzt oder gar zerstört werden darf. Das Leben in menschlicher Gestalt aber ist »eine schwer zu erringende Kostbarkeit«, da nur der Mensch kraft seines denkenden und unterscheidenden Bewußtseins in der Lage ist, Lebensvorgänge und Daseinsbedingungen aus eigener Anschauung und Erfahrung wirklich zu beeinflussen und zu lenken. Der große tibetische Gelehrte sGam-po-pa (1079-1153) gibt in seinen 28 Anweisungen für Yogis[34] die folgenden Ermahnungen zu bedenken:

»Wenn man diesen schwer zu erlangenden menschlichen Körper, den reinen, erlangt hat, wäre es ein Grund zum Bedauern, als unreligiöser und gewöhnlicher Mensch zu sterben.
Da das menschliche Leben im Kali-Yuga (d. h. dem heutigen Zeitalter der Dunkelheit durch Nichtwissen) kurz und ungewiß ist, wäre es Grund zum Bedauern, es durch bedeutungsloses Tun zu verschwenden.
Da der eigene Geist von der ungeschaffenen Selbstnatur des Dharmakâya ist, wäre es Grund zum Bedauern, wenn er in den Sumpf weltlicher Illusionen abgleiten würde.«

Der Buddhismus stellt also Leben und Dasein in den unbedingten Mittelpunkt der Sinngebung. Die Frage nach dem Woher und Wohin des menschlichen Lebens wird sekundär im Angesicht des irdischen Daseins und seiner Meisterung. Wird das Jetzt und Hier des einmal als Mensch geborenen Wesens als Daseinsproblem gelöst, so besteht keine Furcht vor der Zukunft, und es bieten sich Wege der Lösung und Erlösung an. Buddha durchschaute das Leben und die Vorgänge des Daseins mit einer praktischen und absolut wirklichkeitsbezogenen Erkenntnismethode, daher sein wichtiger Lehrsatz: alles Leben im Dasein ist letzthin Leiden, der Gegensatz von Freiheit und Erlösung. Zwischen Leiden, der Erkenntnis seiner Ursachen und der Überwindung von Leiden hin zur Befreiung ist freilich ein langer Weg. Leiden ist jede Form des Erleidens von Gegensätzen im Anblick einer Erkenntnis eines Absoluten und Unbeschreiblichen, im Anblick eines Todlosen, das Nirvâṇa genannt wird. Leiden ist »von Liebem getrennt sein und mit Unliebsamem verbunden sein«. Leiden ist das Erlebnis von Liebe (oder Begehren, p. tanhâ, tib. 'Dod-chags) und Haß (p. dosa, tib. Zhe-sdang). Beide Zustände des Bewußtseins sind der Zeit in der Welt der Vergänglichkeit unterworfen, an ihrem Verschwinden oder Kommen leiden wir. Leiden ist aber auch der Kreislauf von Geburt, Leben und Tod in einer an Hindernissen und vergänglichen Freuden reichen Daseinswelt (skr. saṃsâra, tib. 'Khor-ba). Solange der Mensch in der Welt und an den Umständen eben dieser Welt und seines Verhaltens leidet, ist er nicht erlöst, befindet er sich in Unwissenheit (skr. avidyâ, tib. gTi-mug). Unwissenheit aber erscheint durch Begehren, das heißt durch die dauernde Bindung an die weltlichen Dinge und Abläufe, an die eigene, falsch verstandene Persönlichkeit, die sich durch Identifikation mit der vergänglichen Daseinswelt an den dann unvermeidlichen Rhythmus von Werden und Vergehen bindet. Alles, was entsteht und vergeht, ist von relativem Wert, Gegenstand unserer Illusionen, die nicht erfüllt werden können. Bindung ist der Gegensatz von Befreiung. Alles

Handeln, das die Einbindung und Fesselung in den Saṃsâra vertieft, entfernt sich vom Ziel der Erlösung und führt zu Leiden und solchen Taten, die nach dem Gesetz des Karma schlecht oder negativ sind. Eine moralische Wertung ist damit nicht verbunden.

Alles Handeln aber, das die Bindungen an die vergängliche Daseinswelt löst, ist auf Befreiung gerichtet, führt zu guten oder positiven Taten, die aus dem Kreislauf des Saṃsâra herausführen. Karma bedeutet als Gesetz die Bedingtheit unseres Handelns und die absolute Auswirkung dieses Tuns auf den jetzigen und zukünftigen Weg unseres Daseins. Das Gesetz vom Karma stellt den Menschen in die unbedingte Selbstverantwortung seines Handelns, denn eine jede Tat und schon jeder im Geiste gefaßte Entschluß hat eine unvermeidliche sichtbare oder unsichtbare Folge. Nach buddhistischer Auffassung steht der Mensch im Kreislauf von Geburt und Tod solange, bis vollkommene Erkenntnis diesem ein Ende setzt. Wiedergeburt ist Folge eines im bisherigen Leben nicht erreichten Zustandes von Erlösung. Jedes Leben ist die Folge von Auswirkungen eines Karma, das sich aus Handlungen in Bindung an die Welt gebildet hat.

Die Wiedergeburt ist kein persönliches Ereignis, bei der die gleiche Ichperson wiedererstehen würde, die zuvor existiert hat. Der Buddhismus lehnt den Begriff Seele und eine beständige Ichpersönlichkeit als solches ab. Die durch das Karma festgelegten Voraussetzungen, sozusagen der energetische Anstoß in einer bestimmten Richtung, sind Grundlage und Anlaß für ein weiteres Leben im Kreislauf der Existenzen von einem Leben zum anderen. Es kann also auf einer niederen oder einer höheren Ebene der Entwicklung stattfinden, unter verbesserten oder verschlechterten Voraussetzungen in Bezug auf Erlösung, aufgrund der geschaffenen karmischen Tatsachen. So ist das unausweichliche und unbestechliche Lebensgesetz der Weg, den der Mensch gestalten kann, vorausgesetzt, er begreift durch Erkennen die Tragweite seines Handelns und damit den Sinn des Lebens, der zur Freiheit führen sollte. Der tibetische Yogi und Mystiker Mi-la ras-pa (1040-1123) sagt in seinen »Hunderttausend Gesängen« über die Wirkung des Karma: »Weißt du nicht, daß alle Leiden und die niederen Welten das Ergebnis schlechter Taten sind? Sicher kannst du wissen, daß, wenn du jetzt Tugenden übst, du beim nahenden Tod Geistesfrieden und keinen Kummer haben wirst«.

Die buddhistischen Lehren versuchen, den Menschen zu der Einsicht zu bringen, daß nicht die gegenständliche Welt an sich das Übel darstellt, sondern die ständige Identifikation mit ihr durch Begehren. Gemessen an dem Ziel des leidlosen Nirvâṇa, das absolute Befreiung in

zeitloser Ewigkeit ist, muß natürlich alles Irdische und Gewordene als unwirklich bezeichnet werden. Der uns so erscheinende Zustand einer Realität ist nur ein scheinbarer, weil vergänglich und von wechselnder Form. Wenn der menschliche Geist sich an das Unbeständige hält und dieses für wirklich erachtet, wird er eben an dieser Unbeständigkeit seine Leidenserfahrungen machen müssen. Mi-la ras-pa beschrieb es so: Wenn gewohnheitsmäßiges Denken sich tief verwurzelt, führt es zu guten und schlechten Taten und schafft somit den Bar-do der Leidenswelt, in dem man gezwungen ist, Freuden und Leiden zu erleben.

Auch das Leben ist ein Zwischenzustand, nämlich jener zwischen der irdischen Geburt und dem Tod. So reiht sich ein Bar-do an den anderen in dieser irdischen wie in der jenseitigen Welt. So wie aber die stoffliche Daseinswelt der Vergänglichkeit unterworfen ist, so natürlich auch der Mensch in seiner physischen Gestalt. Das tibetische Totenbuch folgt der alten buddhistischen Vorstellung von der fünffach zusammengesetzten Funktion der menschlichen Persönlichkeit und bildet in seinen Meditationen hierüber eine systematische Psychologie, die zur Grundstruktur aller Maṇḍalas des Mahâyâna-Buddhismus geworden ist. Die fünf Gruppen (skr. upâdânaskandha, tib. Phung-po lnga) der Persönlichkeit sind der Körper als physische Gestalt (skr. rûpa), die Empfindung (skr. vedanâ), die Wahrnehmung (skr. saṃjñâ), die Geistesregungen (skr. saṃskâra) und das Bewußtsein (skr. vijñâna). Alle diese fünf Gruppen wirken ineinander und bilden so das, was wir die menschliche Persönlichkeit nennen oder als Gegenwart des Individuums in der Welt empfinden. Alles dies ist vergänglich und nicht das erstrebte Absolute, denn alles, was entsteht, ist dem Vergehen unterworfen. Der ganze Lebensprozeß überhaupt, einschließlich des Denkens als ständige Bewegung des Bewußtseins, wird als ein permanentes Fließen bezeichnet. Nichts hat wirkliche Dauer, alles ist mit jedem Augenblick im Vergehen begriffen oder bereits dem neuen Werden zugeordnet. Nicht statisch ist das Leben, sondern dynamisch, alle Momente des Daseins der Zwischenzustände eben zwischen zwei verschiedenen Zustandsformen auf dem Wege der Wandlung. Das Wandelbare der ganzen empirischen Welt zu erkennen, bedeutet, ihre trügerische Unwesentlichkeit zu sehen. Damit eröffnet sich der Zugang zum Unveränderlichen, der Wirklichkeit des Todlosen, das mit dem Wissen des Vollendeten und Befreiten identisch ist. Der Mahâyâna-Buddhismus, Grundlage auch der Lehren vom Bar-do, hat jedoch schon sehr früh jene Terminologie eingeführt, mit der das Werden von Bildern und visionär durch Geisteskonzentration zu erlebenden Buddhas besser verständlich werden kann. Besonders die Frage über den Wandel nach dem Tode

ließ sich mit einer Vorstellung von einem permanenten Bewußtseinsgrund besser darstellen.

Der erste Begriff ist die »Leerheit« (skr. śûnyatâ, tib. sTong-pa-nyid) als Urgrund und verbindende Gemeinsamkeit von Saṃsâra und Nirvâṇa. Die empirische Welt ist im Grunde leer, weil nichts Bestand hat und wesentlich ist; Nirvâṇa ist leer, da es in seiner umfassenden Eigenschaft durch nichts beschrieben oder treffend bezeichnet werden kann. So hat der Begriff Leerheit je nach Daseinslage in der Welt einen negativen und in der Transzendenz einen positiven Wert. Die Vijñânavâda- oder Yogâcâra-Schule des indischen Mahâyâna[35] setzte als absolute Grundlage der Welt und des Nirvâṇa das »Grundbewußtsein« oder auch universales Bewußtsein (skr. âlayavijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes) voraus. Wir finden den Gedanken schon im Udâna: Im Bewußtsein steht das All.

Alles Leiden am Erleben der scheinbar realen Welt geschieht durch Wahrnehmung in unserem Bewußtsein. Aber auch Nirvâṇa, die vollkommene Erlösung, ist ein Zustand im Bewußtsein, nämlich als Leerheit und Leidfreiheit ohne die Prozesse des fluktuierenden Denkens. Wenn alle Denkinhalte und Geistestätigkeiten enden, die gewöhnlich aus der empirischen Welt durch Wahrnehmung in das Bewußtsein treten, dann beginnt die Stille und absolute Tiefe und Unendlichkeit des Grundbewußtseins. Dies zu erreichen, ist ja eines der wesentlichen Ziele aller meditativen Übungen. Nirvâṇa ist absolute Freiheit von der Welt und von den Manifestationen (den saṃskâras) aus dem âlayavijñâna; Saṃsâra ist jeder Schritt vom Grundbewußtsein fort nach außen in die Welt der Erscheinungen, also auch in die Gedankenwelt, die sich aus dem Grundbewußtsein in Gedankenwellen erhebt.

Was nun im Leben an Karma angehäuft wurde, fällt als in einer bestimmten Weise karmisch oder energetisch geladener Same (skr. bîja) in das Grundbewußtsein zurück, in jene umfassende Bewußtseinsessenz, aus deren Urgrund die Wesen wieder inkarnieren, wenn die Reifung des Karma zur neuen Manifestation drängt. Nicht der vorher existierende physische Mensch als Bildung aus den fünf Skandhas (Gruppen) erscheint je wieder als eine Inkarnation, sondern sein Karma, die Folge der begonnenen und noch nicht ausgewirkten Taten. In etwas mehr konkretisierter Form wird dieser Gedanke nun Grundlage der Lehren des tibetischen Totenbuches; dort nennt man das, was den physischen Tod überdauert, das Bewußtseinsprinzip (tib. Yid, skr. citta oder manas), und dieses hat durch sein Karma die Kraft, sich zu einem feinstofflichen Bewußtseinskörper (tib. Yid-kyi lus, skr. manomayakâya) zu formen. Dieser feinstoffliche Körper ist es, der im Zwischenzustand des

Bar-do im Mittelpunkt des Wandlungsgeschehens steht, und um dessen Führung bemühen sich die Mönche, welche die Rituale der Totenbücher verlesen. Wie wir noch sehen werden, ist diese genaue und ununterbrochen konzentrierte Führung des Bewußtseinsprinzips des Verstorbenen so deutlich und real, als werde in der Tat eine persönliche Zwiesprache zwischen den Lamas und dem Toten ausgeführt.

Nur diese phänomenologische Evidenz erlaubt es uns, einmal in eine westliche Terminologie zu verfallen und von einer »Seelenführung« nach dem Tode zu sprechen. Wir erwähnen diesen Begriff hier nur, um mit ihm die Möglichkeiten der Verwandtschaft in der Technik zu zeigen, die wir auch in anderen Religionen kennen und dort mit Recht als Seelenführung bezeichnen können.

Schließen wir noch einige Gedanken über Leben und Tod und die in dieser Spanne mögliche Vollendung an. Leben setzt Tod voraus, und nach dem Tode kommt wieder Leben. Aber nur in jeder einzelnen, individuellen Spanne des Daseins zwischen Leben und Tod kann das Gesetz der Individuation vollendet werden, indem das Leben mit Sinn erfüllt wird. Im Buddhismus liegt diese Vollendung in der Befreiung vom Leiden durch Vollendung der menschlichen Daseinsmöglichkeiten und Tugenden, mit denen schrittweise die Welt noch in diesem Dasein überwunden wird. Damit verhält sich der buddhistische Weg (mit anderer Orientierung natürlich auch manch anderer echte philosophische oder religiös begründete Heilsweg) durchaus konform mit der seelischen Entwicklung und der physischen Reifung des Menschen. Ist einmal der Schritt in diese Welt getan, so muß es auch einen Weg geben, wieder herauszukommen, nachdem das Gesetz der Natur dieses keinem erläßt. Wer sich und die Welt aus Unwissenheit nicht gründlich kennengelernt hat, muß an ihr verzweifeln und kann den letzten Schritt über den Tod hinaus nicht anerkennen. Im Anguttara Nikâya finden wir folgende Ausführung[36]:

> »Herr, ist es möglich, durch Wandern das Ende der Welt zu erkennen, zu erschauen, zu erreichen, wo keine Geburt, kein Altern, kein Sterben, kein Vergehen und kein Entstehen ist? . . .
>
> Durch Wandern ist das Ende der Welt niemals zu erreichen, und doch gibt es, wenn man das Ende der Welt nicht erreicht hat, keine Befreiung vom Leiden.«

Dieses Ende der Welt ist also jetzt zu finden, Anfang und Ende aller Dinge, aller Entschlüsse, des Denkens und der Handlungen liegen in uns selbst beschlossen. Das Leiden zu überwinden und Freiheit in der Welt von der Welt zu erlangen, bedeutet eben, »das Ende der Welt erreichen«. Wieviel Möglichkeiten in jeder nur denkbaren Richtung sind

in diesen Worten enthalten, das Leben in menschlicher Gestalt ist die große Chance, zu sein und sich darin zu vollenden. Damit läßt sich eine Reihe von Lebensproblemen ohne jegliche Leidenschaften bewältigen, die ja gerade die Ursache der weiteren Leidensentstehung sind. Eine andere sehr heilsame Meditation zum Verständnis des Todesproblems liefert uns Buddhaghosa[37]. Wer die Betrachtung über den Tod zu entfalten wünscht, begebe sich in die Einsamkeit, und abgeschieden stelle er in gründlicher Weise die Erwägung an: »Einst wird kommen der Tod, die Lebenskraft wird versiegen«. Mit solchen Erwägungen soll man Achtsamkeit, Ergriffenheit und Einsicht anspornen, denn nur so wird die Hemmung gegenüber den Vorstellungen vom Tode genommen, und so wird ihm »die Vorstellung der Vergänglichkeit vertraut, und während er diese noch weiter verfolgt, wird ihm die Vorstellung des Leidens und der Ichlosigkeit gewärtig«.

Wer also durch solche Übungen nicht vorbereitet ist, wird in seiner letzten Stunde »durch Angst und Schrecken« gepeinigt, genau von jenen Gefahren aus Unwissenheit gegen sich selbst, die ihm den Zugang zu einem ungetrübten und befreiten Bewußtsein versperren. Das ist die gleiche Situation nach den Texten des tibetischen Totenbuches. Angst und Schrecken führen im Bar-do zu den Erfahrungen der zornvollen Gottheiten als Abbild der im Widerstreit stehenden karmischen Kräfte, die das unerlöste Leben noch in der letzten Stunde vor dem Tode beherrschten und die große Furcht vor dem Ungewissen erzeugten. Mit dem Gedanken an Vergänglichkeit, Leiden und Tod im Leben soll ja gerade die andere Erkenntnis erreicht werden, nämlich das Wissen vom Absoluten und Transzendenten. Das ist eine durchaus positive Einstellung zum Leben, um das Wesentliche zu schätzen und in Führung zu bringen. Darum stellt Buddhaghosa fest: Wer nicht schon »bei Lebzeiten das Todlose erreichen« kann, es zumindest strebend versucht hat, der gelangt »beim Zerfall des Leibes auf eine glücklichere Daseinsfährte«. Das heißt, seine Wiedergeburt findet unter besseren Bedingungen auf einer höheren Ebene statt.

Wie schon dieser alte Text vernehmen läßt, ist die Frage über den zukünftigen Wandel nach dem Tode von großer Bedeutung. Das tibetische Totenbuch lehrt den Verstorbenen, den Weg durch den Bar-do zu finden, und geht damit von der in Tibet allbekannten Voraussetzung aus, daß eine Wiedergeburt des Bewußtseinsprinzips stattfinden wird. Die durch das Karma vorgegebene Bedingung des Bewußtseins formt den Bewußtseins- oder Geistkörper (tib. Yid-kyi lus), der durch alle Erfahrungen der Nachtodwelten schreitet, die dort im jenseitigen Bereich seinem Karma entsprechend wirksam werden (siehe auch Kapitel II, 5).

Es ist für den Tibeter außerordentlich wichtig, daß sich der Mensch schon zeitig im irdischen und vollbewußten Leben alles Wissen aneigne, das er als Leitlinie im Bar-do immer vor dem geistigen Auge haben sollte. Nach einem bedeutenden Text aus der »sNying-thig«-Überlieferung[38] gibt es ein séchsfaches Wissen für den Weg durch das Zwischenreich des Bar-do:

1 Das Wissen vom früheren (d. h. vorherigen) Geburtsort oder Daseinsbereich (tib. sNgon-gyi skye-gnas shes-pa).
2 Das Wissen vom Sterben, vom Hinübergang des Bewußtseins und von der (erneuten) Wiedergeburt (tib. 'Chi-'pho dang skye-ba).
3 Das Wissen vom transzendierenden Geist (tib. Pha-rol-gyi sems).
4 Das Wissen von allen verborgenen (im nicht sichtbaren Bereich stattfindenden) Erscheinungen (tib. sKang-ba lkog-tu-gyur-ba).
5 Das Wissen, die sechs Daseinsbereiche (der Wiedergeburten) zu sehen (tib. Rigs-drug-gi gnas mthong-zhing).
6 Das vollendete Wissen von allen befreienden (reinigenden) Fähigkeiten (tib. dBang-po-rnams).

Damit sind eine Reihe von höchst subtilen Kenntnissen genannt worden, die sich alle darauf beziehen, wie der Weg durch die Gefahren des Bar-do bewußt begangen werden kann. Sie sollen es ermöglichen, daß der Geistkörper des Verstorbenen selbst noch im Jenseits sich zu orientieren und zu führen versteht, das heißt, sich wieder jener Lehren aus dem Leben bewußt wird. Diese Dinge sind also im Leben zu lernen, damit sie im Nachtod-Leben nützlich sind. Darum gemahnt der das Totenbuch verlesende Mönch das im Bar-do irrende Bewußtseinswesen, sich an diese Fähigkeiten zu erinnern. Zum Grundverständnis über das Wesen der Inkarnation und die dreifache Seinsebene der Menschen und der Buddhas müssen wir im folgenden die Lehre von den »drei Körpern« (skr. trikâya, tib. sKu-gsum) kurz kennenlernen. Ohne diese für den Mahâyâna-Buddhismus fundamentale Lehre könnten die Initiationen in die Maṇḍalas der Gottheiten des tibetischen Totenbuches nicht recht verstanden werden.

2 Die Trikâya Lehre als Grundlage der Initiationen

Leben ist Kategorie der Möglichkeit.
Hebbel: Tagebücher

Die Lehre von den »drei Körpern« (skr. trikâya, tib. sKu-gsum) gehört zu den unentbehrlichen Grundlagen des Mahâyâna-Buddhismus. Sie bildet zugleich einen wichtigen Hintergrund zum Verständnis vom Aufbau der Lehren des tibetischen Totenbuches, in dem alle Gottheiten nach diesem Prinzip aufgeteilt sind. Die drei Körper umfassen in ihrer Gesamtheit die Möglichkeiten des Seins zwischen höchstem Sein im spirituellen Sinne und dem objektiven Dasein in der Welt der gestalteten Formen. Sie bilden eine geistige Ordnung im Selbstverständnis des Mahâyâna-Buddhismus als Möglichkeit der Emanation des Geistigen sowie der Vergeistigung des Stofflichen.

Es ist nicht ganz einfach, den wirklichen Sinn der drei Körper mit westlichen Begriffsformen darzustellen, jedoch können wir über eine Reihe von Umschreibungen den Wesenskern erfassen. Das höchste geistige Prinzip als kosmische Ordnung, als Gesetz oder Wirklichkeit, durchdringt die ganze empirische Welt des Seins; es manifestiert sich auf der Ebene des Vergänglichen als Nirmâṇakâya in physischer Gestalt; es offenbart sich in einem höheren Sinne in übernatürlicher und transzendierender und strahlender Gestalt als Sambhogakâya; und es ist aus sich in zeitloser Selbstsetzung als höchste Wirklichkeit (skr. dharmatâ) und Buddhanatur immer vorhanden als der Dharmakâya.

Im Sanskrit bedeutet Kâya soviel wie Körper, meint aber weniger den Körper als sichtbare Gestalt, sondern Form des Seins, Ebene des Wirkens von Dharma (dem Gesetz) zwischen Transzendenz und Immanenz. Diesen Bewegungsraum des reflektierenden menschlichen Geistes im Rahmen der absoluten Wirklichkeit teilte die Yogâcâra-Philosophie in die drei Körper oder Kategorien des Seins auf. Wir werden in den Texten des tibetischen Totenbuches immer wieder feststellen, daß die Anwendung dieser Begriffe ganz verschieden ausfallen kann, denn sie stellt letztlich die Aufteilung eines geistigen Prinzips dar. In der Realität des Lebens, in der Anordnung geistiger Hierarchien,

in den Darstellungen zu den Hierophanien der visionären Gottheiten als den Spiegelungen des Bewußtseins und in den kultischen Riten der Initiationen als Abbild und Urmuster seelischer Wandlung bildet das Trikâya-System eine unentbehrliche Grundlage. Wir wollen an einigen Definitionen das Wesen und Wirken der drei Körper näher kennenlernen.

Der Dharmakâya (tib. Chos-kyi-sku) ist Essenz von Lehre und Wirklichkeit, er ist höchstes Sein als Wahrheit an sich, hat keinerlei Gestalt und ist nicht sichtbar. Seine Natur ist Urgrund aller Erscheinungen, die Leerheit (skr. śûnyatâ) als Bedingung der Vielfalt, und, vom psychologischen Standpunkt gerade des tibetischen Totenbuches aus betrachtet, das alles enthaltende und umfassende Grundbewußtsein (skr. âlaya-vijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes). Als Grundlage ist der Dharmakâya das Prinzip der absoluten Totalität, und im Verhältnis zur reinen Materie ist er spirituelles Sein. In ihrem eigentlichen Wesen sind der Buddha und alle Buddhas mit der Natur des reinen Dharmakâya identisch. Da der Dharmakâya absolute Wirklichkeit ist, jenseits aller Vorstellungen und Begriffe, gibt es von ihm auch keine bildliche Form. Es ist nicht einmal möglich, von seiner Absolutheit einen hinreichenden Begriff zu prägen. Doch gibt es symbolische Repräsentationen für den Dharmakâya, die als Denkbilder eine gewisse Vorstellung vermitteln sollen. Diese sind in der Kunst die Darstellungen des Âdibuddha als Vajradhara (tib. rDo-rje-'chang) oder Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po), die als Verkörperungen des Dharmakâya gelten. Wir kommen darauf noch zurück.

Der Dharmakâya bedeutet also im Mahâyâna-Buddhismus eine Absolutheit in jeder Hinsicht, religiös gesehen ist er das Heilige, philosophisch begründet ist er das Gesetz, aber auch höchstes Wesen und Vollkommenheit, als Gestalt ist er der vollendete Buddha oder das Urbild eines Buddha schlechthin, nämlich es Urbuddha oder Âdibuddha (tib. Thog-ma'i sangs-rgyas). Somit verstehen wir unter dem Dharmakâya die Wirklichkeit und auch die Verkörperung in ihrer reinsten Form. Der tibetische Gelehrte sGam-po-pa (auch Dvags-po lha-rje genannt), ein Schüler des großen Yogi Mi-la ras-pa im 12. Jahrhundert, nennt einige Eigenschaften des Dharmakâya: Er ist gleichbleibend, tief, dauernd, einheitlich, harmonisch, rein, strahlend und beseligend[39]. Der Dharmakâya ist Grundlage aller Erscheinungen oder Emanationen des Gesetzes, er ist höchste Idee sowie die Möglichkeit seiner Verkörperung zugleich.

Im Raume der spirituellen Erfahrung jenseits sinnlicher Bilder und Wahrnehmungen kann vor dem geistigen Auge der Bodhisattvas und

der Vollendeten oder geistig weit Fortgeschrittenen die Wirklichkeit in Form des »Körpers der Glückseligkeit«, dem Sambhogakâya (tib. Longs-spyod rdzogs-pa'i sku) erkannt werden. Der Sinn des Begriffs ist nicht treffend in unserer Sprache wiederzugeben, jedoch für das Verständnis der Gottheiten der Bar-do-Visionen von großer Bedeutung. Der Sambhogakâya wird auch als der »Körper des himmlischen Genusses«, der überweltlichen Seligkeit bezeichnet. Wir könnten ihn als Erkenntnisform spiritueller Durchdringung des Absoluten oder der Buddhanatur bezeichnen. Im Sambhogakâya manifestiert sich die Wirklichkeit in strahlenden Wesenheiten wie etwa den Bodhisattvas und den Meditationsbuddhas (skr. tathâgatas, tib. De-bzhin-gshegs-pa). Die Bodhisattvas (tib. Byang-chub sems-dpa') sind »Erleuchtungswesen«, die auf dem Wege zur Vollendung der Buddhanatur die irdischen Welten durchschritten haben und nun in den zehn Ebenen[40] der vollkommenen Spiritualität in transzendenten Räumen leben, wo sie Anteil an der Seligkeit der reinen Buddhaländer haben. Die Bodhisattvas haben im irdischen Dasein den großen Entschluß zum tätigen großen Mitleid mit allen Wesen (skr. mahâkaruṇâ, tib. sNying-rje chen-po) gefaßt, damit alle Wesen durch sie befreit und zum Heil des Nirvâṇa geführt werden.

In den himmlichen Buddhasphären, so nimmt man an, wirken sie für dieses hohe Ziel weiter, bis alle lebenden Wesen erlöst sind. Zum spirituellen Bereich des Sambhogakâya gehören jedoch vor allem jene in der Vision oder verklärenden Schau zu sehenden transzendenten Buddhas, die wir als Tathâgatas oder Meditationsbuddhas kennen. Sie gelten als Emanationen aus der Absolutheit des Dharmakâya und vertreten bestimmte Grundformen von Weisheiten, psychologischen und kosmologischen Bezogenheiten, die in den buddhistischen Maṇḍalas dargestellt werden, wo sie den wesentlichen Anteil der mystischen Meditationslehren des Mahâyâna bilden. Die überirdische Wirklichkeit des Sambhogakâya als dem spirituellen Raum von Emanationen der höheren geistigen Schau bildet den wichtigsten Hintergrund für die visionäre Natur der Gottheiten des tibetischen Totenbuches.

In der dritten Emanationsfolge manifestiert sich die Essenz der Wirklichkeit auf der irdischen Ebene in Form der Buddhas, welche aus Mitleid in der vergänglichen Daseinswelt erscheinen. Sie entstehen in einem sichtbaren inkarnierten Körper (skr. nirmâṇakâya, tib. sPrul-pa'i-sku) und sind wie alle Wesen dem irdischen Kreislauf von Geburt, Leben und Tod unterworfen. Der historische Buddha Gautama wird als eine solche grobstoffliche Manifestation des Gesetzes betrachtet. Als Grundlage hat der Nirmâṇakâya den Dharmakâya, die Ursache

seines Daseins auf dem irdischen Plan ist das Mitleid der transzendenten Buddhas und Bodhisattvas. Es wird jedoch gesagt, daß irdische Buddhas als Verkünder der Lehre von der Erlösung besondere Persönlichkeiten sind, die sich durch die 32 körperlichen Merkmale und gewisse übernatürliche Fähigkeiten (das himmlische Auge und Gehör) von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden.

Wir haben mit den drei Körpern das wichtigste Fundament zum Verständnis des ganzen tibetischen Totenbuches und seiner Initiationen kennengelernt. Sie sind nicht nur Grundlage der Initiationen, über die gleich noch zu sprechen sein wird, sondern sie bilden auch die drei Ebenen der Todeserfahrung, d. h. der Wandlung durch die jenseitigen Welten zwischen zwei Daseinsformen des irdischen Lebens. Das tibetische Totenbuch zeigt uns das dramatische Geschehen zwischen höchster Lichterfahrung und tiefsten Abgründen als Wandlung zwischen dem Absoluten und dem äußersten empirischen Gegenteil. Wie wir weiter sehen werden, zeigen uns die Visionen des tibetischen Totenbuches die Emanation des Heiligen in seinem dreifachen Aspekt der Trikâya-Lehre. Die Essenz der Buddhanatur ist im Mahâyâna-Buddhismus durchaus als ein Symbol des Heiligen an sich (im Gegensatz zum Profanen) zu betrachten. Die erste Emanation ist aus dem Urbuddha kommend die Erscheinung des Heiligen in den transzendenten Buddhas und Bodhisattvas auf der himmlischen und visionären Ebene des Sambhogakâya. Die zweite Hierophanie erscheint in irdischer Gestalt als der die Erlösung lehrende Buddha im Nirmâṇakâya. Bei den Gottheiten des tibetischen Totenbuches sind dies allein die sechs Buddhas aus den sechs Inkarnationsbereichen, die als inkarnierte Erlösergestalten erscheinen.

Die buddhistischen Lehren des Mahâyâna und besonders des tantrischen Vajrayâna-Buddhismus, die sich wieder bevorzugt mit den alten Erfahrungen des indischen Yoga zu einer mystischen Synthese verbanden, haben aus der Trikâya-Lehre ein Schema entwickelt, das bald noch durch einen »vierten Körper« ergänzt wurde. Dieser »vierte Körper« ist die unteilbare Dreiheit der Trikâya als Einheit in der großen Erfahrung ihrer Gleichzeitigkeit (skr. sahaja, tib. Lhan-skyes) oder der »großen Glückseligkeit« (skr. mahâsukha, tib. bDe-ba chen-po). Diese All-Einheits-Erfahrung nach Vollendung der »drei Körper« wird im »vierten Körper« oder als vierte Stufe der Mahâsukhakâya (tib. bDe-chen-gyi sku), der aus sich selbst (spontan) entstandene, innere Körper (skr. svabhâvikakâya, tib. Ngo-bo-nyid-kyi sku) oder als Sahajakâya (tib. Lhan-gcig skyes-pa'i sku) der »gleichzeitig entstandene Körper« bezeichnet. Er ist der Körper der eigentlichen inneren Essenz (tib. Ngo-bo-nyid) und soll für die folgenden Kapitel immer nur als Svabhâvikakâya bezeichnet werden. Die Dreiheit und der eine Körper als vierte Erfahrung der untrennbaren (tib. dByer-med) Einheit wurden als Formen spiritueller Erfahrung mit bestimmten Zentren des menschlichen Körpers identifiziert, der im Yoga nach dem Abbild des Makrokosmos in einer psychophysischen und mikrokosmischen Ordnung gesehen wurde. Der Mensch selbst wird also zur Handlungsebene der subtilen Emanationen des Heiligen oder der Buddhanatur.

Wir werden diesen Emanationen des Heiligen aus dem Mysterium der Diamantnatur der Buddhas, der Soheit (tib. De-bzhin-nyid), der höchsten vollkommenen Weisheit der transzendenten Tathâgatas immer wieder begegnen, wenn wir die exoterischen und die esoterischen Aussagen des tibetischen Totenbuches betrachten, die uns immer wieder vor eine Fülle von Symbolen und Symbolbeziehungen stellen. Wegen der verschiedenen Überlieferungen und Schulen, von denen wir die Lehren der Totenbücher erhalten haben, ist es schon schwierig, eine für die verschiedenen Systeme nur annähernd verbindliche und gemeinsame Übersicht zu bieten. Die Sprache der buddhistischen Texte von Tibet ist gewöhnlich eine wahre Ansammlung von Symbolen und Bedeutungen, die oft mehrfache Deutungsmöglichkeiten anbieten. Gerade im Falle der Initiationen müssen wir deshalb versuchen, uns an ein Schema unter mehreren zu halten, das eine breite Gültigkeit aufweisen kann.

Schon der Eingangsvers des Bar-do thos-grol chen-mo (das große Buch der Befreiung durch Anhören im Bar-do) beginnt mit einer Aufteilung des Zyklus der Gottheiten in die Emanationen nach der Trikâya-Lehre. Aus dem Dharmakâya kommt der Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes, der strahlende Buddha Amitâbha, im Lichte des Sambhogakâya leuchten die friedvollen und die zornvollen Gottheiten, und als inkarnierter Verkünder dieser Lehren erscheint im Nirmâṇakâya der indische Tantriker und Guru Padmasambhava, der in den Texten der alten Rotmützensekte Tibets auch als ein »zweiter Buddha« bezeichnet wird[41].

Nach der Aufteilung der inneren Kosmologie des Menschen durch die buddhistischen Yogaschulen Indiens sollen sich auf der Achse der Wirbelsäule im Menschen verschiedene psychoenergetisch konzentrierbare Zentren als Lotuscakras befinden. Von diesen behandeln wir vorerst die vier wichtigsten inneren Zentren, die wie hier einmal als Wirkungsebenen der Trikâya-Lehre bezeichnen wollen. Übereinstimmend nach vielen tibetischen Texten befinden sich in der Nabelgegend, der Herzgegend, der Kehlkopfmitte und in der Höhe der Stirn je ein Lotus-

Abb. 3 Der tibetische König Khri-srong lde-btsan (links), der Guru Padmasambhava (Mitte) und der Gelehrte Śântarakṣita (rechts). Aus einem alten tibetischen Blockdruck von West-Tibet.

zentrum (cakra, tib. 'Khor-lo) mit verschiedener Zahl von Lotusblättern. Alle vier Cakras sind durch »feinstoffliche« Nervenkanäle miteinander verbunden. In der Mitte der Nabelgegend (Solarplexus) befindet sich ein 64blättriger Lotus als Zentrum der Emanation des Nirmâṇakâya (tib. sPrul-pa'i 'khor-lo). Es ist die physische Ebene der Tatentfaltung und der karmischen Handlungen. Darüber folgt in der Höhe des Herzens der achtblättrige Lotus als Jñânacakra (tib. Ye-shes-kyi 'khor-lo oder Thugs-kyi 'khor-lo). Er ist die Ebene der spirituellen Verwirklichung im Dharmakâya. Das Herzzentrum ist der Ort der höchsten Erfahrung. Über ihm befindet sich in der Halsgegend ein 16blättriger Lotus als Zentrum der Wirkung des Sambhogakâya (tib. Longs-spyod-kyi 'khor-lo). Es ist die verbale Ebene der Mantras und der Anrufungen an die transzendenten Buddhas. Das oberste Lotuszentrum hat 32 Blätter und ist die Ebene der Erfahrung des Intellektes, des unterscheidenden Denkens und wird als Zentrum der Erfahrung der großen Glückseligkeit des Svabhâvikakâya (tib. bDe-chen-gyi 'khor-lo) bezeichnet. Dieses System werden wir später noch um ein Cakra erweitern müssen, jedoch gibt uns diese vierfache Aufteilung die wesentlichste Grundlage für das Initiationsschema des Vajrayâna-Buddhismus, das auch in den tibetischen Totenbüchern ausführlich angewendet wird. Es ist jedoch einschränkend zu bemerken, daß die Anordnung der vier Zentren bei den Initiationen umgekehrt verlaufen kann.

Zu jedem Ritual gehört im Vajrayâna die Weihe mit dem konsekrierten Wasser, die den Mittelpunkt einer kultischen und symbolischen Reinigung des Adepten bildet. Dieser Ritus wird Abhiṣeka (tib. dBang-bskur) genannt und wird bevorzugt zusammen mit den Einweihungen in ein höheres esoterisches Wissen oder Lehrsystem erteilt. Damit verbunden ist die »Machterteilung« oder »Machtübertragung« (tib. dBang-lung), die den Schüler oder Adepten ermächtigt, bestimmte esoterische Lehren und kultische Handlungen selbst zu üben und zu verwirklichen. Erst nach einer solchen Initiation kann der Schüler selbst wieder die erhaltene Lehre an den Nachfolgenden weitergeben. Mit der Abhiṣeka-Weihe wird also der Schüler in die Selbstverantwortlichkeit seines weiteren Handelns auf dem spirituellen Wege gewiesen und entlassen.

Jede Übertragung tibetischer Geheimlehren der Tantras und der höheren Lehren des Vajrayâna ist von solchen Initiationen mit Abhiṣeka-Weihe begleitet. Sie sind das kultische Mittel der besonderen Umstände zur Überlieferung der geheimen Mantras, der Lehrtexte und solcher komplexer Lehren, wie sie etwa in den tibetischen Totenbüchern enthalten sind.

In die kultischen Einweihungen wird also der ganze Mensch einbezogen und mit demjenigen geheimen Wissen versehen, das ihm den Weg der Emanationen der absoluten Buddhanatur verständlich machen soll. Der Mensch selbst wird damit zum Ort des Mysteriums, in dem sich die Ebenen des Trikâya entfalten sollen. In unserem Falle sollen die Einweihungen mit Wasser und anderen geheiligten Gegenständen des Kultes dazu dienen, den Sinn der Lehren des tibetischen Totenbuches als ein innerseelisches Geschehen zu begreifen. Oder aus der rein buddhistischen Terminologie heraus gesagt: alle Erscheinungen und Erfahrungen der Gottheiten des tibetischen Totenbuches sind Zustandsformen des menschlichen Bewußtseins im Angesicht der höchsten Wirklichkeit, die sich in verschiedener Art offenbart.

Dazu dient das Schema der vier Initiationen (tib. dBang-bzhi), die sich auf die psychische Wandlung des Menschen beziehen. Sie symbolisieren die vier Stufen der Realisierung der reinen Buddhanatur, die um so besser begriffen und verwirklicht werden kann, wenn die vier psychischen Zentren oder Lotuscakras von den Befleckungen der Unwissenheit, Wahn, Haß, Begehren und falschen Vorstellungen gereinigt worden sind. Die geistig-seelische Reinheit des spirituellen und religiösen Menschen auf dem Weg der Erlösung zu erreichen, ist die symbolische Aufgabe der vier Arten der Abhiṣeka-Weihen. Jede der vier Initiationen entspricht einem Lotuszentrum, sie werden entweder in der natürlichen Reihenfolge gegeben oder in der entgegengesetzten Ordnung als komplementäre Funktion der Weihe. Folgen wir dem hier aufgezeigten Gang der vier Abhiṣeka, erkennen wir klar die Herabkunft des Heiligen in einer Emanationsfolge von vier Stufen, welche durch die Weihe eine innere Wandlung erfahren sollen. Eine ebensolche gegenläufige Folge der Weihungen durch die sechs heiligen Silben lernen wir später bei den Emanationen der sechs Buddhas des Bhavacakra kennen.

Mit der Khumbâbhiṣeka (tib. Bum-dbang) sollen alle Hindernisse und Befleckungen der physischen Ebene, die durch karmisch schlechte Tat entstanden sind, gereinigt und beseitigt werden. Hierbei ist über die mantrische Silbe OM zu meditieren, die als weiße strahlende Silbe aus der Stirn des Buddha kommt. Dann wandelt sich der profane menschliche Körper (tib. Lus) zum höheren und geheiligten Körper (tib. sKu) einer reineren Seinsform. Mit dem Guhyâbhiṣeka (tib. gSang-dbang) wird die profane Rede von Fehlern und Haß gereinigt, indem aus der Halsgegend des Buddhas die rote Silbe AH erstrahlt und sich in den Lotus des Sambhogacakra senkt. Die gewöhnliche Rede wird zum heiligen Wort, dem Mantra als Ausdruck des Sambhogakâya. Während

der Prajñâbhiṣeka (tib. Ye-shes-kyi dbang) meditiert man über die blaue Silbe HÛM, die aus dem Herzcakra der Buddhas erstrahlt. Sie reinigt mit ihrem Lichte die Ebene des Herzens als dem Ort des reinen Geistes und Gefühls von den Befleckungen der Unwissenheit, und der Schüler erlangt die wahre Mitte des reinen Geistes im Herzen (tib. Thugs) als Ursprung des Dharmakâya. Die vierte Weihe ist der Sahajâbhiṣeka, gegeben im Lichte der rot strahlenden mantrischen Silbe HRÎḤ (aus dem Nabelzentrum des Buddhas kommend), sie kommt in das Nirmânacakra und reinigt die ganze Dreiheit von Körper, Rede und Geist (Denken) und führt so zur Verwirklichung des unteilbaren Svabhâvikakâya[43].

So wird mit den vier wichtigsten Initiationen des Vajrayâna der profane Mensch in den höheren Zustand des Diamantkörpers (skr. vajrakâya, tib. rDo-rje'i sku) versetzt, nachdem sein weltliches Dasein durch die Emanationen der Diamantnatur oder Vajraessenz der transzendenten Tathâgatas in ein höheres spirituelle Sein gewandelt wurde. Der ganze Ritus dieser vierfachen Weihe ist natürlich wesentlich ausführlicher, jedoch sollte uns dieser Auszug genügen, das wichtigste Wesen der Abhiṣeka-Weihe in Bezug auf den Bar-do zu kennen.

Lotus					
32	Mahâsukhacakra (oder Sahajacakra)	Svabhâvikakâya Intellekt	Silbe Oṃ	Khumba-abhiṣeka	Kâyavajra
16	Sambhogacakra	Sambhogakâya Verbale Ebene	Silbe Âḥ	Guhya-abhiṣeka	Vacvajra
8	Jñânacakra	Dharmakâya Spirituelle Ebene	Silbe Hûṃ	Prajñâ-abhiṣeka	Cittavajra
64	Nirmâṇacakra	Nirmâṇakâya physische Ebene	Silbe Hrîḥ	Sahaja-abhiṣeka	Jñânavajra

Tabelle 1

Mit der Übermittlung der Initiationen oder der Weihe durch den Abhiṣeka ist aber nicht nur die oben erwähnte rituelle Reinigung des unerleuchteten Bewußtseins verbunden, sondern jede Initiation ist ferner an ein bestimmtes Wissen gebunden, das dem Adepten mit auf den weiteren geistigen Weg gegeben wird. Mit der Initiation wird also ein konkreter Lehrinhalt verbunden, der sich auf einzelne Aspekte der buddhistischen Religion oder auf ganze Schriften beziehen kann, wie etwa ein Tantra.

In den Schriften des tibetischen Totenbuches finden wir eine Anreihung von Initiationen, die sich immer auf bestimmte Gruppen von Aspekten beziehen. Während des ganzen Rituals, dessen Verlesen mehrere Stunden dauert, werden eine Reihe von systematisch aufgebauten Initiationen gegeben, welche die einzelnen Stufen der Erkenntnisse aus den Visionen des Totenbuches zum Inhalt haben. Diese Weihen beziehen sich unter anderem auf die fünf Fehler und Hindernisse (tib. Nyon-mongs-lnga), auf die fünf Gruppen der menschlichen Persönlichkeit (tib. Phung-po lnga), die fünf Elemente (tib. 'Byung-ba lnga), und sie erklären den Sinn der fünf Buddhas, der acht Bodhisattvas, der friedvollen und der zornvollen Emanationen; sie erläutern mit Hilfe des Ritus ausführlich den tieferen Sinn des berühmten sechssilbigen Mantras Oṃ ma ṇi pad me hûṃ und der damit verbundenen sechs Buddhas (tib. Thub-pa drug).

Dieses zu vermittelnde Wissen wird auf den verschiedenen Ebenen der Trikâya gelehrt, das heißt, für jede der drei oder vier Stufen können diese Inhalte in einer anderen Form ausgedrückt werden, eben in jener, die der Stufe angepaßt ist. Daraus ergibt sich eine Fülle von initiatorischer Symbolik, die für jeweils gleiche Inhalte ganz verschiedene Symbole zwischen Bild, Zeichen, Mudrâ, Farbe, Element oder Mantra setzen kann. Über den Sinn der wichtigsten Symbolgruppen, der bedeutendsten religiösen, philosophischen und psychologischen Inhalte, soll im übernächsten Abschnitt (II. 4) gesprochen werden.

Wenn wir uns die verschiedenen Weihen mit ihrer vielschichtigen Bedeutung bildlich vergegenwärtigen wollen, so finden wir eine kosmologisch und physikalisch-elementar geordnete horizontale Ebene und eine Dimensionierung des gleichen Kosmos in vertikaler Richtung, welche sich aus dem Zentrum erhebt. Der horizontale Plan ist die fünffache Ordnung des Maṇḍala als Ebene zur Konstellation der fünf Elemente und der fünf Skandhas oder Gruppen der menschlichen Persönlichkeit. In der vertikalen Ordnung finden wir die Manifestation der Trikâya und auch der vierten Stufe des Sahajakâya. Diese ist die Achse der Sublimierung vom gestalthaften Körperlichen (skr. nirmâṇakâya) in die absolut geistige Präsenz der reinen Buddhanatur (skr. dharmakâya), aus der sich die Spontaneität in der gleichzeitigen Integration von absoluter Wesensnatur (tib. Ngo-bo-nyid) und realer Manifestation im Sahajakâya ergibt. So erfassen die buddhistischen Rituale der Weihungen (tib. dBang) zur Machterteilung im Fortschreiten nach dem Tode den ganzen Raum menschlichen Denkens und der empirischen Welterfahrung. Ein jedes Maṇḍala hat also aufgrund der Trikâya-Ordnung und des Faktors Zeit eine vierfache Dimensionierung, die linear zweidimensional umschrieben wird.

3 Die sechs Arten des Bar-do und andere »Zwischenzustände«

Das Wesen der Ewigkeit ist die Dauersamkeit, das Wesen der Welt ist die Ordnung, das Wesen der Zeit ist die Verwandlung, und das Wesen der Geburt ist Leben und Tod.
Hermes Trismegistos

Das Schlüsselwort zum Verständnis von Leben und Tod und seiner Sinngebung in einer sich ständig wandelnden Welt heißt Bar-do (skr. antarâbhava), es bedeutet soviel wie »Zwischenzustand«. Wir kommen mit Hilfe der Deduktion aus dem Tibetischen klar zum Begriff: »Bar« bedeutet »zwischen« und »do« ist ein Zahlenbegriff, der das Gleichgewicht oder Gleichmaß von zwei Dingen bedeutet, also von zwei Gewichten, Werten, Zahlen oder Inhalten. Im besonderen Sinne für das tibetische Totenbuch ist »Bar-do« ein Zustand zwischen zwei an sich gleichen Zuständen, nämlich dem Zustand »zwischen zwei Leben« oder Daseinsformen in körperlicher oder irdischer Gestalt. Wir sehen also, daß mit dem Wort »Bar-do« ein drittes Dasein benannt wird, nämlich der Daseinszustand des Menschen nach seinem Tode und vor seiner Wiedergeburt.

Allerdings ist dieser Begriff noch wesentlich weiter zu fassen, um seine Dynamik zu erfassen. Denn wir berühren damit eine für Asien im Allgemeinen und den Buddhismus im besonderen charakteristische Denkweise, nämlich die von der Kontinuität des Seins oder Lebens. Es ist daher ganz natürlich, daß Bar-do, der Zwischenzustand, weit mehr Bedeutungen hat als nur jene des nachtodlichen Daseinsweges. Wir werden im folgenden erkennen, daß es eine ganze Anzahl definierter Zwischenzustände gibt, und dies führt uns zu der buddhistischen Erkenntnis, daß es letzthin im Leben, im Erkennen, in aller Art von Dasein und Form oder Materie nur Zwischenzustände gibt und keine definitiven oder endgültigen und unveränderlichen Formen. Das Absolute entzieht sich der Definition, es ist über alle Zustände und Wandlungen erhaben, außer ihm gibt es nur relatives, nämlich das Werdende, das Daseiende und das noch nicht Gewordene (die zukünftige Form).

Alles dies erkennen wir mit unserem Bewußtsein, es kennt die empirische Welt oder glaubt, das Dasein begriffen zu haben, und es ist sich auch eines Höheren oder Unvergänglichen, Zeitlosen und Unsterb-

lichen bewußt. Im Raum zwischen vielfältiger Evolution der vergänglichen Formen des Daseins und der einen Kontinuität des Seins befindet sich die große Polarität des menschlichen Bewußtseins.

Der Mahâyâna-Buddhismus und besonders die buddhistischen Tantras formten aus dieser Erkenntnis einen weiteren Grundbegriff, der für uns die gleiche Tragweite besitzt wie jener des Bar-do, es ist das Begriffspaar Saṃsâra und Nirvâṇa (tib. 'Khor-'das). Saṃsâra ist der Kreislauf der Existenzen, jede Art von Weltdasein aus Bindung und Haftung an jegliche Art von materiellem Dasein. Es ist auch die Verbindung vom Geistigen mit der Materie. Alle Personen und Stoffe einschließlich der belebten Körper von Mensch, Tier und Pflanze sind vergänglich, dem Leiden durch Wandlung und Vergänglichkeit ihrer zeitlichen Form unterworfen. Jenseits von diesem befindet sich das todlose Reich der Erlösung, das Ganz-Andere, der unermeßliche Ort des Absoluten, der in allen Religionen und Philosophien mit jeweils den höchsten Begriffen menschlicher Sprachbildung umschrieben wurde.

Im Buddhismus ist es Nirvâṇa, das Ziel in den Lehren des tibetischen Totenbuches. Und doch ist es nichts Jenseitiges im räumlich denkbaren Sinne, sondern als höchste Befreiung oder Erlöstheit eine Möglichkeit des Seins. Je mehr ein vollendeter Mensch zur inneren Freiheit von der vergänglichen Welt kommt, je mehr er sich dem Ziele der Erleuchtung und vollbewußter Gegenwärtigkeit nähert, um so mehr verkürzt er den Zwischenzustand von höchster Transzendenz und größter Weltverbundenheit. Saṃsâra, die Welt der Wandlungen, und Nirvâṇa, der Zustand der höchsten Freiheit der Erlösung aus dem Vergänglichen, sind zwei untrennbare Pole des Seins (tib. 'Khor-'das). Diese spezifisch tantrische Erkenntnis der indischen Siddhas und Gurus des Vajrayâna ist zum Verständnis von Bar-do als einem Begriff einer dynamischen Weltanschauung von großer Bedeutung. Bar-do verbindet zwei Zustände zu einem, zur Kontinuität von Daseinsformen, die nur unser unterscheidendes Bewußtsein zu trennen pflegt.

Von den vielen in tibetischen Texten erwähnten Arten des Bar-do-Zustandes sollen nur einige beschrieben werden. Sie zeigen uns, daß Bar-do ein Zentralbegriff für den Vorgang der Kontinuität ist, ein dynamischer Begriff, der im übertragenen Sinne als »Zwischenzustand« für jeden Augenblick des Lebens steht. Bar-do in jeder Form ist das Erkennen eines Zwischenzustandes im Verlauf des ständig sich wandelnden Daseins, denn es gibt keinen immerwährenden Zustand in der Daseinswelt. Jeder Augenblick, jede Minute und Sekunde ist ein Moment des Zustandes, in dem ein Ding sich zwischen seiner Vergangenheit und seiner Zukunft befindet. Wenn es auch viele Formen des Bar-do

gibt, so ist der Bar-do der jenseitigen Welt zwischen den zwei möglichen irdischen Existenzen der bedeutendste. Er ist die große Chance zur Wandlung aus eigener Kraft.

Ein jeder Moment ist anders als der vorhergehende, aber ein jeder ist auch der Ausgangspunkt dafür, um den zukünftigen Daseinsbedingungen eine Richtung zu weisen. Ein Fluß scheint immer in der gleichen Art zu strömen, und doch hat er in jedem Augenblick an gleicher Stelle ein verschiedenes Wasser. So ist das Leben ein Zustand und so auch der Tod, beide sind Bedingungen des einen Seins. Erkennen wir den Zwischenzustand als Moment der Wandlung, so ist jeder Zwischenzustand der Anfangspunkt der Wandlung, von dem aus wir eingreifen können, um zukünftiges Werden zu gestalten. Und zwar um so mehr, als wir erkennen, daß der Zwischenzustand die beiden Enden des Vergangenen und des Zukünftigen verbindet. Das bedeutet mit Bezug auf den Bar-do im tibetischen Totenbuch die Möglichkeit zur Entfaltung von Leben und Aktivität ohne zeitliche Beschränkung in der Sphäre des nachtodlichen Seins. Denn der Tod ist für die Tibeter nur eine Existenzform des Lebens ohne irdische Hülle. Daß dieses so ist, werden wir nun aus den zahlreichen Textdefinitionen tibetischer Schriften über den Bar-do erfahren.

Die Lehren vom Bar-do zeigen uns eindringlich, daß nach buddhistischer Vorstellung der Mensch selbst an den dreifachen Daseinsebenen der Trikâya teilhaben kann. Wenn die Buddhas und Bodhisattvas durch das irdische Leben hindurch bis zur höchsten Seinsform des Dharmakâya aufgestiegen sind, so muß dieser Weg auch der spirituelle Pfad des Menschen sein können, auf dem er in verschiedenen Erlebnisformen die drei Arten des Absoluten oder Dharma (Gesetz) erfahren kann. Aus den »sechs Lehren« des indischen Siddha Nâropa (tib. Nâ-ro chos-drug) und zum Beispiel aus dem tibetischen Totenbuch[44] sind uns sechs Arten des Zwischenzustandes bekannt, die wir in Kurzform wie folgt umschreiben wollen:

1	sKye-gnas bar-do	der Bar-do des Lebensbereiches (Geburtsort)
2	rMi-lam bar-do	der Bar-do des Traumzustandes
3	bSam-gtan bar-do	der Bar-do der Meditation
4	'Chi-kha'i bar-do	der Bar-do im Todeserlebnis
5	Chos-nyid bar-do	der Bar-do der Wirklichkeitserfahrung
6	Srid-pa'i bar-do	der Bar-do im Suchen der Wiedergeburt

A DIE ERSTE GRUPPE DER DREI BAR-DO ALS ZWISCHENZUSTÄNDE ZUR WANDLUNG DES BEWUSSTSEINS IM DIESSEITIGEN LEBEN

Der erste Zwischenzustand als sKye-gnas bar-do bezeichnet die Geburt in der Daseinssphäre und bedeutet, daß die ganze Spanne von Geburt bis zum Tode als ein Zwischenzustand zu betrachten ist. Wir können ihn deshalb als solchen bezeichnen, weil er in der langen Kette von aufeinanderfolgenden Daseinsformen des Lebens nur einer ist. Leben erscheint als ein Zustand zwischen zwei Todeserfahrungen, nämlich einer vorgeburtlichen und einer nach dem Leben stattfindenden, und der Zustand des Todes im Jenseits wiederholt sich immer zwischen zwei Lebensformen im Diesseits. Darum bezeichnet Nâropa im »Khrid-yig«[45] den ersten Zwischenzustand als Bar-do zwischen Geburt und Tod (tib. sKye-'chi bar-do) und überlieferte folgende Definition: »Wenn Leben ist und nicht Tod, zwischen diesen (beiden) ist der sKye-'chi bar-do«. Der große tibetische Yogi Mi-la ras-pa gibt die Anweisung, daß man im Bar-do zwischen Leben und Tod, in der Spanne des irdischen Daseins, über die beiden Arten des Yoga (tib. bsKyed-rdzogs-rim) meditieren soll, nämlich den Yoga der meditativen Bildentfaltung (skr. utpattikrama, tib. bsKyed-rim) und den der großen Einigung (skr. sampannakrama, tib. rDzogs-rim)[46]. Diese beiden Yogatechniken dienen der Bildung einer Erkenntnis, daß alle Dinge aus dem Grunde des Bewußtseins geboren sind, und daß alle Bilder und Vorstellungen eben dort wieder in der großen Leerheit aufzulösen sind. Wie bald zu sehen, ist diese Übung für den Nachtodzustand der einzig richtige Weg, den trügerischen Gefahren des Bar-do zu entgehen. Wird der Weg des irdischen Lebens durch solche Übungen geläutert, dann wird der Bar-do des Pfades (oder des Lebensweges) erfüllt (tib. Lam-gyi bar-do). Das bedeutet nach Mi-la ras-pa, der Zwischenzustand auf dem irdischen Plan als menschliches Wesen wurde mit Sinngebung erfüllt. In den »Wurzelversen der sechs Bar-do« (tib. Bar-do'i rtsa-tshig)[47] wird ebenfalls darauf verwiesen, daß man im Bar-do des Lebensbereiches (tib. sKye-gnas bar-do) sich den drei Grundformen der Aneignung von Erkenntnis widmen soll durch Hören der Lehre, Kontemplation und Meditation (tib. Thos bsam sgom gsum).

Der zweite Bar-do bezieht sich auf den Zwischenzustand im Traumbewußtsein oder den Traumzustand (tib. rMi-lam-gyi bar-do). Entsprechend Nâropas Überlieferung im »Khrid-yig«[48] befindet sich der Mensch im Bar-do des Traumzustandes, »wenn Schlaf gekommen und Schlaf noch nicht gegangen ist«. In den tibetischen Lehren vom Traumzustand

(tib. rMi-lam) werden psychologisch besonders bedeutsame Anweisungen gegeben, wie die Kontinuität des Wachbewußtseins während des Schlafens und des Träumens so beeinflußt und kontrolliert werden kann, daß dem Menschen auch während des Traumes die trugvollen Bilder des Trauminhaltes von selbst klar werden. Identifikation mit jenen Bildern der Traumwelt würde zur Trübung des Bewußtseins und damit zu steigender Unwissenheit und Bindung führen. So wie es dem Menschen durch konzentrierte Übungen gelingt, als unbeteiligter Betrachtender das eigene Bewußtsein durch den Zwischenzustand des Traumes unversehrt von Verblendungen zu führen, so kann er später auch im Chos-nyid bar-do der Wirklichkeitserfahrung im Jenseits den Weg seines Bewußtseinsprinzips erkennen und führen. Mi-la ras-pa sagte, man soll im rMi-lam bar-do über die Erscheinung des klaren Lichtes (tib. 'Od-gsal) und die trugvollen Körper meditieren. Dadurch werden die Hindernisse der Unwissenheit auch im Traume überwunden, die somit auch nicht mehr im Tagesbewußtsein wirksam werden können[49]. So wandeln sich Traumvisionen mit Hilfe bestimmter Übungen des Yoga zu Formen der Erkenntnis, und der Zwischenzustand von Traum und Schlaf wird mit Sinn erfüllt. Am Rande bemerkt ist es für uns interessant, daß die Übungen aus den Lehren über das Traumbewußtsein mit einer angewandten Technik der gegensätzlichen Symbole arbeiten, einer polaren und dynamischen Erkenntnistechnik, die als psychologische Haltung auch dem tibetischen Totenbuch zugrunde liegt.

Der dritte Bar-do ist der Zwischenzustand während der Meditation (skr. dhyâna, tib. bSam-gtan) und des Samâdhi (tib. Ting-nge-'dzin), den beiden Zuständen des konzentrierten Bewußtseins und der ekstatischen Schau, in denen alle Bilder und falschen Vorstellungen aufgelöst werden. Auch hier ist der Yoga meditativer Entfaltung und vollendeter Einheitsschau (tib. bsKyed-rdzogs) zu üben, um das Bewußtsein auf die reine und bildlose Form des Dharmakâya zu richten. Im Samâdhi, dem Höhepunkt der Meditation, wird das klare Licht des strahlenden Dharmakâya verwirklicht. Damit werden alle Trugbilder in ihrer Gesamtheit (tib. 'Khrul-pa'i tshogs) aufgelöst und die reine Natur des ungetrübten und befreiten Bewußtseins erlangt. Nur dieser Yoga führt zur Freiheit des Bewußtseins von den Mächten der Begierden und Leidenschaften, von den Bindungen an die vergängliche Welt der Täuschung, die ja die Voraussetzung zur Erlösung im Bar-do nach dem Tode bildet. Wir können daher die bisher besprochenen drei Arten von Bar-do Zuständen als diejenigen Ebenen bezeichnen, auf denen im Leben eine fortschreitende Selbstverwirklichung und Weltüberwindung stattfinden kann. Es

sind daher die wichtigsten und unbedingten Vorstufen der Bewußtseinsschulung für die große Erfahrung der dramatischen Visionen und Ereignisse einer jenseitigen Welt, die den Durchgang bilden für die Erneuerung des Lebens in der nächsten Existenz.

B DIE ZWEITE GRUPPE DER DREI BAR-DO ALS ZWISCHENZUSTÄNDE ZUR FÜHRUNG DES BEWUSSTSEINS IN DER JENSEITIGEN WELT

Mit diesen drei Zwischenzuständen betreten wir die Erfahrungen des Bewußtseins in der jenseitigen Welt des Bar-do oder Nachtod-Zustandes, die das Mysterium der Trikâya-Lehre transparent werden lassen.

Im »Khrid-yig« mit den Lehrdarlegungen des Nâropa[50] werden die drei Zwischenzustände des Bar-do nach dem Tode mit der großen Erfahrung der Trikâya identisch: »Im klaren Licht (tib. 'Od-gsal) des höchsten (ersten) Bar-do (das ist der 'Chi-kha'i bar-do) erscheint der Dharmakâya. Im mittleren (dem zweiten oder Chos-nyid bar-do) erscheint der Sambhogakâya und schließlich im letzten (dem Srid-pa'i bar-do) der (noch) nicht konkretisierte Nirmâṇakâya«.

Der erste oder 'Chi-kha'i bar-do als der Zwischenzustand im Augenblick des Sterbens bringt die aus dem innersten Bewußtsein aufsteigende Vision des »Klaren Lichtes« vor das geistige Auge. Das klare und weiß leuchtende Licht ist höchste Wirklichkeitserfahrung des Dharmakâya (siehe auch Kapitel II, 5). Danach beginnt das Bewußtsein langsam die Strahlungen der fünf Elemente wahrzunehmen, die sich zu Lichtern und visionären Bildern der friedvollen und zornvollen Gottheiten aus den Maṇḍalas des tibetischen Totenbuches entfalten. Das ist der strahlende »himmlische« Bereich des Sambhogakâya oder die Herabkunft des Chos-nyid bar-do als Erfahrung der Wirklichkeit.

Im dritten Zwischenzustand nach dem Tode, dem Srid-pa'i bar-do beginnt der Abstieg des Bewußtseins in die Konkretionen des Stofflichen, dessen Kräfte sich zur Potenz des Nirmâṇakâya vor der Wiedergeburt sammeln. Die Beziehungen des Bewußtseins mit den trüben Strahlungen aus den Inkarnationswelten werden aufgenommen, und dort erscheinen die sechs Buddhas der Daseinsbereiche als inkarnierte Führer durch die Existenzen in einem der sechs Daseinswelten oder Lokas (siehe ausführlich hierzu in Kapitel III, 5). Auf diese Vorgänge wurde von Nâropa ebenfalls hingewiesen (Khrid-yig, Fol. 46 b): »Wenn die Weisheit des unvermischten (reinen) klaren Lichtes im verstorbenen

Geistprinzip in das klare Licht von Glückseligkeit und Leerheit (tib. bDe-stong) gewandelt ist, so ist der erste Bar-do eingetreten. Das ist der Dharmakâya im Todeserlebnis. Nachdem dies entstanden und dem Verstorbenen der Bar-do zur Gewißheit wurde, erscheinen in ihm selbst wie in einer Traumillusion die göttlichen Bilder (oder Formen, tib. sKu) und dann entsteht die Strahlung aus dem klaren Licht. So wird das klare Licht aus sich selbst kommend erkannt. Wenn auch dieses in der (rechten) Zeit erkannt worden ist, werden Seligkeit und Leerheit und die Gefilde göttlicher Formen (nämlich die transzendenten Buddhas) ununterbrochen währen.«

»Im zweiten, dem mittleren Bar-do (Chos-nyid bar-do) erscheinen die siegreichen Formen des Sambhogakâya.« Der Text klärt weiter darüber auf, daß in diesem Zustand der Gegenüberstellung mit den visionären Gottheiten alle Begierden des Denkens überwunden werden und das Bewußtsein gänzlich gereinigt wird. In dieser Zeit soll es die Hindernisse und die Leiden der Wesen in den sechs Welten der Wiedergeburt bedenken und diese letzte Chance in diesem Bar-do der Wirklichkeitserfahrung nutzen, um den Sambhogakâya-Zustand zu erlangen. Damit bliebe das befreite Bewußtseinsprinzip in den Gefilden der Glückseligkeit auf der Ebene der Bodhisattvas im Anblick des strahlenden Buddha Amitâbha, der als Buddha des unermeßlichen Lichtglanzes jene Bereiche erhellt.

Als letzten Zwischenzustand erfährt das Bewußtsein des Verstorbenen im Jenseits den Srid-pa'i bar-do als Suche nach der neuen Existenz und erlebt dort die Präformierungen des aufsteigenden Nirmâṇakâya. Hier erscheinen aus den Strahlungen der trüben Lichter der sechs Welten alle Herukas in männlicher und weiblicher dämonischer Form, und als Führer durch diese Welten treten die sechs Buddhas des Bhâvacakra vor das geistige Auge des Verstorbenen.

In seinen »Hunderttausend Gesängen« sagte Mi-la ras-pa, daß man durch Übung eines entfaltenden und einenden Yoga (tib. bsKyed-rdzogs) sowie durch die Übung der Mahâmudrâ-Lehren (tib. Phyag-rgya chen-po) den Dharmakâya erreichen kann. Die letzteren sind um die Lehre von der großen Erfahrung des »Klaren Lichtes« zentriert. Der Sambhogakâya als Körper der Glückseligkeit erfüllt sich im Bar-do der Wirklichkeitserfahrung durch Erkenntnis der friedvollen und zornvollen Gottheiten (tib. Zhi-khro), während der Nirmâṇakâya das Geschehen des Srid-pa'i bar-do vor dem Beginn der nächsten Inkarnation kennzeichnet. In der Erkenntnis der Möglichkeiten, den Weg und die Art der nächsten Inkarnation noch im Srid-pa'i bar-do zu bestimmen, liegt die dritte große Chance des Nachtodwandels.

Das Bewußtseinsprinzip erkennt die Formen des Nirmâṇakâya und die kommenden Bedingungen des Seins an bestimmten Anzeichen, die im tibetischen Totenbuch und in den »sechs Lehren« des Nâropa ausführlich beschrieben werden[53]. Somit kann selbst noch beim Abstieg in die Inkarnation die Bedingung zur Wiedergeburt durch den im Bar-do irrenden Verstorbenen bestimmt werden, wobei die Kräfte seines Karma richtungweisend sind. Mi-la ras-pa stellt fest, daß alle drei Körper als immanente Möglichkeiten der spirituellen Wandlung in jedem Menschen an sich vorhanden sind, nur daß dieses den meisten von ihnen aus Unwissenheit nicht gegenwärtig ist: »Das klare Licht im Todesaugenblick ist der Dharmakâya, der reine Bar-do der Wirklichkeitserfahrung ist der Sambhogakâya, die vielfältigen Geburten sind der Nirmâṇakâya, und der Trikâya untrennbare Einheit ist der Svabhâvikakâya (tib. Ngo-bo-nyid sku) als vierter, die in uns selbst sind, auch wenn wir dessen nicht bewußt sind[54]«.

Die fünf »Schwestern des langen Lebens«[55] baten in einem Gesang den großen Yogi Mi-la ras-pa um Unterweisungen über die Lehren des Bar-do:

Bitte gib uns Belehrung über den Dharmakâya,
erkläre den Dharmakâya als das klare Licht des Todes.
Bitte gib uns Belehrung über den Sambhogakâya
durch Erklären der trugvollen Formen des reinen Bar-do.
Bitte gib uns Anweisungen über den Nirmâṇakâya,
daß wir im Geburtsort aus unserer eigenen Kraft inkarnieren[56].

Der Srid-pa'i bar-do als Zwischenzustand zur Entscheidung über die Art der Wiedergeburt ist die wichtigste Station der jenseitigen Wanderung, wenn zuvor nicht schon der Dharmakâya oder die himmlischen Gefilde des Sambhogakâya erreicht werden konnten. Denn nur wenige im Yoga vollkommen geschulte und erfahrene Menschen dürften das Ziel erreichen, direkt im Anblick des großen »Klaren Lichts« in die vollkommene Befreiung des Dharmakâya zu gelangen. Im letzten Bar-do ist das Bewußtseinsprinzip mit einem wahrnehmenden Bewußtseinskörper versehen (tib. Yid-kyi lus), und es erlebt die Auswirkungen seiner früheren karmischen Taten als friedvolle und schreckensvolle Visionen, es kommt vor den Totenrichter Dharmarâja, wo seine Taten aufgewogen werden (siehe hierzu die Beschreibungen in Kapitel III, 5). Darum wird dieser Zwischenzustand auch als Bar-do der karmisch bedingten Wiedergeburtsfindung bezeichnet (tib. Srid-pa'i las-kyi bar-do).

Wir haben nun festgestellt, daß die buddhistische Lehre von den drei Körpern eine eminent wichtige Bedeutung für die Fortexistenz und die Wandlungen des Bewußtseins im ebenfalls dreifachen Bar-do der Nachtodwelt hat. Damit wird die Bedeutung des Bar-do auf die bewußte Lebenshaltung ausgedehnt, und die jenseitige Welt wird zu einem karmisch folgerichtigen Gegenbild des irdischen Lebens. Wenn nicht im irdischen Dasein der Mensch bereits sein Leben aus den begierdevollen Bindungen an die vergängliche Welt ausreichend gelöst hat, und damit über eine Technik oder Praxis der Freiheit des Bewußtseins verfügt, kann er den gefährlichen Pfad durch den Bar-do nicht zu seinen Gunsten meistern.

In einem der großen tibetischen Totenbücher wird der soteriologische Sinn der Bar-do-Erfahrung so erklärt[57], daß es »die Sinngebung aller Wesen ist, im klaren Licht des Todes den strahlenden Dharmakâya zu erkennen«, und daß es »eine Bedeutung für alle Wesen hat, daraus die höchste Vollendung der kostbaren Mahâmudrâ (der Lehre vom großen Symbol) zu erlangen«. Und »wenn dieses auch nicht erlangt worden ist, daß man im Bar-do sich des Bar-do-Zustandes bewußt werde«, um den Körper der Einheit von Bar-do und Mahâmudrâ zu vollenden. Damit würde die Gelegenheit gegeben sein, den Sambhogakâya, also einen transzendenten Raum zu erreichen.

Wir sprachen früher schon von der Emanation des Heiligen, in unserer Beziehung nämlich von der Absolutheit des Dharma, das sich in den drei beziehungsweise vier Körpern in verschiedenen Erkenntnisgraden emaniert. Die Lehren vom Bar-do zeigen uns, daß dieses ein doppelter Vorgang ist mit je einer Entsprechung auf der Seite des Lebens und der des Todes. Das gewöhnliche Leben bezeichnet den Zwischenzustand des sKye-gnas bar-do und ist inkarniertes Dasein (skr. nirmâṇa, tib. sPrul-sku) in der Körperwelt. Dort ist es dem Leiden (p. dukkha, tib. sDug-bsngal) unterworfen. Im Traumzustand nimmt man den Körper nicht mehr wahr und erlebt dort die trugvollen Körper der vieldeutigen Traumvisionen. Sie durch Yoga zu meistern, führt zur Erkenntnis des visionären Sambhogakâya. Wer noch weiter geht und im klaren Wachbewußtsein sich der Meditation über die große Leerheit (skr. mahâśûnyatâ) und der Einheit des Bewußtseins widmet, erkennt den reinen bildlosen Dharmakâya als Strahlung des klaren Lichtes der Erleuchtung.

Die Erfahrung der jenseitigen Wandlungen im dreifachen Bar-do sind die Umkehr des Vorgangs bis zur erneuten Inkarnation. Der entkörperte Geist findet erst langsam und zwar über die subtile Form des klaren Lichtes wieder zurück zur Welt der Visionen, Gestaltungen und manifesten Formen. So wie zur Stunde des Sterbens ein leidfreies Bewußt-

sein höchster Konzentration und Gegenwärtigkeit verlangt wird, um den besten bewußtseinsklaren Übergang in den wichtigen Abschnitt des Bar-do zu finden, erscheint dort dann der Dharmakâya als erstes Licht. Das größte geistige Ereignis im Leben des Menschen findet also mit höchster Intensität beim Eintritt in den Tod statt. Im irdischen Leben bemüht sich der Mensch, von der niederen Stufe der profanen Unwissenheit zur Ebene höchsten Wissens, dem Dharmakâya, zu gelangen. Wir können diesen bedeutenden Vorgang auch durchaus mit Worten der westlichen Terminologie beschreiben. Das Leben auf Erden ist ein beständiger Vorgang der Vergeistigung, der Verwirklichung des spirituellen Prinzips im Menschen. Und wenn wir nun einen Bar-do voraussetzen, so ist der Wandel durch die Totenwelt vom höchsten Beginn an eine stetige Materialisierung des Geistigen, bis eine neue irdische Form als feste Hülle des Geistes gebildet ist. Dort beginnt im Kinde erst langsam wieder die stetige Bewußtwerdung bis zur Reife und Herrschaft des Bewußtseins über das körperliche Prinzip.

Es ließe sich folgendes Schema des tibetischen Weges durch die Wanderungen von Leben über Tod zu neuem Leben zeichnen, in dem jede Bar-do-Stufe des Lebens eine Entsprechung im Tode hat und sich jeweils auf der gleichen Stufe der drei Körper befindet:

Irdisches Leben	Form der Trikâya	Jenseitiges Leben	Irdisches Leben
Bar-do des Geburtsortes (sKye-gnas bar-do) →	Nirmâṇakâya ↑	Wiedergeburts-Bar-do (Srid-pa'i bar-do) →	Geburtsort-Bar-do
Bar-do des Traumzustands (rMi-lam bar-do)	Sambhogakâya	Wirklichkeits-Bar-do (Chos-nyid bar-do)	Bar-do des Traumzustands
Bar-do der Meditation (bSam-gtan bar-do) ↓	Dharmakâya →	Todeserlebnis-Bar-do ('Chi-kha'i bar-do) ↓	Bar-do der Meditation u.s.w. →

Tabelle 2

C BAR-DO ALS UNTRENNBARE VERBINDUNG DES WESENTLICHEN

Wir haben nunmehr mit besonderer Berücksichtigung der drei »Zwischenzustände« des tibetischen Totenbuches jene Arten von Bar-do kennengelernt, die sich auf die in Tibet angenommene Fortexistenz des Verstorbenen in jenseitigen Sphären beziehen. Sie sind deshalb von so großer Bedeutung und werden in den Schriften so ausführlich behandelt, weil die Bedingungen des im Bar-do irrenden Bewußtseins wesentlich schwieriger sind als jene der irdischen Existenz. Psychologisch betrachtet ist es durchaus abzusehen, was es bedeutet, wenn allein der Mensch ohne Beziehung zu Körperlichkeit und Welt sich in die Tiefen von Bewußtem und Unbewußtem begibt. Auf diese Problematik werden wir in Kapitel VII zurückkommen.

Hier in der manifesten Daseinswelt sind die Möglichkeiten einer bewußten Lebensführung und Selbstgestaltung in der Auseinandersetzung mit der objektiven Welt gegeben, auch wenn diese Möglichkeiten nur von den Wenigen ausgenutzt werden. Darum spricht das tibetische Totenbuch den im Bar-do irrenden Bewußtseinskörper immer wieder an, sich an die im irdischen Leben erlernten Lehren zu erinnern, die eine bedeutende Hilfe auch für den jenseitigen Weg bieten sollen. Bewußte Erinnerung an das früher gelernte und erfahrene Wissen des Lebens ist das beste Mittel zur Wegfindung im Bar-do. Man glaubt also, daß durch die Übung im Yoga im Bewußtsein eine besondere Fähigkeit haften bleibt, sich auch noch unter den schweren Bedingungen des Bar-do zurechtzufinden.

Es geht wie in allen Lehren der buddhistischen Philosophie immer wieder darum, daß der Mensch lerne, bei der Suche nach dem Begreifen des Absoluten nicht bei den dualistischen Definitionen stehen zu bleiben. Welt und Transzendenz in statische Begriffsformen gefaßt, führen für sich allein genommen nur dazu, daß sich der Mensch an das eine oder andere zu heften bemüht. Die Wahrheit aber liegt dazwischen. Darum werden selbst die höchsten Begriffe soweit relativiert, daß sie nicht mehr als einzelne das Ganze zu beschreiben vermögen. Die Umschreibung des Absoluten als ein Weder-Noch kennen wir in der philosophischen Dialektik des Taoismus und in den indischen Tantras.

Auch die große Leerheit als ein Zentralbegriff des Mahâyâna-Buddhismus entzieht sich einer Wertung, wie uns aus der umfangreichen Literatur der Prajñâpâramitâ-Texte bekannt ist. Leerheit (skr. śûnyatâ) ist weder mit Worten zu beschreiben, noch ohne Begriffe andeutend dar-

zustellen. Und wird eine höchste Erfahrung der unbeschreiblichen Leerheit gewonnen, so kann doch dieses Erleben nicht nur mit der emotionalen Deutung von Seligkeit (tib. bDe-ba) beschrieben werden. Solche Ereignisse innerhalb des Bewußtseins bleiben für den Geist ein unaussprechliches Phänomen. Der Zwischenzustand zwischen den polaren Gegensätzen bleibt für die Erfahrung ein Mysterium des Unsagbaren. Auch hier ereignet sich Bar-do, wie Mi-la ras-pa in seinen Gesängen überlieferte[58]:

»Im Bar-do der allumfassenden Erscheinung und Leerheit
ist kein Ort für die Schau des Vergänglichen und des Ewigen.
Im Bar-do von Glückseligkeit und Leerheit
ist kein Ort zur Schau eines bedingten Objektes.
Im Bar-do zwischen dem Wort und (seiner) Bedeutung
ist kein Platz für Übungen der Gelehrsamkeit.«

Der Zwischenzustand untrennbarer Gemeinsamkeiten und bedingter polarer Gegensätzlichkeiten deutet hier klar auf die Unteilbarkeit des Ganzen hin. Zwischenzustände von gestalthafter Erscheinung und Leerheit (tib. sNang-stong gnyis-kyi bar-do), von Glückseligkeit und Leerheit (tib. bDe-stong gnyis-kyi bar-do) und von Wort und Wortsinn (tib. Tshig-don gnyis-kyi bar-do) deuten auf die innere Doppelwertigkeit hin und zeigen die unbedingte Gleichwertigkeit von zwei wesentlichen Ausdrucksformen, die als Symbol das rationale und arationale Element umfassen. Leben und nächstes Leben sind eine untrennbare Einheit, weil sie der Bar-do als unvermeidliche Bedingung verbindet. Aus diesen tibetischen Erfahrungen erkennen wir eine unbedingte Überzeugung von der für den Asiaten selbstverständlichen Fortexistenz des Lebens, und wir erhalten außerdem wertvolle Hinweise für die Sprachphilosophie der symbolischen Formen, die dort bisher in ungebrochener Kraft lebendig waren. Bar-do ist also das unabdingbare Bindeglied, das zwei rational erfaßbare Zustände gegensätzlicher Art zusammenhält. Darum ist der jenseitige Zustand des Unerklärbaren ein Bar-do.

Von den verschiedenen anderen Zwischenzuständen, die als Bar-do gekennzeichnet sind, wollen wir abschließend noch einige erwähnen, die von Mi-la ras-pa[59] beschrieben wurden. In der Schau verschiedener Symbol- und Bildinhalte während des entfaltenden Yoga (bsKyed-rim) gibt es am Übergang der verschiedenen Inhalte den Zwischenzustand der Überschau von beiden (tib. lTa-ba'i bar-do); die Übung der Meditation kennt einen Bar-do der Medidation (tib. sGom-pa'i bar-do) als Zustand weder von Wahrnehmung noch von Nicht-Wahrnehmung;

zwischen Anfang und Ende religiöser Übungen befindet sich der Zwischenzustand der meditativ sakralen Handlung (tib. sPyod-pa'i bar-do); der Weg von der bewußtseinsentfaltenden bis hin zur einenden Schau des Geistes ist der Zwischenzustand von Utpattikrama und Sampannakrama (tib. Lam bskyed-rdzogs-kyi bar-do); im Verweilen bei der Quintessenz spiritueller Lehren befindet man sich im gNad-kyi bar-do; wird die vitale und dynamische Beziehung zwischen den drei Stufen der physischen, verbalen und spirituellen Ebene erreicht, befindet man sich im Trikâya bar-do; und gelangt man schließlich zur Frucht oder dem Ergebnis und zum Genuß des geistigen Weges in der Erleuchtung, so verweilt das befreite Bewußtsein im Zustand der Vollendung als dem Bar-do des teleologischen Zieles (tib. 'Bras-bu'i bar-do).

Zu erwähnen wären am Rande noch die beiden psychischen Techniken der Bewußtseinsübertragung (skr. saṃkrânti, tib. 'Pho-ba) und der Wiederbelebung eines Toten (skr. parakâyapraveśa, tib. Grong-'jug). Die Yoga-Übung der Bewußtseinsübertragung hat den Zweck, durch psychophysische Übungen den obersten Ausgang an der Schädeldecke (Fontanella) so vorzubereiten, daß beim Tode ein ungehinderter Austritt des Bewußtseins möglich ist. Diese Technik ist nicht ganz ungefährlich und wird unter Anleitung eines Guru durchgeführt. Sie dauert unter Anwendung von Atem- und Silbenmeditation mindestens vierzehn Tage, braucht aber bei Erfolg im Leben nicht wiederholt zu werden. Die Übung steht in Verbindung mit der Meditation über die Silbe HIG und das strahlende Licht des Buddha Amitâbha. Wenn an der Fontanella etwas Lymphe oder Blut austritt, ist der Weg für das Bewußtsein geöffnet, und der Yoga kann beendet werden. Bezeichnend ist es für die Bedeutung des Bar-do bei den Tibetern, daß diese vorbereitenden Übungen nicht etwa im Alter vor Abschluß des Lebens, sondern gewöhnlich in wesentlich jüngeren Jahren erledigt werden. Man wird klaren Geistes auf die Zukunft eingestellt. Eine kleine Übersicht über diese esoterische Lehre der Bewußtseinsübertragung gibt Evans-Wentz[60].

Noch geheimer war die alte indische Überlieferung des Tantrikers Nâropa (oder Nâdapâda), die zur Wiederbelebung eines Toten führen sollte (skr. parakâyapraveśa). Sie wurde von dem tibetischen Gelehrten und Übersetzer Mar-pa chos-kyi bol-gros von Lho-brag in Süd-Tibet, der als Guru des Mi-la bekannt ist, aus Indien nach Tibet gebracht. Dieser gab sie an seinen Sohn Dharma mdo-sde weiter, welcher jedoch plötzlich tödlich verunglückte. Da er die Lehre nicht weiter überliefert hatte, war das echte Geheimwissen für diese Technik verloren. Wir finden in den Texten noch einige Hinweise erhalten, so z. B. in der »sNying-thig«-Literatur. In dieser Art von Yoga dürften sich alte schamanistische Praktiken erhalten haben aus der An-

nahme, man könnte durch Beatmung einen Verstorbenen wieder in das Leben zurück bringen. Denken wir allerdings an bestimmte Notwendigkeiten, die sich in der Notfallmedizin ereignen können (Wiederbelebungsversuche), so scheint man im alten Indien durchaus schon gute Kenntnisse von der Reaktivierung der Herztätigkeit gehabt zu haben. Yoga ist ohne Zweifel eine der wirksamsten Methoden zur Regelung und Kontrolle der psychischen und physischen Konstitution des Menschen.

Wir beschließen die Abhandlung über den Bar-do mit der unbedingt wesentlichen Erkenntnis, daß der Zwischenzustand in Tibet eine über das Totenbuch hinausweisende zentrale Bedeutung gehabt hat. Es war der Augenblick, Vergangenheit und Gegenwart nicht nur zu verbinden, sondern zugleich bewußt die Zukunft zu gestalten. Vom Bar-do aus gibt es den Weg, die Bedingungen des eigenen zukünftigen Seins zu verbessern, Bar-do ist die Ebene der karmischen Wandlung. Wer diese nicht zu nutzen versteht, erlebt den Bar-do als Ebene des Leidens, des Durchgangs durch die schreckensvollen Visionen der Nachtodwelt mit ihren achtzehn verschiedenen Arten von höllischen Qualen. Für den im Leben nicht Befreiten wird der Zwischenzustand zum Leiden der Todesqualen (tib. 'Chi-kha'i bsdug-sngal-gyi bar-do).

Damit müssen wir letzthin den auf die tibetischen Nachtodzustände bezogenen Begriff des Bar-do oder Zwischenzustandes auf die allgemeine buddhistische Vorstellung von der Zeit erweitern. Bekanntlich lehrt der Buddhismus keine statischen oder beschränkten Dimensionen der Zeit etwa im Sinne eines rein historischen und teil- oder meßbaren Zeitbegriffs, sondern er relativiert alle Zeit mit Rücksicht auf die Lehre von der permanenten Bewegung und Wandlung des Bewußtseins, das sich in ständigem Fließen befindet. Was immer vor unserem Auge scheinbar existiert, entsteht oder vergeht, ist nur ein momentaner Zustand, solange wir bei ihm verweilen. Da ist weder ein dauerhaft Stoffliches noch eine Form von Bewußtsein in der Welt, das nicht der Veränderung und dem ständigen Wandel unterworfen wäre. Ein Beständiges als absolutes »An-sich-Sein« gibt es nicht, es sei denn Nirvâṇa, die endgültige Erlösung aus der wandelbaren Vergänglichkeit. So betrachtet, gibt es da keinen Zustand in unserem Leben, der nicht Bar-do, also intermediärer Zustand zwischen Werden und wieder Vergehen ist. Alles ist im Fluß: Wandlung ist das Prinzip des Seins, und wir bewegen uns von einem Zwischenzustand zum anderen, da wir an der unendlichen Dauer in der empirischen Schöpfung nicht teilhaben können. Alles Leben ist zeitlich, und alle Welt kommt in Existenz und vergeht aufgrund des Gesetzes der Verwandlung durch Zeit.

4 Zur Symbolik der tantrischen Polarität, der Trinität, der Quaternität und der Fünfzahl, Farben und Elemente

Jetzt erscheinen die Lichter der fünf Ordnungen, welche die Einheit der vier Weisheiten bilden: Bemühe dich, diese zu erkennen.
Tibetisches Totenbuch

Wenn wir im weiteren Verlauf der Beschreibungen von den Lehren und Gottheiten des tibetischen Totenbuches einen klaren Überblick bewahren wollen, ist es notwendig, das Schema der Symbolik vorher kennenzulernen. Der Mahâyâna-Buddhismus und natürlich noch mehr der von den Tantras geprägte Vajrayâna enthält eine reichhaltige Fülle von Symbolen, deren Kenntnis für viele Vorgänge in der kultischen und meditativen Praxis unentbehrlich ist. Auch das tibetische Totenbuch enthält viele solcher Symbole. Wir finden sie dort als Symbole der Sprache (z. B. Mantras), der Farben, der Gottheiten, als kosmologisch und psychologisch bedingte Symbole, sowie die vielen Attribute der Gottheiten, die alle für eine entsprechende Sinndeutung bestimmt sind. Wenn wir vor der Behandlung der einzelnen Visionen der Gottheiten die Grundlagen dieser Symbolik darstellen, wird es leicht erkennbar, daß die einzelnen Teile der tibetischen Texte über die Bar-do-Visionen nach einem ganz klaren und systematischen Prinzip von symbolischen Formen aufgebaut sind, die unter sich in einer vielfältigen und folgerichtigen Beziehung stehen. Darüber hinaus werden wir bald feststellen, daß diese Symbolik sich in bestimmten Stufen entwickelt bis hin zum komplizierten Pantheon aller Bar-do-Gottheiten, die am vierzehnten Tage der Visionen in einem großen kosmischen Maṇḍala zusammen erscheinen.

Es wäre hier allerdings zu sagen, daß wir an dieser Stelle nicht die ganze Symbolik weder des Vajrayâna im allgemeinen noch des tibetischen Totenbuches im besonderen behandeln können. Hier sollen nur Hinweise für den charakteristischen Stufenaufbau einer initiatorischen Lehre wie die des tibetischen Totenbuches gegeben werden, die wesentliche Erleichterungen zum Verständnis des ganzen Werkes bieten. Wir werden später in Kapitel III zu allen dort beschriebenen Gottheiten noch ausführlicher zu deren Symbolik Stellung nehmen, da wir dort den Weg durch die Bar-do-Visionen in den einzelnen symbolischen Stufen beschreiten werden.

Es ist schon bemerkenswert, daß die Lehren des tibetischen Totenbuches von der Vorstellung ausgehen, daß die Zeit der Wandlungen im Bar-do zwischen den zwei irdischen Daseinsformen 49 Tage beträgt. In diesem Zeitraum von sieben mal sieben Tagen ereignen sich im Bar-do vom Augenblick der ersten Vision an beginnend alle Erscheinungen bis hin zum Augenblick des Wiedereintritts in das irdische Leben (das ist im Moment der Konzeption) in einer Art und Weise, die einer Steigerung von symbolischen Zahlen und Werten in das Vielfache entspricht. Je mehr im Bar-do-Zustand das Bewußtseinsprinzip sich seiner Fähigkeiten wieder bewußt wird, um so mehr erscheinen die visionären Gestalten und Bilder, die im tibetischen Totenbuch als Bilder aus dem eigenen Bewußtsein beschrieben werden.

Die für uns hier interessanten Symbole sind jetzt nicht so sehr die einzelnen Zeichen, Farben oder Gestalten, sondern vielmehr die Zahl und die Aspekte der göttlichen Welten, die sich in den Visionen darbieten. Es ist für den Tibeter immer eine große Vorliebe gewesen, wichtige Begriffe oder Gruppen von bestimmten Begriffen oder Lehrinhalten in Zahlenwerten zusammenzufassen. Um ein einfaches Beispiel vorausgehen zu lassen, nennen wir »die drei Gottheiten des langen Lebens« oder die »vier Glückseligkeiten« des Yoga, die »fünf Gifte« oder die »sechs Lehren« und die »acht Zeichen des Glücks«. An solchen Sammelbegriffen ist die Sprache der religiösen Texte und besonders der großen Abhandlungen in Tibet überreich. Es versteht sich, daß sie als gewisse Memorialverse leichter im Gedächtnis behalten werden können. Auf die gleichen Erscheinungen treffen wir natürlich immer wieder in den Texten der Totenbücher, die uns somit eine wichtige Gliederung und Übersicht bieten.

Am häufigsten finden wir in den Schriften des tibetischen Totenbuches von der Zahl Eins ausgehend die Zweizahl (als die wichtigste tantrische Polarität), die Dreizahl (als Trinität), die Vierzahl als Quaternität (oder als Einheit aus der Trinität), die Fünfzahl als Zentrierung der Quaternität und tantrische Gegensatzvereinigung kosmologischer und psychologischer Bezüge. Sie führt in ihrem doppelten Aspekt zur Zahl Zehn. Dann folgen die ebenfalls bedeutsamen symbolischen Verbindungen unter der Zahl Sechs, die Gruppierungen mit jeweils sieben Einheiten und schließlich achtfache Ordnungen verschiedener Art von buddhologischen Symbolen, von denen manche einen rein psychologischen Hintergrund haben. Erst aus einer klärenden Übersicht aller dieser Symbolgruppen wird ersichtlich, wie sehr das tibetische Totenbuch ein meisterhaft entwickeltes Werk angewandter Psychologie aus den alten Erfahrungen von Yoga und Tantra darstellt, und wie sehr diese

Kenntnisse einer Bewußtseinsführung zu einer harmonischen Einheit in den Büchern zur Führung durch den Bar-do zusammengefaßt wurden.

Wir werden hier natürlich nur die einzelnen Symbolgruppen in ihrer Gesamtheit mit den jeweiligen Überbegriffen erläutern, um die Übersicht zu wahren. Für alle notwendigen Einzelheiten sei auf die Erklärungen beim Ablauf der einzelnen Visionen im III. Kapitel verwiesen.

A VON DER EINZAHL ZUR VIELFALT

Wir kennen als Begründer der buddhistischen Lehre den Buddha Gautama oder Śâkyamuni. Diese historische Gestalt hat zwar die gesamte Wissensgrundlage vermittelt, spielt jedoch in den Visionen des Totenbuches keine Rolle. Wir erleben dort ein ausschließlich tantrisches Pantheon von Gottheiten aus der geistigen Schau, wobei allerdings die Rolle des Bodhisattvas als wichtige Erlösergestalt des Mahâyâna von zentraler Bedeutung ist. Wir kennen die Idealgestalt des Bodhisattva aus dem Mahâyâna-Buddhismus, dessen Essenz letzten Endes das Wirken der Bodhisattvas darstellt. Die Erleuchtungswesen oder Bodhisattvas befinden sich zwischen irdischer Existenz und den höheren Sphären auf dem Wege der Erleuchtung. Der Vajrayâna-Buddhismus, wegen der aus der Yogapraxis kommenden Texte der Tantras auch Tantrayâna genannt, kennt nun den Âdibuddha oder Urbuddha. Er ist ein transzendentes Symbol des Dharma als Urprinzip unter dem Bilde eines nicht historischen sondern hypothetischen Buddha. Aus diesem einen alles umfassenden und universalen Buddha entwickelt sich das ganze Schema der Gottheiten entsprechend der so wesentlichen und für den Vajrayâna so charakteristischen Polaritätssymbolik, so daß alle weiteren Buddhas und Gottheiten grundsätzlich immer in einem doppelten Aspekt erscheinen. Eine schematische Darstellung soll dies später abschließend (Abb. 4) verdeutlichen. Die Lehren des tibetischen Totenbuches offenbaren sich uns als eine Darstellung polarer Dynamik, die auf diese Weise den hohen Grad psychologischer Bezogenheiten erkennen läßt. Wir kennen nicht nur den historischen Buddha, sondern es werden auch Vorgänger von diesem genannt (z. B. Dîpaṃkara-Buddha) oder etwa der Buddha des kommenden Zeitalters – es ist Maitreya (tib. Byams-pa) –, und wir lernen im tibetischen Totenbuch die transzendenten Buddhas oder Tathâgatas eingehend kennen, sie sind die Grundlage für die ganze psychische Wandlung im Bar-do. Ebenfalls

gibt es viele Bodhisattvas, von denen acht für uns eine besondere Bedeutung haben werden.

B DIE ZWEIZAHL ALS AUSDRUCK DER POLARITÄT

In der Erscheinung der Symbolik von transzendenten Buddhas in mystischer Vereinigung mit einer weiblichen Partnerin finden wir in den Lehren des tibetischen Totenbuches eine grundlegende Vorstellung wieder, die allen tantrischen Überlieferungen des Buddhismus gemeinsam ist. Tantrismus ist Integration des Weiblichen und damit eine Lehre, die grundsätzlich auch den Gegensatz einzuschließen bemüht ist. Der Buddha wurde im Tantra zu einem geistigen Idealbild aus der meditativen Erfahrung erhoben; sein Wesen als Verkörperung der Lehre wurde unter verschiedenen bildhaften Formen des Buddha dargestellt, um verschiedene Aspekte des Bewußtseins und psychischer Bindungen zu zeigen. Oder, um es mit anderen Worten zu sagen, gewisse Tugenden, meditative Eigenschaften, Stufen des Bewußtseins und psychologische Grundwahrheiten wurden durch verschiedene Arten von Bildern der Buddhas ausgedrückt. Sie wurden zu Urbildern des psychischen Kosmos, der sich vor dem Spiegel des reflektierenden Denkens entfaltete. So wurden die Meditationsbuddhas (skr. tathâgata, tib. Debzhin gshegs-pa) aus der intuitiven Schau als Teilaspekte oder Erscheinungsformen des Dharma gebildet und ganz bestimmten Bereichen des menschlichen Daseins auf spiritueller Ebene zugeordnet. Die Anordnung geschah in der Art des Maṇḍala, des heiligen Kreises, dessen ganzheitliche Struktur auf die psychologischen Gesetze der Individuation hinweisen.

Nachdem für den Anhänger des Vajrayâna das ganze Leben, der menschliche Geist und der physische Bereich sowie der Kosmos als eine gemeinsame Ebene oder als ein Raum verstanden wurden, in dem allein die Selbstverwirklichung und die Befreiung vom Leiden der Vergänglichkeit stattfinden können, wurden jene Buddhas zu Gestalten der inneren Schau entwickelt. Ihr Bild sollte durch Meditation in allen Einzelheiten verwirklicht werden. Darum ist es psychologisch gesehen so bemerkenswert, daß gerade diese fünf transzendenten Buddhas in allen Darstellungen zu einem Maṇḍala als Quadrat im Kreise gruppiert werden.

Die Emanation des Geistigen ist eine umfassende Offenbarung des Seins, die sich aus den zwei Gegensätzen der rein statischen Potenz

und der dynamischen Schöpfung oder der männlichen und weiblichen Energie bildet. Beide sind Grundlage des Schöpfungsprozesses auf der gestalthaften und der spirituellen Ebene, und nur aus der Einheit von beiden kann Evolution stattfinden. Die Bilder der Buddhas im doppelten Aspekt der Vereinigung mit der weiblichen Entsprechung oder Prajñâ zeigen die Gesamtheit der Erfahrung, ihren Ausgangs- und Endpunkt, wobei sie beide als in sich vollkommen untrennbar (tib. dbyer-med) bezeichnet werden. Der Weg zur Erkenntnis und Erleuchtung ist im Bilde des Buddha, das Ziel der vollkommenen Weisheit ist die Prajñâ, beide zusammen sind das Ganze in ununterbrochener Einheit oder der Kontinuität der Integration.

Am Anfang steht in den Maṇḍalas des tibetischen Totenbuches der Âdibuddha, im entfaltenden Yoga (tib. bsKyed-rim) beginnt die bildhafte Umkreisung der Mitte mit der Vision des trantrischen Doppelaspektes. Der Âdibuddha erscheint nun mit weiblicher Entsprechung in tantrischer Union, in dieser Form ist er der Ursprung aller Lichter und Gottheiten, die der ersten Einheit entspringen.

Der Buddha (als Weg) und die weibliche Partnerin (als Ziel) sind die beiden Begriffe (tib. Thabs-shes), mit denen der Vorgang der Meditation und letzthin auch jeder Handlung umschrieben werden können. Jede bewußte Handlung hat einen teleologischen Zweck, sie ist zielgerichtet auf eine physische oder psychische Leistung. In den Tantras ist der Buddha der Weg oder die Methode (skr. upâya, tib. Thabs), mit der man das Ziel der Befreiung erlangen kann. Der Weg bedeutet in unserer Beziehung, die buddhistischen Lehren so zu üben, daß sie im Bar-do ein Mittel der Befreiung werden können. Höchstes Wissen ist Befreiung wie sie im »klaren Urlicht« der Todeserfahrung sichtbar wird. Das Ziel ist Gnosis, nämlich die untrennbare Einheit von Weg und Ziel, die durch die Gegensatzeinheit von Buddha und Prajñâ gekennzeichnet wird. Die in den Buddhas der tantrischen, mystischen Union angedeutete Polarität hat zwei Bedeutungen. Erstens ist sie Urbild des Ursprungs allen Seins aus der untrennbaren Ganzheit, und zweitens wird sie zum geistigen Leitbild für eine erneute Integration des Bewußtseins, das auf dem Wege der unterscheidenden Erkenntnis im »vereinenden Yoga« (tib. r.Dzogs-rim) alle Gegensätze überwindet und integriert. Tantra lehrt die vollkommene Aufhebung der Dualität, da dualistisches Denken die Ursache des Leidens an den Gegensätzen ist. Polarität aber ist die vorhandene Bedingung des Seins.

Alle Gottheiten des tibetischen Totenbuches, wie überhaupt die meisten der buddhistisch-tantrischen Lehrsysteme Indiens, können im Aspekt der Polaritätseinheit vorgestellt werden. Auf den unteren Stufen

des buddhistischen Yoga werden die Gottheiten im Einzelaspekt behandelt, es sind die Anweisungen zur Meditation über Buddhas und Bodhisattvas. Die mittleren Stufen lehren abwechselnde Verwirklichung entweder des männlichen oder des weiblichen Aspektes der Buddhas und Initiationsgottheiten. In den höheren und höchsten Tantras erfährt der Fortgeschrittene die Lehrinhalte, welche mit dem gleichzeitig erscheinenden Doppelaspekt von Gottheit und Göttin in tantrischer Umarmung (skr. yuganaddha, tib. Yab-yum) verbunden sind. Die Art der dargestellten Gottheiten in den Maṇḍalas entspricht also dem Erkenntnisgrad, den die damit verbundene Lehre vermittelt.

In den Visionen des tibetischen Totenbuches lernen wir aber noch eine weitere tantrische Polarität kennen, denn außer den Buddhas erscheinen auch die Bodhisattvas mit weiblicher Entsprechung. Noch weitergehend ist der nächste Doppelaspekt, in dem Buddhas sowie Bodhisattvas eine friedvolle oder eine zornvolle Emanationsform annehmen können. Es sind zwei Erscheinungsweisen der gleichen Gottheit, ebenfalls in männlicher und weiblicher Einheit, die im Totenbuch auf dem Wege der Wandlung durch den Bar-do eine große Rolle spielen. Sie werden auf zwei Manifestationsarten des menschlichen Bewußtseins bezogen, nämlich auf reines Wissen, Weisheit und Erleuchtung auf der einen Seite und auf intellektuelles Wissen, unterscheidendes Denken und Rationalität auf der anderen Seite.

Das Zentrum des Herzens ist der Ort des vollkommenen und in sich ruhenden Wissens. Es ist der Herzlotus (tib. sNying-ga'i 'khor-lo) als Mitte des Menschen, aus dem die Visionen der friedvollen Gottheiten (skr. śânti, tib. Zhi-ba) und Buddhas erscheinen. Im Schema der Initiationen haben wir den Herzlotus als Ebene des Dharmakâya bezeichnet. Im obersten Cakra, dem physischen Ort der Verstandestätigkeiten, dem Mahâsukhacakra (tib. bDe-chen-gyi 'khor-lo) als dem Zentrum der intellektuellen Bewußtwerdung, erscheinen die Visionen der zornvollen (skr. krodha, tib. Khro-bo) Buddhas und aller anderen Gottheiten des Bar-do und bilden den großen Gegensatz zur Abgeklärtheit der friedvollen Buddhas. Die schreckensvollen Gottheiten gelten als Formen des Intellektes, die erscheinen, solange dieser im dualistischen Streit des Für und Wider mit sich selbst liegt. So lange der Gegensatz von Herz (Gemüt) und Intellekt nicht überwunden wird, erscheinen durch die reine Verstandestätigkeit ohne Urbeziehung die zahllosen Formen des Denkens, die sich mit den vergänglichen und materiellen Welt des Begehrens verbinden. Das ist die große Neigung und Bindung zur irdischen Form (tib. sKu) oder, wenn wir es so ausdrücken können, die Inkarnation des Geistes in der Materie. Auf der anderen Seite beginnt

aus dem Herzen, der spirituellen Mitte des Menschen, der Weg zur Transzendenz und zur Einung des Bewußtseins, dargestellt durch die fünf Lichter und Weisheiten der transzendenten Buddhas.

Wir werden auf diese Dinge noch im III. Kapitel mehrmals zurückkommen, da sich in der Symbolik der Polarität eine ganze Reihe Beziehungen ergeben, die uns noch klar werden sollen. Das anschließende Schema kann noch einmal die Emanationsfolge der polaren Beziehungen der tantrischen Gottheiten verdeutlichen:

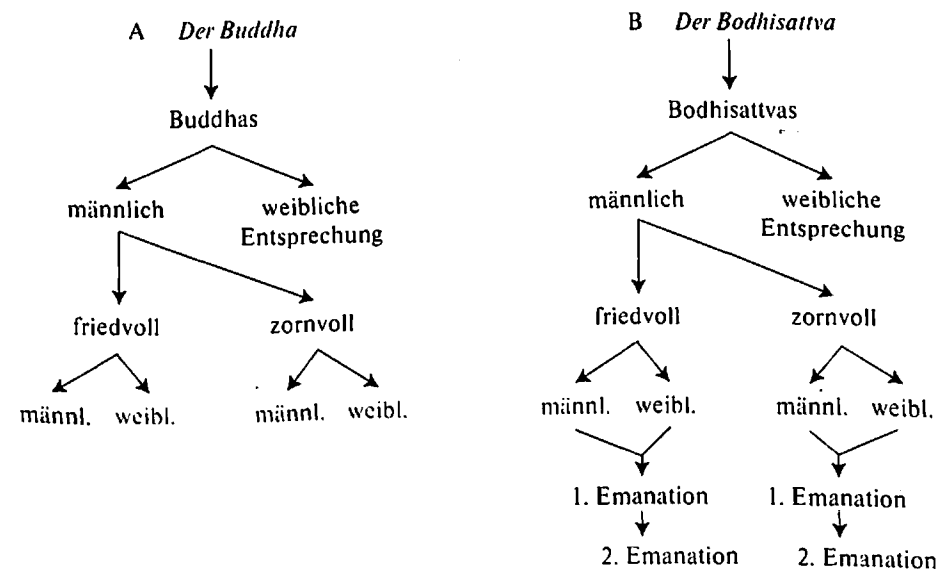


Abb. 4 Übersicht der Polaritätsemanationen

C DREIFACHE GLIEDERUNGEN

Die bekannteste Symbolik in der dreifachen Aufgliederung dürfte für uns die Lehre von den »drei Körpern« sein, die wir ausführlicher besprochen haben. Im tibetischen Totenbuch steht die Trikâya-Symbolik in einer engen Beziehung zu den drei Bar-do-Erfahrungen, die wir als Wandlungsebenen der jenseitigen Welt kennenlernten. Der Eintritt in die Vision des »klaren Lichts« (tib. 'Od-gsal) im Bar-do des Todeserlebens (tib. 'Chi-kha'i bar-do) ist reines Erleben des Dharmakâya. Die große Spanne von vierzehn Tagen mit der Dämmerung der Gottheiten der friedvollen und der zornvollen Ordnungen im Bar-do der

Wirklichkeitserfahrung (tib. Chos-nyid bar-do) ist die Verwirklichung von Bewußtseinsmanifestationen im Sambhogakâya. Schließlich beginnt mit dem Abstieg im Srid-pa'i bar-do die Neuorientierung des Bewußtseinskörpers, der in eine neue sterbliche Hülle, den Nirmâṇakâya, eintritt.

Oft werden in den tibetischen Texten die »drei Kostbarkeiten« (tib. dKon-mchog gsum) erwähnt, denen mehrfache Bedeutungsebenen unterlegt sind. In der klassischen Symbolik des Hînayâna-Buddhismus, der ältesten Lehre, galten als die »drei Kostbarkeiten« (skr. triratna) der Buddha, die Lehre (skr. dharma) und die Gemeinde der Jünger (skr. saṅgha). Der tibetische Vajrayâna-Buddhismus formulierte eine neue Version dieser Dreiheit, die in Bezug auf die Übertragung der tantrischen Geheimlehren noch zusätzlich von Bedeutung wurde, sie spielt heute in der tibetischen Religion eine wichtige Rolle. Es ist die Trinität von Lama, Yi-dam und Ḍâkinî. Auch diese drei gelten als Manifestationen der einen Buddhanatur, selbst wenn sie ganz anders auf uns wirken als die alten ursprünglichen Lehren des Buddhismus. Die geheime Lehre wird mit der Übermittlung durch einen Guru oder Lama mit einer genauen Unterrichtung und einem dazu gehörenden Initiationsritus an den nachfolgenden Schüler übertragen. Die geheime Lehre, z. B. die Lehre vom »Großen Symbol« (tib. Phyag-rgya chen-po) wird unter den Schutz einer persönlichen Schutzgottheit (skr. iṣṭadevatâ, tib. Yi-dam) gestellt, die der Schüler erwählt oder die in der Lehre bereits vorhanden ist[61]. Die Ḍâkinî kann als mystische Partnerin verstanden werden, so wie etwa die Prajñâ oder weibliche Entsprechung der Buddhas. Sie ist die »Wissende« (skr. vidyâ) und die Übermittlerin geheimer Lehrinhalte durch Hören auf die innere Stimme[62].

Damit gelangen wir zu der nächsten bekannten Dreiheit, die als komplexer Ausdruck für drei verschiedene Vorgänge des Bewußtseins steht. Die religiösen Lehren sind durch Anhören (tib. Thos) zu lernen, durch Betrachtung (tib. bSam) zu vertiefen und durch Meditation (tib. sGom) zu verwirklichen. Auch diese Dreiheit der Apperzeption und inneren Verarbeitung äußerer Eindrücke ist eine wichtige Stütze für das Bewußtseinsprinzip im Bar-do, welches gerade durch diese drei Reaktionen in die Lage kommen kann, sich selbst aus den Tiefen des Bar-do zu befreien. Die dreifache Übung ist eine der Grundlagen der buddhistischen Lehre.

Der Eingangsvers des Bar-do thos-grol (das tibetische Totenbuch) zeigt uns den Trikâya-Aspekt mit Buddha Amitâbha beginnend. Die dreifache Aufteilung der Emanationen kann nämlich unter ganz verschiedenen Vorzeichen geschehen. Sie haben ihre Bedingung in der

Theorie der buddhistischen Maṇḍalas, welche die Grundlage aller Aussagen des tibetischen Totenbuches bilden. In der Überlieferung unserer Texte gilt Padmasambhava, der indische Tantriker und Guru des Vajrayâna, als der Begründer des tibetischen Totenbuches. Er wird als eine Emanation aus dem Buddha Amitâbha bezeichnet, dessen überirdische Gestalt im Sambhogakâya mit dem Bodhisattva Avalokiteśvara identisch ist. Als eine tantrische Trinität bildet Padmasambhava selbst einen dreifachen Erscheinungsaspekt in der Ordnung von Lama, Yi-dam und Ḍâkinî, wie die folgende Aufstellung zeigen soll. In ihr geben wir verschiedene Relationen aus der Trikâya-Symbolik, die uns die Vielfalt der Erscheinungen sichtbar machen können. Die einzelnen Gruppen gehen von der alten buddhistischen Trinität aus, die sich aus den »drei Kostbarkeiten« Buddha, Dharma und Saṅgha gebildet hat.

Triratna Drei Kostbarkeiten	tantrische Trinität	Beispiel für diese tantrische Trinität für den Guru Padmasambhava
Buddha	Lama oder Guru	Padmasambhava
Dharma, die Lehre	Yi-dam, Schutzgottheit	Guru drag-po, der zornvolle Guru
Saṅgha, die Gemeinde, der Jünger	Ḍâkinî oder mystische Partnerin	Siṃhavaktrâ, die löwenköpfige Ḍâkinî als Erscheinungsform des Guru Padmasambhava

Tabelle 3

Es sind aber noch einige weitere dreifache Gliederungen für unsere Betrachtungen von Bedeutung, sie beziehen sich meistens auch auf das bekannte Trikâya-Schema, da alle formhafte und sichtbare Gestaltung auf drei Ebenen der Vergegenwärtigung erscheinen kann. Man könnte hier versucht sein, an das platonische Vorbild der Urbilder oder Ideen zu denken. Dort haben wir die ewigen und reinen, sich immer gleich bleibenden Ideen, dann aus diesen die vom Logos geformten klaren Vorstellungen und Bilder unseres Willens und schließlich die aus den konkreten Vorstellungen geschaffenen Werke und Formen.

Aus dem nun zu erstellenden dreifachen Schema können wir bereits den Aufbau der Bar-do-Visionen bilden, der allerdings später bei der Behandlung der fünffachen Ordnungen (Kapitel II, E) noch einmal erweitert werden muß. Als die wichtigste mantrische Dreiheit in allen heiligen Schriften und Ritualtexten des Vajrayâna-Buddhismus können wir die drei Keimsilben Oṃ Âḥ Hûṃ bezeichnen. Sie werden bei fast

Trikâya	Padmasambhava im Trikâya-Aspekt	Trikâya-Ordnung nach dem Eingangsvers des tibetischen Totenbuches	Trikâya-Ordnung der Visionen im tibetischen Totenbuch	Die drei entsprechenden Stufen des Bar-do
Dharmakâya	Buddha Amitâbha als Dharmakâya-Form des Guru Padmasambhava	Der unermeßlich strahlende Buddha Amitâbha	Der Âdibuddha Samantabhadra als Symbol des Dharma an sich	'Chi-kha'i bar-do, der im Todeserlebnis
Sambhogakâya	Der Bodhisattva Avalokiteśvara als Sambhogakâya-Form des Guru Padmasambhava	Die Erscheinungen der friedvollen und zornvollen Gottheiten des Bar-do-Zustandes	Die friedvollen und zornvollen Gottheiten des Bar-do-Zustandes	Chos-nyid bar-do, der Bar-do der Erfahrung der Wirklichkeit
Nirmâṇakâya	die irdische Inkarnation des Guru Padmasambhava	Der Guru Padmasambhava als Lehrer des tibetischen Totenbuches	Die sechs Buddhas des Bhavacakra als Emanationen des Bodhisattva Avalokiteśvara	Srid-pa'i bar-do, der Bar-do auf dem Wege zur Wiedergeburt

Tabelle 4: Über die Symbolik von tantrischen Dreiheiten verschiedener Beziehungen

allen mantrischen Rezitationen verwendet, und sie gelten auch als mystische Silben zur Bezeichnung der Einheit der Trikâya. Sie stehen im Mittelpunkt der Initiationen, und sie sind der Ausgangspunkt vieler Meditationen über die Buddhas und die buddhistischen Tugenden und Weisheiten. Sie finden in der kultischen Praxis, in der Visualisation von Gottheiten und im Yoga eine reichliche Verwendung und sind Bestandteil der meisten Mantras. Sie werden bei der Weihung von tibetischen Gemälden verwendet, indem man auf der Rückseite der Buddhadarstellungen die drei Zentren von Körper, Rede und Geist einer Weihe mit roten Inschriften unterzieht. Oṃ steht dann für den geheiligten Körper der Buddhas, Âḥ steht für die reine Rede und Hûṃ für den Geist der Erleuchteten. Das ist die vorgeschriebene Trikâya-Weihe der religiösen Bildnisse.

Die weiße mantrische Keimsilbe Oṃ erscheint im Scheitelzentrum als Licht des Buddha Vairocana, sie steht dem Nirmâṇakâya gegenüber. Das Stirnzentrum ist auch der Ort des tätigen Intellektes und zugleich des Begehrens (skr. kâma, tib. 'Dod-chags), das vom Geiste ausgeht und sich an die vergänglichen Dinge hängt. Die erste Bindung und damit

die Verwirklichung beginnt mit einer Entschlußhandlung des Intellektes. Begehren gehört zu den drei Grundfehlern menschlichen Verhaltens (tib. Dug-gsum), die zur Ursache aller anderen Untugenden und damit des ganzen Leidens werden. Die anderen beiden sind Haß (skr. krodha, tib. Zhe-sdang) und Unwissenheit (skr. moha, tib. gTi-mug). Der Haß äußert sich im Zentrum der Sprache, ihm ist deshalb die rot strahlende Silbe Âḥ zugeordnet, um mit ihrem Lichte die symbolische Reinigung dieses Zentrums zu erlangen. Über das Kehlzentrum als dem Ort der Sprache herrscht der rote Buddha Amitâbha. Die Ursache aller falschen Einstellungen aber ist die grundsätzliche Unwissenheit und die Unbewußtheit über das eigene Handeln, denn aus einem Verhalten fern aller Erkenntnisse und in geistiger Dunkelheit entspringen letzthin alle Arten von Fehlern und Lastern, die zur Bindung und zu Leiden führen müssen. In der dreifachen Weihung (tib. dBang-gsum) steht über dem Herzlotus die blau strahlende mantrische Silbe Hûṃ als Licht des Buddha Akṣobhya aus dem Dharmakâya. Die genannten drei Kardinalfehler werden im Buddhismus auch als die drei Gifte bezeichnet, es sind die Untugenden von Körper, Rede und Denken, die das Karma von Leben und Wiedergeburt bestimmen.

Im Bar-do erscheinen die 110 Gottheiten der Maṇḍalas als Emanationen aus den drei Zentren von Intellekt, Rede und Gemüt (dem Herzen). Wir müssen die drei Ordnungen der Gottheiten als Gegenbilder auffassen, deren Zweck nach den Lehren des tibetischen Totenbuches darin liegt, die Gesamtheit des menschlichen Bewußtseins aus dem Bereich der Unwissenheit an das Licht der Erkenntnis zu heben, um die Stufe der bildlosen Erleuchtung zu erreichen, wie sie durch das »Klare Licht« in der Todeserfahrung erlebt wird. Einige der tibetischen Malereien, jener Meditationsbilder auf den Wandfresken der Klöster oder den Rollbildern, die uns eine Gesamtdarstellung der visionären Gottheiten zeigen, geben uns ein Meditationsschema an die Hand, in dem eine dreifache Ordnung erkennbar ist. Dieses entspricht dem Initiationswege während der Lesungen des tibetischen Totenbuches. Es bildet drei Maṇḍalas, die sich auf die psychischen Zentren des Menschen beziehen, wie sie aus dem Yoga bekannt sind. Danach erscheinen im Stirnzentrum die 58 zornvollen Gottheiten als Emanationen des Intellektes, im Kehlzentrum ist das Maṇḍala der fünf Wissenshaltenden Gottheiten (skr. vidyâdhara, tib. Rig-'dzin), und im Herzlotus erscheinen die 42 friedvollen Gottheiten, die Buddhas und Bodhisattvas in der fünffachen Strahlung der Elemente. Alle Gottheiten zusammen sind Bilder von Zuständen des Bewußtseins zwischen höchster intellektueller Gegensätzlichkeit und Selbstzerstrittenheit in zornvoller (skr. krodha)

Form und friedvoller und abgeklärter (skr. śânti) Form der reinen Schau. Geben wir abschließend wieder eine Übersicht zur Darstellung der dreifachen Ordnung nach den drei mantrischen Silben und den ihnen zugeordneten psychischen Zentren:

Drei Silben	Farbe	Lotus-zentrum	Die drei Grundfehler	Die drei Maṇḍalas	Die Gottheiten des tibetischen Totenbuches
Oṃ	weiß	Stirn	Begehren	Kâyamaṇḍala	58 zornvolle Gottheiten
Âḥ	rot	Kehle	Haß	Vacmaṇḍala	5 Vidyâdharas (mit Prajñâ)
Hûṃ	blau	Herz	Unwissenheit	Cittamaṇḍala	42 friedvolle Gottheiten

Tabelle 5

D EINIGE VIERERGRUPPEN

Mit der Anordnung von vier Symbolen oder Begriffen kommen wir bereits zu den räumlichen Bildern der Maṇḍalas. Wir sollten hier jedoch einmal an die vier mystischen Körper erinnern, die wir als die Dreiheit der Trikâya und den daraus entstandenen Sahajakâya kennengelernt hatten. Diesen vier mystischen Körpern oder Wirkungsbereichen von Geist und Handeln gelten die vier Initiationen (tib. dBang-bzhi), den wir in den tantrischen Ritualen des tibetischen Buddhismus am häufigsten begegnen. Wenn auch diese vierfache Weihung die wohl wichtigste Art tibetischer Initiationen in die Lehren des Vajrayâna sein dürfte, so haben wir gerade bei den Anhängern der alten und nicht reformierten rNying-ma-pa-Sekte, die sich auf Guru Padmasambhava beruft, ein System mit fünf Weihungen für fünf psychische Ebenen des menschlichen Wesens, die besonders in der Überlieferung des tibetischen Totenbuches eine wichtige Rolle spielen. Wir kommen darauf im folgenden Kapitel zurück.

In einer vierfachen Symbolik finden wir auch den Viśvavajra oder den gekreuzten Vajra (siehe Abb. 8 rechts oben), bei dem sich jeweils zwei Enden des Vajra gegenüberstehen. Der Vajra oder das Diamantzepter (tib. rDo-rje) ist das wichtigste tibetische Kultgerät als Inbegriff der »diamantklaren« oder »diamantgleichen« Lehre des Vajrayâna (tib. rDo-rje theg-pa), zu der wir die Texte der tibetischen Totenbücher zählen. Sie bilden in sich eine zusammengefaßte Essenz dieser Lehren des Vajrayâna, die einen abgerundeten inneren Aufbau der buddhistischen Religion, des Yoga und der Psychologie bilden, der im tibetischen Totenbuch zu einer großartigen Harmonie einer kosmisch-visionären Welt aller Aspekte des menschlichen Bewußtseins zusammengefügt wurde. Der Viśvavajra (tib. rDo-rje rgya-dam) bildet mit seinen in die vier Himmelsrichtungen weisenden Enden bereits die Grundlage für die Symbolik der tibetisch-buddhistischen Kosmologie und der Maṇḍalas. In der Kosmologie sind es die vier Kontinente (skr. catvâri-dvîpâni, tib. gLing-bzhi), die sich über einem goldenen Viśvavajra als dem Fundament des Kosmos erheben, sie bilden so die grundlegende Orientierung einer mythisch-kosmologisch ausgerichteten Welt. In gleicher Anordnung werden im Quadrat des Maṇḍalas die vier dreieckigen Felder gebildet, die den vier Richtungen und den Elementen zuzuordnen sind. Wegen der notwendigen fünften Zuordnung kommen wir unten auf die Maṇḍalas zurück.

Einen interessanten ikonographischen und mit diesem vor allem psychologischen Bezug finden wir für die vierfache Ordnung im tibetischen Totenbuch unter Gottheiten, die als die vier Torhüter bekannt sind. Diese Wächter der vier Tore (tib. sGo-ba bzhi) des Maṇḍalas haben ein zornvolles Angesicht und verschiedene kosmische Farbgebung (siehe Beschreibung in Kapitel III). Wie alle Gottheiten des tibetischen Totenbuches erscheinen die vier Torhüter als Paare in männlich-weiblicher Entsprechung, d. h. im Initiationsritual werden in Vierergruppen die Torhüter und ihre Partnerinnen, die Torwächterinnen, getrennt vorgeführt. In der Regel weisen die vier männlichen Torhüter auf die »vier unermeßlichen letzten Fragen« hin (tib. rTag-chad mu-bzhi), wenn wir den Sammelbegriff hier in einer freieren Übersetzung so anwenden wollen. Auf der anderen Seite stehen gewöhnlich die vier weiblichen Torhüterinnen für die »vier göttlichen Verweilungszustände« (skr. catur-apramâṇâni, tib. Tshad-med bzhi).

Beide Gruppen bilden zusammen die wohl wichtigsten Übungen einer die eigene Persönlichkeit in jeder Hinsicht transzendierenden Meditationsübung, die zu rechter Einsicht in die Art des Bewußtseins und des entsprechenden menschlichen Verhaltens führen soll. Die »vier unermeßlichen letzten Fragen« richten sich nach dem Sinn von Geburt und Tod, von Unsterblichkeit und Auslöschung (des Lebens), von Sein und Nichtsein und von Erscheinungswelt und Leerheit. Es sind in Beziehung zum Maṇḍala der dämonischen Gottheiten die schicksalbestimmenden Fragen, da sie am Beginn der Visionen der zornvollen Gottheiten gestellt werden. Sie stehen sinngemäß in einer

engen Beziehung zu den bekannten »vier Unendlichkeiten« (pâli. cakkhu-âyatana), die als Übung zur Erkenntnis der Weiten des Bewußtseins zu meditieren sind[63].

Die andere vierfache Gruppe wird meistens mit den vier weiblichen Torhütern (tib. sGo-ma bzhi) in Verbindung gebracht und kennzeichnet die »vier göttlichen Verweilungszustände« (pâli. brahma-vihâra oder apramâṇâni). Sie gelten als die wichtigsten Eigenschaften oder Verhaltensweisen, um ein spirituelles Leben im Sinne der buddhistischen Lehre zu führen. Die »vier göttlichen Verweilungszustände« sind die bewußte Entfaltung von Güte (skr. maitrî), Mitleid (skr. karuṇâ), Mitfreude (skr. muditâ) und Gleichmut (skr. upekṣâ). Diese vier Entfaltungen der göttlichen Tugenden (tib. Tshad-med bzhi) sind also schon sehr alte buddhistische Forderungen für ethische Tugenden der Lebensführung, die bereits vom Hînayâna-Buddhismus aufgestellt worden waren. Sie erscheinen nunmehr gebunden an bestimmte ikonographische Bilder aus dem tibetischen Totenbuch, die auf diese Aufgabe hinweisen. Eine weitere bemerkenswerte Tatsache ist die vierfache Anordnung in der Aneinanderfolge der Visionen der 110 Gottheiten des Bardo. Die 49 Tage des Nachtod-Zustandes bis zur nächsten Inkarnation können in vier mal sieben Tage genau aufgestellt werden, in denen jeweils die friedvollen Gottheiten (7 Tage), die zornvollen Gottheiten (7 Tage) und alle Gottheiten zusammen (14 Tage) erscheinen. Hinter dieser bemerkenswerten Anordnung verbergen sich symbolische und psychologische Realitäten verschiedener Aspekte.

Der Vorgang der symbolischen und rituellen Reinigung und Weihe bei den tantrischen Initiationen muß uns immer wieder beschäftigen; denn auch in der vierfachen Gliederung der Handlungssymbole, wie wir die Riten bezeichnen können, treffen wir wieder auf ein vollständiges Initiationssystem (tib. dBang-bskur), das auf psychophysische Ebenen des Menschen abgestimmt ist. Die schon oben kurz erwähnten »vier Weihungen« (tib. dBang-bzhi) bilden für uns die wichtigste Grundlage zum Verständnis der »vier Körper«, die wir an vier verschiedenen Lotuszentren als psychische Entfaltungsebenen von spirituellen Kräften lokalisiert hatten (vergl. auch Seite 70).

Wir müssen uns bei der schwierigen und auf verschiedenen Lehrtraditionen beruhende Materie daran gewöhnen, daß gerade im Bereich der Initiationen eine große und manchmal verwirrende Vielfalt vorhanden ist. Es gibt von diesen immerhin einige Hunderte von Weihen in ganz verschiedene Tantras und geheime Lehrsysteme, wobei die Übertragung der Initiationen von Schule zu Schule verschieden sein kann.

Folgen wir hier nun dem Initiationsschema der vier Weihen in die Maṇḍalas der Bar-do-Gottheiten nach dem Ṅges-don snying-po[64], einem wichtigen Totenbuch aus der rNying-ma-pa-Tradition Tibets. Hier haben wir die vier Weihen so geordnet, daß sie in absteigender Richtung gegeben werden, d. h. die höchste Weihe gilt dem Svabhâvikakâya über dem Nabelzentrum. Der Gang der Initiation in der aufsteigenden und absteigenden Richtung als Zeichen für den Kreislauf der Erleuchtung und die Löschung der Gegensätze werden wir später noch einmal kennenlernen, wenn die sechs Buddhas und der Weg aus den sechs Lokas beschrieben werden. In der vierfachen und damit für das tantrische Ritual vollständigen Initiation wird der Khumbâbhiṣeka (tib. Bumdbang) gegeben, um den profanen Körper zum Nirmâṇakâya der Buddhas zu wandeln. Mit dem Guhyâbhiṣeka (tib. gSang-dbang) wird profane Sprache zum reinen Wort, mit dem Prajñâbhiṣeka erlangt man die Reinheit des Dharmakâya im Herzen, und mit dem Sahajâbhiṣeka (tib. dByer-med lhan-skyes dbang) erfüllt sich die Mitte des Menschen als Sahajakâya oder Körper der untrennbaren Totalität der vier Ebenen einer religiös und spirituell wirksamen Ganzheit. In der erklärenden Übersicht ergibt sich folgendes Bild:

Keim-silbe	Farbe	Initiation	Profanes Dasein	Geheiligtes Dasein	Psychisches Zentrum
OM	weiß	Khumbâbhiṣeka	profaner Körper (tib. Lus)	geweihter Körper (tib. sKu)	Scheitel
ÂH	rot	Guhyâbhiṣeka	verbale Ebene (tib. Ngag)	reines Wort (tib. gSung)	Kehle
HÛM	blau	Prajñâbhiṣeka	Herz (tib. sNying)	Geistige Mitte (tib. Thugs)	Herzgegend
HRÎH	rot	Sahajâbhiṣeka	der irdische Mensch	Der universale Mensch	Nabel-zentrum

Tabelle 6

Um in einer Zeichnung noch einmal die Untrennbarkeit oder funktionale Abhängigkeit der vier Emanationen von Gottheiten des Bar-do Maṇḍala zu zeigen, benennen wir in Abbildung 5 die männlichen friedvollen Gottheiten mit A, ihre weiblichen Entsprechungen mit B und die zornvollen Emanationen von beiden mit A_1 und B_1. Alle Gottheiten gelten als Emanationen aus der Leere, in der als Urbild der Âdibuddha erscheint. Dann folgt die Polarität des Âdibuddha in Einheit mit der Prajñâ (in Abb. 6 mit YY bezeichnet) und aus dem Urpaar die 110 Gott-

heiten des Bar-do, die den Kreis der Visionen im Zentrum der Pyramide erfüllen. Letzthin aber sind alle Gottheiten Yab-Yum, untrennbare Einheit, und lösen sich als visionäre Bilder aus dem eigenen Bewußtsein in der großen Leerheit wieder auf.

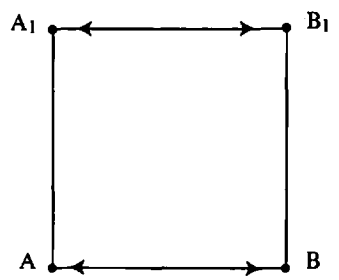


Abb. 5 Die Entsprechungen der vier Emanationsarten.

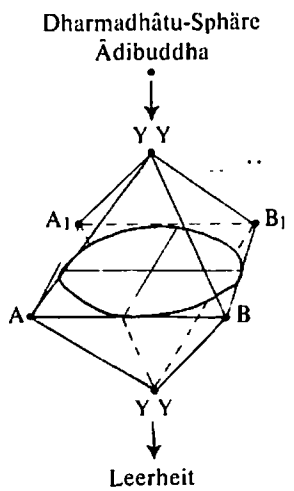


Abb. 6 Doppelpyramide zur Darstellung der Visionen (Doppelquaternio).

E DIE FÜNFFACHE ORDNUNG DER MAṆḌALAS

In der buddhistischen Mystik des Vajrayâna konzentriert sich der bedeutendste Anteil esoterischer Symbolik in der fünfachen Anordnung von Symbolen, Bildern oder Werten, die zu einem Quadrat mit dem Mittelpunkt als der quinta essentia gruppiert werden. Diese Fünfheit einer Symbolik, die in jeder Hinsicht aufeinander bezogen ist, wird vom heiligen Kreis des Maṇḍalas eingeschlossen. Auch dieser Kreis baut sich aus einer mehrfach gegliederten Symbolik auf, die auf den Weg des Bewußtseins und seine Stufen der Verwirklichung hinweisen soll. In der Mitte des Maṇḍalas, das durch eine Lotusblüte gebildet wird, befindet sich der zentrale oder fünfte Punkt, der eine Schlüsselstellung zum Wissen über die Inhalte des Maṇḍalas bildet. Maṇḍalas sind im Buddhismus ganz spezifische Gebilde der religiösen und philosophischen Symbolik, deren Sinn unbedingt festgelegt ist, und es gibt keine beliebige Vertauschung der Symbole. Gäbe es nicht diese festliegende eigene oder innere Logik des Maṇḍala-Aufbaus, so könnten die damit verbundenen geheimen Lehren nicht mehr vermittelt werden, da sie keinen Sinn mehr ergeben. Wir weisen auf

diese klare tibetische Gesetzmäßigkeit der Maṇḍalas hier besonders hin, da es heute in Verkennung dieser Regeln häufig vorkommt, alle möglichen individuellen Anordnungen von Quaternität oder Kreis als Maṇḍala zu bezeichnen.

Im zentralen Punkt des Maṇḍalas als der Mitte eines Lotus haben wir die Identität mit dem Ursprung aller Buddhas und Gottheiten des tibetischen Totenbuches; das Zentrum ist je nach der Ausrichtung des meditativen Vorgangs der Schau Anfangs- oder Endpunkt der Betrachtungen. Im Verlauf unserer Darstellungen der Visionen werden wir alle Anordnungen der Gottheiten und deren Symbolik noch genau beschreiben, so wie sie in den Maṇḍalas vorkommen. Zur ausführlichen Theorie der Maṇḍalas und zur detaillierten Darstellung und Sinndeutung der Elemente der Maṇḍalas sei hier auf die entsprechende Literatur verwiesen[65].

Der erste Teil der Visionen des Bar-do thos-grol besteht aus dem Erscheinen der fünf Tathâgatas und den acht Bodhisattvas, jeweils zusammen mit den weiblichen Entsprechungen oder Ḍâkinîs. Alle diese Erscheinungen der friedvollen Gottheiten werden in der fünffachen Symbolgruppierung der Maṇḍalas dargestellt, die außer der buddhologischen Seite auch bedeutsame psychologische Grundstrukturen der Symbolgestaltung und Synthese erkennen läßt. Das gleiche Schema wird im zweiten Teil der Bar-do-Visionen mit gewissen Abwandlungen und Erweiterungen auf die Emanationen der zornvollen Gottheiten übertragen. Dieser komplexen Anordnung mit gleichbleibender Grundstruktur entsprechen die Weiheriten und die Initiationen, die sich nunmehr auf ein erweitertes Schema von psychischen Lotuszentren in fünffacher bzw. siebenfacher Aufteilung beziehen. Grundlage aller Maṇḍalas bildet das Schema der fünf Tathâgatas oder transzendenten Buddhas (tib. rGyal-ba rigs-lnga), die zusammen mit ihren weiblichen Entsprechungen, den Buddha-Ḍâkinîs, eine ausführliche und beziehungsreiche Symbolik eröffnen. Im Zentrum des Maṇḍala befindet sich Vairocana, der weiße Buddha, und aus diesem erscheinen in den vier kosmischen Richtungen die Buddhas Akṣobhya (blau), Ratnasambhava (gelb), Amitâbha (rot) und Amoghasiddhi (grün).

Die fünf Tathâgatas entsprechen den fünf Skandhas oder Gruppen der menschlichen Persönlichkeit, die im Zentrum der buddhistischen Wesensanalyse steht. Die fünf Skandhas (tib. Phung-po lnga) stehen in ursächlicher Verbindung zu den fünf Hindernissen (skr. kleśa, tib. Dug-lnga), welche zu überwinden sind, wenn der Mensch auf dem Wege zur Erleuchtung und Befreiung gelangen will. Symbolisch wird dieser Weg als eine Läuterung durch die fünf Elemente dargestellt, welche durch

die fünf weiblichen Entsprechungen der Buddhas (tib. Yum-chen lnga) vertreten werden. Die fünf Elemente (tib. Byung-ba lnga) bilden die fünf Strahlungen oder Lichter, aus denen sich die Buddhas aus dem Raum der Leerheit kommend in der Vision entfalten. Die fünf elementaren Lichter werden zugleich die Grundfarben der Richtungen des Maṇḍalas und der Elemente. Außerdem sind die fünf Lichter die Strahlungen der fünf transzendenten Weisheiten, der Buddhaweisheiten (tib. Ye-shes lnga), die zu verwirklichen sind, wenn man mit ihnen die fünf großen Hindernisse oder Fehler menschlichen Verhaltens überwinden will.

Wir können hier bereits erkennen, welche umfassende Symbolik und Systematik in den buddhistischen Lehren entwickelt wurde, um subtile psychische und geistige sowie kosmologische Vorgänge darstellen zu können. Sie alle sind an die Symbolik der Maṇḍalas geknüpft und erscheinen in diesen in einer vierfachen Polarität, nämlich der friedvollen und der zornvollen, sowie der männlichen und weiblichen Aspekte. Die Farben der fünf transzendenten Buddhas, die auf der Ebene des Sambhogakâya im Bar-do erlebt werden, sind also symbolisch und beziehen sich auf die Kosmologie und die Psychologie des Maṇḍalas. Das heißt, die Maṇḍalas sind mikrokosmische Abbilder des Universum und zugleich imagines einer innerpsychischen und geistigen Welt, in der sich göttliche Abbilder in bestimmten symbolischen Bildern des Bewußtseins widerspiegeln.

In Abbildung 7 wird das Grundschema der fünf Tathâgatas gezeigt, welches zum Leitbild für alle Maṇḍalas und symbolischen Beziehungen im tibetischen Totenbuch genommen werden kann. Alle anderen Darstellungen werden von dieser Grundform abgeleitet. In der Mitte erscheint zuerst der Buddha Vairocana (A), ihm folgen im Osten der Buddha Akṣobhya (B), im Süden der Buddha Ratnasambhava (C), im Westen der Buddha Amitâbha (D) und im Norden der Buddha Amoghasiddhi (E).

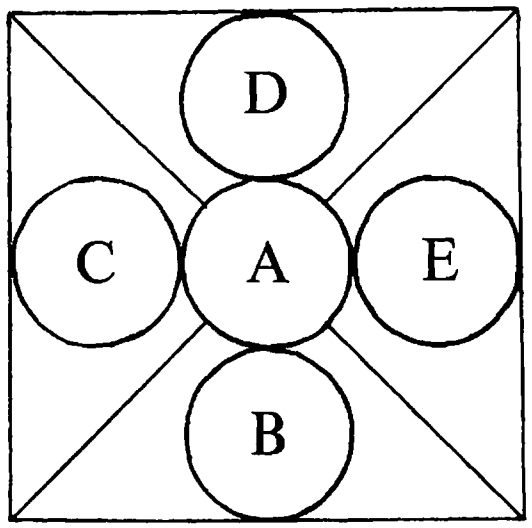


Abb. 7 Grundschema der fünf Tathâgatas

Die fünf Tathâgatas als Emanationen der fünf transzendenten Weisheiten werden jeweils einem bestimmten psychischen Zentrum zugeordnet, um in diesem durch bestimmte meditative Übungen eines der fünf Gifte oder Hindernisse zu eliminieren, die den Weg zur Erleuchtung und Befreiung verstellen. Denn die geistig-seelische Reinigung und die Lösung der Triebverbundenheiten der fünf Skandhas sind eine Voraussetzung dafür, daß im Bar-do das »klare Licht« erkannt werden kann. Die fünf Weisheiten der Buddhas werden zu den großen Führern auf dem lichtvollen Pfad der fünf Tathâgatas durch die schrekkensvollen Bereiche des Bar-do.

In einem der bedeutenden tibetischen Totenbücher[66] aus der Sekte der rNying-ma-pa finden wir eine fünffache Anordnung der psychischen Zentren, die auf die fünf Tathâgatas bezogen werden. In den Lotuszentren zwischen Scheitel, Kehle, Herz, Nabel und Perinäum befinden sich die spirituellen Gegenkräfte zu den fünf Hindernissen in Form der fünf Tathâgatas. Sie entsprechen einer absteigenden Anordnung der tantrischen psychophysischen Symbolik von der Wandlung der fünf Ebenen des menschlichen Handelns durch Körper, Rede, Geist, verdienstvolles Tun und Karma. Als fünftes Zentrum finden wir im Perinäum das Sukhapâlacakra (entspricht dem Mûlâdhâracakra des Yoga), das mit seiner Bezeichnung darauf hinweist, daß nur durch Sublimation und stetige sowie bewußte Überwindung der irdischen Begierden eine Transzendierung und fortschreitende Erkenntnis erlangt werden kann. Hier setzt die Tat (Karma) an und wird zum Anlaß für jede weitere Bedingung des späteren Lebens, Karma entscheidet die Art des Weges durch den Bar-do und der neuen Wiedergeburt. Mit der Weisheit der Tatvollendung steht daher der Buddha Amoghasiddhi über dem Sukhapâlacakra. Unser tibetischer Text ordnet dem vierten und fünften Zentrum die Erscheinungen von weiteren Ḍâkinîs und vor allem der mächtigen Gottheit Vajrakumâra zu, die gewöhnlich nicht in den bekannten Maṇḍalas des Bar-do thos-grol zu finden sind.

Im obersten Cakra als Stätte des Intellektes erscheinen die Visionen der 58 schreckensvollen Gottheiten, die als bluttrinkende Gottheiten die vier Richtungen des menschlichen Gehirns beherrschen. Im Zentrum der Sprache stehen auf einem Lotus die fünf Wissenshaltenden Gottheiten oder Vidyâdharas in tantrischer Einheit mit den Ḍâkinîs. Im Herzzentrum befindet sich das Maṇḍala der friedvollen Buddhas und Bodhisattvas. Im Nabelzentrum erscheinen fünf Formen der Ḍâkinî Vajravârâhî, und das unterste Lotuszentrum ist der Ort der zornvollen Schutzgottheit mit dem dreischneidigen magischen Dolch, Vajrakîla oder Vajrakumâra genannt, um die drei Gifte der triebhaften Welt zu

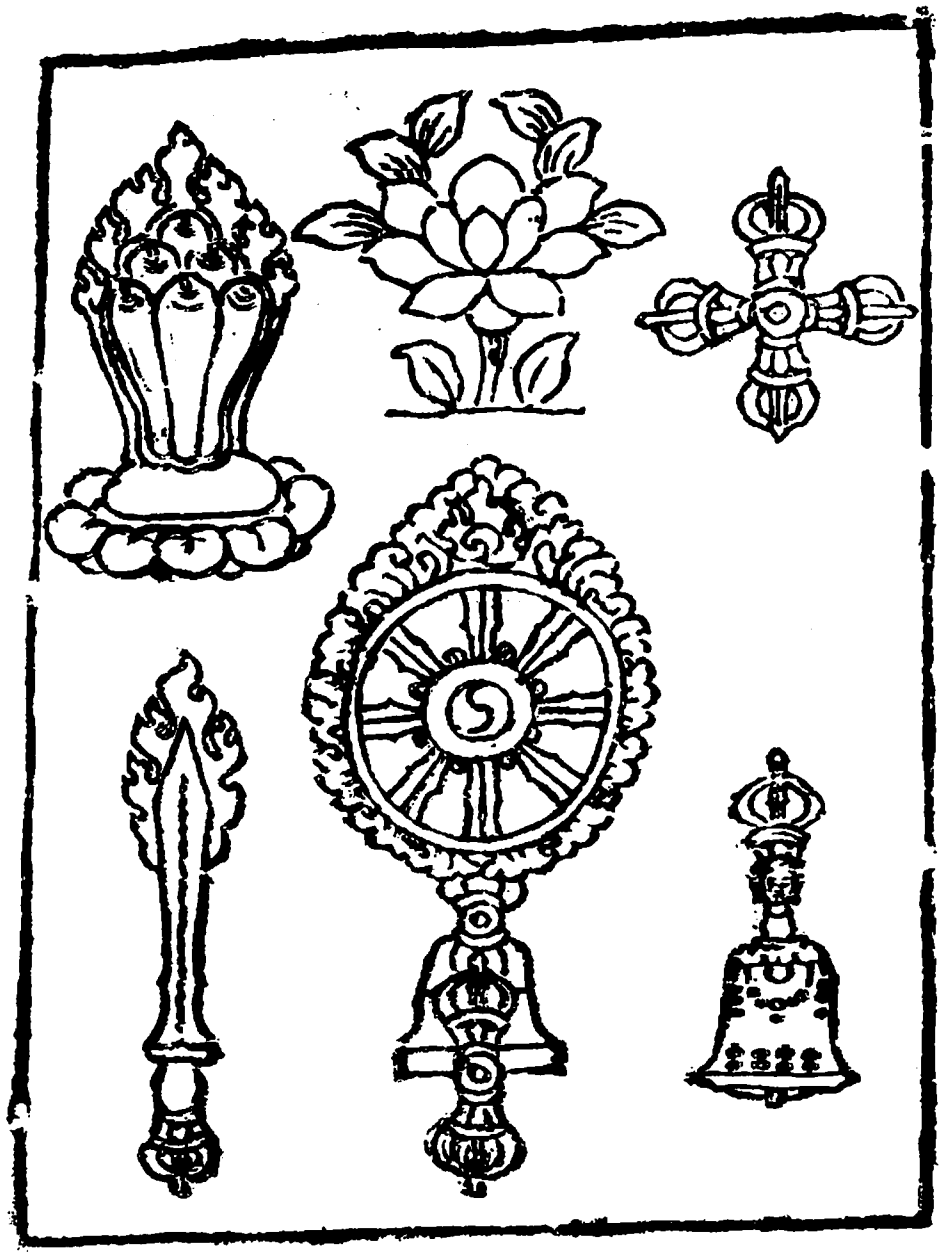


Abb. 8 Die Attribute der fünf Tathâgatas, Blockdruck einer Initiationskarte zum Totenritual. Die Symbole zeigen Vajra und Ghaṇṭâ, Dharmacakra, Schwert, Cintâmaṇi, Lotus und Viśvavajra.

überwinden. Da die beiden untersten Cakras nicht bei allen tibetischen Texten den Ḍâkinîs und Vajrakumâra zugeordnet werden, haben wir in der folgenden Übersicht eine Trennungslinie eingetragen.

	Ort	Zentrum	Ebene der Verwirklichung	Handlung	Ort des Tathâgata	Emanationen im Bar-do
1.	Scheitel	Mahâsukha-cakra	Svabhâvika-kâya	Körper-kâya	Vairocana	Zornvolle Gottheiten
2.	Kehle	Sambhoga-cakra	Sambhoga-kâya	Rede vac	Amitâbha	Wissens-haltende Gottheiten
3.	Herz	Dharma-cakra	Dharma-kâya	Geist citta	Akṣobhya	Friedvolle Gottheiten
4.	Nabel	Nirmâṇa-cakra	Nirmâṇa-kâya	Verdienst guṇa	Ratna-sambhava	Ḍâkinîs
5.	Perinäum	Sukhapâla-cakra	Abhisaṃ-bodhikâya	Tat karma	Amogha-siddhi	Vajra-kumâra

Tabelle 7

F DIE SECHS BEREICHE DER INKARNATION

In den Lehren des tibetischen Totenbuches gibt es eine ausführliche Beschreibung der sechs Inkarnationsbereiche, die als Rad der Wiedergeburten (skr. bhavacakra, tib. Srid-pa'i 'khor-lo) bezeichnet werden. Diese sechsfache Welt eröffnet sich dem im Bar-do umherirrenden Bewußtseinsprinzip auf seinem absteigenden Weg im Srid-pa'i bar-do, der als Bar-do in der Suche nach dem Ort der Wiedergeburt bekannt ist. Wir finden eine ausführliche Darstellung über den Srid-pa'i bar-do in der Übersetzung des tibetischen Totenbuches von Evans-Wentz, jenem bekannten Werke, auf das immer wieder verwiesen werden muß.

Auf dem absteigenden Wege des Srid-pa'i bar-do erscheinen die sechs trüben Lichter, welche von unten aus den Bereichen der sechsfachen Daseinswelt heraufdämmern. Schon in den ersten Tagen der Bar-do-Visionen werden diese sechs Lichter neben den klaren kosmischen Strahlungen der fünf Tathâgatas wahrgenommen, und sie gelten als elementare Lichter aus den sechs Daseinswelten, die durch Erkennen zu überwinden sind. Die sechs trüben Lichter stehen in Verbindung mit den Erscheinungen der sechs Buddhas des Bhavacakra.

Die wichtigsten Anweisungen in den Texten des tibetischen Totenbuches, die zur Führung des Bewußtseins im Bar-do bestimmt sind, gehen darauf hinaus, daß der Verstorbene sich an jeder Stelle im Bar-do darum bemühen sollte, durch eigene Erkenntnis zur Befreiung und Erlösung zu gelangen. Es wird auf allen Stufen der Bar-do-Ereignisse immer wieder auf die noch bestehende Möglichkeit hingewiesen, daß klares Erkennen und Bewußtwerden der beste Weg ist, eine Wiedergeburt in irgend einer Daseinsformen sind wieder Stätten des Leidens und der Vergänglichkeit mit einer schwer zu erlangenden Befreiung. Wenn bei allen Versuchungen durch die visionären Trugbilder und Täuschungen, die in den Texten immer wieder als die gegensätzlichen Formen des Intellektes bezeichnet werden, diese als leere Gebilde eigenen Wahns erkannt und direkt durchdrungen werden, gelangt man zur Befreiung. Diese Bilder lösen sich auf und das Bewußtsein gelangt in den friedvollen und erlösten bildlosen Zustand des Nirvâṇa. Ein jedes Fliehen vor diesen furchterregenden und schrecklichen Bildern des Bar-do und ein jedes Sich-Angezogen-Fühlen von bestimmten Farben und visionären Erscheinungen ist ein Schritt in die Ambivalenz der Gefühle von Haß und Begehren, ist Bindung an die Gegensätze des geteilten Bewußtseins. Es ist dann ein Schritt zurück in die Unwissenheit, denn die gegensätzlichen Kräfte von Begehren und Abneigung verhindern den Zustand der Erlöstheit und der Bewußtseinseinheit im Zustand der Befreiung. Der zur Erlösung des Geistes im Bar-do wandelnde Bewußtseinskörper (tib. Yid-kyi lus) kennt kein Weder-Noch und verharrt unberührt und losgelöst von allen Erscheinungen.

Wenn dieser Zustand auf den verschiedenen im tibetischen Totenbuch beschriebenen Ebenen und Durchgangsstadien des Bewußtseins nicht gehalten werden kann, ist Wiedergeburt unumgänglich. Der Weg durch den Bar-do ist entweder die große Befreiung (tib. Grol-lam) oder das große Leiden und die Wiedergeburt. Das nicht erlöste Karma treibt den umherirrenden Bewußtseinskörper auf die sechs Welten hin, er wird von diesen angezogen, sein Wunschdenken aus Begehren führt ihn einer neuen vergänglichen Form zu. Wir können die sechs Daseinsbereiche als symbolische Daseinsformen zur Darstellung der Auswirkungen von menschlichen Untugenden beschreiben.

Sie sind jene Daseinsbereiche, die in den verschiedenen tibetischen Schriften mit einem reichen Schatz an mythologischer und psychologischer Symbolik beschrieben werden, die der Buddhismus überliefert hat. Die sechs Formen des Daseins stellen sich uns dar als Stätten von extrem einseitigen menschlichen Verhaltensweisen, die auf die sechs Fehler oder Hindernisse zurückzuführen sind. In der bildhaften Symbolik werden sie vorgestellt als Welt der Götter, Titanen, Menschen, Tiere, Hungergeister und Höllenwesen. So vermitteln die sechs Inkarnationsbereiche in einer psychologischen urbildlichen Typologie des menschlichen Charakters den Erfahrungsraum von göttlicher Freude bis hin zu den höllischen Qualen des Daseins, die sich aus dem menschlichen Verhalten selbst ergeben. In einer charakteristischen psychologischen und tantrischen Gegensatzsymbolik werden die Untugenden und die ihnen gegenüberstehenden Methoden ihrer Überwindung dargestellt (siehe ausführlich in Kapitel III).

Die sechs Welten der Inkarnation sind der Bereich, in dem sich der große Bodhisattva des tätigen Mitleids, Avalokiteśvara (der »gütig Herabschauende«) offenbart. Er ist die stärkste Symbolgestalt des Mahâyâna-Buddhismus und der Inbegriff der Lehre von der Erlösung auf dem Weg vom Leiden zur Befreiung. Im tibetischen Totenbuch erscheint Avalokiteśvara als der Heilbringer, der den Wesen der sechs Welten den Weg der Erlösung weist. Wir finden ihn dort beschrieben in seiner vierarmigen Form oder noch häufiger in der elfköpfigen und achtarmigen Erscheinungsform als Avalokiteśvara des großen Mitleids (skr. mahâkâruṇika-avalokiteśvara, tib. sPyan-gzigs thugs-rje chen-po). Die verschiedenen Texte erläutern weitläufig seine verschiedenen Aspekte und besagen, daß der Bodhisattva in den sechs Welten der Inkarnation in Form von sechs verschiedenen Buddhas (tib. Thub-pa drug) erscheint. Sie sind im Nirmâṇakâya körperliche und sichtbar zur Gestalt gewordene Buddhas aus den berühmten sechs heiligen Silben des großen Mantras Oṃ ma ṇi pad me hûṃ. Dieses sechssilbige Mantra ist für jeden Tibeter die heiligste Anrufungsformel an Avalokiteśvara, die in einem direkten Zusammenhang mit den sechs Welten steht (siehe Kapitel III). Im Maṇi bka'-'bum, einem groß angelegten alten tibetischen Text, der dem ersten buddhistischen König Srong-btsan sgam-po (617-650) zugeschrieben wird, finden wir viele Erläuterungen zur Sinndeutung des sechssilbigen Mantras des Avalokiteśvara[67]. Für die Erklärungen der sechs Welten des Srid-pa'i bar-do ist dieses Werk unentbehrlich. Dort heißt es auch, daß die fünf Tathâgatas als Emanationen aus den sechs Silben des großen Mantras zu verstehen sind.

In den Aufstellungen und Erläuterungen aus dem Maṇi bka'-'bum erkennen wir die große Bedeutung des Bodhisattva »Yi-ge drug-pa«, des »sechssilbigen« Bodhisattva Avalokiteśvara, die er für die soteriologische Bedeutung im Rahmen des tibetischen Totenbuches erfüllt. Der Bodhisattva wird über die Erscheinungsformen der sechs Buddhas des Bhavacakra zum Verkünder der »sechs Tugenden der Vollkommenheit« (tib. Pha-rol-phyin drug), jener »sechs Pâramitâ«, die zur Überwindung

menschlicher Grundfehler der Lebensführung erforderlich sind, um Befreiung zu erlangen. Aus den vielen Beziehungen des sechsfachen Symbolik des großen Mantra Oṃ ma ṇi pad me hûṃ zu den sechs Buddhas der Daseinsbereiche bringen wir abschließend wieder eine erläuternde Übersicht. Weitere Einzelheiten zu dieser bedeutsamen Symbolik sollen jedoch im Kapitel III erklärt werden. Die Übersicht zeigt uns die Beziehungen zwischen den sechs Welten, den Buddhas als Inkarnationen des Avalokiteśvara, den sechs trüben Lichtern und weiter die Zuordnung des großen Mantra zu den Tathâgatas (Fol. 32 a-b aus Teil Vaṃ).

Sechs Welten	Sechs Buddhas	Sechs Lichter	Das sechssilbige Mantra	Avalokiteśvara und die fünf Tathâgatas
Götter	brGya-byin	weiß	Oṃ	Avalokiteśvara
Titanen	Thags-bzang-ris	grün	ma	Vairocana
Menschen	Śâkya thub-pa	gelb	ṇi	Vajrasattva-Akṣobhya
Tiere	Seng-ge rab-brtan	blau	pad	Ratnasambhava
Pretas Hungergeister	Kha-'bar-ma	rot	me	Amitâbha
Höllenwesen	Chos-rgyal Dharmarâja	schwarz	hûṃ	Amoghasiddhi

Tabelle 8

G ANDERE SYMBOLISCHE GRUPPIERUNGEN

Aus der reichen und nach zahlenmäßigen Gruppen geordneten Symbolik des tantrischen Buddhismus in Tibet sollte noch auf die bemerkenswerte siebenfache Zeiteinteilung des Bar-do hingewiesen werden. Die Zeit vom beginnenden Todeserleben im 'Chi-kha'i bar-do bis zur nächsten Inkarnation, die nach 49 Tagen stattfinden soll, ist ein Intervall von sieben mal sieben Tagen. Die Visionen der Gottheiten des Bar-do dauern vierzehn Tage, die erste Hälfte bringt in sechs Tagen die 42 friedvollen Gottheiten und am siebten Tage die Vidyâdharas, und in der zweiten Hälfte erscheinen die 58 schreckensvollen Gottheiten als tantrisches Gegenbild oder Umkehr der vorherigen Visionen. Unter diesen befinden sich auch die 28 machtvollen tierköpfigen Ḍâkinîs (tib. rNal-'byor nyer-brgyad), die in vier Gruppen zu je sieben Göttinnen zu-

sammengefaßt sind. Dabei entsprechen diese Gruppen wieder der kosmologischen vierfachen Orientierung der lamaistischen Kosmologie und der Maṇḍala-Ordnungen als Grundlage aller göttlichen Emanationen der Buddhas.

Die vier Kontinente der buddhistischen Kosmologie (skr. catvâri dvîpâni) haben acht kleinere Nebenkontinente (tib. gLing-'phran brgyad) und bilden so als kosmologische Grundlage einen wichtigen mythologischen Teil bei der Beschreibung des Srid-pa'i bar-do, in dem der Verstorbene auf der Suche nach dem Geburtsort (tib. sKye-gnas) die Natur dieser Weltengegenden erfährt.

Achtfach werden schließlich die Bodhisattvas und die sechzehn Ḍâkinîs gruppiert, die im Bar-do als Visionen erscheinen. Die acht Bodhisattvas herrschen über die acht Arten von Bewußtsein (skr. aṣṭavijñâna) und die Ḍâkinîs der Bodhisattvas über die acht Bereiche der Berührungsgebiete jener Bewußtseinsformen. Ihr Gegenbild sind die acht Keurima und die acht Phra-men-ma-Gottheiten, die zusammen eine Gruppe von sechzehn zornvollen Ḍâkinîs bilden. So erkennen wir aus diesen wenigen Beispielen, daß die Lehren des tibetischen Totenbuches nach einer ganz streng geordneten und urbildlichen Struktur aufgebaut sind, die sich aus der Anwendung der buddhistischen Maṇḍalas als den Urbildern aller visionären Erscheinungen und der göttlichen Emanationen ergeben.

Zur Symbolik wäre im einzelnen noch vieles zu sagen; wir haben jedoch bei der gesamten Überschau über eine größere Anzahl von tibetischen Texten zum tibetischen Totenbuch so viele Variationen und Abweichungen zu berücksichtigen, daß ihre Erklärung den Rahmen des Verständlichen übersteigen würde. Bei der Betrachtung der tibetischen Malereien und der ikonographischen Darstellung von Gottheiten aus dem Bar-do werden uns dennoch eine Menge Dinge auffallen, von denen man genaue Kenntnis haben muß, wenn man tiefer in das Wesen dieser Lehren eindringen will. Wenn auch bei den Beschreibungen unserer Bilder möglichst vieles erklärt werden soll, so gehen wir hier eine allgemein verbindliche Ordnung der kosmologisch bezogenen Symbolik der Maṇḍalas der Bar-do Gottheiten. Dabei berücksichtigen wir jetzt nur die kosmischen Richtungen, die Farben und die Elemente:

Mitte	Osten	Süden	Westen	Norden
weiß	blau	gelb	rot	grün
Äther	Wasser	Erde	Feuer	Luft

Ebenfalls haben alle anderen sichtbaren Zeichen, Farben und Symbole der Buddhas und Gottheiten einen meist fest umrissenen Sinn. Die Farben der Buddhas, der Bodhisattvas sowie aller anderen Gottheiten beziehen sich auf deren kosmische Zuordnung im Maṇḍala oder auf die Art der Emanationen in der Hierarchie der Buddhas. Zur Unterscheidung befinden sich die fünf Tathâgatas auf verschiedenen Reittieren. Die Gottheiten sind mit dem Schmuck des Sambhogakâya-Zustandes versehen, der wiederum in der tantrischen Gegensatzsymbolik verwendet wird. Die Buddhas tragen die himmlischen Buddhakronen, die zornvollen Gottheiten haben Schädelkronen und Knochenschmuck, der auf die Vergänglichkeit alles Irdischen hinweist. Die friedvollen Buddhas erscheinen auf Lotusblüten sitzend vor einer Strahlenaureole, deren Farbenzusammensetzung oft unterschiedlich sein kann. Als höchsten Gegensatz sehen wir die zornvollen Gottheiten in agressiver Haltung und drohender Gebärde auf dem Lotus vor einer flammenden und rauchenden Aureole erscheinen, sie zeigen höchste Macht und gefahrvollen Schrecken. Alle Gottheiten zeigen verschiedene Handgesten, die Mudrâ (tib. Phyag-rgya) oder symbolischen Haltungen, die sich auf ganz bestimmte geistige Haltungen oder Tätigkeiten beziehen. Sie werden bei den einzelnen Gottheiten in Kapitel III beschrieben.

Außer den Handhaltungen sind die Attribute am wichtigsten. Bei den friedvollen Gottheiten finden wir als Handzeichen (tib. Phyag-mtshan) den Lotus, das Rad der Lehre (skr. cakra), die Ritualglocke (skr. ghaṇṭâ), den Vajra, den Edelstein (skr. cintâmaṇi) oder die Pâtra (Bettelschale). Unter den wichtigen tantrischen Symbolen der zornvollen Gottheiten finden wir die Schlinge (skr. pâśa), das Schwert, die Keule, die Lanze, den Pfeil, die Axt und vor allem die tantrische Schädelschale oder Kapâla als Gegenstück zur Pâtra. Der indische Guru Padmasambhava wird zum Beispiel in verschiedenen Emanationen dargestellt. Eine zeigt ihn als den zweiten Buddha ganz ähnlich dargestellt wie der Buddha, er trägt die Pâtra in der linken Hand und hat den Namen Śâkyasiṃha. Als den tantrischen Meister für die tibetische Tradition sehen wir den gleichen Guru mit weiten Gewändern, einen Vajra in der rechten Hand haltend und in der linken die weiße Kapâla tragend. Die Attribute oder Handzeichen sind also wichtige Symbole zur Kennzeichnung von verschiedenen Zuständen oder Emanationsformen der Gurus und der Gottheiten der tantrischen Tradition des Buddhismus.

Wir können hier besonders auf die Trikâya-Lehre von den drei verschiedenen Seinszuständen der Buddhas und der Gottheiten des Mahâyâna hinweisen. In jeder der drei Ebenen kommen ihnen andere Symbole oder Farben und Darstellungsformen zu. Durch die Darstellung

von mystischen Keimsilben, den Bîja (tib. Sa-bon) oder durch die Niederschrift einer Folge von Mantras können die Gottheiten des tibetischen Totenbuchs im sogenannten Maṇḍala der Sprache (skr. vacmaṇḍala, tib. gSung-gi dkhyil-'khor) auf kleinstem Raume konzentriert werden. Ebenso kennen wir tibetische Malereien mit Maṇḍalas zu den Gottheiten des Bar-do, auf denen die Präsenz der Gottheiten nur durch Farben und kleine Gruppierungen von Farbpunkten dargestellt wird. So bildet innerhalb der Überlieferung des tibetischen Buddhismus das tibetische Totenbuch mit seinen visionären Gottheiten eine eigene, in sich geschlossene und vollendete symbolische Welt, von der die hier gebrachten Bilder nur einen kleinen und unvollständigen Ausschnitt bieten können.

Die buddhistischen Maṇḍalas Tibets im allgemeinen und die der visionären Gottheiten des tibetischen Totenbuches im besonderen sind Meditationspläne ganz besonderer Art. Denn durch keine andere bildliche Struktur kann die Ganzheit und die kosmische Universalität des Buddhismus besser sichtbar gemacht werden. Das Maṇḍala ist der Plan für ein geistiges Universum aus der Mitte der göttlichen Gegenwart eines bestimmten Buddha. Ohne dieses Zentrum als dem Ort der *quinta essentia* könnte das Maṇḍala keine dynamische Funktion entwickeln, da der zentrale Punkt als Bezugspunkt der Identifikation und zur Schließung der umfassenden Einheit dann nicht gegeben wäre. Das Zentrum der Quaternität, die durch den Kreis geeint wird, ist erst die Gesamtheit und die Basis zugleich, aus der sich die vierfache Ordnung in sinnvoller Sequenz ergeben kann. Darum finden wir z. B. im Zentrum des Sarvavid-Vairocana-Maṇḍala den vierköpfigen Buddha Vairocana. In seiner Gestalt ist bereits die Universalität des Wissens durch die Einheit der fünf Weisheiten angelegt.

Die Mitte der Maṇḍalas bestimmt immer die Thematik aller weiteren Gottheiten, die dann auf den kosmischen Feldern als Emanationen des Zentrums erscheinen. Sechs Formen des Ausdrucks können in der Mitte des Maṇḍala erscheinen: ein Buddha (oder eine Schutzgottheit), eine Ḍâkinî (oder eine weibliche Entsprechung des Buddha), oder aber beide zusammen in der Yuganaddha-Haltung (tib. Yab-Yum), dann ein Symbol oder Attribut, ein Bîja-Mantra oder sogar nur eine symbolische Farbe als Kreis oder Punkt. Jeweils entsprechend dieser Grundthematik des Zentrums werden auch die anderen Lotusblätter und Ebenen des Maṇḍala besetzt.

So ist die *quinta essentia* als Zentrum des Maṇḍala der Ort des Ursprungs und Ausgangs aller meditativen Bildentfaltung und auch der Endpunkt der Einung und Vollendung im Urbild, das sich als Kristallisation der Leerheit (śûnyatâ) offenbart.

5 Das Totenritual als Führung durch den Bar-do

Mühe schafft der Übergangsort, mühselig ist der Weg dahin,
und dazwischen liegt das Gewässer des Todes, das unzugänglich ist!
Gilgamesch 10, II, 24

Das eigentliche tibetische Totenritual besteht aus einer ganzen Reihe von kultischen Zeremonien und Lesungen sowie verschiedenen Weihen, die den Inhalt des tibetischen Totenbuches dramatisch und lebendig erweitern. Der Verstorbene sowie die Anwesenden der Totenriten sind zur aufmerksamen Anteilnahme am kultischen Geschehen aufgerufen. Wir wollen hier vor allem auf die wichtigsten Einweihungen während der Lesung des Totenrituals eingehen, wie sie im großen Sammelwerk »Friedvolle und Zornvolle Gottheiten nach der Überlieferung des Karma gling-pa« in zwei bestimmten Büchern dieser Sammlung[68] gegeben werden. Die Anordnung der Initiationen kann bei verschiedenen Totenbüchern recht unterschiedlich sein, eine der übersichtlichsten Normen ist die im folgenden verwendete. Wir werden nach dieser Ordnung alle weiteren Beschreibungen und auch das Bildmaterial ausrichten, so daß trotz der Abweichungen, von denen einige im Anhang erklärt werden, eine klare Linie gewahrt werden kann. Im Kapitel III folgen wir in Text und Bild genau den rituellen Anweisungen der oben genannten Quellen, wobei wir jeweils immer wieder klärende Symbolübersichten zu den Beschreibungen einschalten können.

Es wäre hier noch einmal zu sagen, daß die verschiedenen Texte der Totenrituale aus mehreren Büchern bestehen. Einige vermitteln das Wissen über die Vorgänge des Sterbens und über die Art der aufkommenden Visionen des Bar-do sowie die spekulativen Erkenntnisse über die beste Technik des Suchens nach dem Ort der Wiedergeburt. Andere Texte bestehen aus Ritualanweisungen für die symbolischen Opferungen an die Buddhas und Gottheiten, für die Bannung der störenden Dämonen und für die Initiationen und die magisch-kultische Führung des Toten.

Zu den eigentlichen ritualistischen Texten, die nur für die den Ritus praktizierenden Lamas gedacht sind, gehören auch die umfangreichen mantrischen Texte. In den Ritualbüchern mit den genauen Anweisun-

gen für die notwendigen Kultgegenstände und deren Einsatz während der Zeremonien wird meistens das religiöse und psychologische Wissen sowie die damit verbundene Symbolik in enger Verbindung oder Verquickung mit den Ritualhandlungen dargeboten. Viele symbolische Inhalte und Lehren erscheinen innerhalb der Rituale in Kurzform in allen möglichen Abwandlungen. So wird das tibetische Totenritual zum Vermittler von esoterischen und praktischen Weisheiten, indem diese im dramatischen Ablauf der kultischen Handlungen den Beteiligten vermittelt werden. Ein Teil der Totenritualbücher ist durchaus geeignet, von jedermann durch Hören oder Lesen verstanden zu werden. Der religiöse, philosophisch-ethische und vor allem auch psychologische Inhalt wird theoretisch klar verständlich dargestellt. Ein anderer großer Teil der verschiedenen Bücher innerhalb des tibetischen Totenbuches hat rein kultischen oder mantrischen Charakter und wird in der so vorhandenen Form vom Laien nicht verstanden.

Das Fahrzeug oder der »Weg der Mantras« (skr. mantrayâna, tib. sNgags-kyi theg-pa) ist von höchst esoterischer Natur, da hier alles Wissen eben nur in Silben und Mantras dargestellt wird, die man genau zu erlernen hat. Mantras und Anrufungen eröffnen und schließen das tibetische Totenbuch, oft leiten sie jeden Satz ein und beschließen ihn. Oft geben nur einige oder wenige Silben eines Mantras dem Eingeweihten einen Hinweis darauf, um welchen verschlüsselten Inhalt es sich handelt oder wofür das Mantra zu verwenden ist.

Den Umfang eines tibetischen Totenbuches, beispielsweise des Bar-do thos-grol chen-mo, von dessen siebzehnbändiger Ausgabe einige Teile durch Evans-Wentz herausgegeben wurden, könnten wir dahingehend bemessen, daß die gesamte Übersetzung aller Teile dieses Werkes mit Kommentierung sicher den dreifachen Umfang haben würde. Am deutlichsten können wir dies bei den Lesungen und bei der Zelebrierung der Totenzeremonien selbst erfahren. So werden die Schriften aus dem Sammelwerk des »Kar-gling zhi-khro« mindestens 14 Tage lang täglich oder auch bis zu 49 Tagen gelesen. In den ersten 14 Tagen, die der Epiphanie der friedvollen und zornvollen Gottheiten des Bar-do gewidmet sind, beginnen die Rituallesungen morgens etwa um sechs oder sieben Uhr und dauern etwa vier Stunden, die gleiche Zeit wird noch einmal am Nachmittag beansprucht. Die Führung des Bewußtseins des Verstorbenen durch den Bar-do ist während der ersten vierzehn Tage unerläßlich, während die folgende Periode von 14 Tagen den Erläuterungen des Srid-pa'i bar-do, der Höllenwelt und dem Bhavacakra im besonderen gilt.

Zum Aufbau der Totenrituale, zur Vorbereitung für die Opfergaben auf dem Schrein und zur Durchführung für die Lesung der Riten müssen

viele Vorbereitungen getroffen werden, die nun in einer kurzen Betrachtung zu beschreiben sind.

Der Schrein oder Hausaltar, der in jedem tibetischen Haushalt vorhanden ist, wird mit den für das Bar-do-Ritual notwendigen Bildern und Geräten versehen. Zu den bereits vorhandenen Buddhabildnissen und anderen Kultfiguren der Heiligen und Göttheiten des Lamaismus werden ein oder zwei Rollbilder (tib. Thang-ka) aufgehängt, auf denen sich die Darstellungen der friedvollen und zornvollen Gottheiten befinden. Wir kennen Bilder mit Gesamtdarstellungen und solche, auf denen das eine die 42 friedvollen und das andere die 58 zornvollen Gottheiten zeigt. Wenn solche Bilder nicht im Hause sind, werden sie auch von den Mönchen des Klosters mitgebracht, die zur Lesung eingeladen werden. Zeremonien für verstorbene Mönche eines Klosters sind noch umfangreicher, und für die Totenrituale für bedeutende Äbte und Heilige werden außerdem noch bestimmte Mahâkâla-Tänze von Lamas in schwarzen Gewändern ausgeführt, für die eine eigene Totenmusik mit Trommeln vorhanden ist. In diesen Tänzen werden bestimmte Emanationen der schwarzen und schreckensvollen tantrischen Schutzgottheit Mahâkâla oder des Totengottes Yama herbeigerufen, um dem Verstorbenen auf dem Weg durch den Bar-do beizustehen.

Wenden wir uns aber wieder dem normalen Totenritus zu, bei dem die Lesungen für einen Verstorbenen aus der Laienschaft stattfinden sollen. Der Hausaltar wird mit Blumen geschmückt, Wasserschalen, Opferkuchen (tib. gTor-ma), Weihrauch und Früchte werden vor den Kultbildern in einer erweiterten Anordnung aufgestellt. Hinzu kommen nach Möglichkeit außer den üblichen Lichtern noch ein Satz von 108 brennenden Opferlampen aus Messing, Kupfer oder Silber, sonst aus Teig geformt und mit Butter gefüllt. Nach Möglichkeit gehören zu den Opfergaben noch als symbolische Ausstattung des Altars verschiedene Gruppen von lamaistischen Zeichen, die aus Holz oder Messing (auch Silber) bestehen und vor den Opferschalen in Reihe aufgestellt werden. Solche buddhistischen Opfersymbole sind die Opfer der fünf Sinne (tib. 'Dod-yon sna-lnga)[69], die acht buddhistischen Heilszeichen (skr. aṣṭamaṅgala, tib. bKra-shis rtags brgyad)[70], die acht glückbringenden Opfergaben (skr. aṣṭadravyaka, tib. rDzas brgyad)[71] und die sieben Symbole des königlichen Herrschers (skr. saptaratnâni, tib. Rin-chen sna bdun)[72]. Ebenso erforderlich ist das große Reismaṇḍala als symbolisches Opfer aller kostbaren Gaben dieser vergänglichen Welt an die Buddhas.

Für die Ausführung der Rituale ordnen die Mönche (mindestens zwei oder mehr) auf den schmalen Tischen, vor denen sie sitzen, die Kultgeräte an. Im tantrischen Ritual für die Bar-do-Gottheiten sind dies der

Vajra (tib. rDo-rje), die Ritualglocke (tib. Dril-bu), die kleine Handtrommel (skr. ḍamaru, tib. Cang-te'u) aus Holz oder Schädelknochen, beidseitig mit Fell bespannt, das Paar kleiner Zymbeln (tib. Ting-shags), die tantrische Kapâla (tib. Thod-pa), eine Schale mit gelbem Opferreis und die Ritualkanne für das konsekrierte Wasser (tib. Khrus-bum). Zur Einleitung in die Lehren von den Visionen der Gottheiten des tibetischen Totenbuches hat gerade dieses Weihwassergefäß eine besondere symbolische Bedeutung. In der oberen Öffnung der Kanne befindet sich an dem eingetauchten Stil zum Besprengen eine Krone oder gefächerte Spitze aus Pfauenfedern. Für das Totenritual wird auf der Frontseite dieser Federn ein kleines Bild des blauen Âdibuddha Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po) mit seiner weißen Entsprechung oder Prajñâ befestigt. Dieser Buddha bildet die wichtigste Gestalt im Maṇḍala der Bar-do-Gottheiten, er ist das Urbild aller Erscheinungen aus der Dharmadhâtu-Sphäre des reinen Dharmakâya. Schließlich gehören als unentbehrlicher Bestandteil eines jeden Bar-do-Rituals die kleinen Karten mit den Bildern der Gottheiten des Totenbuches in die Hand des praktizierenden Mönches. Mit diesen Karten führt er das Bewußtsein des Verstorbenen und symbolisch alle beim Ritual anwesenden Teilnehmer durch die jenseitigen Bereiche des Bar-do. Die Karten (tib. Tsa-ka-li) haben meistens nur halbes Postkartenformat, sind mit einem roten Rand versehen und zeigen in den einzelnen Gruppen alle Gottheiten in jener Anordnung, nach welcher das entsprechende Totenbuch vorgeht. Je nach der Art, wieviele Gottheiten in Gruppen auf den kleinen Bildern zusammengefaßt gemalt sind, oder wie es der Aufbau des dazugehörenden Totenbuches vorschreibt, gibt es verschiedene Sätze solcher Karten, zwischen etwa 50 bis 80 Stück. Die kleinen Karten sind manchmal wahre Kunstwerke der tibetischen Malerei, da auf kleinem Raum oft sehr ausführlich bis zu 28 Ikonen der Gottheiten gemalt werden, wobei alle vorgeschriebenen Farben und Attribute berücksichtigt werden. Wir kennen solche Karten auch für die Totenrituale nach den Überlieferungen der alttibetischen und vorbuddhistischen Bon-Religion (siehe Tafel 12). Auch dort dienen sie zur Führung des Verstorbenen durch die Bereiche des Bar-do, indem die Karten einzeln im Ritus gezeigt und erklärt werden. Mit dem stufenweisen Vorzeigen der Karten, die der diensthabende Lama jeweils zu bestimmten Textstellen hochhebt, sind die Initiationen für den Verstorbenen verbunden, die unten noch darzustellen sind.

Ohne die Gegenwart des Verstorbenen aber kann die Totenbuchlesung nicht beginnen. Er ist zwar nach seiner Bestattung (oder Verbrennung) als physische Gestalt nicht mehr vorhanden, aber an seine Stelle tritt ein Bild, das sByang-bu (auch mTshan-sbyang, Byang-bu oder

Abb. 9 sByang-bu für einen männlichen Toten, Blockdruck aus Bum-thang.

Abb. 10 sByang-bu für einen männlichen Verstorbenen, tibetischer Blockdruck.

Abb. 11 sByang-bu für eine weibliche Verstorbene, tibetischer Blockdruck.

sByang-gzhi) genannt wird. Es besteht gewöhnlich aus einem tibetischen Holzdruck, kann aber auch von einem der Mönche auf ein Stück weißes Papier gezeichnet werden. Wir können davon fünf verschiedene Ausführungen von tibetischen Holzdrucken zeigen (Abb. 9-13), zwei andere Abbildungen ähnlicher Art finden wir bei Evans-Wentz[73] und bei Schlagintweit[74]. Männliche und weibliche Verstorbene erhalten jeweils ein verschiedenes Bild. Wir sehen zuerst einen Verstorbenen symbolisch dargestellt in anbetender Haltung auf einem Lotus kniend, mit einer Lotusblüte in der Hand (Abb. 10). Er befindet sich unter einem Ehrenschirm, und an der Seite auf dem Altar erkennt man eine Altarlampe (tib. Mar-me), eine gTor-ma (Opfergebäck) und eine Reisschale. Diese drei Gegenstände spielen im Totenritual bei der Darstellung der sechs Lokas eine besondere Rolle. Das nächste Bild zeigt eine Frau mit gefalteten Händen unter dem Ehrenschirm auf einem Lotus kniend. Auch sie hält eine Lotusblüte in den Händen. Unten sagt die tibetische Inschrift: »Die aus dem Leben Geschiedene.« In der gleichen Sinngebung zeigen die anderen beiden Bilder eine für den Verstorbenen stehende mantrische Silbe aus dem Ritual für den Srid-pa'i bar-do. Die Silbe ist das Mantra für die Menschenwelt und lautet Nri. Sie steht unter dem Schirm auf dem Lotusthron. Bei einem männlichen Verstorbenen befindet sich in der Mitte des Nri deutlich sichtbar die kleine mantrische Silbe Hûm, für eine weibliche Person steht in der Mitte die Silbe Bam.

Für den toten Mann steht auf der Rückseite des gleichen sByang-bu (siehe Abb. 12) eine Inschrift mit einer Anrufung an den Totengott Yamântaka, der als rettende Schutzgottheit herbeigerufen wird. In die freigelassene Stelle im tibetischen Text ist der Name des Verstorbenen einzusetzen. Der Text lautet dann:

Möge durch die versammelten Gottheiten des Srî-Vajrabhairava (anderer Name für Yamântaka) der Verstorbene, NN genannte, von allen seinen Fehlern befreit und in das Reich der Buddhas versetzt werden. Das andere Byang-bu, für eine weibliche Person bestimmt, ist ganz ähnlich, aber auf der Rückseite gibt die Inschrift als führende Schutzgottheit für den Bar-do die tantrische Dâkinî Vajrayoginî (tib. rDo-rje rnal-'byor-ma) an, welche als Führerin durch den Bar-do erkoren wird. Der Text lautet dann:

Möge durch die ehrwürdige Dâkinî Vajrayoginî die Verstorbene, mit Namen NN genannte, wenn von allen Fehlern befreit und gereinigt, in die himmlischen Sphären versetzt werden (Abb. 13).

Wir sehen an diesen verschiedenen Drucken, daß es in der Art der Darstellungen unterschiedliche Formen gibt, die als sByang-bu über-

Abb. 12 sByang-bu für einen männlichen Verstorbenen, Vorder- u. Rückseite, tib. Blockdruck.

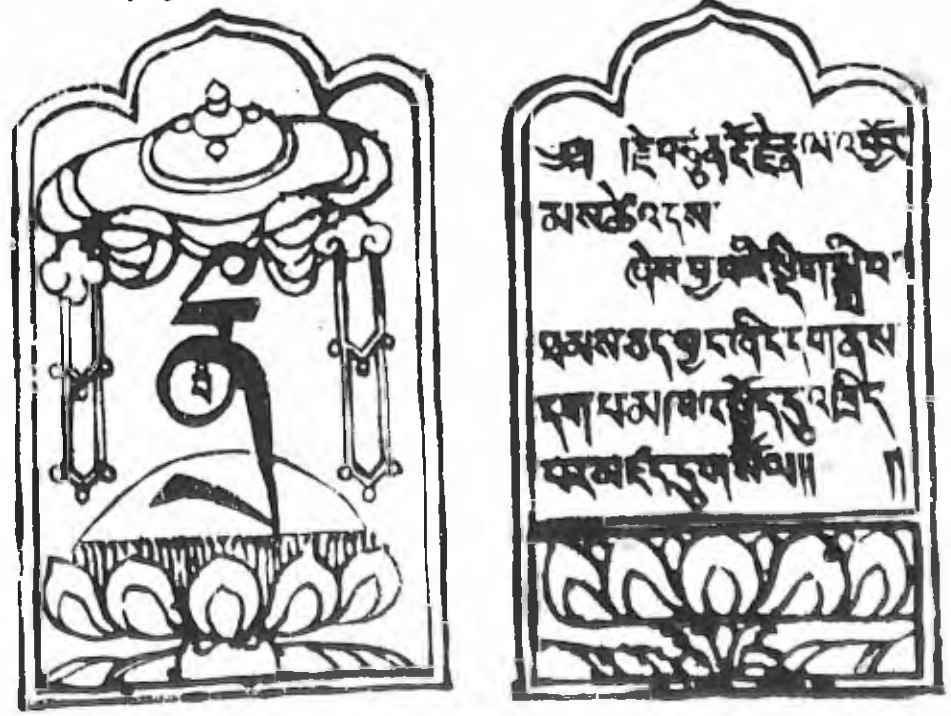


Abb. 13 sByang-bu für eine weibliche Verstorbene, Vorder- und Rückseite, tib. Blockdruck.

liefert wurden. Diese Papierbilder werden für den Ritus an einem Stab befestigt und auf einen Lotus aus Lehm oder Teig gesteckt. Über dem Bild wird ein kleiner Schirm aus fünffarbigen Stoffen angebracht. Der Gebrauch des sByang-bu im Ritual soll in Kapitel III zusammen mit den sechs Buddhas erläutert werden.

Der gewiß interessanteste und höchst dramatische Teil des ganzen Totenrituals ist die im Ritus stattfindende Einweihung und Zwiesprache mit dem Verstorbenen mittels des sByang-bu (oder Byang-bu), dem Bilde des Verstorbenen. In mehreren Versen wird der Abgeschiedene von dem Lama aufgerufen und beschworen, aus der jenseitigen Welt des Bar-do zu erscheinen, um in dem für ihn bereiteten Bilde seine Wohnung zu nehmen, damit er an den Zeremonien und ihrem Segen teilnehmen kann. So wir das sByang-bu im Ritus der erneut gegenwärtig gewordene Verstorbene, der als beteiligte Hauptperson symbolisch die kultische Wanderung durch die sechs Welten antritt. Am Ende steht eine Verbrennung des Bildes, symbolisch der zweite Tod auf höherer, nämlich der kultischen Ebene, womit der irdische Tod des physischen Verfalls überwunden ist. Wir müssen auf dieses Ritual später zurückkommen, damit hier die allgemeine Übersicht gewahrt bleibt.

Beginnen wir nun mit der einleitenden Betrachtung des »Maṇḍalas der höchst sublimen magisch-illusorischen friedvollen und zornvollen Gottheiten«[75], indem wir nach einem bestimmten Werk[76] aus dem tibetischen Totenbuch die allgemeine Reihenfolge der Initiationen festlegen. Die Gottheiten werden auch bezeichnet als »die hochehrwürdige Versammlung der einhundert friedvollen und zornvollen Gottheiten« (tib. Zhi-khro dam-pa rigs brgya), sie sind gewöhnlich in zwei große Gruppen aufgeteilt. Im Herzzentrum (tib. sNying-ga'i'khor-lo) erscheinen inmitten eines Lichtstrahlenbündels die 42 friedvollen Gottheiten, im »weißen Muschelgehäuse« des Gehirns entstehen in flammender Strahlung die 58 zornvollen Gottheiten. Hinzu kommen (nicht bei allen Textüberlieferungen) die fünf Vidyâdharas mit ihren Ḍâkinîs (= zehn Gottheiten) im Kehlkopfzentrum (tib. Longs-spyod 'khor-lo) und nach der Tradition der Schriften des bKa' rdzogs-pa chen-po[77] im Nabelzentrum (tib. lTe-ba'i 'khor-lo) die fünf Jñânaḍâkinîs (tib. Ye-shes mkha-'gro lnga) sowie im Perinäum (tib. gSang-gnas 'khor-lo) der zornvolle blaue Vajrakîla-Heruka mit seiner Prajñâ. Daraus ergeben sich für die Visionen im Chos-nyid bar-do (dem Bar-do der Wirklichkeitserfahrung) je nach Tradition der Textüberlieferungen drei große Maṇḍalas der Bar-do Gottheiten:

1. Die hundert friedvollen und zornvollen Gottheiten
2. Die 110 Gottheiten mit Einschluß der Vidyâdharas
3. Die 117 Gottheiten des erweiterten Bar-do Zyklus

Allen drei Gruppierungen können wir also in den Schriften wie auch in den ikonographischen Malereien zum tibetischen Totenbuch begegnen. In Übereinstimmung mit unserem Text[78] stellen wir nun die Initiationen der ersten Gruppierung mit den hundert Gottheiten des Bar-do Maṇḍalas auf, die als Weihen der Gottheiten oder, besser, im Namen der Gottheiten (tib. Lha-dbang) dazu dienen sollen, alle psychophysischen Zentren der mikrokosmischen Ordnung des menschlichen Körpers aus dem Zustand der profanen Unwissenheit in den Zustand der vollkommenen Erkenntnis zu versetzen.

Zu allen Initiationen verwenden die tibetischen Lamas die schon oben erwähnte Weihwasserkanne mit den Pfauenfedern und dem Bild des blauen Âdibuddha Samantabhadra (Yab-Yum). Eingangs erfolgt die Anrufung des Verstorbenen vor seinem sByang-bu durch den diensttuenden Lama, indem er die Kanne (skr. Kalaśa) erhebt und sagt, daß die äußerliche Form zwar die einer Kanne ist, sich jedoch in ihrem Innenraum die große himmlische Behausung der Gottheiten befindet[79]. Dann ruft er den Verstorbenen an: »Hûṃ! In der Kalaśa des Buddha Samantabhadra (in Einheit) mit der Prajñâ weilt die göttliche Versammlung der siegreichen, friedvollen und zornvollen Gottheiten. Indem du, o Verstorbener, geweiht wirst, mögest du die Initiation der Gottheiten erhalten.«

So wird mit dem Samantabhadra-abhiṣeka (tib. Kun-bzang yab-yum dbang) die Reihe der dreizehn wichtigen Initiationen eingeleitet, bei deren rituellem Verlauf das ganze Wissen über die visionären Gottheiten und ihre Bedeutung in symbolischen Gruppierungen offenbart wird. Es werden außer diesen noch eine Reihe weiterer Weihungen vermittelt, die wir hier jedoch nicht berücksichtigen wollen, um die Transparenz zu wahren. Die erste Weihe gilt der Repräsentation des unermeßlichen Âdibuddha Samantabhadra im Dharmakâya, dessen Lichtvision zum 'Chi-kha'i bar-do gehört. Daher wird der Âdibuddha, eine an sich nicht darstellbare Idee des Dharmakâya, nicht zu den Visionen des Chos-nyid bar-do gezählt. Er ist der mystische Vater und Vermittler aller Gottheiten des Bar-do. Alle anderen Weihen sind bis auf eine dem Sambhogakâya zugeordnet, also den Visionen im Chos-nyid bar-do der Wirklichkeitserfahrung. Es folgen die Initiation für die fünf Tathâgatas oder transzendenten Buddhas (tib. Rigs lnga yab lnga'i dbang), um den Bereich der fünf Skandhas zu reinigen, und die Weihe für die Erkenntnis

	Cakra oder Zentrum	Ebene des Karma skr./tib.	Die Gottheiten des Bar-do	Initiation der drei Stufen des Trikâya	3 Stufen des Bar-do
58 Zornvolle Gottheiten	Hirn-zentrum	Kâya sKu	Mahâśrî-Heruka mit Prajñâ (Yab-Yum)	Sambhogakâya	Chos-nyid bar-do
	-		Die fünf zornvollen Buddha-Herukas	-	-
	-		Die fünf Prajñâ der Buddha-Herukas	-	-
	-		Die acht Keurima	-	-
	-		Die acht Phra-men-ma	-	-
	-		Die vier tierköpfigen Torhüterinnen	-	-
	-		Die 28 mächtvollen tierköpfigen Ḍâkinîs	-	-
+10	Kehl-zentrum	Vac gSung	Die fünf Vidyâdharas mit Prajñâ (Yab-Yum)	-	-
	Herz-zentrum	Citta Thugs	Der Âdibuddha Samantabhadra (Yab-Yum)	Dharmakâya	'Chi-kha'i bar-do
42 Friedvolle Gottheiten	Herz-zentrum	Citta Thugs	Die fünf Tathâgatas	Sambhogakâya	Chos-nyid bar-do
	-	-	Die fünf Prajñâ der Tathâgatas	-	-
	-	-	Die acht Bodhisattvas	-	-
	-	-	Die acht Ḍâkinîs der Bodhisattvas	-	-
	-	-	Die sechs Buddhas des Bhavacakra	Nirmâṇakâya	-
	-	-	Die vier Torhüter mit Prajñâ (Yab-Yum)	Sambhogakâya	-
+7	Nabel-zentrum	Guṇa Yon-tan	Die fünf Jñânaḍâkinîs	Erweitertes Bar-do Maṇḍala nach bestimmten Überlieferungen, siehe Anmerkung 77.	
	Perinäum	Karma 'Prin-las	Die magische Dolchgottheit Vajrakîla oder Vajrakumâra (Yab-Yum)		

Tabelle 9: Schema der Initiationen der Bar-do-Gottheiten

Diese Anordnung entspricht den psychischen Zentren als den Erscheinungsorten der Bar-do-Visionen.

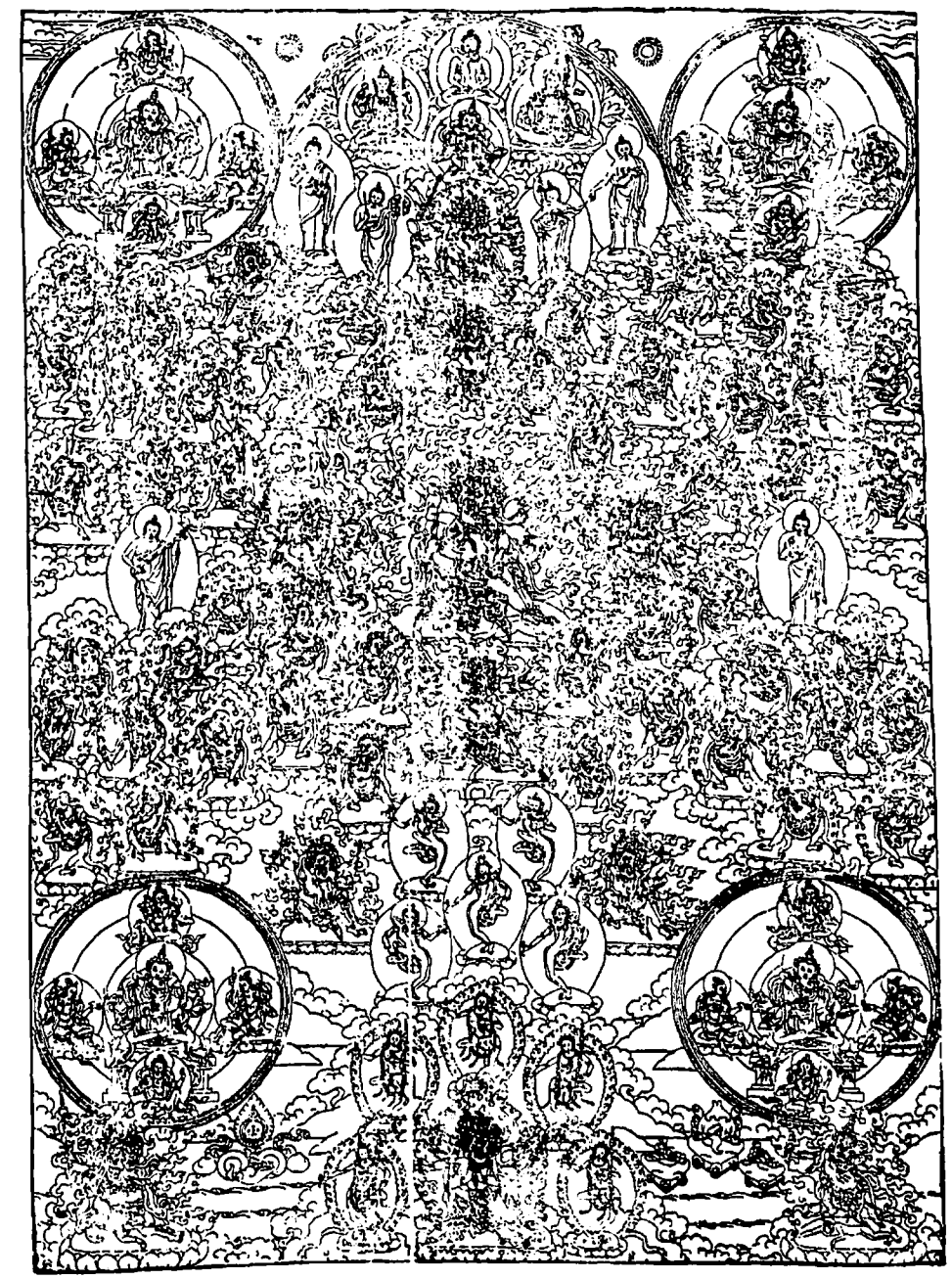


Abb. 14 Das erweiterte große Maṇḍala der 117 Gottheiten des tibetischen Totenbuches, tibetischer Blockdruck. Die friedvollen Gottheiten erscheinen in Lichtkreisen und die zornvollen Gottheiten in Flammen.

der fünf weiblichen Entsprechungen der Buddhas (tib. bDe-gshegs yum lnga'i dbang), um die fünf elementaren Bereiche zu erläutern. Dann folgen die Initiationen der acht Mahâbodhisattva und deren Ḍâkinîs, um die acht Arten von Bewußtseinsfunktionen und deren Tätigkeitsbereiche zu reinigen. Die nächste Weihung zur Erkenntnis der sechs Buddhas als Inkarnationen des Avalokiteśvara ist die einzige, die auf der Ebene des Nirmâṇakâya vermittelt wird (tib. sPrul-sku thub-pa drug-gi dbang). Mit dieser Weihe sollen die sechs Untugenden überwunden werden, die den Menschen immer wieder zur karmisch bedingten Wiedergeburt kommen lassen. Am Ende der Weihungen zur Erkenntnis der friedvollen Gottheiten stehen jene beiden für die vier männlichen und die vier weiblichen Torhüter des Maṇḍalas, um die »vier Unermeßlichkeiten« und die »vier göttlichen Zustände« für den Verstorbenen zu erreichen.

Gerade die Initiationen zu den vier Torhütern in ihrer männlich-weiblichen Polarität zeigen die buddhistisch-philosophische Konzeption des Maṇḍala der friedvollen Gottheiten. Denn die vier Tore sind die kosmischen Orte eines sich ins Unendliche ausdehnenden Bewußtseins, das sich dem »göttlichen Zustand« durch Erreichen der Unendlichkeit nähert. Die zwei mal vier Qualitäten ergeben zusammen eine doppelte Quaternio als Ganzheit von Bewußtsein und Spiritualität im absoluten Raum der Befreiung.

Dann beginnen die Initiationen für die zornvollen Gottheiten, eröffnet durch jene für den machtvollen Mahâśrî-Heruka (tib. dPal chemchog), den obersten Herrn der »bluttrinkenden Gottheiten« (tib. Khrag-'thung rab-'byams dbang). Er ist die höchst zornvolle Emanation aus dem friedvollen Âdibuddha Samantabhadra. In gleicher Sinndeutung wie bei den friedvollen Gottheiten, jetzt aber in der machtvollen (tib. Drag-po) Form der tantrischen Gottheiten, folgen die Initiationen für die fünf zornvollen Buddha-Herukas, ihre fünf Ḍâkinîs, für die acht Keurima und die acht Phra-men-ma-Gottheiten, die vier tierköpfigen Torhüterinnen des zweiten Maṇḍalas, um die vier Geburtsorte zu reinigen, und schließlich für die 28 machtvollen theriomorphen Ḍâkinîs, um alle noch verbliebenen Reste falscher Vorstellungen und Wahnbildungen des Bewußtseins zu überwinden. Wir geben für diesen zentralen Teil der wichtigen Initiationen wieder eine klärende Übersicht, wobei über allen Gottheiten der Âdibuddha Samantabhadra im Dharmakâya als der Erfahrung des klaren Lichtes im Bar-do des Todesaugenblicks steht. In der Liste ist nur die hier gegebene Reihenfolge geändert, um die Zuordnungen zu den psychischen Zentren erkennbar zu machen (siehe Seite 102).

6 Zeichen im Übergang zwischen den zwei Welten und das Urlicht am Anfang des Todes

Es wird einem so weit, wenn die Sonne ins Unermeßliche hinabsinkt, und die Nacht kommt einem so lieb und willkommen. In keinem Augenblick, glaube ich, stürbe man leichter. *W. v. Humboldt*

Nach dem Selbstverständnis der buddhistischen Lehren des tibetischen Totenbuches erreicht der Mensch den Höhepunkt seines Lebens am Ende, nämlich mit der Todesstunde und noch ein wenig darüber hinaus. Diese Vorstellung mag durchaus ihre Berechtigung haben, wenn wir zwei Dinge als das Wesen des Lebensendes herausheben. Diese bestehen aus der endgültigen und persönlichen Stufe der psychischen Individuation und in der Erwartung einer großen Unbekannten, die wir mit dem Begriff Tod bezeichnen. Lesen wir die tibetischen Totenbücher, so scheint man in Asien fast einen Blick hinüber getan zu haben; und sei es auch nur auf spekulative Weise, so ist sie doch von einer unheimlichen Realität. Es liegt in jedem Falle etwas unglaublich Überzeugendes in der Art, wie der Tibeter die Erwartungen von Tod und Jenseits beurteilt, und wie er erkannt hat, welche höchst numinose Macht von größter Ambivalenz sich im Todesgeschehen offenbart. Die Dinge werden mit einer solchen eindringlichen Klarheit beschrieben, als könnten sie anders garnicht geschehen. Sicher ist, daß sich darin ein großes psychisches Einfühlungsvermögen offenbart und ein präkognitives Denken, daß nicht mehr alltäglich ist.

Mögen wir die Inhalte des tibetischen Totenbuches auch mit unserer westlichen und scheinbar so modernen Denkweise als ein bloses Wirken des magisch-mythischen Weltbildes der Tibeter bezeichnen, eine sehr feine und gelehrte Art der Rationalisierung, so ist doch damit das Todesproblem in keiner Weise erklärt oder gelöst. Wir verfallen gerne dem Trugschluß des reinen Denkens, mit dem wir die schlichte Wirklichkeit leicht zu überspielen glauben. Das Problem aber bleibt, und zwar mit solcher Klarheit, wie ihm die Lehren des tibetischen Totenbuches offen entgegengetreten sind. Was nun alles an Erscheinungen und Visionen, an Wandlung, Qualen und Erhebung, an Schrecken und Erlösung im Bar-do geschehen mag oder nicht, können wir kritisch betrachtet, dahingestellt sein lassen. Trotzdem bleibt uns von den subtilen Kenntnissen

der Totenschriften über das Sterben und über die Erfahrungen mit der Seelenführung dermaßen viel Konkretes und psychologisch Wertvolles erhalten, daß wir uns mit ihm auseinandersetzen müssen. Allein das zur Einleitung oben gebrachte späte Wort von Humboldt, welches keinesfalls der einzige Beweis ist, zeigt, in welchen Ahnungen und realen Erfahrungen über den Tod älteste Schriften und lebendige Zeugnisse der Gegenwart deutlich übereinstimmen. Mythos, Religionen, Geschichte und persönliche Biographie bringen in gleichlautenden Urbildern die Ahnungen vom Reich des Todes vor unser Auge, und ihre Übereinstimmung deutet auf eine psychische Realität hin, ohne diese zu beweisen. Und eben darum legten die alten tibetischen Weisen, die nicht nur Gelehrte, sondern auch Erfahrene waren, ihre stärkste Imaginationskraft in die Darstellung der Ereignisse vom Tode und der Zeit unmittelbar nach ihm. Aus der sorgfältigen Beobachtung beim Umgang mit Sterbenden sammelten sie so viele evidente Erfahrungen, daß sie zusammen mit der buddhistischen Lehre zu einem Lehrbuch des Sterbens und des Lebens ausreichten, das von einzigartiger Geschlossenheit des psychologischen Aufbaus ist.

Wir hatten früher schon erwähnt, daß der Mensch im Augenblick des Sterbens die höchste Bewußtseinsgegenwärtigkeit bewahren sollte, damit er alle Kraft des geeinten Geistes zur Verfügung habe, wenn der Schritt in die unbekannte Welt getan werden muß. Dort bedarf er aller Kräfte, um im Bar-do langsam wieder zu einer Bewußtwerdung auf transphysischer Ebene zurückzugelangen. Der Vorgang des Sterbens und des Eintritts in die jenseitige Sphäre des Bar-do wird im Totenbuch ausführlich dargestellt. Er wurde von Evans-Wentz (Seite 90-99) mit übersetzt und kommentiert. Wir wollen hier deshalb nicht alle jene Beschreibungen wiederholen, sondern nur jene Punkte herausgreifen, die psychologisch von besonderem Interesse sind. Dazu gehören der Verfall der physischen Organisation im Gleichnis der Elemente und das »Klare Licht«.

Nach der Überlieferung der »sechs Lehren« des indischen Siddha Nâropa sowie dem Werke Ye-shes bla-ma[80] geschieht der Sterbevorgang in der Art einer rückläufigen Wanderung durch die Elemente, indem diese in ihrer vitalen Funktion als zusammengesetzte Körperorganisation schrittweise in sich zusammenfallen. Buddhologisch gesehen ist es die Ablösung und der Verfall der fünf Skandhas (tib. Phung-po lnga) durch die Desintegration der fünf Elemente (tib. 'Byung-ba lnga). Mit der Auflösung der äußeren Funktionen in dieser Daseinswelt beginnt die Dämmerung einer jenseitigen Sphäre in der innersten Mitte des menschlichen Bewußtseins durch das Erlebnis des »klaren Lichtes«.

Der Vorgang ist also ganz ähnlich wie jener des Erreichens des Samâdhi im höchsten, geeinten Zustand der Meditation. Je mehr durch bewußte Gedankenkonzentration die Außenwelt versinkt und der Geist in sich zurückfindet, um so mehr Licht und Selbstdarstellung des reinen Bewußtseins findet statt. Höchste Bewußtheit heißt deshalb auch Erleuchtung, sie ist das Licht der Erkenntnis. Darum sagten wir in Übereinstimmung mit dem tibetischen Totenbuch, daß das Ereignis des Samâdhi im Leben mit der Erfahrung des klaren Lichtes im Bar-do vergleichbar ist. Wenn wir die Hypothese vom klaren Licht des ersten Bar-do annehmen, so sind die psychologischen Parallelen der beiden Bewußtseinserscheinungen auffallend.

Wir umreißen hier kurz noch einmal das Geschehen im Sterben nach der Lehre vom Bar-do-Zustand aus den Überlieferungen des Nâropa nach der Kam-tshang-Tradition von Tibet[81].

»Dann schwindet zuerst das Augenlicht und die Formen werden unklar, danach verlischt das Gehörempfinden, und man nimmt keinen Ton mehr wahr. Dann sinkt das Riechvermögen ab, und kein Duft ist mehr wahrnehmbar, der Geschmack schwindet dahin, und man kann nichts mehr schmecken. Dann sinkt die Körperempfindung ab, und keine Berührung findet mehr statt. Erde (als Element) versinkt in Wasser (als Element), und das Wasser des Körpers kann nicht mehr gehalten werden. Wasser sinkt ins Feuer und trocknet die Rede aus, Feuer sinkt in das Luftelement, und die Körperwärme schwindet dahin. Dann sinkt das Windelement in das Bewußtsein, und der äußere und innere Atem zehren sich auf. Die im Leben zuerst als äußere wahrgenommenen Zeichen erscheinen mit der Zeit gleich wie innere Anzeichen, die äußeren Zeichen erscheinen wie der Mond, und in weiter fortschreitender Zeit manifestieren sich die inneren Anzeichen wie Feuerfliegen (Funken). Dann dünken die äußeren Zeichen wie die Sonne, und die inneren scheinen wie Kerzenlicht. Dann wirken die äußeren Zeichen wie in der Dunkelheit. Wenn man dann plötzlich die vierte Stufe erreicht und in das klare Licht sinkt, erscheinen die äußeren Zeichen wie bleich und fern, und die inneren Zeichen erkennt man wie einen wolkenfreien (ruhigen) Himmel. Ohne Denken und mentale Verstandestätigkeiten erscheint nun das klare Licht, ohne ein Zentrum und grenzenlos. Möge das unveränderliche klare Licht im Dharmakâya vollendet werden.«

Betrachten wir die in dieser Darstellung gebrachten drei Prozesse, die im Vorgang des Sterbens nacheinander ablaufen, haben wir zuerst die physisch-funktionelle Auflösung aller Sinnesfähigkeiten des Menschen bis zur Beendigung der wahrnehmbaren Körperlichkeit, zweitens die

elementare Auflösung der Bindung der Elemente untereinander (entsprechend der physiologischen Lösung) und drittens die innerpsychische Lichtwerdung des Bewußtseins jenseits des Todes. Bei der zweiten Phase sinkt Erde in Wasser, Wasser in Feuer, Feuer in Luft und Luft in das Bewußtseinsprinzip. Es ist ein kontinuierlicher Vorgang der Entstofflichung und der sichtbaren Transzendierung vom schwersten Element (Erde) hin zum Geistigen. Dabei lösen sich in der elementaren Fusion immer zwei Gegensätze auf bis reines Bewußtsein übrig bleibt oder frei wird, frei von allen Bindungen an die materielle Welt. Sind die letzten Elemente und deren aufeinander bezogene Wirkung aufgelöst, erfährt das Bewußtsein das klare Licht als eine grenzenlose Erfahrung in einem allumfassenden oder nicht-dimensionalen Raum. Das Wesen dieser Lichterfahrung ist unten noch genauer zu beschreiben.

Wenn wir versuchen, ein klares Diagramm über die zweite oder elementare Phase vorzulegen, so müssen wir das Grundschema der buddhistischen Maṇḍalas nehmen, das aus einem Quadrat mit den »fünf Richtungen« als den Orten der Elemente besteht. In dieser Form ist es die Grundlage der kosmischen Welt und des elementaren, mikrokosmischen Aufbaus des Menschen. Jedes Dreieck entspricht einem Element. Im Sterbevorgang fallen immer zwei Dreiecke (=Elemente) ineinander, bis am Ende das Zentrum, nämlich der Ort des ätherischen Bewußtseins übrig bleibt.

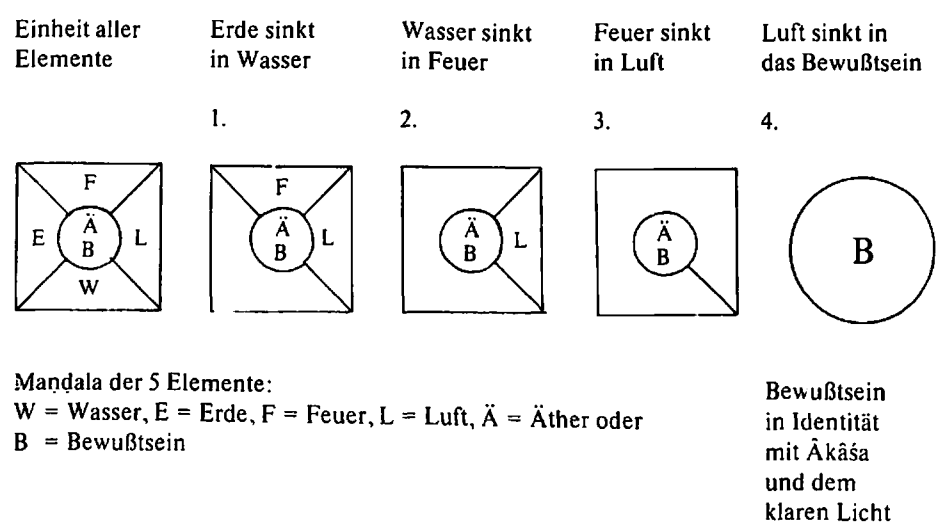


Abb. 15 Die Auflösung des Maṇḍalas der Elemente im Vorgang des Todes.

Am Ende der elementaren Auflösung beginnt der Zustand der Bewußtseinsunendlichkeit, es wird frei, erlebt die grenzenlose Identität mit dem Ätherelement, das wie der herbstblaue Himmel ist, und erfährt in diesem zugleich das grenzenlose klare Licht. Für diesen ersten und wichtigsten Zustand werden drei Begriffe wie Synonyme verwendet, nämlich Bewußtsein, das Ätherische und das Licht. Die letzteren beiden sind geradezu archetypische Begriffe oder Symbole für das Element des Geistes, nicht nur in Asien, sondern auch in der abendländischen Welt.

Auch die dritte Phase der äußeren und inneren Zeichen geht in fünf Stufen vor sich und macht deutlich, daß sich letzthin der Innenraum des Bewußtseins ins Unendliche entwickelt, daß er in eine neue Dimension hineinwächst, wenn die sogenannte Außenwelt aufhört. Es ist eine Selbstdarstellung des Bewußtseins:

	1	2	3	4	5
Außenwelt	Gleichheit der Vorzeichen	Mond	Sonne	Nacht-dunkel	Auflösung der Objekte
Innenwelt	Gleichheit der Vorzeichen	Licht-punkte	Kerzen-licht	Licht-schein	grenzenloser Himmel aus klarem Licht

Tabelle 10

Wir könnten also nach dieser Beschreibung sagen, daß für den Tibeter die Gewißheit feststand: nach dem Tode tritt das Bewußtsein in einen Zustand der Grenzenlosigkeit ein. Sie wird beschrieben als eine große Identität mit dem Weltganzen der Transzendenz, sie ist Himmel, Licht und die große Leerheit zugleich. Erlösung im Sinne der Schriften des Mahâyâna ist daher die Erlangung des Zustandes der großen Leerheit, das Synonym des Mahâyâna für Nirvâṇa. Diese Leerheit ist aber nicht eine nihilistische Form der Nichtsheit, sondern sie ist ein durchaus positiver Begriff für etwas, das über jede Möglichkeit der Beschreibung hinausgeht. Insofern ist die Stufe der Leerheit (von allen begrifflichen Dimensionen) das Reich der Todlosigkeit, wo es weder ein Kommen noch Gehen gibt. Aus den Schriften zum Problem des Todes nach der vorbuddhistischen Bon-Religion Tibets[82], deren Bar-do-Gottheiten wir später noch beschreiben wollen, entnehmen wir folgenden sehr realistischen Text, der zwar die desolate Situation des Todes darstellt, aber den Hinweis auf die große Vollendung nicht vergißt:

»Am heutigen Tage (noch) wird der irdene Rest aufgegeben, und Fleisch und Knochen, beide (so) untrennbar (geworden) sind voneinander gelöst.

Geburt, Alter, Krankheit und Tod sind der Ursprung aller Leiden.
Nach dem Tode fällt alles in die Teile der Erde zurück. Alles wird von Vögeln, Hunden, Füchsen, Wölfen, Würmern und von Fliegen verzehrt.
Da sind alle religiöse Verehrung und Mühen ohne Zweck. Knochen werden wie Stein, Fleisch zu Erde, Blut zu Wasser und Höhlungen zu Luft;
und der Geist ist wie des Himmelsraumes Leerheitsnatur.«

Das mag für uns gesehen nicht viel sein, was nach dem Tode übrigbleibt, die unendliche Leerheit ist uns ein negativer Begriff. Und es bedarf schon der Wirklichkeitserkenntnis eines Mystikers, um in der Leerheit, der Unbeschreiblichkeit des Unendlichen und höchst Transzendenten das Positive zu erahnen, das, was jenseits der immer nur begrenzenden Worte und Begriffe liegt. Erst dort aber fühlt sich der Asiate geborgen, im Raum ohne Halt und Dimension. Der Eintritt in den Tod ist gekennzeichnet durch die alles überstrahlende innere Lichterfahrung, die wir aus zahllosen Textbeweisen als identisch betrachten müssen mit dem Ereignis vollkommener Erleuchtung und Bewußtheit. Interessant ist hier der Hinweis auf das ägyptische Totenbuch, denn auch dort beginnt gleich nach dem Tode der Eintritt in das »volle Licht des Tages«, bevor die eigentlichen Ereignisse im Zusammenhang mit einer erneuten Bewußtwerdung geschildert werden.

Im ersten Bar-do, dem 'Chi-kha-i bar-do, erfährt der Mensch erstmals für kurze Zeit den Zustand von »nur Bewußtsein ohne ein Zweites«, nämlich reine Existenz von Bewußtsein ohne Körperlichkeit. Wir können diese für unser Denken zwar unbedingt nur hypothetische Tatsache nicht beweisen, theoretisch aber könnte dieser Gedanke einmal nachvollzogen werden, um seine große Bedeutung zu erahnen. Diesen Schritt hat das tibetische Totenbuch durchaus gewagt und ging darüber hinaus noch um einiges weiter. Auch psychologisch betrachtet haben wir keinerlei konkrete Anhaltspunkte, wie sich etwa die von uns so deutlich beschriebenen beiden Formen eines Bewußten und Unbewußten zueinander verhalten, wenn sie entstofflicht sind. Wir wissen nicht einmal, ob sie sich noch zueinander verhalten, ob sie überhaupt noch vorhanden sind. Kurz, es verbietet sich uns alle Spekulation über das Unbekannte, denn es übersteigt alle naturwissenschaftlich erwiesenen Gegebenheiten.

Und doch fordert uns ja das tibetische Totenbuch dazu auf, einen Schritt weiter zu gehen. Wir versuchen immerhin in der westlichen Welt das erstaunliche, und wenn wir einmal konsequent sind, durchaus logische und gerechtfertigte Wagnis einer pränatalen Psychologie. Das heißt, man bemüht sich um Erkenntnisse von Bewußtseinsvorgängen vor der physischen Geburt. Damit nähern wir uns einen kleinen Schritt der berühmten Frage eines Koan aus dem japanischen Zen-Buddhismus: Wie war dein Antlitz vor deiner Geburt? Gerade der Buddhismus entwickelte eine reiche Psychologie (vor allem im Abhidharma des Aśvaghosa) mit Beschreibungen von vielen Bewußtseinszuständen, für die wir im Westen nicht einmal adäquate Begriffe unserer Sprache prägen können. Hier fehlt es an Subtilität der Formen zur Selbstdarstellung des Bewußtseins. Im gleichen Sinne glaubte der Tibeter, auch für die Zeit nach dem Tode bestimmte Bewußtseinsformen bestimmen zu können. Es laufen gerade im tibetischen Totenbuch die verschiedenen Traditionen Indiens, Tibets und Zentralasiens zusammen. Manche Formen der Seelenführung erinnern uns an die Praxis schamanistischer Riten aus Zentralasien, andere Formen der Gottheiten und der symbolischen Systeme scheinen Bezüge zur Bon-Religion des alten Tibet zu haben. Wir müssen hier also Erscheinungsformen des Bewußtseins behandeln, die unsere Art von Verständnis der Dinge übersteigen. Das soll keine Bewertung unserer Qualitäten und geisteswissenschaftlichen Leistungen sein, sondern eine notwendige Feststellung von unterschiedlichen Tatsachen, die zumindest für ihren Teil im Osten ihre Gültigkeit haben. Wir könnten auch sagen, der Osten geht von einer anderen Basis der Anerkennung psychischer Realitäten aus als die abendländische Welt.

Die Schülerin und Schwester des bedeutenden indischen Yogi und Siddha Nâropa war Niguma. In ihrer Version der »sechs Lehren« (tib. Zab-lam sukha chos drug)[83] schrieb sie: »Durch die Sonne des klaren Lichtes wird die Finsternis der Unwissenheit aufgeklärt.« Wenn im Bar-do der Verstorbene zum Wissenden geworden ist, soll er sich bereit machen, den rechten Zugang zur Wirklichkeitserkenntnis der Bar-do-Visionen zu erreichen. Darum gemahnt Niguma: »Erstrebe eilig auf dem verborgenen (geheimen) Übergangspfad die große jenseitige Sphäre, wo im hervorragenden Sambhogakâya die Visionen des Bar-do erscheinen.« Daher wird der »eigene Körper gleichwie eine Regenbogenstrahlung von Licht und Leerheit göttlicher Wesen, äußerlich ein himmlischer Bereich, innerlich erscheinen alle göttlichen Wesen. Meditiere über ein erhabenes Mantra und das klare Licht ungeborener Wirklichkeit.«

Das klare Licht spielt eine ganz außerordentliche Rolle in der Symbolik der Bar-do Erfahrung, es ist die »Leuchte aus dem Samen der Leerheit, die Leuchte im Bereich des Wissens und das Licht der aus sich selbst (spontan) entstandenen Weisheit«[84]. Es ist als Lichtwerdung

ein archetypisches Symbol vieler Mythen von der Entstehung der bewußten Welt, es ist eine Voraussetzung für jede Art von Erkenntnis und Bewußtseinserweiterung, und es ist ein Kennzeichen für spontane und natürliche Bewußtwerdungsvorgänge. Nach den verschiedenen Texten tibetischer Totenbücher bedeutet das Erleben des klaren Lichtes das volle Eintreten in das Licht des Dharmakâya, der selbst ganz aus Erkenntnis besteht, und diese wird durch Licht zum höchsten Erlebnis. Im Zen-Buddhismus spricht man daher auch von der blitzartigen Erleuchtung im Satori.

Die tibetischen Texte sagen, daß vollkommene und größte Bewußtheit erforderlich ist, d.h. eine ganz und gar lichthafte Struktur des Bewußtseins, so erreicht dieses den Zustand des Dharmakâya. Kann diese vollkommene Bewußtheit nicht ganz erlangt und ausgeschöpft werden, so sind es die unbewußt gebliebenen Anteile, die eben aus Unwissenheit (skr. avidyâ) den absteigenden Weg in den Bar-do verursachen. Der Tod ist also, bevor ihn der Mensch ganz erfährt, nur ein Absinken körperlicher Erscheinungen in die Funktionslosigkeit. Dieser Standpunkt ist biologisch-medizinisch gesehen von Bedeutung. Die zweite Phase einer in Tibet angenommenen elementaren Auflösung ist uns in ihrer Dauer unbekannt. Der eigentliche Tod aber ist jene höchste Erfahrung von Licht, die absolut nichts mehr mit der Leidenswelt des Diesseits zu tun hat. Somit ist für das tibetische Totenbuch der Eintritt in den Todeszustand von einem höchst positiven Ereignis begleitet, das umso bedeutsamer wird, wenn mit diesem zugleich die Befreiung erlangt werden kann, ohne den Bar-do noch einmal durchschreiten zu müssen.

Wenn das »ursprüngliche klare Urlicht« (tib. gZhi'i 'od-gsal) mit einem vollkommen erlösten und karmisch reinen Bewußtsein koinzidiert, wird der »ungeborene Dharmakâya« erlangt. Man gelangt in den Bereich jenseits allen Werdens, das todlose Reich. Dies ist eine wichtige Meditationsübung, die man unter dem Aspekt der fünf Buddhas verwirklichen sollte. Der im Totenbuch so genannte fünffache Lichtpfad ist der Pfad der fünf strahlenden Weisheiten der Tathâgatas, und die fünffache regenbogenartige Strahlung bildet in ihrer Einheit das klare Urlicht. Lichtmeditation ist eine der wichtigsten Übungen in den verschiedenen Schulen des tibetischen Yoga. Je mehr von diesen psychischen und geistigen Kräften im Leben gewonnen werden kann, um so stärker ist Durchdringungs- und Überwindungsvermögen im Bar-do.

»Wenn das untrennbar in Strahlung und Leerheit erscheinende klare Licht des eigenen Geistes in den fünf Skandhas weilt, dann ist dies das unvergängliche klare Licht der ungeborenen und unsterblichen Buddhas«[85]. Man hat die Erscheinung des klaren Lichtes wieder in fünf Stufen aufgeteilt in der Erkenntnis höchst subtiler Ereignisse der Bewußtseinserfahrung, deren tiefe seelische Evidenz aus dem Bar-do fast wie eine Wirklichkeit zu uns hinüber dringt. In einem tibetischen Werk über die Erläuterung aller Bedeutungen des Bar-do wird das Dämmern des klaren Lichtes aus der Mitte des Bewußtseins in fünf Stufen geschildert[86]:

> »Als erstes erblickt man es wie einen visionären Wiederschein und von fünffacher Strahlung, als zweites gleich wie einen Mond, als drittes wie die Sonne, als viertes ist es wie eine Dämmerung. Das sind die Anzeichen des klaren Lichtes, und dann als fünftes erscheint es (selbst) wie der wolkenlose Himmelsraum.«

Wie das erste klare Urlicht, das größte Intensität hat und Macht zur Wandlung in die Befreiung, erscheint das zweite Urlicht (tib. 'Od-gsal gnyis-pa) in schwächerer Leuchtkraft und von längerer Dauer. Auch von hier aus findet der Bewußtseinskörper des Verstorbenen noch zur Befreiung, denn nur leicht karmische Verdunkelungen als Wirkungen aus dem früheren Leben verzögern den Prozeß. Gelingt aber auch in dieser Zeit kein Durchbruch in die höheren Sphären des Dharmakâya, dann beginnen langsam die Visionen der Gottheiten heraufzudämmern, und es entfaltet sich Tag für Tag in wachsender Fülle das große Maṇḍala der friedvollen Gottheiten bis hin zur zweiten Phase mit der Heraufkunft des Maṇḍalas der schreckensvollen Gottheiten, die zur Prüfung und Reinigung für das Bewußtsein werden. »Wie ein verirrter Hund wandert das Bewußtsein durch den Bar-do«, und in diesem Zustand können die Gottheiten in ihrer ambivalenten Symbolik zu Führung und Ablehnung, zu Erkenntnis und zu Fluchtreaktionen beitragen, die den Verstorbenen zur Inkarnation zurückbringen. Alle Reaktionen des Bewußtseins aber auf die verschiedenen Erscheinungen der Gottheiten sind Vorgänge, die durch das eigene Karma bestimmt werden und durch die Fähigkeiten der Spiritualität, die sich der Mensch im vorherigen Leben angeeignet hat.

Bevor wir uns den heroischen friedvollen und zornvollen Gottheiten und ihren einzelnen Bedeutungen widmen, wäre abschließend noch einiges über die von den Tibetern in den verschiedenen Schriften vermutete Dauer des Bar-do-Zustandes zu sagen. Bekanntlicherweise nimmt man an, daß die gesamte Zeit des Zwischenzustandes zwischen den zwei aufeinanderfolgenden irdischen Daseinsformen 49 Tage betragen soll. Die verschiedenen Zyklen der Emanationen der Gottheiten teilen diese Zeit in einen Rhythmus auf, der immer durch die Zahl Sieben bestimmt wird. Nach drei bis vier Tagen hat sich der Bewußtseins-

körper neu formiert und seinen Körper des Erdenlebens vollends verlassen. Der Yid-kyi lus ist voll erlebnisfähig für die Ereignisse des Bar-do, als sei er mit allen im irdischen Leben gültigen Sinnen versehen. Vom vierten bis elften Tage emanieren nacheinander die 42 friedvollen Gottheiten des Bar-do aus der fünffachen Lichtstrahlung der Buddhas. Vom zwölften bis zum neunzehnten Tage dämmern aus den Flammen die 58 schreckensvollen Gottheiten, und drei mal sieben Tage, zusammen also 21 Tage dauert die Wanderung durch den Srid-pa'i bar-do. Die letzten sieben Tage dienen der Suche nach dem Ort der Wiedergeburt, die am letzten, dem achten Tage stattfinden soll. Vom Zustand höchster Bewußtseinserfahrung im 'Chi-kha'i bar-do sinkt das Bewußtsein langsam durch die Bereiche der Visionen zurück in einen Zustand der Unbewußtheit und Unwissenheit, welche zur Wiedergeburt im Bhavacakra zurückführt. Sind aber die karmischen Voraussetzungen besser als im früheren Dasein, so kann die Inkarnation unter besseren Vorzeichen für die Evolution des Bewußtseins stattfinden.

1.	'Chi-kha'i bar-do		Die Erfahrung des Urlichtes (klares Licht)
2.	3 bis 4 Tage		Unbewußter Zustand und Bildung des Bewußtseinskörpers für den Bar-do-Weg
3.	4. bis 11. Tag	Chos-nyid bar-do	Vision der 42 friedvollen Gottheiten
4.	12. bis 19. Tag		Vision der 58 zornvollen Gottheiten
5.	20. bis 41. Tag	Srid-pa'i bar-do	Die Wanderung durch den Bar-do und die Erfahrungen der Höllenwelten
6.	42. bis 49. Tag	Srid-pa'i bar-do	Das Suchen nach dem geeigneten Ort der Wiedergeburt.

Tabelle 11

Schließlich läßt sich in der Überschau von Leben, Bar-do und neuer Lebenswerdung ein dreifach sich wiederholender Rhythmus der Konstitution des Bewußtseins erkennen. Dieses irdische Leben ist eine stetige Evolution von Bewußtsein von fast unbewußter Kindheit bis zu vollbewußtem Alter, dessen Höhepunkt die Transzendierung in das klare Urlicht bildet. Dann beginnt der absteigende Pfad des Bewußtseinsverlustes oder der vollkommenen Unbewußtwerdung sozusagen als systolische Regression auf den schöpferischen Urgrund des rein Unbewußten als Potenz aller Bewußtwerdung. Mit dem Beginn des reinkarnierten Lebens wiederum setzt die neue Dimensionierung von Bewußtsein und die Chance zur Individuation und Befreiung von vorne ein.

III
Das grosse Ritual der Initiationen in die Maṇḍalas der friedvollen und zornvollen Gottheiten

1 Die friedvollen Gottheiten

Der einzige Ort der Gottwerdung, der uns zugänglich ist, ist das menschliche Herz, als ein wahrer Teil dieses transzendenten Prozesses selbst.

G. R. Heyer

Alle visionären Erscheinungen aus dem Bar-do, mit denen das Bewußtsein nach dem Tode konfrontiert wird, sind von faszinierender und schreckensvoller, abweisender Form. Sie enthalten als numinose Gestalten stärkste Antinomie ihrer Sinngebung und scheinen unüberbrückbare Manifestationen des Gegensatzes schlechthin zu sein. Und doch bilden sie in diesem großen polaren Gegensatz nur verschiedene Erscheinungsformen des gleichen Phänomens, nämlich des menschlichen Bewußtseins. Sie erscheinen mit einer so vehementen und überzeugenden Wirkung psychischer Realität, daß es keine Möglichkeit gäbe, sie einfach übersehen oder rationalisieren zu wollen.

Dennoch müssen wir immer wieder eine Feststellung des tibetischen Totenbuches in Erinnerung bringen, an die wir uns halten müssen, nämlich diese, daß bei aller phänomenologischer Realität die Gottheiten des Bar-do keine Götter sind im Sinne der herkömmlichen Bedeutung. Sie sind weder irgendwelchen Himmelsbereichen noch den Unterwelten räumlicher Dimensionen zuzuordnen, und es sind keine mythologischen Gestalten, die einen mythischen und soteriologischen Auftrag erfüllen sollen. Ferner sind die Bar-do Visionen nicht als Emanationsformen eines Gottes oder seiner hierarchischen Ordnung zu verstehen. Sie sind also keine Theophanie, sondern eine psychische Realität, ein urbildliches Geschehen numinoser Mächte, die sich als Bilder des Bewußtseins im inneren Raum des menschlichen Bewußtseins und aus diesem heraus (als Projektionen) ereignen. Darum werden sie als »Trugbilder des eigenen Geistes«, als »illusorische« Gestalten, eben als Visionen bezeichnet. Aber eben auch als solche visionären Gottheiten aus dem eigenen Geiste haben sie doch den Charakter einer psychischen Wirklichkeit. Die Gottheiten der Nachtodvisionen sind innerpsychisches Geschehen, dargestellt durch archetypische Symbole der buddhistischen Überlieferung, die selbst als geistige Realitäten in den großen Maṇḍalas praktisch erprobt wurden. Besonders sind natürlich die fünf Tathâgatas

Urbilder entsprechender Weisheiten, buddhistischer Tugenden, kosmologischer und psychologischer Beziehungen, die in den fünf Skandhas oder Gruppen der menschlichen Persönlichkeit zusammengefaßt wurden.

Die Gottheiten des Bar-do erscheinen aber auch als Antwort auf das Karma, das selbstverursachte und persönliche Schicksal des Individuums, und sie werden im Bar-do so zu einem Bild der persönlichen Situation oder der subjektiven Lage des Bewußtseins auf dem Wege zur karmisch bedingten Wiedergeburt. Auf diese grundlegende Natur der Bar-do-Gottheiten werden wir noch öfter hinweisen müssen. Die Funktion des tibetischen Totenbuches muß aus der Antwort auf eine der am meisten schicksalhaften Fragen und psychischen Realitäten des Menschen verstanden werden, als eine tiefgreifende und das Transzendente berührende Antwort auf die Frage nach Tod und Jenseits. Bezüge etwa zur Mythologie würden von dieser Sicht aus an dem realen Auftrag des tibetischen Totenbuches vorbeigehen. Die Gottheiten des Bar-do sind nicht mythologisch und nehmen daher im Pantheon der Gottheiten des Lamaismus eine Sonderstellung ein, da ihnen für das irdische Dasein kein Realitätswert beigemessen wird. Dies gilt spezifisch für die zornvollen Gottheiten, die in Pantheondarstellungen kaum gezeigt werden.

Alle Bar-do-Gottheiten sind Erscheinungen aus einer »Ansammlung von Strahlung und Leerheit«, sie kommen »aus dem Bereich der reinen Selbstnatur« und erscheinen »in der Sphäre des kostbaren eigenen Geistes«[87], nachdem als erstes im Bar-do des Todeserlebens das klare Urlicht »im grenzenlosen Geiste« aufgeleuchtet war. So und ähnlich lauten viele Definitionen der tibetischen Texte über das Wesen der Gottheiten.

Alle visionären Gottheiten erscheinen auf einem Lotus in sitzender, stehender oder bewegter Haltung (skr. âsana). Der Lotus (skr. padma) ist als Symbol der himmlischen Entrücktheit, er ist ein nicht irdischer Thron, er ist ein Entfaltungssymbol aus den Cakras und der Mitte des Bewußtseins, um den Gottheiten im Geiste einen himmlischen Thron zu errichten. Der Lotus bedeutet, daß die Gottheiten den Kreislauf des Leidens im Saṃsâra überwunden haben oder der Leidenswelt fern sind. Die friedvollen Buddhas und Bodhisattvas befinden sich auf einem Lotus-Mond-Thron des Herzmaṇḍalas und die dämonischen Gottheiten der zornvollen Ordnung erscheinen auf einem Lotus-Sonnen-Thron. Die friedvollen Gottheiten strahlen in den fünf elementaren Farben, und die zornvollen Gottheiten stehen in einer lodernden Flammenaureole. Hiermit werden zwei alte symbolische Bezüge zum indischen

Yoga sichtbar, nämlich die kosmologisch bezogene Sonnen- und Mondbedeutung der Gottheiten und der psychischen Kräfte im Menschen selbst. Diese Lehre spielt in der Praxis des Kuṇḍalinî-Yoga und in den Tantras eine wichtige Rolle für die Darstellung der esoterischen Polaritätssymbolik.

Beginnen wir die Schau der friedvollen Gottheiten: »Im innersten Zentrum der Sphäre des Geistes im eigenen Körper befindet sich eine Konzentration der Strahlung der fünf Lichter, und aus ihrer Mitte erscheint die Versammlung der friedvollen Gottheiten.«

Gemeint sind damit die 42 friedvollen Gottheiten, die mit der Gruppe der fünf Tathâgatas beginnen. Über diesen steht im höchsten Range und als reiner Dharmakâya als Urbild und Inbegriff aller weiteren Emanationen der blaue Âdibuddha, den wir zuerst beschreiben wollen.

A DER ÂDIBUDDHA ALS MYSTISCHER SCHÖPFER DES MAṆḌALA

Als die höchste nur denkbare Form der ursprünglichen Schau des Geistes finden wir in den Überlieferungen des tibetischen Totenbuches den dunkelblauen Âdibuddha Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po), dessen Bild eigentlich theoretisch nicht darstellbar ist. Darum sind auch die tibetischen Texte in der Beschreibung des Wesens des Âdibuddha angehäuft mit symbolischen Begriffen und transzendenten Vorstellungen, deren Tiefe in unserer Sprache kaum geeignet ausgedrückt werden kann. Als eine erste Konkretion des geschauten transzendenten Körpers im Dharmakâya wird der Âdibuddha Samantabhadra auf einem Lotus sitzend ohne jegliches Gewand und in reiner tiefblauer Farbe dargestellt. Ein altes tibetisches Textfragment aus den Schriften des tibetischen Totenbuches[88] nennt den Âdibuddha den »Wissens- und Erkenntniskönig«, der »spontan aus dem Geiste« entstanden ist, und der seinen Ursprung hat in der »reinen geheimen Sphäre des Universalbewußtseins« (skr. âlayavijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes). Der Invokationstext lautet dann weiter: »Den die Erkenntnis Bewirkenden und den (geistigen) Vater aller Buddhas der drei Zeiten, makellos frei von Leidenschaften und ohne jede Bedeckung auf einem Lotus sitzend, der die Mudrâ der alle Buddhas und Wesen umfassenden Allwissenheit hat, den Herrn aller Maṇḍalas, der erhabenen Śrî-Samantabhadra rufen wir an.«

Ein anderer Text aus den tibetischen Totenbüchern beschreibt die zweite Vision des Âdibuddha, nämlich die reine Schau der ersten tantrischen Einheit der großen männlich-weiblichen Polarität, in der sich der Âdibuddha mit seiner weißen Prajñâ Samantabhadrî (tib. Kun-tu bzang-mo), der großen Mutter und Schöpferin aller Buddhas, befindet[89].

»Verehrung dem Âdibuddha, dem Körper unvergänglichen Lichtes, dem Herrn aller Buddhas reinen Intellektes und Wissens, dessen Farbe gleich der des Himmels ist, und der in gesammelter Konzentration sich im Lotussitz befindet. Den Dharmakâya Samantabhadra rufen wir an. Die alle Buddhas der drei Zeiten hervorbringende Prajñâ, die weiß ist wie der Kristall der reinsten Dharmasphären, die in großer Glückseligkeit mit dem Buddha vereint ist, die große Mutter Samantabhadrî rufen wir an.«

Dieser Art Anrufungen gehören zu den Sâdhana, den beschreibenden Anrufungstexten über die Buddhas und Gottheiten, welche die Bildwerdung in der meditativen Schau genau darstellen. Der Âdibuddha Samantabhadra in Einheit mit seiner weißen Prajñâ ist die höchste Gestalt in den Visionen des tibetischen Totenbuches; er gilt als das höchste Dharmakâya-Prinzip in der Überlieferung der rNying-mapa Sekte, die sich auf den Gründer Padmasambhava beruft.

Der blaue Âdibuddha begegnet uns auf fast allen tibetischen Malereien zum tibetischen Totenbuch entweder an oberster Stelle in der Mitte oder im Zentrum des Bildes. Häufig finden wir ihn mit einer Aura und fünffarbigen Strahlenbündeln versehen, die sich aus seinem Zentrum in die himmlischen Sphären verlieren. Auch seine weiße Prajñâ erscheint ohne jegliche Kleidung (tib. ma-gos-pa) und befindet sich in enger tantrischer Vereinigung mit Samantabhadra, sie ist der »Ursprung der Entstehung aller Maṇḍalas«.

Mit dem großen Symbol des ersten tantrischen Paares des Âdibuddha beginnen dann alle weiteren Gottheiten in gleicher Polaritätssymbolik zu erscheinen. Der blaue Âdibuddha verkörpert in Einheit mit seiner Prajñâ den Weg der tantrischen Gnosis (skr. prajñopâya, tib. Thabs shes), die Aufhebung der Polarität von Weg oder Methode (dargestellt durch den Buddha) und Ziel (die Prajñâ). Der Weg ist die bestimmte Methode zur Gewinnung von Erkenntnis, und das Ziel ist die Weisheit oder das Wissen von Erscheinung und Leerheit. Da der Âdibuddha in seinen transzendenten Qualitäten jenseits aller Beschreibungen liegt, wird er ohne Gewänder dargestellt. Sein Wesen ist von reiner Erkenntnis oder gleich dem allesdurchdringenden Universal- oder Grundbewußtsein (skr. âlayavijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes), die reine Natur des Bewußtseins ist Licht, darum hat der Buddha die Farbe des Himmelsraumes, er ist ununterschieden und überall Bewußtsein. Diese Farbengleichung erinnert uns an das klare Licht des ersten Bar-do. Als reine Form des höchsten Dharmakâya-Zustandes der Transzendenz trägt Samantabhadra weder Gewänder noch den himmlischen Schmuck und die Buddhakrone des Sambhogakâya, den wir bei allen anderen Gottheiten des Bar-do Maṇḍalas finden.

Bevor wir zu den fünf Tathâgatas kommen, müssen wir noch Vajrasattva (tib. rDo-rje sems-dpa') vorstellen, den weißen Buddha, »Diamant-Wesen« genannt, der als erste Emanation des Âdibuddha im Sambhogakâya zu verstehen ist. Vajrasattva ist der mystische Buddha der Initiationen in den Maṇḍalas. Auch er kann alleine oder in der tantrischen Einheit mit seiner Prajñâ Vajrasattvâtmikâ erscheinen. Wir können Vajrasattva als eine der ältesten Symbolgestalten der »Diamantlehre« des Vajrayâna-Buddhismus bezeichnen. Er ist Inbegriff der Diamantessenz oder der reinen Selbstnatur (skr. svabhâva, tib. Ngo-bo-nyid). Auch Vajrasattva wird in seiner geistigen Schau im transzendenten Bereich der Dharmadhâtu-Sphäre gesehen. Er erscheint in Strahlung und Leerheit aus dem Zentrum des eigenen Geistes von weißer Farbe auf einem Lotusthron. In der rechten Hand hält er den Vajra von Wissen und Leerheit (tib. Rig-stong rdo-rje) vor dem Herzen, in der linken Hand trägt er im Schoß die Ghaṇṭâ (Glocke) von Erscheinung und Leerheit (tib. sNang-stong dril-bu). Vajrasattva trägt den himmlischen Schmuck des prachtvoll zu schauenden Sambhogakâya, er hat die goldene fünfblättrige Buddhakrone (tib. dBu-rgyan), weißbunte Gewänder, goldenen Halsschmuck, Arm- und Fußreifen. Er sitzt auf einem Lotus vor einer strahlenden Körper- und Kopfaureole. Die Aureole oder der Nimbus (skr. Prabhâmaṇḍala) weisen auf die transzendente und lichthaft strahlende Natur der Meditationsbuddhas des Sambhogakâya hin. Sie sind nicht vergangene oder mythische Gestalten, sondern als symbolische Urbilder bestimmter Lehren zu verstehen. Sie sind in die kosmische elementare Ordnung gestellte Bilder buddhistischer Weisheiten. Sie sind transzendent und kommen aus der himmlischen »inneren Sphäre des eigenen reinen Bewußtseins« als Projektionen der aktiven Imagination. Sie sind Projektionen des unermeßlichen inneren Bewußtseinsraumes in die kosmischen Sphären eines visionären Himmelsraumes. Diese Buddhas sind also nicht Gottheiten im Sinne von Göttern, sondern Symbole bestimmter Weisheiten und Bewußtseinsebenen. In Vajrasattva verkörpert sich die ganze tantrische Bedeutungsfülle der Lehren des Vajrayâna-Buddhismus. Darum wird bei so vielen tibetischen Initiationen zuerst die mystische Gegenwart des Buddha Vajrasattva herbeigerufen, aus dessen 108-silbigem Mantra sich die Segnungen transzen-

dentaler Meditation für die vier mystischen Körper des menschlichen Mikrokosmos entfalten.

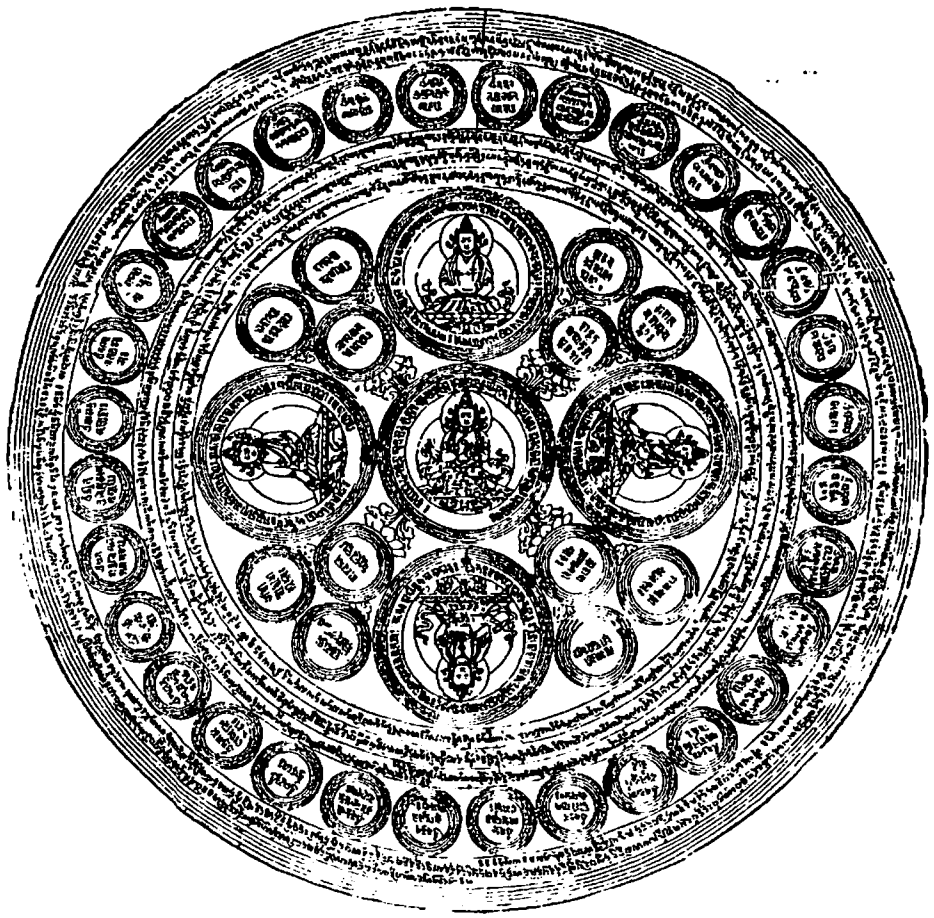


Abb. 16 Maṇḍala der fünf Tathâgatas, die übrigen Gottheiten sind durch Inschriften der Mantras in Sanskrit gekennzeichnet; tibetischer Blockdruck.

B DIE FÜNF TATHÂGATAS ODER DHYÂNIBUDDHAS (YAB-YUM)

Im Zentrum aller Visionen des Bar-do stehen die fünf Tathâgatas (tib. rGyal-ba rigs lṅga), auch Dhyânibuddhas oder Meditationsbuddhas genannt. Sie bilden eine erste Pentade im buddhistischen Maṇḍala und bieten in ihrer umfangreichen Bedeutungsvielfalt einen mehrschichtigen Hintergrund für die Entfaltung der meisten esoterischen Lehren des Vajrayâna-Buddhismus. Für die verschiedenen Versionen des tibetischen Totenbuches, das seine eigene Tradition hat, sind sie die Essenz und die Grundlage der Aussagen über die Natur des Menschen und seine psychophysische Ordnung und zugleich Urbilder für den geistigen Weg zur Transzendierung und Befreiung. Die Lehre von den fünf Tathâgatas bezieht sich auf Möglichkeiten zur Läuterung des Bewußtseins in diesem irdischen Leben sowie auf die Möglichkeiten, auch im Bar-do auf dem Lichtpfad der Weisheiten der Buddhas die Erlösung zu erlangen. In beständiger Folge einer fünffach aufgefächerten Symbolik erscheinen im Maṇḍala der fünf Tathâgatas immer wieder andere Bedeutungsgruppen, die mit den Buddhas in Beziehung stehen. Das Quadrat als Erscheinungsort aller Buddhas wird vom flammenden Kreis des Maṇḍalas eingeschlossen. Es enthält die fünf Punkte in den kosmischen Richtungen als Orte der Buddhas und bringt je nach dem entsprechenden Aspekt elementare (physikalische), psychologische, kosmologische, philosophische und meditative Inhalte zum Ausdruck.

Alle Maṇḍalas entstehen aus den Keimsilben oder Bîja-Mantras der Gottheiten. Bei der Meditation über diese Mantras bildet sich eine elementare Lichtstrahlung, aus der sich das Bild der Buddhas formiert. In den mantrischen Teilen des tibetischen Totenbuches finden wir für alle Gottheiten der Bar-do-Visionen die entsprechenden Keimsilben und die daraus gebildeten Mantras zur Invokation der Buddhas und der zornvollen Gottheiten. In den folgenden Beschreibungen der fünf Buddhas, die wir am Ende noch in der Entwicklung der Maṇḍalasymbolik und in einer Übersicht darstellen werden, haben wir uns an sechs verschiedenen Büchern der tibetischen Totenbuchtradition orientiert[90], jedoch gibt es noch viele andere und auch abweichende Gruppierungen. Unsere Beschreibung stützt sich also wesentlich auf jene Texte, die von den Gelehrten Śrîsiṃha, Padmasambhava, Vimalamitra und Karma gling-pa überliefert worden sind. Es empfiehlt sich, zum Studium der tiefen Bedeutung der fünf Tathâgatas auch einige Werke der Sekundärliteratur zu berücksichtigen, die wir im Anhang vermerkt haben[91].

C DER BUDDHA VAIROCANA

Zuerst erstrahlt in einem weißen klaren Licht die mantrische Silbe Oṃ in der Mitte des Bewußtseins, und aus dieser entsteht der Buddha Vairocana (tib. rNam-par snang-mdzad) in der Farbe des weißen Muschelhorns (tib. Dung-mdog). Er sitzt auf einem Lotus über einem Thron mit den weißen Löwen als Symbol. In den Händen hält er als charakteristische Zeichen das Rad der Lehre (rechts) und die Ritualglocke (skr. ghaṇṭâ). Das Rad der Lehre (skr. dharmacakra) ist von goldener Farbe und hat acht Speichen, welche den achtgliedrigen Pfad der buddhistischen Lehre kennzeichnen (skr. aṣṭamârga). Vairocana befindet sich in der untrennbaren tantrischen Einheit (tib. Yab yum) mit der weiblichen Entsprechung oder Prajñâ Âkâśadhâtvîśvarî (tib. Nam-mkha'i dbyings-phyug-ma). Die Prajñâ ist von der Farbe des Mondes und hat die gleichen Handsymbole wie der Buddha Vairocana. Der Buddha herrscht über den Bereich der ganzen Körperlichkeit (skr. rupâskandha), dem ersten der fünf Anteile an der menschlichen Gesamtpersönlichkeit. Durch Meditation über diesen Buddha wird der irdische und profane Mensch in den universalen Körper der Buddhas verwandelt[92]. Solange aber der ganze Mensch noch in der Unerlöstheit und der Bindung an die Welt der Vergänglichkeit lebt, ist er durch Unwissenheit (skr. avidyâ, tib. gTi-mug) an der Erkenntnis gehindert. Wissen jedoch weitet das Bewußtsein wie den Himmelsraum, der nur aus reinem Ätherelement besteht, über das Âkâśadhâtvîśvarî, die Prajñâ des Buddha, herrscht. Wenn der im Bar-do weilende Verstorbene über die allumfassende Weisheit der Dharmasphären des Buddha Vairocana meditiert (skr. dharmadhâtujñâna, tib. Chos-dbyings ye-shes)[93], so werden die Hindernisse der Unwissenheit ganz überwunden. Der Bewußtseinskörper des Verstorbenen erreicht die Einheit mit Vairocana auf dem lichtvollen Pfade der Befreiung. Vairocana[94] strahlt im blauen Licht des ätherischen Bewußtseins, dem er in manchen Schriften gleichgesetzt wird.

D DER BUDDHA AKṢOBHYA

Aus dem tiefblauen Lichtschein der mantrischen Silbe Hûṃ erscheint im Osten der Tathâgata Akṣobhya, der »Unerschütterliche« (tib. Mi-bskyod-pa oder Mi-'khrugs-pa) von blauer Farbe. Er hält in der linken Hand im Schoß das Diamantzepter, Vajra genannt, oder, nach anderen Texten, in beiden Händen Vajra und Ghaṇṭâ (die Glocke). Im Buddha

Akṣobhya sind meistens beide Aspekte vereinigt, nämlich die des weißen Buddha Vajrasattva und des blauen Akṣobhya als Vajrasattva-Akṣobhya (tib. rDor-sems mi-bskyod-pa), welches auf die Unveränderlichkeit der reinen Diamantnatur hinweist.

Akṣobhya befindet sich in untrennbarer tantrischer Einheit mit der Prajñâ Locanâ (tib. Sangs-rgyas spyan-ma), die Herrscherin über das Wasserelement (tib. Chu'i khams). Sie hat die Farbe des Vaidûrya-Edelsteins und trägt die gleichen Symbole wie der Buddha. Der Buddha Akṣobhya ist der Ebene des Bewußtseins (skr. vijñânaskandha) zugeordnet[92], das im Herzzentrum seine Verwirklichung im Dharmakâya erfährt. Den größten Gegensatz erzeugt der Mensch im Geiste durch die Untugend des Hasses (skr. dveṣa, tib. Zhe-sdang), die ihn von jeder Möglichkeit der Einigung trennt. Aus ihm erwächst der krasse Dualismus und die Ablehnung, welche den Weg zum Frieden des Geistes zerstört. Bei der Meditation über Akṣobhya soll der Schüler die »einem Spiegel gleichende Weisheit« (tib. Me-long lta-bu'i ye-shes) erlangen[95], in der sich alle Gegensätze als Illusion erweisen. Im Spiegel der Erkenntnis fallen die Gegensätze in sich selbst zurück, und jeder Grund zur Dualität von Annehmen und Verwerfen wird hinfällig. Der Buddha Akṣobhya strahlt im weißen, diamantklaren Licht des Vajrasattva.

E DER BUDDHA RATNASAMBHAVA

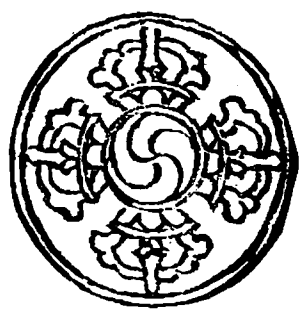
In einem gelben Lichtschein erstrahlt zuerst die mantrische Keimsilbe Traṃ und dann aus dieser im südlichen Bereich der Buddha Ratnasambhava (tib. Rin-chen 'byung-ldan) von gelber Farbe. Als Symbole hält er das Juwel (skr. ratna) und die Ghaṇṭâ in den Händen. Der gelbe Buddha befindet sich in tantrischer Vereinigung mit der gelben Prajñâ Mâmakî, die dem Erdelement zugeordnet ist.

Ratnasambhava vertritt von den fünf Skandhas den Funktionsbereich des Gefühls (skr. vedanâskandha), und die Meditation über diesen Buddha dient der Läuterung der dritten Untugend, des Stolzes, der sich aus der Ichbezogenheit ergibt (skr. ahaṃkâra, tib. Nga-rgyal). Darum steht dieser Buddha für die »Weisheit der Gleichheit« (tib. mNyam-nyid ye-shes)[96], da das Gesetz des Dharma nur von »einem Geschmack« ist, in dem alle Wesen gleich sind. Der Buddha Ratnasambhava hält die rechte Hand in der Geste des Varadamudrâ, des Gebens der Lehre, er hat die gelbe ikonographische Farbe ähnlich wie auch der Buddha der Menschenwelt Śâkyamuni. Das kostbare Juwel in seiner Hand wird oft in

der dreifältigen Form als Triratna dargestellt. Das Triratna-Symbol vereinigt in sich die Dreiheit von Buddha, Dharma und Sangha (die Gemeinde der Jünger).

F DER BUDDHA AMITÂBHA

Aus einem roten Lichtstrahl erscheint im Westen des Maṇḍala die mantrische Keimsilbe Hrîḥ, die als die Invokationsformel des roten Buddha Amitâbha (tib. 'Od-dpag-med oder sNang-ba mtha-yas) bekannt ist. Amitâbha ist der Buddha des »unermeßlichen Lichtglanzes«, seine Farbe wird als rot oder kupferrot beschrieben. Als Symbole trägt er in den Händen die achtblättrige Lotusblume und die Ghaṇṭâ. Er sitzt in untrennbarer mystischer Vereinigung mit seiner weiblichen Entsprechung, der Prajñâ Pâṇḍarâ (tib. Gos dkar-mo), die von der Farbe eines rotglühenden Kristalls ist und ein weißes Gewand trägt. Auch sie hat als Symbole den Lotus und eine Ritualglocke und ist die Herrscherin über das Feuerelement (tib. Me'i khams). Der Buddha Amitâbha ist dem Bereich der unterscheidenden Wahrnehmung (skr. saṃjñâskandha) zugeordnet und hält beide Hände in der Meditationsgeste (skr. dhyânamudrâ) im Schoß. Ihm gegenüber steht auf der Seite menschlicher Fehler das Begehren (skr. kâma, tib. 'Dod-chags), welches zur ständigen und leidvollen Bindung an die vergängliche Welt führt. Um dieses zu überwinden, bedarf es der »Weisheit der Klarschau« (tib. Sor-rtogs ye-shes)[97], mit der die Ursachen karmischer Bindungen erkannt werden können. Buddha Amitâbha ist zugleich der Herrscher des »westlichen Paradieses« Sukhâvatî (tib. bDe-ba-can), das die erlösten Seelen zu erreichen hoffen.



G DER BUDDHA AMOGHASIDDHI

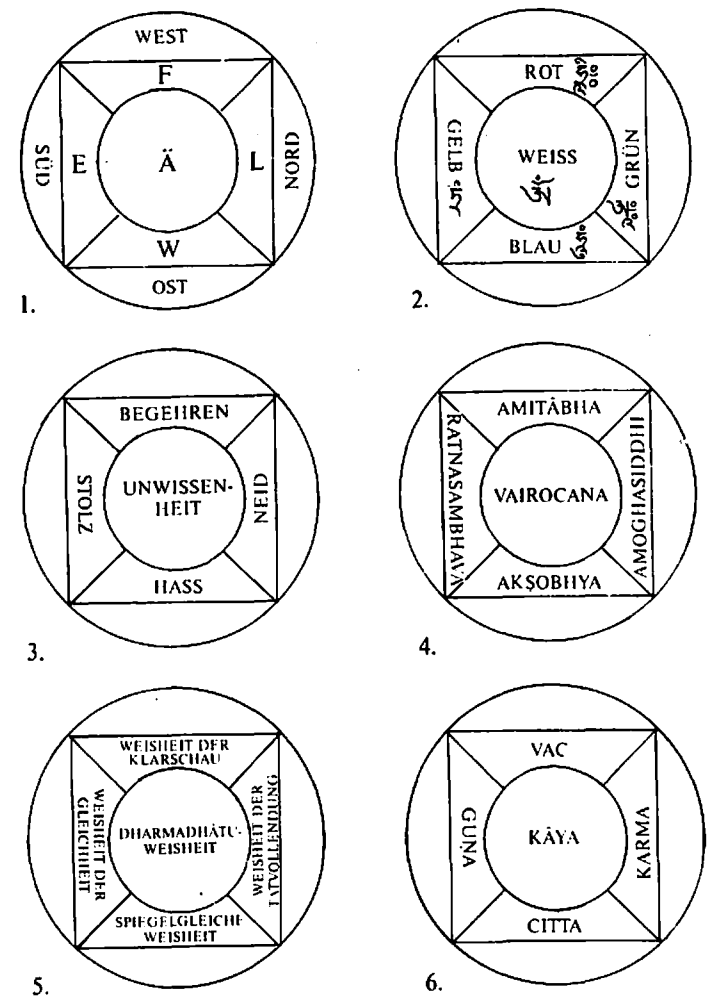
Als letzter Buddha vollendet der grüne Buddha Amoghasiddhi (tib. Don-yod grub-ba) das Maṇḍala. Zuerst erscheint im Norden aus einem grünen Licht die mantrische Silbe Âḥ, aus der sich dann auf einem Lotus sitzend die Gestalt des Buddha Amoghasiddhi bildet. Er ist von grüner Farbe oder strahlend wie ein Türkis. Als Symbole hält er in den Händen den gekreuzten Vajra (skr. viśvarajra, tib. rDo-rje rgya-gram) und die Ghaṇṭâ. Die rechte Hand ist in der Geste der Furchtlosigkeit und Schutzgewährung erhoben (skr. abhayamudrâ). Auch Amoghasiddhi befindet sich in tantrischer Einheit mit seiner Prajñâ Samayatârâ (tib. Dam-tshig sgrol-ma). Sie ist ebenfalls von grüner Farbe und hat die gleichen Symbole, ihr Bereich ist das Element Luft (tib. rLung-gi khams). Der Buddha Amoghasiddhi ist dem letzten der fünf Skandhas zugeordnet, dem Funktionsbereich der Saṃskâras, den Willensregungen und Tatabsichten des Menschen (tib. 'Du-byed). Sie entscheiden als letzte Gruppe im Maṇḍala über das Geschick des Menschen, über sein zukünftiges Karma im Bar-do und in der nächsten Inkarnation. Auf der menschlichen Seite stehen Geiz und Neid (skr. îrṣya, tib. Phrag-dog), die durch Meditation über die Eigenschaften des Buddha Amoghasiddhi geläutert werden sollen. Es ist die »Weisheit der (karmischen) Tatvollendung« (tib. Bya-grub ye-shes)[98], mit deren Hilfe alle noch bestehenden karmischen Bindungen gelöst und endgültig überwunden werden können. Darum hat Amoghasiddhi als Prajñâ die zur Erlösung führende Göttin Târâ. Sie befindet sich nach der buddhistischen Ordnung der psychischen Cakras im Zentrum der Tatvollendung aller karmischen Handlungen (tib. Phrin-las), das wir als Sukhapâlacakra bezeichnet haben.

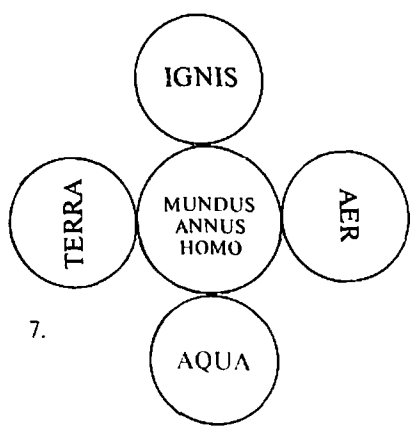
Damit ist das erste große visionäre Maṇḍala der Buddhas vollendet und steht in fünffacher Strahlung im Raum vor dem geistigen Auge des schauenden Bewußtseins, dem sich im Bar-do stufenweise alle Gottheiten in solchen Lichtkreisen eröffnen. Wir kennen natürlich auch Texte und Darstellungen, in denen die Buddhas nur ein Symbol tragen (also ohne Ghaṇṭâ), und auch einige Unterschiede in den Anordnungen, die wir aber mit Rücksicht auf klaren Überblick hier nicht bringen wollen.

Wir wollen nun die Sinngebung der fünf Tathâgatas in einzelnen Stufen als Maṇḍalas darstellen. Dabei beginnt die Betrachtung der Bilder immer von der Mitte aus und folgt dann über Osten (im Bilde immer unten) im Uhrzeigersinn bis nach Norden, dem Ort des Buddha Amoghasiddhi.

1. Das elementare Maṇḍala zeigt uns die Anordnung der fünf Elemente und die vier kosmischen Richtungen. Es ist ein Bild des zusammengesetzten Kosmos als Materie und ebenso auch als Mensch in seiner physischen Ordnung. Die Elemente sind Äther (Ä), Wasser (W), Erde (E), Feuer (F) und Luft (L).
2. Das zweite Maṇḍala zeigt die Anordnung der Farben für diese Elemente und für die Buddhas. Blau und weiß können auch ausgetauscht angeordnet sein. Zugleich haben wir hiermit die fünf Lichter der Buddhas und ihre mantrischen Keimsilben.
3. Das dritte Maṇḍala ist ein Abbild des profanen und den Leidenschaften unterworfenen Menschen. Unwissenheit und Verblendung wird zur Ursache der »fünf Gifte« (tib. Dug lnga), den Gegenkräften zu den Weisheiten der Buddhas.
4. In diesem Maṇḍala erkennen wir die grundsätzliche Anordnung der fünf Tathâgatas. Der Âdibuddha Samantabhadra steht als erste Vision über und außerhalb des Maṇḍalas. So ist das Maṇḍala eine erste Manifestation aus dem grenzenlosen Universalbewußtsein des Âdibuddha Samantabhadra im Dharmakâya.
5. Wenn der Mensch die fünf Weisheiten (tib. Ye-shes lnga) der fünf Tathâgatas erkennt und verwirklicht, so erfährt er das Maṇḍala des Wissens (skr. cittamaṇḍala). Es ist das Maṇḍala des erleuchteten und eingeweihten Menschen auf der höheren Ebene der Erkenntnis. Als Symbole erscheinen hier nur noch Begriffe der geistigen Welt.
6. Im Maṇḍala des karmischen Wirkens (skr. karmamaṇḍala) sollen die Weisheiten der Buddhas in den fünf psychischen Zentren vollendet werden, die wir als die fünf Ebenen der Cakras oder »Körper« bezeichnet haben. Es ist also das Maṇḍala der Tat als Vorbild des Handelns aus Weisheit.
7. Ein Vergleich aus der abendländischen Alchemie zeigt uns die Kosmologie und den Menschen in Einheit mit dieser. Die Elementanordnung entspricht der tibetisch-buddhistischen Art. Zeichnung nach der Offizin Zainer in Augsburg aus dem Jahre 1472.

Mit den sechs Maṇḍalas haben wir nur einen kleinen Teil aus der Symbolik der fünf Tathâgatas kennengelernt. Es können in solchen Darstellungen auch die Symbole der Buddhas, ihre Gesten oder Mudrâs, die mantrischen Keimsilben oder nur entsprechende farbige Punkte gezeigt werden. Wir wollen in der abschließenden Übersicht eine Symbolzusammenstellung bringen, die wir von einer Tafel aus den tibetischen Geheimlehren zu den fünf Tathâgatas und den fünf Ḍâkinîs ableiten





Alchemistisches Schema der Elemente in Beziehung zu Mensch, Jahr und Welt. Nach einer Darstellung aus der Offizin Zainer in Augsburg, 1472.

Abb. 17 Darstellungen zur Sinngebung des Tathâgatamaṇḍala.

Cakra oder Ebene	Erscheinung der Gottheiten	Die Mantras der Buddhas und Ḍâkinîs		Die fünf Tathâgatas der psychischen Zentren	Die fünf weiblichen Entsprechungen der Buddhas	Die fünf Gegenden im Maṇḍala	Die fünf Elemente im Maṇḍala	Die fünf Skandhas	Die fünf Gifte oder Fehler	Die fünf Weisheiten der Buddhas
Körper (kâya)	Die 58 zornvollen Gottheiten im Bar-do	Oṃ	Laṃ	Buddha Vairocana weiß	Prajñâ Âkâśadhâtvîśvarî	Zentrum	Äther	rupâskandha Körper	Unwissenheit	Dharmadhâtu-Weisheit
Sprache (vac)	Die 5 Wissenshaltenden Gottheiten: Vidyâdhara mit Prajñâ	Hrîḥ	Paṃ	Buddha Amitâbha rot der Buddha des westl. Paradieses (sukhâvatî)	Prajñâ Pâṇḍarâ	Westen	Feuer	saṃjñâskandha Wahrnehmung	Begierde, Leidenschaften	Weisheit der Klarschau
Herz (citta)	Die 42 friedvollen Gottheiten im Bar-do Der Âdibuddha Samantabhadra	Hûṃ	Muṃ	Buddha Akṣobhya oder Vajrasattva-Akṣobhya blau	Prajñâ Locanâ	Osten	Wasser	vijñânaskandha Bewußtsein	Haß	Spiegelgleiche Weisheit
Nabelzentrum (guṇa)	Die 5 Weisheits-Ḍâkinîs (tib. Ye-shes mkha-'gro lnga)	Traṃ	Maṃ	Buddha Ratnasambhava gelb	Prajñâ Mâmakî	Süden	Erde	vedanâskandha Gefühl	Ichsucht und Stolz	Weisheit der Gleichheit
Perinäum (karma)	Die magische Dolchgottheit Vajrakîla-Heruka in der Form des Vajrakumâra mit Prajñâ	Âḥ	Taṃ	Buddha Amoghasiddhi grün	Prajñâ Samayatârâ	Norden	Luft	saṃskâraskandha Willensregung Tatbsichten	Neid und Geiz	Weisheit der Tatvollendung

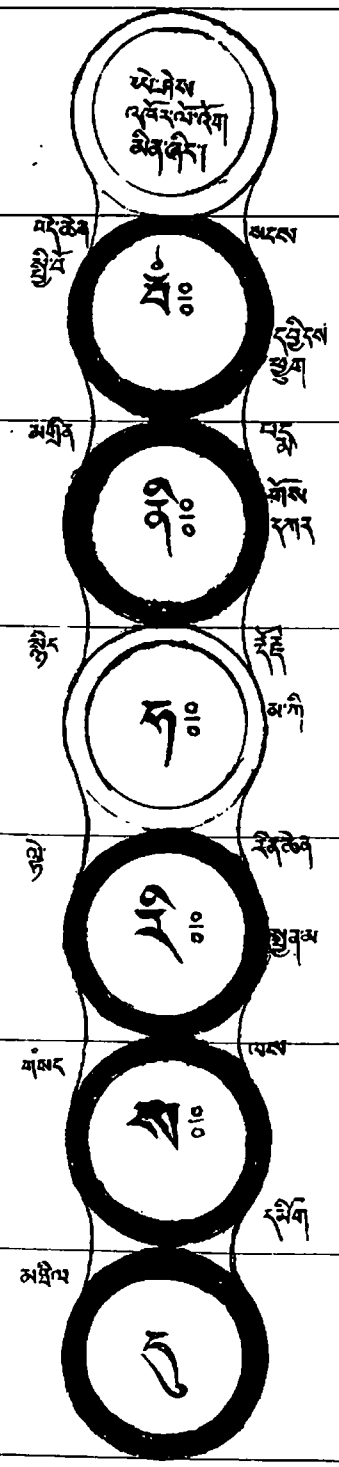


Tabelle 12

werden. Wir werden die schmale tibetische Zeichnung, die als Testament von einem bereits verstorbenen tibetischen Gelehrten überliefert worden ist, in die Mitte unserer Symbolübersicht stellen und sie auch später noch einmal verwenden.

Die Zeichnung geht von sieben psychischen Zentren aus, wobei die oberste Sphäre bereits im transphysischen Raume über dem Scheitel liegt. Es ist das Maṇḍala vollkommener Weisheit im Akaniṣṭha-Himmel (tib. 'Og-min). Die nächsten darunter folgenden fünf Cakras enthalten die mantrischen Silben der fünf Ḍâkinîs, während sich an den Seiten kurze Hinweise über die Lage der Cakras und die Buddha-Ḍâkinîs befinden. Für den Tibeter sind in solchen Zeichnungen die wichtigsten Symbole enthalten, nach denen die weiteren Meditationen entfaltet werden können.

H DIE ACHT MAHABODHISATTVAS (YAB-YUM)

Mit der Gruppe der acht großen Bodhisattvas (skr. mahâbodhisattva, tib. Byang-chub sems-dpa' chen-po) wird eine weitere Phase psychologischer und physiologischer Aspekte der Wandlung im Bar-do unterzogen, welche die funktionelle Komponente zu der Gruppe der fünf Skandhas bildet. Wie bei jeder Gegensatzsymbolik des tantrischen Buddhismus erscheinen auch die acht Mahâbodhisattvas im Bar-do als sich ergänzende männlich-weibliche Gegensatzpaare. Gemeinsam bilden die acht Bodhisattvas[99] und die acht Bodhisattva-Ḍâkinîs eine Gruppe von 16 Gottheiten, die in den Maṇḍalas meistens zusammen mit den fünf Buddhas erscheinen, denn sie symbolisieren die psychischen und physischen Organe der Wahrnehmung und ihrer Wirkungsbereiche in der objektiven Welt. Die Bodhisattvas herrschen über die acht Arten von Bewußtsein (tib. rNam-shes brgyad), die acht Ḍâkinîs sind den acht Funktionsbereichen dieser Bewußtseinsarten (tib. rNam-shes yul brgyad) zugeordnet. Damit wird also die potentielle Innenwelt des Menschen und seine Außenwelt angesprochen, zu der er über die acht Tätigkeiten des Bewußtseins in Verbindung steht. Die Aufhebung aller dieser Bindungen entspricht der vollkommenen Lösung von der stofflichen Welt, um die Befreiung zu erlangen. In den Malereien zu den Visionen der Gottheiten finden wir die acht Bodhisattvas meistens in einer engen

Gemeinschaft mit den vier Buddhas der kosmischen Richtungen des Maṇḍala. Daher sind jedem der vier Buddhas je zwei ihrer Bodhisattvas und ihre Ḍâkinîs zugeordnet. In der nebenstehenden Zeichnung haben wir das vollständige Maṇḍala der fünf Tathâgatas (Yab-Yum) und der acht Bodhisattvas (Yab-Yum), wobei Ḍâkinîs und Bodhisattvas in den Lichtkreisen getrennt erscheinen.

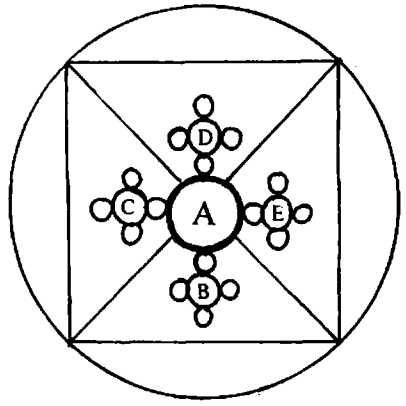


Abb. 18 Schema für das Maṇḍala der fünf Buddhas und der acht Bodhisattvas.

Wir bringen nun zuerst eine Übersicht der acht Bodhisattvas und ihrer weiblichen Entsprechungen, wobei zu vermerken ist, daß die hier gegebene Reihenfolge nach den verschiedenen Texten variieren kann. Die gleiche Unregelmäßigkeit (abhängig von der Überlieferung der Gurus) finden wir auch bei den Zuordnungen der acht Bewußtseinsarten zu den einzelnen Bodhisattvas. Jedoch spielt dies in Bezug auf die ganze Sinngebung nur eine sekundäre Rolle, weshalb wir hier nur die Angaben eines tibetischen Textes[100] berücksichtigen.

Die acht Mahâbodhisattvas erfüllen als Erscheinungen im Bar-do die Aufgabe der Wandlung des Bewußtseins in allen seinen acht Punkten und Kommunikationsbereichen. Mit dem großen Ideal des Erleuchtungsdenkens (skr. bodhicitta), um die Finsternis der Unwissenheit zu vertreiben, wurde im Mahâyâna-Buddhismus der Bodhisattva ein Inbegriff für die innere Wandlung des menschlichen Geistes, die darauf abziehlt, den Menschen auf den Weg der Erleuchtung oder Mehrung der Erkenntnis zu bringen. In Aufteilung der einzelnen Teilfunktionen der gesamten Bewußtseinsstruktur wurden aus der großen Zahl von Bodhisattvas acht bedeutende Leitbilder gewählt und mit den Arten des Bewußtseins assoziiert.

Bodhisattva	Bîjamantra Keimsilbe	Bodhisattva-Ḍâkinî	Keimsilbe	Richtung im Maṇḍala
Kṣitigarbha (tib. Sa-yi snying-po)	Kṣiḥ	Lâsyâ	Hûṃ	Osten
Maitreya (tib. Byams-pa)	Mêḥ	Puṣpâ	Hûṃ	Südosten
Samantabhadra (tib. Kun-tu bzang-po)	Hûṃ	Mâlâ	Traṃ	Nordwesten
Âkâśagarbha (tib. Nam-mkha'i snying-po)	Triḥ	Dhûpâ	Dza	Süden
Avalokiteśvara (tib. sPyan-ras-gzigs)	Hrîḥ	Gîtâ	Hrîḥ	Westen
Mañjuśrî (tib. 'Jam-dpal-dbyangs)	Muṃ	Âlokâ	Baṃ	Nordosten
Nîvaraṇaviṣkambhin (tib. sGrib-pa rnam-sel)	Thîḥ	Gandhâ	Ho	Südwesten
Vajrapâṇi (tib. Phyag-na rdo-rje)	Dziḥ	Nṛtyâ	A	Norden

Tabelle 13

Der weiße Bodhisattva Kṣitigarbha mit den Symbolen eines roten Zweiges vom Wunschbaume und der Ghaṇṭâ in den Händen erscheint, um das Sehbewußtsein (skr. cakṣurvijñâna, tib. Mi-gi rnam-shes) vom falschen Erkennen der objektiven Weltdinge zu reinigen, damit der trugvolle Aspekt (skr. mâyâ) aller vergänglichen Dinge erkannt werde. Der Bodhisattva Kṣitigarbha hat als Ḍâkinî die Göttin Lâsyâ von wasserklarer Farbe. Sie trägt als Attribute den Spiegel und die Ghaṇṭâ und ist dem Wirkungsfeld des Auges und aller gegenständlichen Dinge zugeordnet. Der »wolkenfarbene« (weißgelbe) Bodhisattva Maitreya (tib. Byams-pa) trägt die Attribute des Nâgakeśara-Zweiges und der Glocke (ghaṇṭâ). Er erscheint zur Läuterung des Hörbewußtseins (skr. śrotravijñâna, tib. rNa-ba'i rnam-shes), damit das Ohr die unvergängliche Stimme des Dharma wahrnehmen kann. Die Ḍâkinî des Maitreya ist die »perlmuttfarbene (weiße) Göttin Puṣpâ«, die als Symbole den weißen Lotus und die Glocke trägt. Sie klärt das Bewußtsein von allem bisher vergangenen und daher karmisch wirksamen Denken in Illusionen. Der dritte Bodhisattva ist der »topasfarbene« Samantabhadra mit der Ähre und der Glocke als Attributen. Er herrscht über das Bewußtsein der Geruchsempfindungen (skr. ghrânavijñâna, tib. sNa-ba'i rnam-shes). Er hat als Prajñâ die Ḍâkinî Mâlâ mit den Symbolen der Blumengirlande und der Glocke in den Händen; sie führt das Bewußtsein zum religiös bezogenen Denken.

Der Bodhisattva Âkâśagarbha, von gelber Farbe und die Attribute Schwert und Glocke haltend, ist dem Bereich des Geschmacksbewußtseins zugeordnet (skr. jghvâvijñâna, tib. lCe-yi rnam-shes). Seine Ḍâkinî ist die Göttin Dhûpâ, die ein Gefäß mit wohlriechenden Essenzen und die Glocke in den Händen hält. Als fünfter Bodhisattva erscheint der rote Avalokiteśvara mit einer achtblättrigen Lotusblüte und der Glocke in den Händen. Er ist dem Körperbewußtsein (skr. kâyavijñâna, tib. Lus-kyi rnam-shes) zugeordnet. Seine Ḍâkinî ist die korallenrote Göttin Gîtâ mit der Laute in den Händen. Sie erscheint zur Läuterung aller Tonempfindungen mit dem Klang der himmlischen Musik der Kinnaras, welche die Sphären durchdringt. Von saffrangelber Farbe ist der Bodhisattva Mañjuśrî, der die blaue Utpala-Blüte und die Glocke in den Händen hält. Er ist uns aus den Lehren des Mahâyâna als Bodhisattva der Erkenntnis wohlbekannt, er erscheint hier also zur Läuterung des Denkbewußtseins (skr. manovijñâna, tib. Yid-kyi rnam-shes). Solange das gewöhnliche Denken durch den Intellekt und seine trugvollen Spiegelungen beherrscht wird, kann ein Durchbruch zur vollkommenen Erkenntnis nicht erlangt werden. Die weibliche Entsprechung von Mañjuśrî ist die rote Ḍâkinî Âlokâ mit dem alles erhellenden Licht in den Händen. Sie erscheint zur Läuterung des Denkbewußtseins, indem sie es vor aller noch nicht entstandenen intellektuellen Denktätigkeit mit dem hellen Schein ihres Lichtes bewahrt.

Als siebter Bodhisattva erscheint im Südwesten des Maṇḍalas der rotgelbe Nîvaraṇaviṣkambhin mit dem Buch der Weisheit und der Glocke als seinen Attributen. Das Buch als Symbol des höchsten Wissens und die Glocke mit dem Ton der alles durchdringenden Leerheit zeigen an, daß dieser Bodhisattva das Universal- oder Grundbewußtsein (skr. âlayavijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes) zu läutern vermag. Ihm ist die grüne Ḍâkinî Gandhâ mit Weihrauch und Glocke zugeordnet, die alle jetzt stattfindenden intellektuellen Tätigkeiten der Gegenwart überwindet. Der achte Bodhisattva ist der »turmalingrüne« Vajrapâṇi (der Vajraträger), der das Diamantzepter (vajra) und die Ghaṇṭâ in den Händen hält. Er erscheint zur Läuterung aller noch im Gesamtbewußtsein (skr. âdânavijñâna, tib. Nyon-yid rnam-shes) verbliebenen Hindernisse und Befleckungen. Seine blaugrüne Ḍâkinî Nṛtyâ trägt in einer Schale die himmlische Speise als Vorgeschmack der Seligkeit der Erlösten.

Damit haben wir den Kreis der Bodhisattvas und ihrer weiblichen Entsprechungen geschlossen. Natürlich finden wir in den verschiedenen Schriften des tibetischen Totenbuches auch unterschiedliche Reihenfolgen, verschiedene Farbsymbolik oder abweichende Beschreibungen für die Attribute oder Zuordnungen zu den acht Formen des Bewußt-

seins. Es empfiehlt sich nicht, auf diese verwirrenden Unterschiede hier einzugehen. In ihrem negativen oder Gegensatzaspekt werden wir den Bodhisattvas später wieder in der Erscheinungsform der acht Keurima's und der acht Phra-men-ma's begegnen. Sie bilden dann eine dämonische und zornvolle Verstärkung des Machtaspektes, der sich auf der Ebene des nicht erlösten Intellektes offenbart.

I DIE SECHS BUDDHAS

a Die sechs Buddhas des Bhavacakra und das Ritual der Führung durch die sechs Daseinsbereiche.

Mit den sechs Buddhas des sogenannten Lebensrades (skr. bhavacakra, tib. Srid-pa'i 'khor-lo), die am sechsten Tage der Bar-do-Visionen zusammen mit den fünf Tathâgatas und den acht Bodhisattvas erscheinen, kommen wir zum zentralen, rituellen und symbolischen Teil des tibetischen Totenbuches. Die sechs Buddhas sind unter allen visionären Gestalten des Bar-do die einzigen, die unter dem Aspekt des Nirmâṇakâya, dem des Inkarnationskörpers, gesehen werden. Es sind die sechs inkarnierten Buddhas (tib. sPrul-sku thub-pa drug) als Wiederverkörperungen des großen mitleidsvollen Bodhisattva Avalokiteśvara, die im Srid-pa'i bar-do als Erlösergestalten in den sechs Daseinsbereichen der karmisch bedingten Wiedergeburt erscheinen.

Wir kennen auch in den Bar-do-Lehren der vorbuddhistischen Bon-po-Religion den sechs Buddhas ganz ähnliche Gestalten, die dort den Namen gShen-rab tragen, da sie als Inkarnationen des gleichnamigen Religionsstifters gelten (siehe hierzu Abschnitt 3 A).

Die sechs Buddhas werden ebenfalls in einzelnen Bildern während des Totenrituals ausführlich erläutert, damit der im Bar-do Abgeschiedene zeitig erfahren kann, warum diese Buddhas als Inkarnationen des großen Bodhisattva in den sechs Daseinsbereichen erscheinen. Zur rituellen Begehung der sechs Welten gehören auch die verschiedenen Symbole der Buddhas, die auf gesonderten Initiationskarten gezeigt werden. Der kultische Ablauf mit der symbolischen Führung des Bildes des Verstorbenen (dem sByang-bu) in Verbindung mit den sechs Buddhas soll später geschildert werden. Symbolisch gesehen, stellen die sechs Buddhas den heroischen Descensus des Avalokiteśvara in den

Kreislauf der Saṃsâra-Leidenswelt dar. So sind die Buddhas Emanationen des Bodhisattva, um in dieser Gestalt den sechs Arten von Wesen den Weg aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu zeigen. Dazu bedienen sie sich bestimmter Symbole und Attribute; sie erscheinen in den sechs Welten jeweils als Verkünder einer bestimmten großen Tugend, die zur Überwindung der entsprechenden Daseinswelt führen soll. Zusammen vertreten die Buddhas die sechs Tugenden der Vollkommenheit, die zu den zehn moralischen Prinzipien der Bodhisattvas gehören.

In dem bedeutenden alttibetischen Werk Maṇi bka'-'bum[101] wird Avalokiteśvara in vielen Versen als der elfköpfige und tausendarmige »edle Himmelskönig« (tib. 'Phags-pa nam-mkha'i rgyal-po) beschrieben; an anderer Stelle des gleichen Werkes ist es seine vierarmige Emanationsform als Bodhisattva des Mitleids, die im Zentrum des Maṇḍala der sechs Buddhas erscheint. Nach den gebotenen Meditationstexten soll man zuerst über die mantrische Keimsilbe Hrîḥ meditieren, die in der Mitte des Herzzentrums, auf einem Sonnenlotus stehend, erstrahlt. Dann erscheint daraus der vierarmige Bodhisattva Avalokiteśvara (tib. sPyan-ras-gzigs) von rein weißer Farbe, auf einem Mond-Lotusthron sitzend. Im ersten Händepaar hält er rechts den Gebetskranz mit den 108 Perlen und links die achtblättrige Lotusblüte. Das zweite Händepaar ist vor dem Herzen in der Namaskâramudrâ gefaltet. Mit seinen gütigen und mitleidsvollen Augen blickt er auf die sechs Klassen von Wesen herab.

In der hier wiedergegebenen Zeichnung eins Maṇḍalas des Avalokiteśvara (Abb. 19) finden wir eine Anordnung der sechs Emanationen in Gestalt der Buddhas. Im Zentrum der Lotusblüte befindet sich der Bodhisattva, die sechs inneren Blütenblätter der Lotus tragen die Silben der mantrischen Anrufungsformel Om Ma Ni Pad Me Hûm, die dem Avalokiteśvara geweiht ist. Die sechs mantrischen Silben sind zugleich den sechs Buddhas und ihren Inkarnationsbereichen zugeordnet, die auf den entsprechenden äußeren Lotusblättern zu sehen sind. Diese sechs Welten bilden das »Lebensrad« der sechsfachen Leidenswelt, in der die Buddhas den Wesen das Gesetz der Erlösung vomLeiden durch Wiedergeburt verkünden.

Diese Inkarnationsbereiche sind die der Götter (ib. Lha), der Titanen oder Halbgötter (tib. Lha-ma-yin), der Menschen (tib. Mi), der Tiere (tib. Byol-song), der Hungergeister oder Pretas (tib. Yi-dvags) und der Höllenwesen (tib. dMyal-ba). Es handelt sich um eine alte buddhistische Aufteilung, die uns bereits aus dem Lehrgebäude des Hînayâna-Buddhismus bekannt ist[102] und die in Bezug auf menschliche Verhaltensweisen als eine symbolische Darstellung zu verstehen ist. Es ist

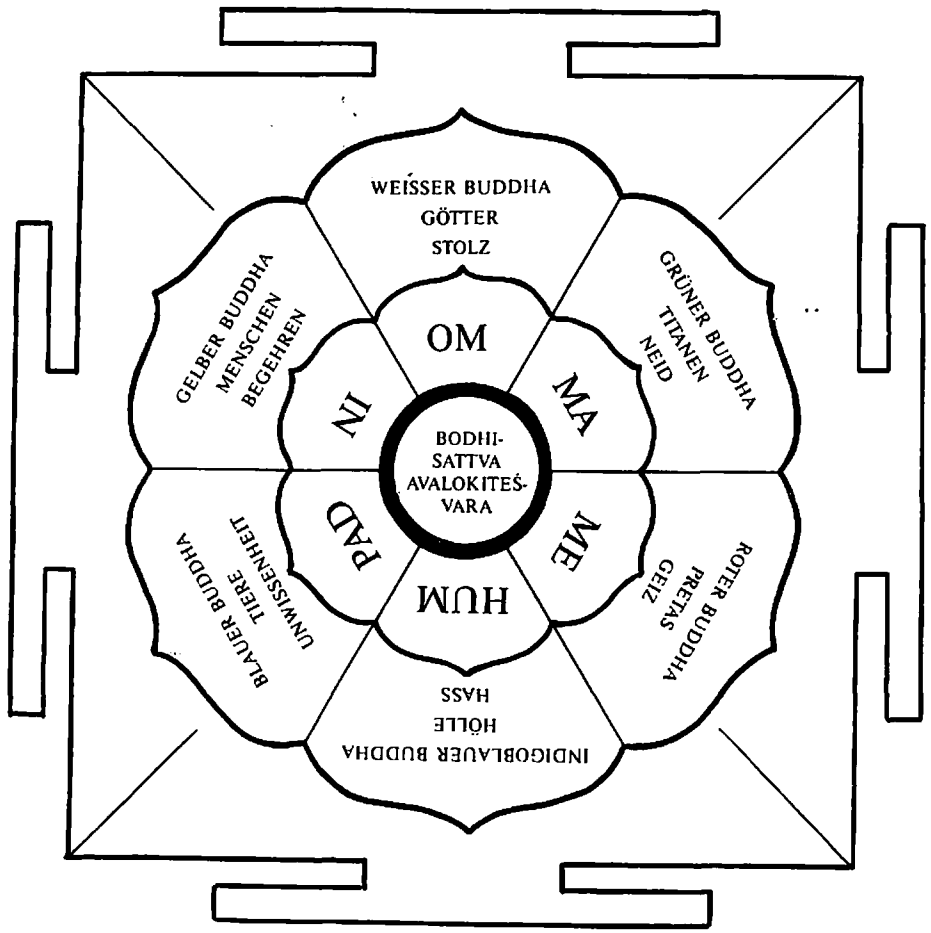


Abb. 19 Das Maṇḍala der sechs Emanationen des Avalokiteśvara.
Im inneren Lotus befindet sich der Bodhisattva mit dem sechs-silbigen Mantra, der äußere Lotus zeigt die sechs Daseinsbereiche mit den Buddhas.

eine Welt, geschaffen aus den karmisch unheilsamen Verhaltensweisen des Menschen, die ihn immer wieder in den Kreislauf des Daseins inkarnieren lassen. Die Wiedergeburt in den sechs Daseinsbereichen als Folge von Unwissenheit wird mit der Lehre von den zwölf bedingten Abhängigkeiten (skr. pratîtya-samutpâda) verbunden, die zum Kern der buddhistischen Lehren von der unausweichlichen Bedingung von Werden und Vergänglichkeit gehört. Solange durch Unwissenheit und Wahn, durch Haß und Begierden das menschliche Leben an die vergängliche

Welt gebunden wird, kann eine Befreiung aus der Kette der Wiedergeburten in den sechs Leidenswelten nicht stattfinden. Um diese Grunderkenntnis allen sechs Klassen von Wesen zu verkünden, erscheint Avalokiteśvara in den Daseinswelten in der Gestalt der sechs Buddhas.

In der Welt der Götter, deren himmlisches Dasein auch nicht von ewiger Dauer sein kann, erscheint der weiße Buddha brGya-byin als der Buddha des Götterreiches (tib. Lha'i thub-pa) mit der klingenden Laute in den Händen. Das bedeutet, daß für das Götterdasein kein Stolz über die angenehme Existenz in enthobenen Sphären angebracht ist, da ihr Verweilen aufgrund guter karmischer Taten in den Himmeln einst wieder beendet sein wird. Der verklingende Ton der Laute (tib. sGra-snyan) weist auf diese Vergänglichkeit hin. Die mantrische Keimsilbe der Götterwelt, A, ist dem Stirnlotuszentrum zugeordnet, und die Tugend, den Stolz (tib. Nga-rgyal) zu überwinden, ist die Vollkommenheit der Meditation (skr. dhyâna-pâramitâ, tib. bSam-gtan).

In der Welt der streitenden Halbgötter und Titanen herrscht großer Neid um die Früchte vom Baum des Wissens; es erscheint dort der grüne Buddha Thag-bzang-ris als Buddha der Titanen (tib. Lha-min thub-pa), mit der Ritterrüstung und dem Schwert als Attributen, um den aus Neid entbrannten Kampf zu schlichten. Die mantrische Keimsilbe SU[103] dieser Daseinswelt ist dem Kehlzentrum zugeordnet. Und der grüne Buddha verkündet den Titanen die Vollkommenheit der sittlichen Zucht (skr. śîla-pâramitâ, tib. Tshul-khrims), um den entzweienden Neid (tib. Phrag-dog) zu überwinden.

Im Bereich menschlich-irdischen Daseins erscheint der gelbe Buddha Śâkyamuni mit der Almosenschale und dem Bettelstab in den Händen. In der menschlichen Welt von Geburt, Altern und Tod lehrt der irdische Buddha die Menschen die Hauptleidenschaft des Begehrens (tib. 'Dod-chags) zu überwinden, indem sie sich um die Vollkommenheit der (nach Erlösung) strebenden Energie (skr. vîrya-pâramitâ, tib. brTson-'grus) bemühen. Das psychische Lotuscakra des gelben Buddha Śâkyamuni mit der mantrischen Silbe NRI befindet sich im Herzlotus als dem Ort des Dharmakâya.

Für die Welt der in Unwissenheit und Stumpfheit lebenden Tiere erscheint der blaue Buddha Seng-ge rab-brtan mit dem Buch der Weisheit in den Händen. Er lehrt die Tiere, das Unwissen (tib. gTi-mug) durch Streben nach der Vollkommenheit der Erkenntnis (skr. prajñâpâramitâ, tib. Shes-rab chos) zu überwinden. Die mantrische Silbe TRI[103] ist der Tierwelt zugeordnet und befindet sich im Lotus des Nabelzentrums als dem Ursprung der animalischen und triebverhafteten Welt. In der von Habgier und Geiz (tib. Ser-sna) gezeichneten Welt der ewig

dürstenden Hungergeister oder Pretas (tib. Yi-dvags) erscheint Avalokiteśvara als der rote Buddha Kha-'bar-ma mit dem kostbaren Gefäß der himmlischen Speise (tib. Rin-chen sgrom-bu). Um den selbstquälenden Geiz zu überwinden, der diese Wesen nicht mehr satt werden läßt, lehrt der rote Buddha den Pretas die Vollkommenheit der Freigebigkeit (skr. dâna-pâramitâ, tib. sByin-pa'i chos). Der psychische Lotus für die Pretawelt der unersättlichen Hungergeister befindet sich im Perinäum und hat die mantrische Silbe PRE von gelber Farbe.

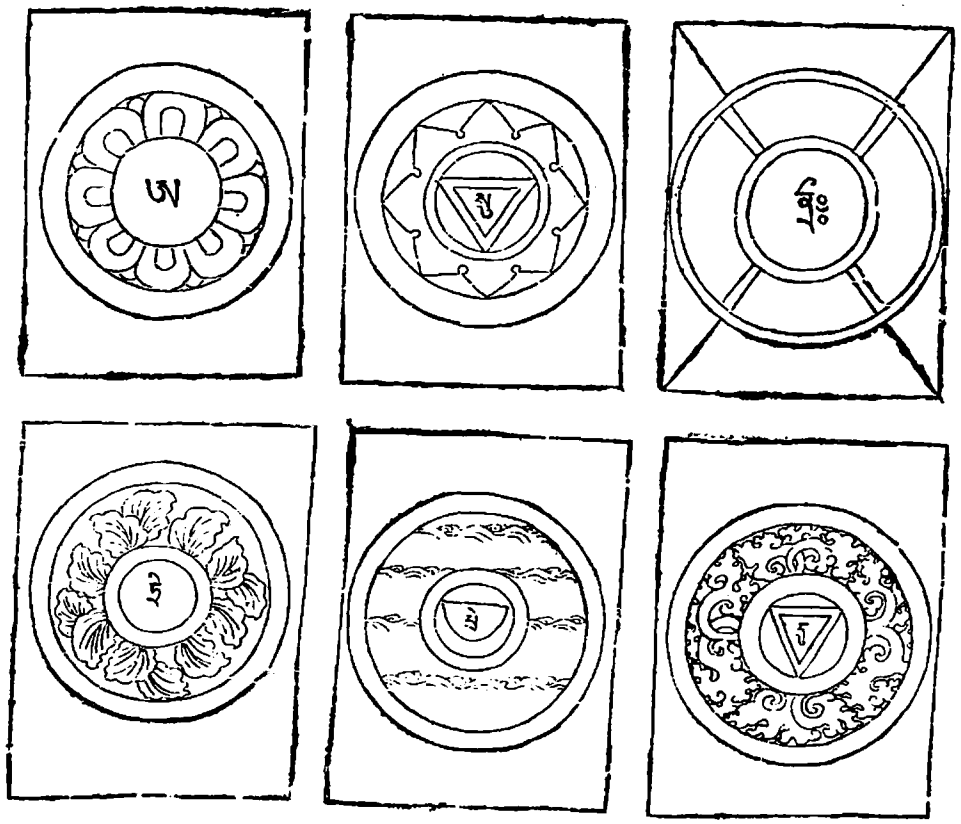


Abb. 20 Die Maṇḍalas der sechs Daseinsbereiche des Bhavacakra, tibetische Blockdrucke von Initiationskarten für das Totenritual; oben: Götter, Halbgötter und Menschen, unten: Tiere, Pretas und Höllenbewohner.

Der niederste Daseinsbereich als tiefster Ort der Qualen ist die Höllenwelt mit ihren achtzehn kalten und heißen Bezirken der höllischen Leiden, in welche die von Haß (tib. Zhe-sdang) getriebenen Wesen fallen. In diese Höllen steigt der Bodhisattva in Gestalt des indigo-

Das sechssilbige Mantra des Avalokiteśvara	Die sechs Daseinsbereiche	Die sechs Keimsilben der Bereiche	Die sechs Buddhas	Farbe der Buddhas	Symbole der Buddhas	Die sechs Untugenden	Die sechs Weisheiten	Die sechs Lotuszentren	Die sechs trüben Lichter der Daseinsbereiche
OM	Götter	A	brGya-byin	weiß	Laute	Stolz	dhyânapâramitâ Meditation	Stirnzentrum	weißlich
MA	Titanen oder Halbgötter	SU	Thag-bzang-ris	grün	Rüstung und Schwert	Neid	śîlapâramitâ sittliche Zucht	Halszentrum	rötlich
NI	Menschen	NRI	Śâkyamuni	gelb	Pâtra und Bettelstab	Leidenschaft und Begehren	vîryapâramitâ Energie	Herzlotus	bläulich
PAD	Tiere	TRI	Seng-ge rab-brtan	blau	Buch der Weisheit	Unwissenheit	prajñâpâramitâ Erkenntnis	Nabelzentrum	grünlich
ME	Pretas oder Hungergeister	PRE	Kha-'bar-ma	rot	Gefäß mit Amrita	Geiz und Habgier	dânapâramitâ Freigebigkeit	Perinäum	gelblich
HUM	Höllenwesen	DU	Chos-kyi rgyal-po Dharmarâja	indigofarben	Feuer und Wasser	Haß	kṣântipâramitâ Gleichmütigkeit	Fußsohle	rauchfarben

Tabelle 14 Übersicht zur Darstellung der Symbolik des sechs Buddhas des Bhavacakra als Emanationen des Bodhisattva Avalokiteśvara.

farbenen Buddhas Dharmarâja (tib. Chos-kyi rgyal-po) herab und bringt in seinen Händen Wasser und Feuer zur Linderung der Leiden von Kälte und Glut. Das symbolische Lotuscakra der Höllenwelten mit der mantrischen Keimsilbe Du befindet sich am Ende des Menschen auf den Fußsohlen (tib. rKang-mthil rtsa-'khor). Der indigofarbene Buddha lehrt zur Überwindung der Gegensätze leidenschaftlichen Hasses den Höllenbewohnern die Vollkommenheit des Gleichmuts (skr. kṣânti-pâramitâ, tib. bZod-pa'i chos).

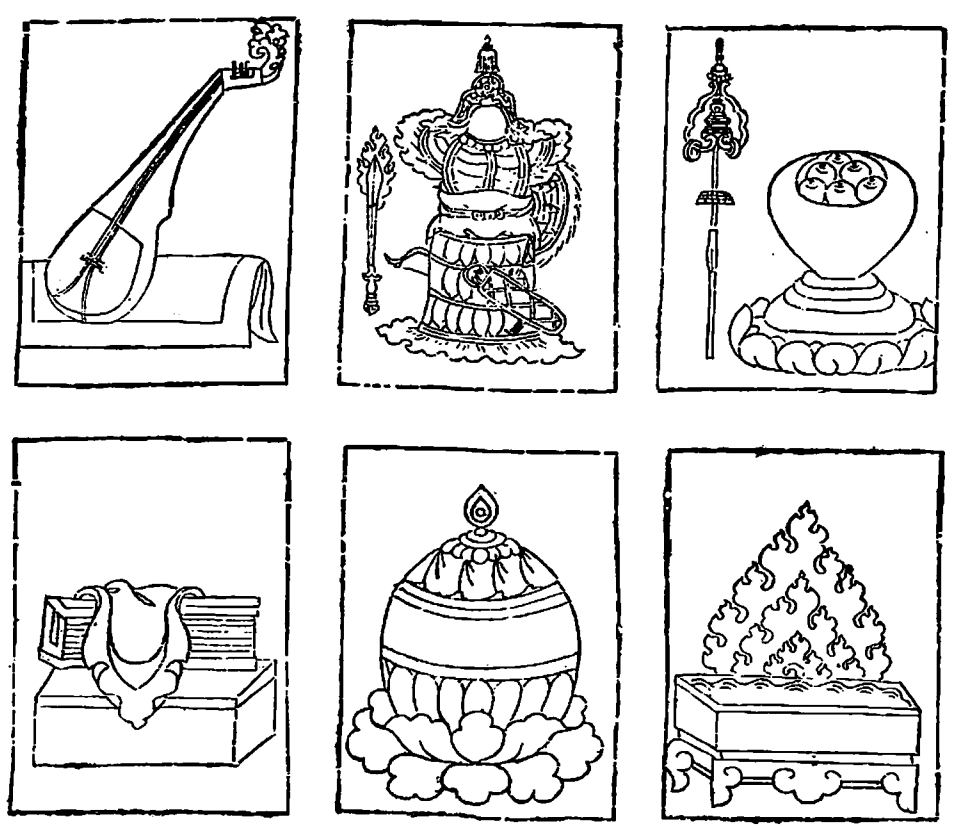


Abb. 21 Die Attribute der sechs Buddhas der Daseinswelten. Tibetische Blockdrucke für Initiationskarten des Totenrituals.

Aus einem tibetischen Meditationstext über den großen Bodhisattva Avalokiteśvara[104] bringen wir einen Auszug, der die Symbolik der sechs Silben als Mantra des Bodhisattva in Bezug auf die Daseinswelten sichtbar macht.

Aus den Anrufungen an den Bodhisattva Avalokiteśvara:

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Götterwelt ist die weiße Silbe Oṃ erschienen, um das in der Ursache von Stolz bedingte Leiden von Werden und Vergehen zu läutern. Möge die wirkliche Weisheit der Gleichheit vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Welt der Titanen erschien die grüne Silbe Ma, um das in der Ursache von Neid bedingte Leiden von Streit und Kampf zu läutern. Möge die wahre Weisheit der Werke vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Menschenwelt erschien die gelbe Silbe Ni, um das in der Ursache des kleinmütigen Zweifels liegende Leid zu läutern. Möge die wahre, aus sich selbst entstandene Weisheit vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Tierwelt ist die blaue Silbe Pad erschienen, um das in der Ursache von Unwissenheit bedingte Leiden animalischer Stumpfheit zu läutern. Möge die wahre Dharmadhâtu-Weisheit vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Welt der Pretas ist die rote Silbe Me erschienen, um das in der Ursache von Leidenschaften liegende Leiden von Hunger und Durst zu läutern. Möge die wirkliche Weisheit der unterscheidenden Klarschau vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Oṃ maṇi padme hûṃ! In der Höllenwelt erschien die blauschwarze Silbe Huṃ, um das in der Ursache von Haß bedingte Leiden von Kälte und Hitze zu läutern. Möge die wahre Weisheit des Spiegels vollendet werden.
Den Herrn des großen Mitleids rufen wir an!

Mit der Symbolik der sechs Buddhas und ihrem Auftrag als Führer zur Erlösung in den sechs Daseinsbereichen befaßt sich das tibetische Totenbuch in einem besonderen Ritual, das zur Führung des Bewußtseins des Verstorbenen dienen soll. Das Ritual stellt in Form einer kultischen Begehung den Weg des großen Bodhisattva Avalokiteśvara dar, der in Gestalt der sechs Buddhas in den Daseinsbereichen erscheint, um die buddhistischen »Vollkommenheiten« (skr. pâramitâ) und Weisheiten zu lehren. Eine weitere Bedeutung dieses Rituals[105] liegt in der »Schließung der sechs Pforten der Wiedergeburt« (tib. sKye-sgo) durch die mantrischen Silben Oṃ ma ṇi pad me hûṃ des Avalokiteśvara, wobei die Sendung der sechs Buddhas als Emanationen des Bodhisattva ausführlich erklärt wird. Außerdem werden in dieser zentralen Zeremonie der Totenlesungen noch einmal alle wichtigen Bedeutungen der friedvollen und der zornvollen Gottheiten dem Verstorbenen erläutert, indem vor allem die Handzeichen und Attribute (tib. Phyag-mtshan) sowie die Weisheiten der Buddhas erklärt werden. Dazu dienen eine Reihe von gemalten Karten, die Tsa-ka-li, auf denen die Attribute, die Symbole und die spirituellen Abstammungszeichen der Gottheiten zu sehen sind. Wir nennen als Beispiel hier die beiden ersten Symbolreihen aus der Gruppe der sechs Buddhas:

Für den gelben Buddha der Menschenwelt gibt es die Reihe: Pâtra und Bettelstab, Karmakalaśa, Dharmacakra, Vajrasattva.

Für den weißen Buddha der Götterwelt: Laute, Buddhakrone, Vajra, Kapâla auf Dreifuß.

Das ergibt allein zur symbolischen Darstellung der sechs Buddhas und ihrer Bereiche mit allen Attributen eine Reihe von dreißig Karten, die jeweils einzeln während der Zeremonien vor dem Bilde des Verstorbenen zu zeigen sind und diesem erläutert werden. Das ganze Totenritual wird somit zu einem kultischen und initiatorischen Ablauf in symbolischen Bildern, die mit genau festgelegten Inhalten verbunden sind. Es ist also auch eine Technik der systematischen Bildmeditation zu verstehen, da sich die einzelnen Inhalte des kultischen Vorgangs über die Symbole erschließen sollen. Das im sByang-bu inkorporierte Bewußtseinsprinzip des Verstorbenen wird aufgerufen, sich jeweils genau auf diese Bilder zu konzentrieren und über die tiefen Inhalte zu meditieren. So wird die Reinigung des profanen Bewußtseins erlangt.

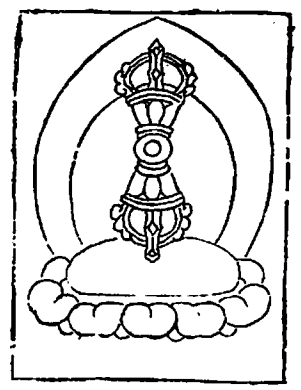
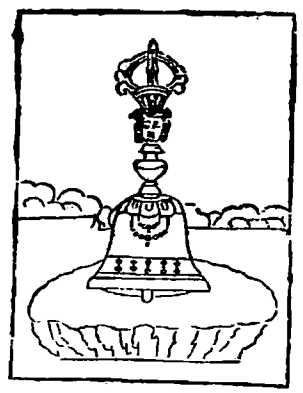
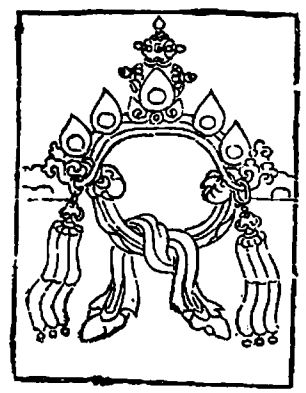




Abb. 22 Drei Initiationskarten für das Totenritual mit Vajra, Ghaṇṭâ und Buddhakrone; tibetische Blockdrucke.

Im zentralen Geschehen des Rituals aber steht das sByang-bu oder Bild des Verstorbenen, das nun wie ein handelnder Anwesender bei der Zeremonie angesprochen, ermahnt, geführt und durch verschiedene Abhiṣeka-Weihen mit geistiger Macht versehen wird. Es geht um die Befähigung des Bewußtseinsprinzips, aus sich selbst heraus und mit führender Hilfe der Lamas den Weg in die Befreiung jenseits der Stätten der Wiedergeburten zu finden. Das sByang-bu erhält einen Ehrenplatz im Angesicht des die Zeremonien leitenden Lama und wird von diesem an den rituellen Handlungen beteiligt. Das Bild des Verstorbenen steht für ihn stellvertretend und durchwandert im Totenritual in einer symbolisch geordneten Abfolge auf einer besonders vorbereiteten Fläche alle verschiedenen Inkarnationsbereiche, die als mögliche Orte für die Wiedergeburt in Frage kommen. Diese Fläche als ein kosmischer Plan der sechs Daseinswelten (tib. 'Gro-ba'i khams drug) wird auf einem Holzbrett rechteckigen Formats (wie in Abb. 23) oder in der Art eines Weltenmaṇḍala angelegt. Entsprechend der Darstellung des rechteckigen Feldes befinden sich in der mittleren Reihe sechs quadratische Felder als die symbolischen Orte der sechs Welten. Auf beiden Seiten außen sind wiederum je eine Reihe mit sechs Feldern. Auf die Felder der einen Reihe werden kleine Schalen mit Reisopfern für die sechs Buddhas gestellt, auf die andere Reihe kommen Schalen mit kleinen Opferkuchen aus Teig (tib. gTor-ma), die den Bewohnern der sechs Welten im Namen des Verstorbenen geopfert werden sollen. Als gTor-ma-Opfer dienen sie als Gaben für die bösen dämonischen Geister der niederen Welten, die der abgeschiedenen Seele zu schaden trachten.

Zum Beginn des Rituals wird das Bewußtsein des Verstorbenen im Jenseits angerufen, unter allen Umständen aus seiner unerreichbaren Abgeschiedenheit zu erscheinen und sich in dem sByang-bu oder der Namenskarte (tib. mTshan-sbyang), dem kleinen symbolischen Abbild, zu verkörpern. Es soll alle seine Bewußtseinskräfte auf dieses Bild konzentrieren, und es wird ermahnt, sich der tiefen Lehren und Weisheiten seines Guru zu erinnern, sich die Weisheiten der fünf Tathâgatas

zu eigen zu machen und sich seiner persönlichen Schutzgottheit (tib. Yi-dam) zu erinnern.

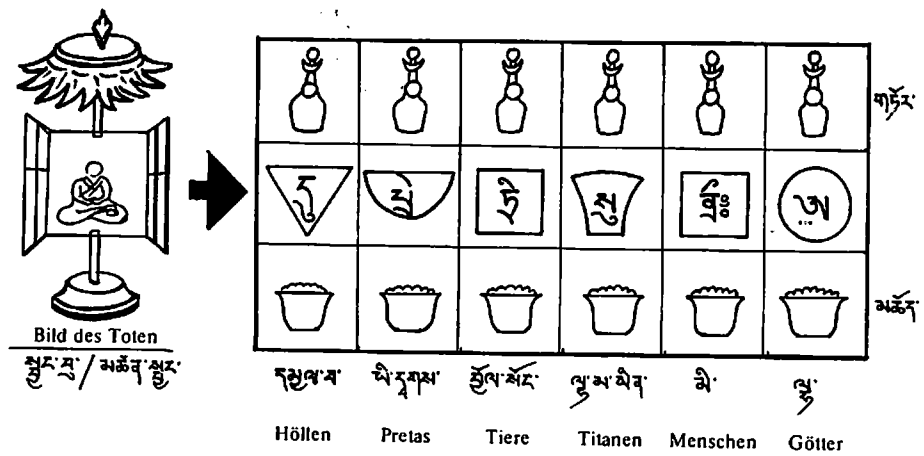


Abb. 23 Ritualplan für die Zeremonie der Führung des Verstorbenen durch die sechs Daseinsbereiche.

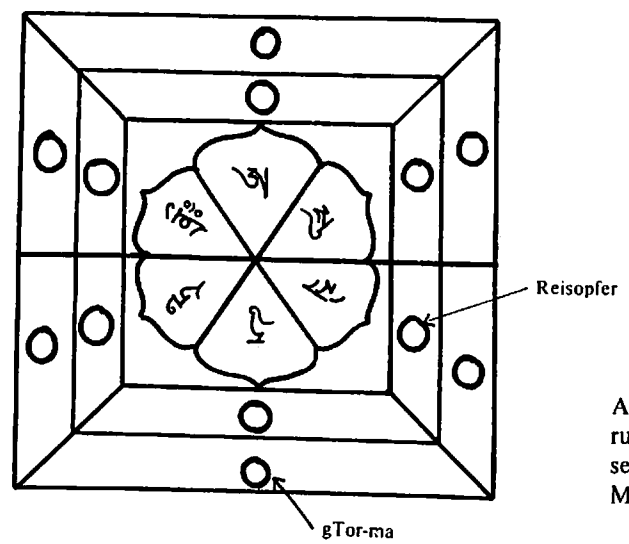


Abb. 24 Ritualplan zur Führung des Verstorbenen mit der sechsfachen Aufteilung in Maṇḍala-Form.

Das sByang-bu steht unter einem kleinen Schirm, es ist die Namenskarte des Verstorbenen, weil unter der Darstellung seines Bildes sein Name eingetragen ist. Diese Karte ist Symbol für den irdischen Körper des Toten. Die auf dem Bilde erkennbaren (stilisierten) Juwelen sind Symbol für seinen Geist, die neben dem Schirm (siehe Abb. 10) hängenden fünffarbigen Seidenstreifen sind Symbol für die fünf sinnen-

haften Komponenten seiner Persönlichkeit. Nach den Anrufungen des Verstorbenen beginnt als Höhepunkt des Rituals die Belehrung und Führung des Bewußtseins als Höhepunkt des Rituals mit Hilfe des sByang-bu, um es aus den sechs Welten der Inkarnation hinauszuführen. Das Ziel ist die himmlische Sphäre des großen Bodhisattva Avalokiteśvara oder die vollkommene Erlösung im Nirvâṇa.

Die symbolische Wanderung des kleinen Bildes beginnt im ersten Feld mit der Darstellung der Leiden der Höllenwelt, die durch den Haß verursacht werden. Das sByang-bu wird auf das Feld der Höllenwelt gestellt, und es werden diesem als der stellvertretenden Gegenwart des Verstorbenen die Leiden dieses Inkarnationsbereiches geschildert. Nun befindet sich der Verstorbene zuerst symbolisch in der Hölle; er hört dort, von dem Lama gesprochen, den Bericht von dem Erscheinen des Avalokiteśvara als Buddha Dharmarâja, der aus großem Mitleid (skr. mahâkaruṇâ) in die Höllenwelt als Erlöser hinabgestiegen ist. Im Namen des Verstorbenen wird der Buddha Dharmarâja, der den Leidenden Feuer und Wasser zur Linderung von heißen und kalten Qualen bringt, die kleine Schale Reis geopfert. Dann werden mit dem gTor-ma-Opfer, die dämonischen Wesen dieses Bereiches befriedet, damit die Seele ungehindert den Bereich der Höllenqualen verlassen kann. Am Ende dieses rituellen Abschnitts wird mit Mantras das Tor zur Höllenwelt magisch verschlossen und somit eine Wiedergeburt in diesem Bereich verhindert.

Dann wird das sByang-bu auf das Feld der Pretas gesetzt, die Leiden der Hungergeister und ihre karmischen Ursachen werden erklärt, und die gleichen Opferungen von Reis und gTor-ma für den roten Buddha und die schädlichen Geister werden gegeben. In der entsprechenden Symbolfolge wird dann die Führung des sByang-bu über die Welt der Tiere, der Titanen, Menschen und Götter vollendet. Das Bild hat dann alle sechs Felder durchschritten, und die sechs Tore zur Wiedergeburt sind kultisch geschlossen worden. Danach wird die Tafel oder das Maṇḍala der sechs Welten entfernt, dem Verstorbenen steht der Weg des Avalokiteśvara in die Sphären der Erleuchtung offen. Die letzte irdische Stütze des Bewußtseins, das sByang-bu, ist nun nicht mehr notwendig und wird über einem Licht vom Altar verbrannt. Zu der aufsteigenden Flamme spricht der das Ritual lesende Lama[106]:

»Die Dreiheit von Körper, Rede und Geist des Verstorbenen wandle sich in Feuer zur Weisheit der drei Körper (tib. sKu gsum); von den drei Grundfehlern und Lastern möge er rein werden und die Frucht der Trikâya erlangt werden. Die fünf Komponenten der Persönlichkeit und die fünf Hauptfehler des Verstorbenen wandeln sich im Feuer zu den Weisheiten der fünf Körper (tib. sKu lnga); mögen die fünf elementaren

Bereiche von Befleckungen rein werden und die fünf Weisheiten der fünf Körper (gemeint sind die fünf Buddhaweisheiten) erlangt werden. Unwissenheit und sündhafte Verfehlungen wandeln sich im Feuer zu reinster Weisheit; möge er von allen Hindernissen und Befleckungen rein werden und das Gefilde des erhabenen Buddha Samantabhadra erreichen.«

b Die sechs Buddhas und das große Bild des Höllenreiches

Einen anderen bedeutenden Abschnitt des Totenrituals zur Darstellung des Srid-pa'i bar-do bildet die ausführliche Schilderung der Höllenwelten mit dem zornvollen Herrscher Dharmarâja (tib. gShin-rje chos-kyi rgal-po). Diese Thematik wird von tibetischen Künstlern gerne aufgegriffen, um sie in lebendigen Bildern zu malen, welche als Wandmalereien oder Rollbilder in den Klöstern zu finden sind. Auf solchen Bildern werden in realistischer Art alle nur erdenklichen Leiden der achtzehn heißen und eiskalten Höllen geschildert, wobei in der Mitte der Platz des großen Gerichts zu sehen ist. Auf ihm versammeln sich die Helfer des Totenrichters und die vom schlechten Karma belasteten Verstorbenen im Angesicht des Dharmarâja, es werden die guten und die schlechten Taten gewogen, bevor das Strafmaß der Höllenpein verkündet wird. Wir haben zur Beschreibung des Höllenreiches einen sehr feinen tibetischen Blockdruck zur Verfügung (Abb. 25), dessen wichtigste Stationen wir in einer Art Bildbeschreibung darstellen wollen.

An oberster Stelle in den himmlischen Regionen finden wir die Sphäre der fünf Tathâgatas (1) oder Meditationsbuddhas, die in der runden Strahlung ihrer transzendenten Welt (tib. Zhing-khams) sichtbar sind. Zwei weitere höhere Bereiche himmlischer Welten finden wir oben links und rechts, auf der linken Seite befindet sich der Palast des Guru Padmasambhava auf dem kupferfarbenen Berg (tib. Zangs-mdog dpal-gyi ri-bo), wir sehen dort den tantrischen Guru in seiner zornvollen Erscheinungsform als Guru bDud-dpung zil-gnon. Er steht vor einer Flammenaureole und hält den Vajra und den magischen Dolch in den Händen. Mit ihm sind seine beiden Schülerinnen, die Ḍâkinî Mandârava und die Tibeterin Ye-shes mtsho-rgyal (2). Auf der rechten Seite erkennen wir den Türkispalast in der himmlischen Region der Göttin Târâ, sie erscheint mit zwei begleitenden Bodhisattvas und gilt als Führerin auf dem Wege zu Erlösung (3).

Unterhalb dieser »himmlischen Sphären«, die in der meditativen Schau erkannt werden mögen, breitet sich der Saṃsâra, die ganze sechsfache Leidenswelt irdischen Daseins einschließlich der Hölle aus. Der Tibeter war es aus seiner mythischen Verbundenheit mit der Natur und den Göttern gewohnt, alle wichtigen Ereignisse in kosmischen Größenordnungen und Bezügen zu sehen. So wird auch die hier dargestellte Höllenwelt an den zentralen und heiligsten Ort Tibets verlegt, den Berg Kailâsa (tib. Gangs-rin-po-che), der sich im westlichen Tibet befindet. Der Kailâsa als der den Göttern heilige Berg bildet den Höhepunkt des Schneelandes, von wo aus man nach ältester Vorstellung direkt in die himmlischen Welten gelangen konnte. Für die Tibeter ist der Kailâsa identisch mit dem kosmischen und zentralen Weltenberg Sumeru, unter dessen Fundamenten sich die Höllenwelten des Totengottes Yama befinden. Auf unserem Bild erkennen wir den heiligen Berg Kailâsa, der in der Mitte von einem buddhistischen Stûpa (4) ausgefüllt ist, auf der Seite befindet sich der heilige See Manasarovar (tib. mTsho ma-pham-pa), an dessen Gestaden (5) altehrwürdige Tempel, Klöster und Pilgerstätten liegen. Der heilige Berg wird in seiner Gestalt fast ganz von einem Stûpa mit breitem Nimbus ausgefüllt. Der Stûpa ist Symbol der buddhistischen Lehre und wird seit Buddhas Zeiten als Grabmal für die Asche der Verstorbenen, besonders von Mönchen und Heiligen, verwendet (4). An den Flanken des Berges und zu den Seiten unterhalb sehen wir die sechs Buddhas der Inkarnationsbereiche (a-f), die sich jeweils inmitten der Lebewesen dieser Bereiche befinden. Auf der Seite der Buddhas der Menschenwelt (c) erkennen wir einen nach oben gerichteten Lichtpfad der Weisheit, auf dem die erlösten Verstorbenen sich auf die Gipfelhöhe des Berges Kailâsa zubewegen. Auf der anderen Seite bei dem Buddha der Höllenwelt (f) sehen wir den abwärts gerichteten Pfad zur Höllenwelt (tib. dMyal-bar 'khrig-pa'i lam), auf dem die sündhaften Menschen hinabstürzen. Der aufwärtsführende Pfad der Befreiung (tib. mTho-ris thar-lam) zeigt im oberen Teil die erlösten Seelen, in der Mitte aber ist die große rote Wolke mit dem Wind des Karma (tib. Las-kyi rlung-dmar chen) zu erkennen, der alle karmisch belasteten Wesen nach unten in den höllischen Abgrund treibt.

Wenden wir uns nun der Beschreibung der Höllenwelten zu, vor allem dem aktuellen Geschehen, das der Verstorbene dort erfahren soll, und das viele Ähnlichkeiten mit den mythischen Schilderungen anderer Kulturen und Religionen aufweist. Es sind fast zwei Drittel des ganzen Bildes, die zur Erklärung des Höllenreiches verwendet werden. Es ist das Reich des Leidens an den größten Gegensätzen von Eis und Glutfeuern, welches nach der buddhistischen Auffassung durch das Laster

von Haß und Zorn (skr. dveṣa oder krodha) zur unvermeidlichen Stätte der Vergeltung werden muß. Psychologisch betrachtet ist dieser Vergleich äußerst treffend und real, Zorn, Haß und Abneigung müssen aus ihrer streng scheidenden und dualistischen Einstellung gesehen werden. Gegensätze zu schaffen, bedeutet auch, an der Ausschließlichkeit der Gegensätze zu leiden. Darum steht dieses Laster an erster Stelle der »fünf Gifte«, die zur Wiedergeburt in den sechs Daseinsbereichen führen.

Die Höllenwelt (tib. dMyal-ba) ist eine unentrinnbare Festung der Leiden, deren Mauern mit so vielen Gefahren versehen sind, daß man nicht entfliehen kann, ehe alle bösen Taten abgebüßt sind. Jedoch kennt der Buddhismus die Hölle nicht als ewiges Leiden, sondern als ein zeitlich begrenztes Purgatorium, womit das Erscheinen des Bodhisattva Avalokiteśvara in der Höllenwelt seine Sinngebung erhält. Auf unserem Blockdruck ist die Hölle in einem großen Quadrat abgesteckt, in seinen Grenzen erkennbar an den vier Felsenbergen mit scharfen Steinen und Spitzen übersät (tib. Shal-ma-ri), die sich im Südosten, Südwesten, Nordwesten und Nordosten (g-k) befinden. Diese Berge mit den scharfkantigen Spitzen können nicht überstiegen werden. Zwischen den vier Bergen befinden sich vier unüberbrückbare Wälle von Gefahren, der innerste Ring ist das Feuer, der zweite eine Schlammflut trügerischen Morastes, und die dritte Gefahr ist die große Messerebene, (tib. sPu-gri bye-thang chen-po), die nicht durchschritten werden kann, ohne völlig zerschnitten zu werden. Sollte jemand diese drei Hinderisse überwinden (l-n), so kommt er in den trügerischen Hain des Schwertblätterwaldes (tib. Ral-gri lo-ma'i nag-tshal), dessen Blätter sich als Schwerter sofort nach unten senken, wenn man einen Durchbruch versucht (o). Diese vier Wälle und die vier Berge der Ecken umschließen die tief im Abgrund liegende Hölle.

In ihrer Mitte sehen wir, vor einer Flammenaureole stehend, den Totenrichter Yama Dharmarâja (tib. gShin-rje chos-kyi rgyal-po). Er ist von zornvoller Gestalt mit loderndem Haar und einer Schädelkrone auf dem Haupte (6). Dharmarâja hat ein drittes Auge, in den Händen hält er das Flammenschwert der Erkenntnis sowie den Spiegel, in dem sich alle guten und schlechten Taten der Verstorbenen widerspiegeln. Vor dem Totenrichter sitzt der wichtigste der »Sachwalter des Karma« oder »Karmaführer« (tib. Las-mkhan) aus dem Gefolge der elf Gehilfen des Totengottes, es ist der affenköpfige »Karmaführer« (tib. sPre'u mgo-can), der die Waage der Gerechtigkeit in den Händen hält (7). Zwei weitere Helfer des Dharmarâja sitzen seitlich zu seinen Füßen, es sind der Schreiber Las-mkhan stag-gi mgo-can mit dem Tigerkopf

und der vogelköpfige Ankläger Las-mkhan pu-shud mgo-can, der den Kopf eines Wiedehopfes hat (8 und 9).

Unter diesen befinden sich die Verstorbenen, welche sich vor dem Totenrichter zu verantworten haben. Das tibetische Totenbuch lehrt uns, daß für jeden Verstorbenen vor dem Totengott zwei Geister erscheinen, die wir als psychische Teilaspekte des Individuums bezeichnen könnten. Sie gelten als der gleichzeitig mit dem Menschen geborene gute und schlechte Geist oder Genius. Vor dem Höllenrichter erscheinen sie zusammen mit dem Verstorbenen, der »gleichzeitig geborene weiße Genius« (tib. Lhan-cig skyes-pa'i lha dkar-po) trägt einen Sack mit weißen Steinen, der »gleichzeitig geborene schwarze Dämon« (tib. Lhan-cig skyes-pa'i 'dre nag-po) einen solchen mit schwarzen Steinen. Bei der Aufzählung der karmischen Taten des Verstorbenen vor dem Gericht legt der weiße Geist die weißen Steine für die guten Taten auf die Waage, der schwarze Dämon die schwarzen für die schlechten Taten. Übergewicht und Anzahl der Steine bestimmen das Strafmaß der höllischen Leiden (10 und 11). Dreizehn dämonische Helfer des Totengottes Dharmarâja als Richter über das individuelle Karma des Verstorbenen wirken mit:

1. Srin-po'i mgo-can	Dämonenköpfige Gottheit
2. Glang-gi mgo-can	Bullenköpfige Gottheit
3. Srin-po'i gdong-can	2. dämonenköpfige Gottheit
4. Las-mkhan spre'u mgo-can	Affenköpfige Gottheit (mit der Waage)
5. Las-mkhan stag-gi mgo-can	Tigerköpfige Gottheit (mit Schriftrolle)
6. Las-mkhan pu-shud mgo-can	Wiedehopfköpfige Gottheit
7. Las-mkhan sdig-mgo-can	Skorpionköpfige Gottheit
8. Las-mkhan khyi-mgo-can	Hundsköpfige Gottheit
9. Las-mkhan seng-dong-can	Löwenköpfige gottheit
10. Las-mkhan phag-gdong-can	Eberköpfige Gottheit
11. Las-mkhan dom-mgo-can	Bärenköpfige Gottheit
12. Las-mkhan dred-mgo-can	Furienköpfige Gottheit
13. Las-mkhan sbrul-mgo-can	Schlangenköpfige Gottheit

Das sind die theriomorphen Helfer des Yama Dharmarâja, die auch die Tore des Höllenpalastes bewachen und von dort aus die verurteilten Verstorbenen in die acht kalten und acht heißen Höllen werden. Die zwei restlichen zur Hölle zählenden Bereiche sind am untersten Bildrand und ganz außen auf den Seiten dargestellt. Hier befinden sich die

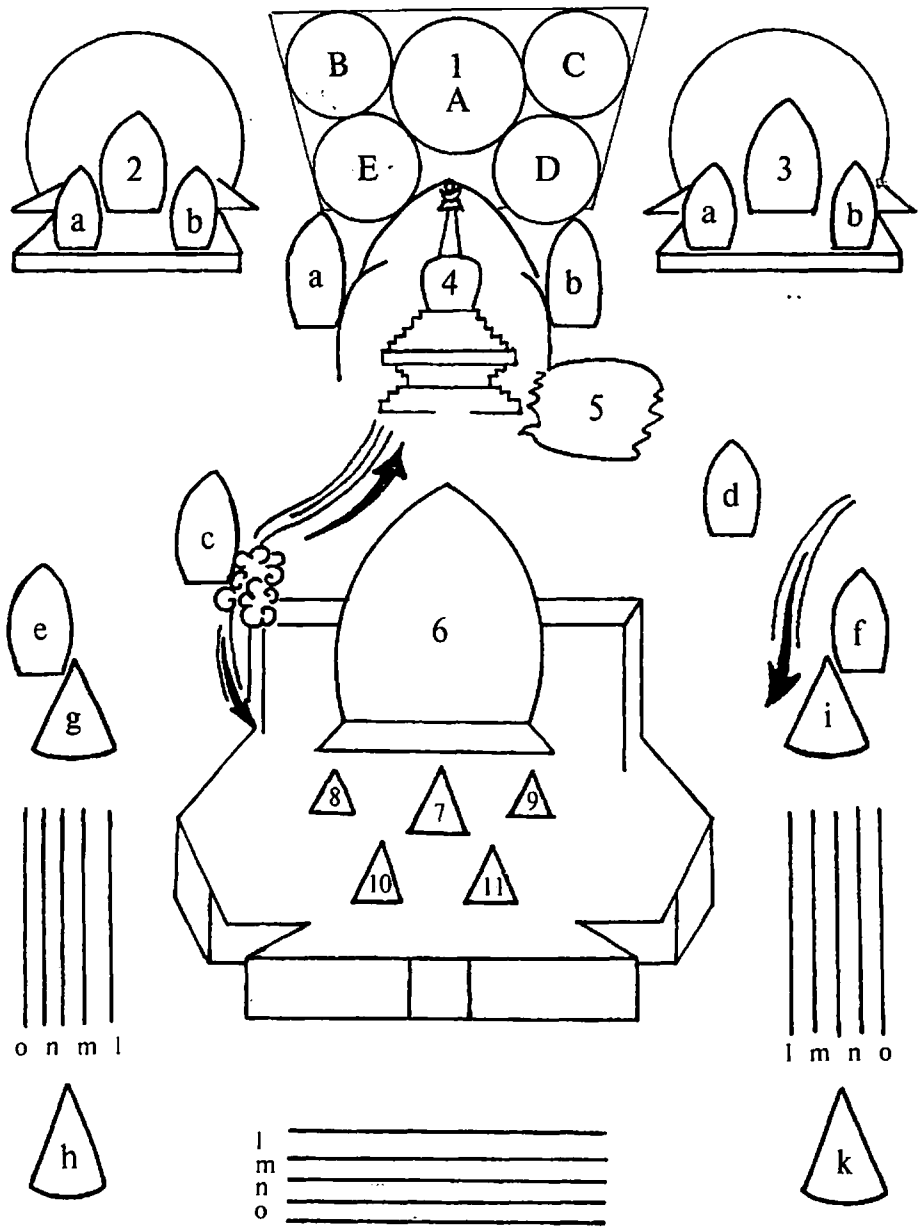


Abb. 25 Schematische Übersicht zum tibetischen Blockdruck mit dem großen Bild des Höllenreiches.

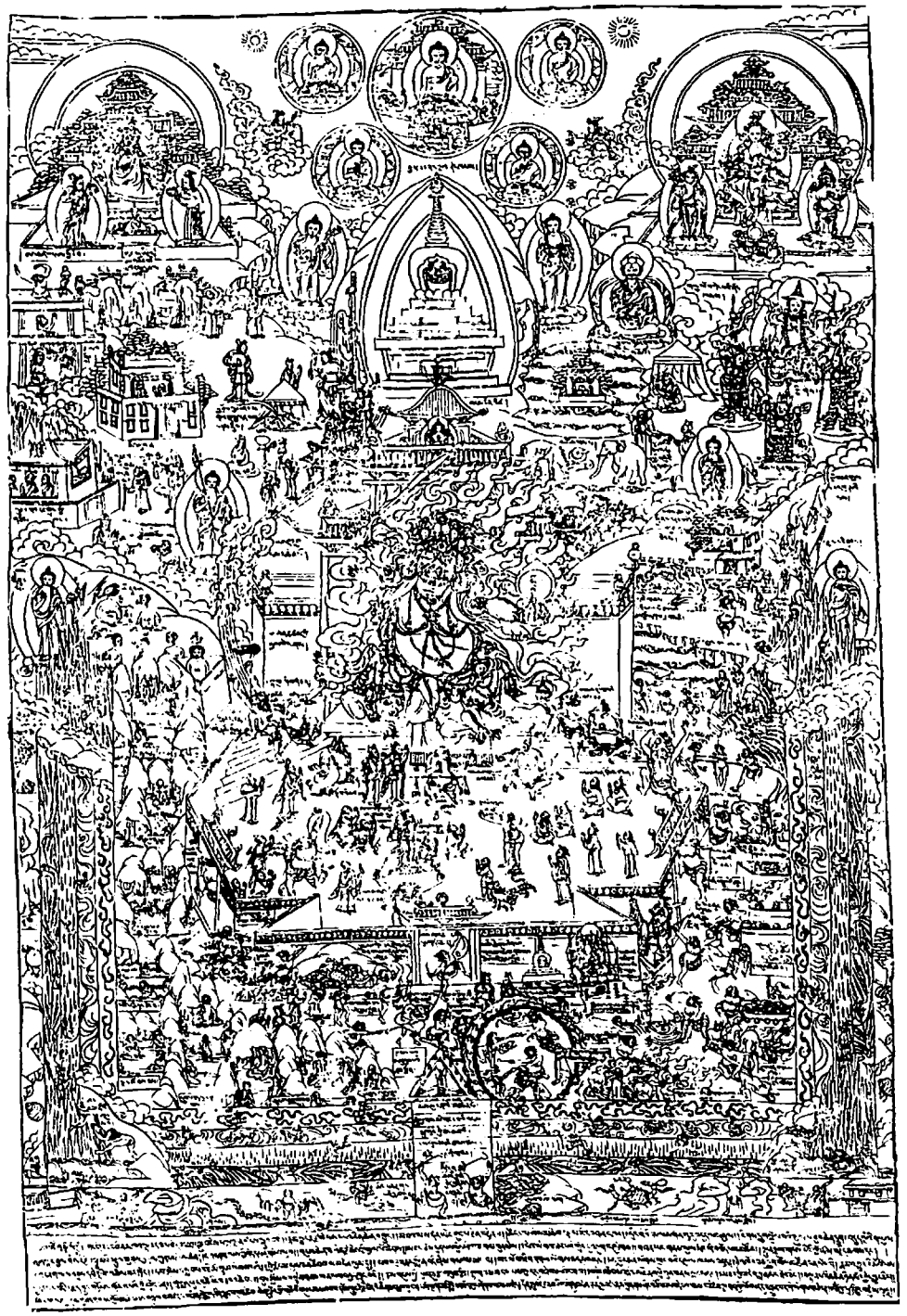


Abb. 25 Das große Bild des Höllenreiches mit dem Totenrichter in der Mitte, tibetischer Blockdruck.

Verurteilten in einem Ring von kleinen beißenden Ungeziefern und in einem Schlammsee von Schlangen und Würmern, Skorpionen und anderen kleinen Tieren, die einen nicht minderen Schaden und Qualen verursachen.

Damit haben wir die wesentlichen Stationen des großen Höllenbildes, wenn auch nicht alle, beschrieben. Wir sehen, mit welcher Ausführlichkeit diese Leiden der Unterwelt beschrieben werden, die als eine Folge karmisch schlechter Taten angesehen werden. In einigen tibetischen Kompendien, so im »Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung« werden in detaillierter Form die einzelnen schlechten Taten beschrieben und welche Art von höllischen Qualen daraufhin nach dem Tode zu erwarten sind. Es sind Beschreibungen von Einzelheiten, die mit psychologisch sehr treffenden Beispielen geschildert werden. Besonders interessant ist es zu sehen, wie bewußt oder unbewußt doch genau jene symbolischen Konsequenzen gezogen werden, die den einzelnen Tatkomplexen unbedingt entsprechen. Der Mensch weiß um seine Verfehlungen, und die Verfasser des tibetischen Totenbuches wählten dafür solche symbolischen Vergeltungsmaßnahmen aus, wie sie uns auch aus Traumerlebnissen durchaus nicht unbekannt sind. Das uralte Wissen um Ursache und Wirkung brachte hier urbildliche Symbole zu Tage, deren Bezug auf die Realität menschlichen Handels wertvolle psychologische Vergleiche ermöglicht. Sie werden noch weitgehender bestätigt, wenn wir Jenseitsdarstellungen aus anderen Kulturkreisen wie etwa Indiens, Griechenlands oder des alten Ägypten hinzuziehen.

K DIE VIER TORHÜTER DES MAṆḌALA (YAB-YUM)

Am sechsten Tage der Visionen der friedvollen Gottheiten des tibetischen Totenbuches erscheinen die vier Torhüter des Maṇḍala; es sind Schutzgottheiten halb-zornvollen Charakters, die sich in den vier Toren des Maṇḍala befinden und die Ausgänge bewachen. Wie alle Gottheiten der Bar-do-Visionen erscheinen diese Gottheiten in der tantrischen Polarität mit der weiblichen Entsprechung. Sie haben menschliche Gestalt mit zornvollem Antlitz und tragen das dritte Auge der höheren Erkenntnis. Mit wehendem Haar und der fünffachen Schädelkrone auf dem Haupte bewachen sie die vier kosmischen Richtungen des Maṇḍala und werden zugleich zu Führern des Bewußtseinsprinzips in die transzendente Welt. Im östlichen Tor erscheint der weiße Torwächter Vijaya (tib. rNam-par rgyal-ba) zusammen

mit seiner Ḍâkinî Vajrâṅkuśî. Der zornvolle Vijaya trägt als Symbole eine Kapâla und die Glocke in den Händen und die weibliche Entsprechung einen Eisenhaken[107]. Der östliche Torwächter erscheint zur Läuterung des Körperbewußtseins (tib. Lus-kyi rnam-shes) und bewirkt die endgültige physische Auflösung aller Wesen. Zugleich ist er der Verkünder einer der vier göttlichen Verweilungszustände (skr. catur-pramâṇa, tib. Tshad-med bzhi) und steht für die Tugend der unermeßlichen Güte (skr. mahâmaitrî, tib. Byams-pa chen-po). Mit dem Erscheinen der bewegten Gestalt des Vijaya in rot flammender Vision auf einem Lotus wird die Lehre und das Denken von der Unsterblichkeit der Dinge und der persönlich-psychischen Struktur (tib. rTag-par lta-ba) überwunden.

Im südlichen Tor des Maṇḍala erscheint der zornvolle gelbfarbene Yamântaka (tib. gShin-rje gshed-po) mit seiner Ḍâkinî Vajrapâśî in roten Flammen, auf einem Lotusthron stehend. Yamântaka hat als Attribute eine Schlinge und eine Glocke in den Händen. Der südliche Torwächter erscheint zur Aufhebung aller fünf Sinneswahrnehmungen des Körpers und bewirkt, daß die »fünf Gifte« (Kardinalfehler) durch die fünf Weisheiten überwunden werden. Außerdem verkündet er das Verweilen im göttlichen Zustand des großen Mitleids (skr. mahâkaruṇâ, tib. sNying-rje chen-po) und führt das Bewußtsein des Verstorbenen über die Lehre von der Begrenztheit der Dinge hinaus. Denn weder das ausschließliche Denken in den Dimensionen begrenzter Erscheinungen noch jenes von den ewigen Zuständen allein kann den Zugang zum unbeschreiblichen Nirvâṇa ermöglichen, das jenseits von Sein und Nichtsein zu finden ist. Denken in mentalen Begriffkonstruktionen muß subjektiv und dualistisch sein, darum führt es an der Erfahrung der absoluten Wirklichkeit (tib. Don-dam-pa) vorbei.

Im westlichen Tor des Maṇḍala befindet sich der rote Torwächter Hayagrîva (tib. rTa-mgrin rgyal-po) mit seiner weiblichen Entsprechung, der Ḍâkinî Vajraśṛṅkalâ (tib. rDo-rje lcags-sgrog-ma). Hayagrîva mit dem Pferdekopf im Haar trägt als Handzeichen eine Eisenkette (oder eine von Schlangen umwundene Keule) und die Glocke, auch die Ḍâkinî hat eine eiserne Kette. Der zornvolle Hayagrîva erscheint zur Aufhebung aller Empfindungen und des Fühlens und bewirkt, daß der Pfad des Mitleids nicht verlassen wird. Die Gottheit steht in Beziehung zu der Lehre von der Selbstbetrachtung und der reflektierenden Innenschau (tib. bDag-tu lta-ba) und verkündet die göttliche Tugend der Mitfreude (skr. muditâ, tib. dGa'-ba).

Als vierter Torwächter für das nördliche Maṇḍalator erscheint der grüne Amṛtakuṇḍalin (tib. bDud-rtsi 'kyil-ba) mit seiner ebenfalls grü-

nen Ḍâkinî Vajraghaṇṭâ. Der grüne Torwächter hält den gekreuzten Vajra und eine Glocke in den Händen und erscheint zur Läuterung des Bewußtseins aller Körperempfindungen. Außerdem bewirkt er, daß man durch das ins Unendliche greifende Mitleid in die Transzendenz gelangt. Amṛtakuṇḍalin verkündet den göttlichen Verweilungszustand der Gleichmütigkeit (skr. upekṣâ, tib. bTang-snyoms) und überwindet alles Denken in Zeichen und Formen. Er steht im Norden als dem kosmischen Ort des Buddha Amoghasiddhi, und er symbolisiert darum die Vollendung aller irdischen und karmisch bedingten Werke. Die vier Ḍâkinîs der Torwächter werden aber auch mit der Lehre von den Zeichen der vier Begrenzungen (tib. rTags-chad mu-bzhi) in Verbindung gebracht, jenen Begrenzungen, in denen allein sich die empirische Lebenserfahrung bewegen kann. Diese vier Grenzen unserer physischen und gedanklichen Möglichkeiten sind Geburt und Tod (tib. sKyed-'gag), Unsterblichkeit und Auflösung (tib. rTag-chad), Dasein und Nichtsein (tib. Yod-med) und Erscheinung und Leerheit (tib. sNang-stong).

Damit haben wir einige Symbolik der ethischen und psychologischen Beziehungen aufgezeigt. Verschiedene andere Texte geben jedoch noch weitergehende und auch unterschiedliche Definitionen über die Bedeutung der vier Torwächter. Abschließend folgt eine kleine Übersicht zum Verständnis dieser Gottheiten im Maṇḍala.

Richtung	Bîja-mantra	Torwächter	Farbe	Ḍâkinî	Bîja-mantra	Catur-pramâṇa
1. Osten	Hûṃ	Vijaya	weiß	Vajrâṅkusî	Dzam	Maitrî - Güte
2. Süden	Hûṃ	Yamântaka	gelb	Vajrapâśî	Hûṃ	Karuṇâ - Mitleid
3. Westen	Hûṃ	Hayagrîva	rot	Vajraśṛṅkalâ	Baṃ	Muditâ - Mitfreude
4. Norden	Hûṃ	Amṛtakuṇḍalin	grün	Vajraghaṇṭâ	Ho	Upekṣâ - Gleichmut

Tabelle 15

L DIE FÜNF GEHEIMEN VIDYÂDHARA (YAB-YUM)

Am siebten Tage der Bar-do-Visionen erscheinen als letzte Gottheiten der friedvollen Klasse die fünf »Wissenshaltenden Gottheiten« oder Vidyâdhara (tib. Rig-'dzin lnga), die eine gewisse Sonderstellung

innerhalb des Bar-do Maṇḍala einnehmen. Es gibt Texte, die ihr Erscheinen ganz unberücksichtigt lassen. Die Vidyâdhara sind tantrische heroische Gottheiten (skr. vîra, tib. dPa'-bo) und bilden ein Maṇḍala im Sambhogakâyacakra des Kehlzentrums (tib. Longs-spyod 'khor-lo). Sie stehen also am Ort der mystisch mantrischen Laute und sind Symbolgestalten der spirituell geläuterten verbalen Ebene menschlichen Handelns. Durch ihre Zuordnung zum Cakra des Kehlzentrums gehören sie in Bezug auf ihren Ursprung weder der Sphäre der zornvollen Gottheiten der mentalen Ebene (des Stirnzentrums) noch jener der friedvollen spirituellen Ebene des Herzlotus an. Ihre Stellung innerhalb der initiatorischen Anordnung ist eine andere, denn es wird mit ihnen weder eine spezielle Initiation während des Rituals verbunden, noch erscheinen sie in Abbildungen auf den Weihekarten für das Totenritual, welche die rituelle Abfolge der Gottheiten in geordneter Initiationsfolge zeigen. Jedoch finden wir die fünf Wissenshaltenden Gottheiten häufig auch auf den tibetischen Malereien, welche die Gottheiten des Bar-do darstellen.

Der mantrische Pfad des Mahâyâna (tib. sNgags-kyi theg-pa) gehört zu den geheimen Wegen der Befreiung durch Wissen von der konzentrierten Bedeutung der Mantras und ihrer Rezitationen. So werden die Vidyâdhara als Gottheiten auf der mantrischen Ebene der reinen Sprache (tib. gSung-gi dkyil-'khor) noch zu Führern auf dem Wege der Befreiung, bevor der große Zyklus der zornvollen Gottheiten mit dem achten Tage anbricht.

Als erste Gottheit erscheint aus himmlischen Sphären (tib. mKha-spyod zhing-khams) in fünffacher Lichstrahlung der »gleichzeitig geborenen Weisheit« und im Zentrum des Lotus der rote Wissenshalter »Lotus-Herr des Tanzes« (tib. Padma gar-gyi dbang-phyug) von roter Farbe in tantrischer Einheit mit seiner roten Ḍâkinî. Als Symbole tragen sie, wie alle anderen vier Wissenshaltenden Gottheiten, die tantrische Kapâla und das kultische Sichelmesser (tib. Gri-gug). Dann folgen auf dem östlichen Lotusblatt der »auf Erden weilende Wissenshalter« (tib. Sa-la gnas-pa'i rig-'dzin) von weißer Farbe, auf dem südlichen Lotusblatt der gelbe »das Leben beherrschende Wissenshalter« (tib. Tshe-la dbang-ba'i rig-'dzin), im Westen der rote »Wissenshalter des großen Symbols« (tib. Phyag-rgya chen-po'i rig-'dzin) und auf dem nördlichen Blatt der grüne »spontan entstandene Wissenshalter« (tib. Lhun-gyi grub-pa'i rig-'dzin). Alle haben die gleichen Symbole und sind in Begleitung ihrer mystischen Ḍâkinî, der weiblichen Entsprechung. Auf die Visionen dieser fünf Gottheiten folgen noch viele von anderen Ḍâkinîs und anderen Schutzgottheiten, die aber nicht mehr zum eigentlichen

Maṇḍala der Gottheiten des Bar-do gezählt werden. Zum Abschluß wieder eine kurze Übersicht zur Symbolik[108] der Vidyâdhara:

Lotusblatt	Vidyâdhara mit Ḍâkinî	Farbe	Symbole	Zuordnung zum psychischen Zentrum der fünf Körper
Zentrum	Padma gar-gyi dbang-phyug	rot	Kapâla und Sichelmesser	Kâya – Vidyâdhara
Osten	Sa-la gnas-pa'i rig-'dzin	weiß		Citta – Vidyâdhara
Süden	Tshe-la dbang-ba'i rig-'dzin	gelb		Guṇa – Vidyâdhara
Westen	Phyag-rgya chen-po'i rig-'dzin	rot		Vac – Vidyâdhara
Norden	Lhun-gyi grub-pa'i rig-'dzin	grün		Karma – Vidyâdhara

Tabelle 16

Die Sonderstellung der fünf Vidyâdhara ergibt sich aus dem Maṇḍala, wie es in der Tabelle 16 gebildet wird. Sie umfassen die ganze fünffache Potentialität des Menschen, seine physische Körperlichkeit (kâya), seine Sprache (vac), sein Denken (citta), seine Taten (karma) und sein daraus resultierendes Verdienst (guṇa); von all diesem bewahren die Vidyâdhara das Wissen und repräsentieren es in ihrer Gesamtheit. Sie stehen zwischen den Erscheinungsformen der friedvollen und der zornvollen Gottheiten, daher ist auch ihr Ansehen eine Zwischenform zwischen beiden Aspekten. Ihr symbolischer Ort ist das Sambhogakâyacakra als Ebene der Sprache. Das Wort ist die erste Emanation des Geistes, es steht wie der Urlaut am Anfang der Schöpfung. Es ist der Klang der Ungeteiltheit von Geist und Materie, es ist erste hörbare Manifestation des Geistes, bevor der weitere Abstieg in die Materie und deren Formung stattfindet. In ihrer Mittlerstellung zwischen den friedvollen und zornvollen Gottheiten ermöglichen die Vidyâdhara aber auch den jeweiligen Übergang zum Verständnis der großen Gegensätze und üben damit eine Art transzendente Funktion aus, welche die Polarität durch das Wort dynamisiert und begreifbar macht. Darum sind die Wissenshaltenden Gottheiten die Verkörperungen des mantrischen Pfades zur Befreiung durch Hören.

2 Die zornvollen Gottheiten

Das Böse der Seelen aber ist die Unerkenntnis, denn welche Seele nichts erkennt von den wesenden Dingen, noch die Natur derselben, noch das Gute, dieselbe ist blind und fällt in des Leibes Leidenschaft, wird ein böser Dämon, erkennt sich selbst nicht . . . .

Hermes Trismegistos

Der zweite Zyklus der Bar-do-Gottheiten beginnt mit dramatischem Einsatz am achten Tage der Zeit der Visionen und dauert wiederum sieben Tage lang. Aus den Tiefen des Abgrundes, der sich dem Bewußtseinsprinzip zu öffnen scheint, steigen die zornvollen Gottheiten hervor. Und doch ist dieser Abgrund nicht irgendwo außerhalb zu finden, sondern er ist ein Bestandteil der menschlichen Psyche selbst, denn es heißt im tibetischen Totenbuch, daß die schreckensvollen Gottheiten als Emantionen des Intellektes aus den vier Richtungen des eigenen Gehirns (tib. Klad-pa dung-khang) selbst erscheinen. Es sind Projektionen des Intellektes, der sich aus Unwissenheit über die Art der Überwindung mit abwehrender Härte dieser Bilder zu erwehren sucht, wodurch einem die Bilder um so schärfer und gefahrvoller entgegentreten. Jede Reaktion auf die zornvollen Gottheiten, die das Bewußtsein aus Furcht in der Flucht unternimmt, muß als gerichteter Willensakt des Intellekts zum Scheitern verurteilt sein. Die zornvollen Gottheiten sind das große und um den dämonischen Machtaspekt verstärkte Gegenspiel zu dem Maṇḍala der friedvollen Gottheiten. In beiden Zyklen des großen Maṇḍala, dem friedvollen und dem zornvollen, erfährt das Bewußtseinsprinzip an sich selbst das Leiden am selbstgesetzten oder verursachten Dualismus von Zuneigung und Ablehnung. Darauf weist das tibetische Totenbuch immer wieder hin, indem bei den Anreden des Verstorbenen dieser dazu ermahnt wird, alle Arten von visionären Bildern mit klarem Bewußtsein zu durchschauen, um sie als Illusionen zu erkennen. Befreiung und Erlösung liegt weit hinter jenen erhabenen Strahlungen und jenseits der schreckensvollen Erscheinungen. Jedes Haften an Bildern ist also, hier psychologisch gesehen, als Anlaß zur neuen Inkarnation aus nicht überwundener Bindung zu betrachten.

Da aber der Bewußtseinskörper des Verstorbenen mit allen Sinnesfähigkeiten ausgestattet ist, wie es die Texte schreiben, erlebt er in voller Wirklichkeit der Sinne das Heraufdämmern der schreckensvollen Gott-

heiten, ihre Gestalten, die trüben und rauchigen Lichter und Flammen und ihre drohenden Rufe, die Vernichtung fordern. Dieser überwältigende Aspekt eines numinosum tremendum der zornvollen Gottheiten wirft das Bewußtsein zurück in verschiedene Stufen der Ohnmachten, und je mehr der absteigende Pfad betreten wird, um so mehr breitet sich Unbewußtheit aus und die Unfähigkeit, sich noch selbst zu befreien. Wir nannten den Weg des Bewußtseins durch den Bar-do einen umgekehrten Pfad, da er die Umkehr der Vorgänge im Gegensatz zum irdischen Leben darstellt. Im Bar-do des Todeserlebnisses, dem 'Chi-kha'i bar-do leuchtet für einen Augenblick die höchste und vollkommene Bewußtheit auf, dann beginnt die abfallende Linie der Bewußtheit durch den Chos-nyid bar-do auf der Ebene des Sambhogakâya. Bis zum Moment der Wiedereinkörperung des Bewußtseins am Ende des Srid-pa'i bar-do, ist dieses fast ganz der Unbewußtheit verfallen. Darum spricht das Totenbuch bei den Visionen der zornvollen Gottheiten und später bei den Höllenbeschreibungen von dem Getriebensein des ohnmächtigen Bewußtseins, von dem roten heftigen Wind des Karma, der die Wesen hinabstürzen läßt.

Das in den buddhistischen Tantras so bekannte Symbol des Blutes als dem Lebenselement erhält nun seine negative Seite, indem die zornvollen bluttrinkenden Gottheiten (tib. Khrag-'thung khro-bo) erscheinen, welche das Blut, Träger aller Begierden und Leidenschaften, des Verstorbenen trinken. Mit dämonischer Macht ergreifen sie als Furien den Verstorbenen, um sein Blut aus der Kapâla, der Hirnschale, zu trinken. Vor diesen Aspekten beginnt das Bewußtsein die Flucht in die niederen Bereiche des Bar-do. Es verliert die Möglichkeit zur geistigen Sammlung und erliegt der dämonischen Visionen, auf die allein es sich konzentrieren kann. Darum wird es als notwendig erachtet, daß der Mensch schon zu Lebzeiten sich mit den Gottheiten des Bar-do beschäftigte, damit er nachher nicht mehr durch ihre Erscheinung getäuscht und gebunden wird.

Wie schon bei den friedvollen Gottheiten finden wir im Maṇḍala der zornvollen Gottheiten eine Reihe von psychologischen Bedeutungen, welche heute im tibetischen Totenbuch mit den ohne Zweifel uralten theriomorphen Gottheiten in untrennbare Verbindung gebracht wurden. Alle Gottheiten des Totenbuches, vor allem aber die dämonischen Emanationen, sind initiatorische Gestalten, ähnlich wie im ägyptischen Totenbuch. Sie sind, jede einzelne für sich, an eine auf die menschliche Psyche bezogene Symbolik gebunden und ergänzen sich zu einem Bild der buddhistischen Psychologie, die sich durch Visionen aktuell vor dem Bewußtsein in Szene setzt.

Folgen wir der Aufstellung der Gottheiten des zweiten Zyklus nach den Lehren des Totenbuches, wie sie zum Beispiel am 8. September des Vogeljahres (1501 n. Chr.) von dem tibetischen Schatzentdecker Padma gling-pa vor seinen Schülern im Kloster Kun-bzang-gling in Ostbhutan gegeben wurde[109]. Auch er bestätigt wieder die psychologische Bedeutung der Gottheiten: »Der eigene Körper ist die Stätte der friedvollen und zornvollen Gottheiten.« Dann entfaltet sich aus dem machtvollen Mahâśrî-Heruka (tib. Che-mchog Heruka), dem zornvollen Gegenaspekt aus dem Âdibuddha Samantabhadra, die Gruppe der fünf Bluttrinkenden Gottheiten zur Vernichtung der fünf Hauptfehler des menschlichen Handelns (tib. Khrag-'thung rigs-lnga). Mit ihnen erscheinen die fünf Heruka-Ḍâkinîs zur Läuterung der fünf elementaren Bereiche (tib. Khams-lnga kro-ti-shva-ri-ma). Ihnen folgen die acht zornvollen Keurima und die acht tierköpfigen 'Pra-men-ma zur Läuterung der acht Arten von Bewußtsein und ihrer Kontaktbereiche (tib. gNas-brgyad yul-brgyad ke'u-ri bcu drug). Sie sind die zornvollen Gegenbilder zu den acht Bodhisattvas und ihren Ḍâkinîs aus dem Maṇḍala der friedvollen Gottheiten. Dann folgen aus den vier kosmischen Richtungen des visionären Raumes die vier theriomorphen Torhüterinnen, um das Bewußtsein auf seine »vier Begrenzungen« hinzuweisen (tib. rTag-chad mu-bzhi sgo-ma bzhi). Den Abschluß bildet ein wilder Reigen von tierköpfigen Furien, die aus den vier inneren Bereichen des Gehirnes, aus seinen östlichen, südlichen, westlichen und nördlichen Anteil, in Gruppen von je sieben zornvollen Ḍâkinîs erscheinen. Sie sind die Überwinder aller karmischen Hindernisse, um die Vorstellungswelt des Bewußtseins von allen Leidenschaften und Bindungen zu befreien. Denn nur auf der bildlosen Stufe kann das Reich der Transzendenz erlangt werden.

Es ist noch auf einen grundlegenden Unterschied zwischen den friedvollen und zornvollen Gottheiten hinzuweisen, der sich auf die weitreichende kosmologische und psychologische Physiologie des tantrischen Yoga bezieht, die eine bedeutende Rolle im Bild vom universalen Menschen spielt. Diese Unterscheidungen gehen auf die alten indischen Lehren des buddhistischen Yoga zurück, wie er von den Siddhas überliefert wurde. Danach gibt es in den drei Nâdî, den feinstofflichen psychischen Energiekanälen, die im Zentrum des Rückgrats verlaufen sollen, eine Mondkraft-Nâdî und eine Sonnenkraft-Nâdî sowie die zentrale Avadhûtî-Nâdî. Die Einswerdung oder Verschmelzung beider Energien durch physische und psychische Techniken des Yoga in der zentralen Avadhûtî soll zu Bewußtseinsintensivierung und Erleuchtung führen. Die drei Nâdî gelten beim profanen und nichtwissenden Men-

schen als Bahnen der »drei Gifte« Begierden, Haß und Wahn, und »diese sind die drei Übel des Weltdaseins«[111]. Sie bewirken, daß in den drei Nâdî die Gottheiten keinen Einfluß haben, denn nur durch die »höchste Wahrheit« können die Nâdî geläutert werden.

Diese meist als geheime, in verschiedenen Traditionen, besonders im Kuṇḍalinî-Yoga, verbreiteten Lehren, wurden mit den »sechs Lehren« des Nâropa nach Tibet überliefert. Sie liegen auch den im Yoga begründeten Vorstellungen von der psychisch bedingten Erscheinungsnatur der Gottheiten zugrunde, nach der je nach Zustand des Bewußtseins die Gottheiten verschiedene Gestalt annehmen können. So sind die friedvollen Gottheiten von einer Strahlenaureole aus den Farben der fünf Elemente umgeben und erscheinen immer auf einem Lotus-Mond-Thron. Das bedeutet, die Oberfläche des Lotus ist eine liegende Mondscheibe. Alle heroischen Gottheiten und die zornvollen Gottheiten des Bar-do erscheinen in Flammenaureolen und auf einem Sonnen-Lotus-Thron. Die untrennbare Einheit ihrer beiden Erscheinungsformen, die der friedvollen und der zornvollen Aspekte, der männlichen und der weiblichen Emanationen, führt zur Ganzheit der Wirklichkeitserfahrung im Chos-nyid bar-do und zur Erkenntnis, daß alle Gestalten Bilder des eigenen Bewußtseins sind, hinter denen sich die »leere« und absolute Wirklichkeit befindet.

A DER GROSSE HERUKA DES ÂDIBUDDHA (YAB-YUM)

Über dem ersten Maṇḍala der fünf Buddha-Herukas erscheint als höchste Gestalt der Âdibuddha Samantabhadra in Form des mächtigen und schreckensvollen rotbraunen Che-mchog Heruka (skr. Mahâśrî-Heruka). Das Maṇḍala der großen, zornvollen und bluttrinkenden Gottheiten befindet sich als fünffacher Lotus im Hirnzentrum, er hat eine Mitte und die vier Blätter. »Dort erscheint zuerst aus der Mitte des Lotus inmitten eines von feurigem Licht strahlenden Zentrums[111] der große zornvolle, bluttrinkende Che-mchog Heruka« mit den drei Köpfen, neun Augen, sechs Armen und vier Beinen auf einem Lotus, in flammender Aureole. Sein rechtes Gesicht ist rauchfarben, das mittlere weiß und das linke rot. In den drei rechten Händen trägt er als Attribute den Vajra, den Dreizackstab (skr. Khaṭvâṅga) und eine gestielte Handtrommel (tib. rNga-chung), in den Händen links hält er die Glocke, die Kapâla und eine Schlinge aus Innereien. Der machtvolle Heruka befindet sich in untrennbarer Einheit von seiner Ḍâkinî Krodheśvarî von rein weißer Farbe.

Che-mchog Heruka erscheint als Adi-Heruka außerhalb des Maṇḍala der fünf Buddha-Herukas, er ist der sechste Heruka und Eröffner des großen Maṇḍala aller zornvollen Gottheiten. Er ist die primäre Voraussetzung für alle anderen schrecklichen Gottheiten und wird von verschiedenen Texten nicht in der Abfolge der Nachtodvisionen erwähnt. Gewöhnlich beginnen die bekanntesten Texte des tibetischen Totenbuches gleich mit dem Maṇḍala der fünf Buddha-Herukas. Der große Mahâśrî-Heruka nimmt also wie der Âdibuddha Samantabhadra eine Sonderstellung innerhalb der Gottheiten des Bar-do ein.

B DIE FÜNF ZORNVOLLEN BUDDHA-HERUKAS (YAB-YUM)

Am achten Tage (dem ersten Tag der zornvollen Gottheiten) erscheint in der Mitte des Lotuscakra der Heruka des Buddha Vairocana in Gestalt des rauchfarbenen dPal-chen Buddha-Heruka mit seiner weißen Ḍâkinî Buddha-Krodheśvarî. Der zentrale Heruka hat drei Gesichter, sechs Arme und vier Beine. Das rechte Gesicht ist weiß, das mittlere rauchschwarz und das linke rot. In seinen rechten Händen trägt er eine lang gestielte Axt, ein Flammenschwert und das Rad der Lehre, seine linken Hände halten eine Kapâla, eine Pflugschar und eine Glocke. Dieser zornvolle Heruka ist eine Emanation des Buddha Vairocana, der sich nun in flammender Schreckensgestalt offenbart.

In seinem Gefolge erscheinen dann in den vier kosmischen Richtungen je an einem Tage ein weiterer der fünf Buddha-Herukas als Emanationen der friedvollen Meditationsbuddhas. Es sind der dunkelblaue Vajra-Heruka mit der Ḍâkinî Vajra-Krodheśvarî im Osten, der gelbe Ratna-Heruka mit seiner Ḍâkinî Ratna-Krodheśvarî im Süden, der rote Padma-Heruka mit der Ḍâkinî Padma-Krodheśvarî im Westen und schließlich der grüne Karma-Heruka mit seiner Ḍâkinî Karma-Krodheśvarî im Norden. Alle Herukas haben drei Köpfe, sechs Arme und vier Beine, sind mit der tantrischen Buddhakrone aus Totenköpfen und Totenkopfketten als Schmuck versehen. Mit Macht treten diese fünf Herukas unter Einsatz ihres numinosen Schreckens gegen die »fünf Gifte« oder Fehler an, die ihre scheinbar unausrottbaren Wurzeln in Nichtwissen, Haß, Stolz, Leidenschaften und Neid haben[112]. Dem Bewußtsein des Verstorbenen wird eindringlich im Ritual der »Gegenübersetzung mit den zornvollen Gottheiten« erklärt, daß diese Heruka des achten bis zwölften Tages nichts anderes als Emanationen des eigenen Geistes sind und daß sie als Formen der fünf Buddhas wie eigene

Schutzgottheiten erkannt werden sollen. Das ist eine Aufforderung zur Integrierung dieser Visionen in das eigene Bewußtsein, womit gerade das wesentliche, nämlich die Auflösung ihrer psychisch belastenden Wirksamkeit erreicht wird. Für das im Wahn der Unwissenheit oder, psychologisch gesagt, in Unbewußtheit verbleibende Bewußtseinsprinzip müssen diese Herukas zu einer großen Gefahr werden, da ihre eigentliche Wahrheitsnatur nicht erkannt ist, die auf psychischen Bedingungen beruht. Auch die zornvollen Herukas sind als »Führer auf dem lichtvollen Pfad der fünf Weisheiten« zu verstehen, wie schon zuvor die fünf Buddhas im »Gebet der Befreiung aus dem Bar-do« (tib. Bar-do 'phrang-grol-gyi smon-lam) angerufen wurden. Werden die Heruka in ihrer wirklichen Bedeutung erkannt, löst sich das Gefahrenmoment auf, und der Weg zur Befreiung im Sambhogakâya steht offen.

Lotus-cakra	Heruka	Farbe	Heruka-Ḍâkinî	Emanation des Buddha
Mitte	Buddha-Heruka	rauchbraun	Buddha-Krodheśvarî	Vairocana
Osten	Vajra-Heruka	blauschwarz	Vajra-Krodheśvarî	Vajrasattva-Akṣobhya
Süden	Ratna-Heruka	rauchgelb	Ratna-Krodheśvarî	Ratnasambhava
Westen	Padma-Heruka	rauchrot	Padma-Krodheśvarî	Amitâbha
Norden	Karma-Heruka	rauchgrün	Karma-Krodheśvarî	Amoghasiddhi

Tabelle 17: Übersicht zu den fünf Buddha-Herukas

Ein bedeutendes Merkmal der Buddha-Herukas ist im allgemeinen darin zu finden, daß sie mit den Flügeln des Vogels Garuḍa versehen sind. Die Herukas sind magische Erscheinungen, und sie besitzen die das Böse überwindende Macht, die besonders durch den mythischen Vogel Garuḍa als den Überwinder der Schlangendämonen symbolisiert wird. Die meisten tibetischen Darstellungen auf Malereien zum tibetischen Totenbuch zeigen uns die Herukas mit Flügeln, es gibt aber auch solche, bei denen nur der zentrale Che-mchog Heruka mit Flügeln versehen ist. Ebenso finden wir auf vielen tibetischen Bildern im Zentrum des Maṇḍala der zornvollen Gottheiten alle sechs Buddha-Herukas dargestellt. Seltener sind die Versionen, die nur die fünf Buddha-Herukas zeigen. Die unterschiedliche Zusammenstellung der Gottheiten auf verschiedenen Malereien zum Totenbuch beruht häufig auf der Verschiedenheit der tibetischen Texte, die den Malereien zur Grundlage dienten.

C DIE ACHT KEURIMA

Mit den furienhaften acht weiblichen und zornvollen Göttinnen, die Keurima genannt werden, erscheinen die schrecklichen Gegenaspekte zu den acht friedvollen Bodhisattvas aus dem ersten Zyklus der Bar-do-Gottheiten. Sie haben als zornvolle Ḍâkinîs die gleichen psychologisch motivierten Aufgaben der Läuterung des Bewußtseins, wie die Bodhisattvas, nur jetzt allerdings verstärkt durch den zornvollen Machtaspekt (tib. Drag-po). Er wird erforderlich, je mehr das Bewußtsein in Ohnmachten sinkt und sich durch Furcht von den nicht richtig erkannten Schreckensgestalten treiben läßt. Die Keurima werden als »Weisheits-ḍâkinîs der acht Bewußtseinsarten« bezeichnet (tib. rNam-shes brgyad-kyi ye-shes mkha'-'gro bzhi)[113]. Auch diese Ḍâkinîs sind Emanationen aus den kosmologisch orientierten Teilen des Gehirns und werden in zwei Gruppen aufgeteilt, die der Hauptrichtungen mit reinen Farben als die »inneren vier Ḍâkinîs« (tib. Nang-gi mkha'-'gro bzhi) und die der Zwischenrichtungen als die »vier äußeren Ḍâkinîs« (tib. Phyi-yi mkha'-'gro bzhi) mit gemischten Farben. Wieder wird auch das Gehirn als Lotus (achtblättrig) vorgestellt, und es kommt aus dem östlichen Bereich die weiße Keurima mit einem menschlichen Leichnam als Keule in der rechten Hand und einer Kapâla in der linken. Ihr folgen im Süden die gelbe Tseurima (exakt: Caurî-ma) mit schußbereitem Pfeil und Bogen (dem tantrischen Symbol von der Einheit von Weg und Ziel = Thabs-shes), im Westen die rote Pramohâ mit dem Makara-Siegeszeichen (das keinen Zugang zum Saṃsâra mehr gewährt) und im Norden die dunkelgrüne Vaitâlî (Petalî), die den Vajra der unvergänglichen Wirklichkeit und eine Kapâla trägt[114].

Die zweite Gruppe der Ḍâkinî erhebt sich aus den vier Zwischenrichtungen mit der rotgelben Pukkasî im Südosten, welche aus dem Ort des sündhaften Elends die Innereien zieht. Ihr folgen aus dem Südwesten die schwarzgrünliche Ghasmarî, welche mit dem Vajra in der Schädelschale rührt (oder die aus der Kapâla das Blut als Trankopfer zur Aufgabe des Saṃsâra trinkt)[115], aus dem Nordwesten die blaßgelbe Caṇḍâlî mit Herz und Leichnam in den Händen (oder die »gerade vom Leichnam den Kopf des falschen Denkes abreißt«) und schließlich aus Nordosten die blauschwarze Śmaśânî, die von einem Leichnam den Kopf abdreht. Alle acht schrecklichen Göttinnen erscheinen in wilden Bewegungen von Drohung, Gewalt und Vernichtung und sind von den lodernden Flammen des Zorns eingehüllt. Ihnen folgt dann die Gruppe der acht theriomorphen Phra-men-ma Göttinnen entsprechend den friedvollen Ḍâkinîs der Bodhisattvas.

D DIE ACHT PHRA-MEN-MA

Eine zweite Gruppe von acht schrecklichen Göttinnen sind die theriomorphen acht Ma-mo Göttinnen oder Phra-men-ma, welche über die acht Bewußtseinsgebiete herrschen (tib. Yul-gyi phra-men brgyad). Sie gehören wie die acht Keurima dem dreizehnten Tage der Bar-do Visionen an und sind die zornvollen Gegenbilder zu den acht Ḍâkinîs der Bodhisattvas aus dem ersten Zyklus der friedvollen Gottheiten[115]. Im Unterschied zu den Keurima fällt auf, daß die acht Phra-men-ma-Göttinnen zwar menschengestaltig, aber mit Tierköpfen versehen sind. Vier von diesen sind vogelköpfig und vier tierköpfig; die tierköpfigen Göttinnen entsprechen den vier Hauptrichtungen und die anderen den Zwischenrichtungen des achtblättrigen Lotus[116].

Im Osten erscheint die löwenköpfige Göttin Siṃhamukhî (tib. Seng-mgo-can) von rauchbrauner Farbe inmitten roter Flammen. Sie hält die Hände überkreuzt vor der Brust, um einen Leichnam zu verzehren. Die rote Göttin Vyâghramukhî (tib. sTag-gdong-can) erscheint aus dem Süden und hat einen schrecklich blickenden gelben Tigerkopf. Sie hält beide Hände gekreuzt nach unten. Aus dem Westen kommt die schwarze Sṛgâlamukhî (tib. Wa-mgo-can) mit dem roten Hyänenkopf (oder Fuchskopf). In der rechten Hand hält sie einen geschwungenen Dolch, mit der linken Hand nimmt sie Innereien, um deren Blut zu trinken. Im Norden erscheint die dunkelblaue Śvamukhî (tib. sPyang-mgo-can) mit dem grauen Wolfskopf, die mit beiden Händen einen Leichnam trägt und davon ißt. Aus dem Südosten kommt die gelblich-weiße Gṛdhramukhî (tib. Bya-rgod-mgo-can) mit dem Geierkopf, die aus einem Leichnam in der linken Hand mit ihrer Rechten Innereien entnimmt. Im Südwesten befindet sich die dunkelrote Göttin Kaṅkamukhi (tib. Bya'i mgo-can) mit dem schwarzen Totenvogelkopf, die einen riesigen Leichnam auf den Schultern schleppt. Aus dem Nordwesten kommt die schwarze Göttin Kâkamukhî (tib. Bya-rog mgo-can) mit dem Rabenkopf, die in der rechten Hand ein Krummschwert und in der Linken eine Kapâla trägt. Als letzte schreckensvolle Furie erscheint aus dem Nordosten die dunkelblaue Göttin Ulûkamukhî (tib. 'Ug-pa'i mgo-can) mit dem braunen Eulenkopf, die in der rechten Hand einen Vajra und in der Linken eine Kapâla (oder Schwert) trägt. Das sind die acht fleischfressenden dämonischen Göttinnen der acht Bereiche, die zusammen mit den bluttrinkenden Gottheiten der fünf Herukas aus den verschiedenen Gebieten des eigenen Gehirns entspringen. Aber man soll sie nicht fürchten, sondern als Emanationen des eigenen Denkens betrachten. Alle theriomorphen Göttinnen sowie auch die acht Keurima tragen einen Lendenschurz aus Leopardenfell und schweben im freien Raum, von lodernden Flammen umhüllt. Psychologisch gesehen, erfüllen sie die gleichen Aufgaben wie die acht Bodhisattvas und ihre Ḍâkinîs (vergleiche S. 132-135). Die Symbolik der sechzehn furienartigen Göttinnen als Gegenaspekt zu den Bodhisattvas ist psychologisch besonders interessant, da wir in den acht Phra-men-ma die Gruppierungen mythologischer Urbilder des negativen Mutteraspektes und der Seelenführung finden, die auf archetypische Strukturen der mythisch bedingten Bildentstehung hinweisen (siehe auch Kapitel VI).

E DIE VIER TIERKÖPFIGEN TORHÜTERINNEN DES MAṆḌALA

Am vierzehnten Tage erscheinen aus den vier kosmischen Richtungen des Gehirns die vier tierköpfigen Ḍâkinîs und nachfolgend die 28 machtvollen und ebenfalls tierköpfigen Ḍâkinîs. Die vier Torhüterinnen (tib. sGo-ma bzhi oder auch sGo-skyong khro-mo bzhi) sind den Phra-men-ma ziemlich ähnlich. In Hinsicht auf ihre buddhologische Bedeutung vertreten sie wieder die „vier unermesslichen Verweilungen" (tib. Tshad-med bzhi). An sich sind die vier Torhüterinnen die vier Anführerinnen der 28 machtvollen Göttinnen und zählen auch zu dieser Gruppe, wo sie noch einmal erneut aufgeführt werden. Grundsätzlich aber erscheinen sie im Totenritual getrennt von jenen als die Wächterinnen der vier Tore des Maṇḍala. Die 28 Göttinnen werden in der kosmologisch bedingten vierfachen Aufteilung in vier Gruppen zu je sieben Göttinnen einschließlich der Torhüterinnen aufgeführt, oder aber die gesonderte Gruppe der vier Torhüterinnen kann neben vier Gruppen von je sechs Göttinnen stehen.

So erscheint im östlichen Tor[117] die weiße Göttin rTa-gdong-ma mit dem Pferdekopf[118], sie hält in der rechten Hand eine Kapâla und in der linken einen Vajraeisenhaken (tib. rDo-rje lcags-kyu). Sie lehrt als Trägerin tantrischer Symbole das „grenzenlose Mitleid" (tib. sNying-rje tshad-med. Im südlichen Tor erscheint die gelbe Göttin Phag-gdong-ma mit dem schwarzen Eberkopf, sie trägt in der rechten Hand eine Kapâla, während sie in der linken Hand eine Schlinge hat, um den Verstorbenen aus dem Sumpf des Saṃsâra zu ziehen. Sie verkündet den himmlischen Zustand der „grenzenlosen Güte" (tib. Byams-pa tshad-med). Aus dem westlichen Tor des Maṇḍala im eigenen Gehirn kommt die rote Göttin Seng-gdong-ma mit dem weißen Löwenkopf, die in der rechten Hand eine Kapâla und in der linken eine Eisenkette trägt. Sie ist die

Verkünderin des Zustandes der „grenzenlosen Mitfreude" (tib. dGa'-ba thsad-med). Im nördlichen Tor des Maṇḍala erscheint die grüne Göttin sBrul-gdong-ma, die mit dem grauen Schlangenkopf, mit der Kapâla in der rechten Hand und der Glocke in der linken, deren Ton in der Leerheit verklingt. Sie verkündet als vierten Zustand der grenzenlosen Verweilungen die „unendliche Gleichmütigkeit" (tib. bTang-snyoms tshad-med). Alle vier Torhüterinnen erscheinen in Flammen und sind mit einem Tigerfell bekleidet.

F DIE 28 MACHTVOLLEN, TIERKÖPFIGEN GÖTTINNEN

Am vierzehnten Tage entfaltet sich der äußere Ring des Maṇḍala der zornvollen Gottheiten mit den vier mal sieben tierköpfigen Göttinnen, die den kosmischen Richtungen entspringen. Einige der tibetischen Malereien entsprechen in ihrem Aufbau genau den Schilderungen des tibetischen Totenbuches, wie es von Evans-Wentz übertragen wurde, und solchen, die auch wir zugrunde liegen haben[119]. Im mittleren Kreis (Tafel 4) erkennen wir die fünf Buddha-Herukas und den Che-mchog Heruka, auf dem ersten Ring um das Zentrum befinden sich die acht Keurima und die acht Phra-men-ma sowie die vier theriomorphen Torhüterinnen. Das sind die dreißig zornvollen Herukas und Gottheiten (tib. Heruka drag-po'i lha bcu-sum tham-pa), die das tibetische Totenbuch nennt, ohne den Heruka des Âdibuddha zu erwähnen. Dann folgen auf den vier Sektoren des äußeren Ringes die 28 zornvollen und mächtigen Göttinnen (tib. dBang-phyug nyer-brgyad). Sie werden auch als die 28 fleischfressenden Ḍâkinîs (tib. Sha-za mkha'-'gro) bezeichnet[120]. Es folgen zuerst die vier Gruppen von je sechs Ḍâkinîs aus den vier Richtungen des eigenen Gehirns und dann die vier Torhüterinnen.

Aus dem Osten kommt die rauchschwarze Srin-mo Göttin Râkṣasî mit dem Kopf eines tibetischen Yak (tib. gYag-mgo-ma), sie hält einen Vajra in der Hand. Ihr folgen die rötlich-gelbe Brâhmaṇî mit einem Schlangenkopf (tib. sBrul-gdong-ma) und dem Rad der Lehre in der Hand, die grünlich-schwarze Mahâdevî mit einem Leopardenkopf (tib. gZigs-mgo-ma) und dem Triśûla (Dreizack) in der Hand, die blaue Vaiṣṇavî mit einem Mungokopf (tib. Sre-mong mgo-ma)[121] und dem Rad der Lehre in der Hand, die rote Kumârî mit einem Kopf des tibetischen Schneebären (tib. Dred-mgo-ma) und dem Kurzspeer in der Hand, und als sechste Göttin dieser Gruppe kommt die Göttin Indrâṇî von weißer Farbe mit einem Bärenkopf (tib. Dom-mgo-ma), welche Innereien in der Hand hält[122].

Dann erscheinen aus dem Süden die gelbe Göttin Vajrî mit einem Fledermauskopf (tib. Pha-wang mgo-ma) und dem Messer in der Hand, die rote Ḍâkinî Śântî mit dem Makarakopf des Wasserdrachens (tib. Chu-srin mgo-ma) und der Kalaśa (dem Gefäß des Lebenswassers) in der Hand, die rote Göttin Amṛtâ mit einem Skorpionkopf (tib. sDig-pa'i mgo-ma) und dem Lotus in der Hand, die weiße Göttin Candra mit einem Falkenkopf (tib. Khra'i mgo-ma und dem Vajra in der rechten Hand, die grünlich-schwarze Ḍâkinî Daṇḍâ mit einem Fuchskopf (tib. Wa'i mgo-ma) und der Keule in der rechten Hand, und abschließend für diese Gruppe kommt die gelblich-schwarze Göttin Râkṣasî mit einem Tigerkopf (tib. sTag-gi mgo-ma) und einer blutgefüllten Kapâla in der linken Hand.

Aus dem Westen erscheinen die grünlich-schwarze Za-ba mit einem Geierkopf (tib. Bya-rgod mgo-ma) und der Keule in der Hand, die rote Göttin d'Ga'-ba mit einem Pferdekopf (tib. rTa'i mgo-ma) und dem Rumpf eines großen Leichnams in den Händen, die weiße Ḍâkinî Mahâbalî mit einem Garuḍakopf (tib. Khyung-gi mgo-ma), eine Keule in der Hand haltend, die rote Göttin Râkṣasî mit einem Hundekopf (tib. Khyi'i mgo-ma) und das Vajramesser in der Hand haltend, die rote Ḍâkinî Abhilâṣî mit einem Kopf des Wiedehopf (tib. Pu-shud mgo-ma), Pfeil und Bogen schußbereit in den Händen haltend, und dann die grünlich-rote Göttin Nor-srung mit einem Hirschkopf (tib. Sha-ba'i mgo-ma), die eine Kalaśa in den Händen trägt.

In der nördlichen Richtung erscheinen zuerst die blaue Göttin Vâyudevî mit einem Wolfskopf (tib. sPyang-ki'i mgo-ma) mit der Windfahne in der Hand, dann die rote Ḍâkinî Nârî mit dem Kopf eines Steinbocks (tib. sKyin-gyi mgo-ma) und eine Schlinge mit aufgereihten Zähnen haltend, die rote Göttin Vajrî mit einem Krähenkopf (tib. Khva-tva'i mgo-ma) mit einem Kindesleichnam in der rechten Hand, die schwarzgrünliche Göttin sNa-chen mit dem Elefantenkopf (tib. Glang-chen mgo-ma), mit einem großen Leichnam in den Händen, und schließlich die blaue Varunî mit einem Schlangenkopf (tib. sBrul-gyi mgo-ma), welche eine aus Schlangen gewundene Schlinge trägt, sowie die grünrote Wa'i-gdong-ma mit dem Fuchskopf.

Damit sind 24 der 28 machtvollen Göttinnen erschienen und es folgen ihnen am Ende in den vier Toren des Maṇḍala noch einmal vier Torhüterinnen, die das ganze Maṇḍala der 58 schreckensvollen Gottheiten beschließen.

Aus den vier Richtungen des Gehirns erscheinen die vier Torhüterinnen, die den oben erwähnten Göttinnen der Maṇḍala-Tore ähnlich sind. Im Osten ist es die weiße Vajraḍâkinî mit dem Kuckuckskopf (tib. Khu-

dbyug mgo-ma), mit dem Eisenhaken in der rechten Hand. Im Süden kommt die gelbe Ḍâkinî mit dem Antilopenkopf (Ziegenkopf) mit gedrehten Hörnern (tib. Ra-mgo-ma), eine Schlinge in der Hand haltend, während im Westen die rote Ḍâkinî mit dem Löwenkopf (tib. Seng-mgo-ma) und einer Eisenkette in der Hand erscheint. Im nördlichen Tor beschließt die grün-schwärzliche Ḍâkinî mit dem Schlangenkopf (tib. sBrul-mgo-ma) den Reigen, die mit der Glocke (tib. Dril-bu) in der Hand den Ton in der Leerheit verklingen läßt.

Alle diese Gottheiten sollen als Erscheinungsformen des eigenen Geistes erkannt werden. Die 42 friedvollen Gottheiten kommen aus den Strahlungen des Dharmakâya, und die 58 zornvollen Gottheiten erscheinen aus den Strahlungen des Sambhogakâya.

Eine andere Folge der Wandlungen der visionären Gottheiten erwähnt das tibetische Totenbuch für den Fall, daß man aus Furcht vor diesen Bildern flüchtet. Dann werden die friedvollen Gottheiten alle zu Formen der Schutzgottheit Mahâkâla, und alle zornvollen Gottheiten wandeln sich in den höchst negativen und bedrohlichen Aspekt des Totengottes Dharmarâja (tib. Chos-kyi rgyal-po). Die friedvollen Gottheiten nehmen also den Machtaspekt an, der zugleich den Schutz durch Wissen und Erkenntnis darstellt. Mahâkâla, die große und machtvolle Schutzgottheit, ist zwar von zornvoller Gestalt, jedoch im positiven Sinne. Darum wird er auch Ye-shes mgon-po, der „Beschützer von Erkenntnis und Wissen", genannt. Gelingt auch unter diesem positiven Aspekt der Abwehr von Unwissenheit nicht der Durchbruch im Bewußtsein, daß alle Erscheinungsformen der Gottheiten im Bar-do nicht jenseits des eigenen Geistes sind, sondern im inhärent, dann erscheinen die zornvollen Gottheiten plötzlich alle im Aspekt des Yama oder Dharmarâja, dem Todesgott. Denn alle Erscheinungsformen eigener Gedanken, die sich in „Bildern" der geistigen Projektion manifestieren und nicht als solche erkannt werden, womit eine Rücknahme der Projektionen möglich wäre, werden nun vernichtet. Die tibetische Symbolik hat mit der Verstärkung der verschiedenen Aspekte der Gottheiten ein geeignetes, psychologisch bedingtes Mittel gefunden, psychische Vorgänge von Wissen, Erkenntnis und Erleuchtung auf der einen Seite und von Unwissenheit, Wahn und Leidenschaften auf der anderen Seite in solchen Bildern auszudrücken. Sie entstammen natürlich einer alten mythischen Welt, die auch in Hochreligionen, wie der des Buddhismus, immer wieder zu einer eigenen Wirksamkeit gelangten. Es ist überhaupt bei der Migration solcher Religionen in andere Länder zu beobachten, wie die hohen Lehren durch alte und bekannte Bilder immer wieder so ausgedrückt werden, daß sie jedem Menschen verständlich werden.

Darum heißt es auch im tibetischen Totenbuch, daß man die Bilder als Erscheinungsformen des eigenen Bewußtseins betrachten soll, d. h. die buddhistische Doktrin arbeitet hier zwar mit realistischen Visionen, verlangt aber deren psychische Auflösung und Überwindung, da sie nicht mit der Lehre von einer absoluten Befreiung im bildlosen und rein transzendenten Nirvâṇa zu vereinen wären.

Es wird von dem Lama oder Mönch, der das ganze Totenritual leitet und die Lesungen für den Verstorbenen praktiziert, das im Bar-do „wie ein umherirrender Hund" wandernde Bewußtsein des Verstorbenen ermahnt, seinen aus „karmisch bedingten Hindernissen gebildeten Geisteskörper" (tib. Bag-chags yid-kyi lus) richtig einzuschätzen, daß dieser, wenn auch von den drohenden Gottheiten und Furien geängstigt, nicht zerstört werden kann und letztlich im Bar-do unsterblich bleibt (tib. 'Chi rgyu-med). Denn er hat keinerlei Körperlichkeit und ist aus reinem Bewußtsein bestehend, auch wenn dieses scheinbar aller Sinne fähig ist. So wird der Verstorbene erinnert, zu erkennen, daß sein Bar-do Körper in Wirklichkeit aus Leerheit gebildet ist (tib. Stong-pa'i rang-gzugs). Und schon früher wurde immer wieder während der Lesungen des Rituals darauf hingewiesen, daß alle strahlenden und brennenden Erscheinungen der Gottheiten auf der Ebene des Sambhogakâya und des höchsten Dharmakâya Emanationen aus der unendlichen Leerheit sind. Oder, nach der Version der buddhistischen Vijñânavâda-Philosophie, sind alle Bilder und Visionen, wie auch alle objektiven Dinge, Emanationen aus dem unermesslichen Âlayavijñâna, dem Universalbewußtsein, das zur Bildung der Formen fähig ist. Karma ist der im Totenbuch so bezeichnete Wind aus der roten Wolke, welcher die Verstorbenen in den Abgrund erneuter Inkarnationen treibt. Karma ist aber auch der Wind, der auf der Oberfläche des Bewußtseinsozeans die Gedankenwellen verursacht und die zehntausend geschaffenen Formen des Geistes, die einen klaren Blick auf die Tiefen des Grundbewußtseins nicht mehr ermöglichen.

So heißt es am Ende des Teils des Totenbuches, der die zornvollen Visionen der Gottheiten vorstellt, daß auch die zerstörerischen Formen des Totengottes Dharmarâja nur leere Schreckensbilder der eigenen Gedankenformen sind, keine Realität. Sie sind Leerheit, und sie können der Leerheit eines befreiten Bewußtseinsprinzips nichts antun. Durchdringen sich der erkennende Geist und die Bilder in Auflösung, so wird Befreiung auf einer höchsten Stufe erlangt, die durch nichts mehr beschrieben werden kann, da es dort keinerlei Leiden an den Gegensätzen mehr gibt, dies war schon der Sinn der Erkenntnis des „Klaren Lichtes", der höchsten Transzendenz-Erfahrung im Bar-do.

G DIE FÜNF JÑÂNA-ḌÂKINÎS UND DER MACHTVOLLE VAJRAKUMÂRA-HERUKA

Bestimmte tibetische Ritualtexte des tibetischen Totenbuches fügen noch einige andere Gottheiten hinzu, womit ein erweitertes Maṇḍala von 117 friedvollen und zornvollen Gottheiten des Bar-do entsteht[123]. Wir finden dieses erweiterte Maṇḍala ausschließlich nur bei den Überlieferungen der rNying-ma-pa und der 'Brug-pa-Sekten von Tibet, Ladakh und Bhutan. Die sieben weiteren Gottheiten befinden sich in den zwei untersten Cakras, dem Mûlâdhâra-Cakra (tib. gSang-gnas dkyil-'khor) und dem Maṇipûra-Cakra (tib. lTe-ba'i dkyil-'khor). Wir haben das unterste Cakra im Perinäum bereits in Kapitel II (4.E) kennengelernt als den Ort der Schutzgottheit Vajrakumâra oder Vajrakîla-Heruka. Das Cakra ist auch der karmischen Tat (tib. Phrin-las) und dem Buddha Amoghasiddhi zugeordnet, in den Bar-do-Texten wird es meistens als Sukhapâla-Cakra (tib. bDe-skyong 'khor-lo) bezeichnet. Hier wacht die machtvolle Schutzgottheit Vajrakîla-Heruka über den Ort der Begierden (kâma). Zwischen diesem Cakra und dem Herzlotus befindet sich das Maṇipûra-Cakra, das Nirmâṇacakra (tib. sPrul-pa'i 'khor-lo) genannt wird. In ihm erscheinen als dem Ort des karmischen Verdienstes (skr.guṇa) und des Buddha Ratnasambhava die fünf „Weisheitsḍâkinîs" (tib. Ye-shes mkha'-'gro lnga).

Sie bilden einen fünfblättrigen Lotus oder ein Hexagramm mit den fünf mantrischen Keimsilben Baṃ, Ha, Ri, Ni, Sa. In der Mitte erscheint die weiße Buddha-Ḍâkinî, im Osten die blaue Vajra-Ḍâkinî, im Süden die gelbe Ratna-Ḍâkinî, im Westen die rote Padma-Ḍâkinî und im Norden die grüne Karma-Ḍâkinî. Es sind weibliche Initiationsgottheiten, die in der lamaistischen Symbolik auch als Emanationen der tantrischen Ḍâkinî Vajravârâhî (tib. rDo-rje phag-mo) bekannt sind.

Im untersten Lotus, dem Sukhapâla-Cakra, erscheint als machtvolle persönliche Schutzgottheit (tib. Yi-dam) der dunkelblaue Vajrakîla oder Vajrakumâra-Heruka. Er ist eine dreiköpfige, sechsarmige und vierbeinige Gottheit, die gemeinsam mit einer hellblauen weiblichen Entsprechung auf einem Lotus steht. Vajrakumâra hat außerdem die Flügel des Garuḍa und trägt die tantrische Buddhakrone aus Totenköpfen gestaltet. Im ersten Händepaar hält er einen neunfachen Vajra (tib. rDo-rje rtse-dgu) und eine brennende Flamme, im zweiten Händepaar trägt er einen Vajra und den langen Dreizackstab. Mit dem dritten Händepaar hält er einen magischen Dolch und zugleich die Prajñâ umarmt. Der magische Dolch, auch Vajradolch (skr. vajrakîla, tib. rDo-rje phur-pa) genannt, ist ein bedeutendes kultisches Werkzeug der tantrischen Riten

in Tibet. Er hat einen Vajragriff und endet in einer dreischneidigen Klinge. Nach diesem Attribut ist die Gottheit selbst benannt. Der Dolch gilt in Tibet der kultischen Bannung und Vernichtung von schädlichen und dämonischen Wesen, besonders den Schlangengeistern. In Bezug auf seine Bedeutung im Sukhapâla-Cakra in Verbindung mit dem tibetischen Totenbuch ist der magische Dolch das dreischneidige Werkzeug zur Vernichtung der „drei Grundübel" oder „drei Gifte" aller menschlichen Handlungen, die immer wieder zu Karma und Bindung führen. Diese „drei Gifte" (tib. Dug gsum) sind Unwissenheit, Haß und Leidenschaften. Solange sie das Leben bestimmen und immer wieder durch Begierden in Gang gesetzt werden, kann ein Ausweg aus dem Kreislauf der Leidenswelten nicht gefunden werden. Darum steht in dem untersten Cakra der blaue Vajrakumâra als zornvolle Schutzgottheit, um das Karma vor diesen drei Fehlern des menschlichen Daseins zu bewahren. Damit haben wir alle Gottheiten des buddhistischen Pantheons für die Visionen im Bar-do kennengelernt, die in ihren einzelnen Sinndeutungen die ganze psychische und physische Präsenz des Menschen symbolisieren.

Ort	Visionen	Lotus oder Cakra	Fünf Buddhas
Stirnzentrum	Zornvolle Gottheiten	Mahâsukha-Cakra	Vairocana
Kehlzentrum	Wissenshaltende Gottheiten	Sambhoga-Cakra	Amitâbha
Herzzentrum	Friedvolle Gottheiten	Dharma-Cakra	Vajrasattva-Akṣobhya
Nabelzentrum	Weisheits-Ḍâkinîs	Nirmâṇa-Cakra	Ratnasambhava
Perinäum	Vajrakumâra-Heruka	Sukhapâla-Cakra	Amoghasiddhi

Tabelle 18

Die in diesem spezifischen Falle vorhandene Einsetzung der Gottheit des magischen Dolches über das Sukhapâla-Cakra (=Mûlâdhâra-Cakra) dürfte sich wahrscheinlich auf die Bannung, d. h. Sublimierung der Schlangenkraft (skr. kuṇḍalinî) beziehen. Denn das Sukhapâla-Cakra ist im Yoga der Ursprungsort der sexuellen Energie oder der Libido, die im profanen Dasein der Grund aller Leidenschaften ist. Gelingt es, die Macht der »drei Gifte« zu verwandeln, dann vereint sich diese Energie als psychische Kraft mit dem reinen Intellekt. Darum erscheinen zusammen mit Vajrakîla als der machtvollen Schutzgottheit die fünf Weisheitsḍâkinîs im Maṇḍala der Schöpferkraft, deren Ambivalenz das ganze Leben bestimmen und entscheiden kann.

3 AUS DEN TOTENBÜCHERN DER VORBUDDHISTISCHEN UND ALT-TIBETISCHEN BON-RELIGION

Alsdann ist dein Herz ein finsteres Tal; arbeitest du nicht bald wieder zur Geburt des Lichts, so zündet er dir das Zornfeuer darin an . . . und du kannst mit deiner animalischen Geburt nicht die Pforten des Himmels erreichen. *J. Böhme: Aurora*

Wir haben bisher noch keinen breiten Zugang zu den Lehren der alttibetischen Bon-Religion, die bereits vor dem Eindringen des Buddhismus aus Indien schon im Hochland von Tibet verbreitet war. Es muß natürlich auch zwischen den verschiedenen Arten von tibetischem Volksglauben und der eigentlichen Bon-Religion als solcher unterschieden werden. Wo früher die Grenze zwischen beiden lag, kann nicht ohne weiteres gesagt werden. Sicher ist nur, daß mit dem Aufkommen der buddhistischen Lehren in Tibet seit dem 7. Jahrhundert wir auch aus den schriftlichen Zeugnissen der Könige und frühen Mönche von dem Bestehen dieser Bon-Religion wissen, deren Anhänger sich Bon-po nennen. Der tibetische Volksglaube und lokale religiöse Strömungen gehen von wesentlich differenzierteren Seelen- und Geistervorstellungen aus, die in ein altes magisch-mythisches Weltbild verwoben sind, das uns älteste zentralasiatische und schamanistische Züge zeigt. Es ist ein vielschichtiger Bereich von heterogenen Vorstellungen zum Wesen und Verbleib der Seele nach dem Tode, zu ihrem Wege durch die Unterwelten und über ihre Rückkehr auf die irdische Welt, der sich bereits deutlich von jenen Lehren der Bon-Religion unterscheidet, mit der wir es heute zu tun haben. Auf den ersten Blick haben die heute bekannten Lehrsysteme der Bon-po eine solche spirituelle Tiefe, systematische Ordnung und psychologische und ethische Grundlage, daß sie sich ihrer Natur nach kaum von der buddhistischen Religion zu unterscheiden vermögen.

Wir wissen aber auch, daß im Verlauf der dauernden Angleichung zwischen Buddhismus und Bon-Religion auf tibetischem Boden über viele Jahrhunderte lang eine Wandlung der alten Bon-Religion eingetreten ist, die sich darin kundgibt, daß viele Formen buddhistischen Denkens und seiner Kategorien in der Bon-Religion übernommen und integriert wurden. So wurde zum Beispiel die buddhistische Maṇḍala-Theorie mit ihrer Kosmologie und der bekannten fünffach gegliederten Symbolik

zu einer unentbehrlichen Grundlage im Bonpo-Pantheon wie auch in den dort vorhandenen Schriften zum Bar-do thos-grol. Natürlich gibt es auch in umgekehrter Richtung von der Bon-Religion zum tibetischen Buddhismus hin eine Reihe von nachweisbaren Beeinflussungen, wie etwa die Symbolik der „neun Lehrsysteme" (tib. Theg-pa dgu) und ähnliche Dinge. Für uns steht hier nicht an, einen historischen und religionswissenschaftlichen oder etwa philologischen Vergleich zwischen den beiden Religionen anzustellen, dazu ist die Problemstellung viel zu komplex und noch weitgehend unerforscht. Jedoch können wir uns, abzüglich kritischer historischer und inhaltlicher Vergleiche, hier doch mit dem tibetischen Totenbuch der Bon-Religion beschäftigen, das uns eine auffallende Ähnlichkeit zu der buddhistischen Überlieferung erkennen läßt.

Wenn wir berücksichtigen, daß es in der alt-tibetischen Bon-Religion die im tibetischen Buddhismus bekannte Tradition der „gTer-ma"-Schriften gegeben hat, die durch die „Schatzentdecker" gefunden wurden, so können wir, historisch betrachtet, bereits weit zurück gehen.
Das von dem Bon-po gTer-ston 'Or-sgom phug-pa (12.–13. Jahrhundert) überlieferte Werk über die Nâraka-Gottheiten der Bar-do-Welten[124] hat doch eine auffallende Verwandtschaft zu den Nâraka-Zyklen der buddhistischen Schriften aus der Na-rag dong-sprugs Klasse. Auch in den mir vorliegenden älteren Handschriften, die vielleicht drei- bis vierhundert Jahre alt sein mögen, gibt es bereits eine systematische Ordnung der Bar-do-Gottheiten, der friedvollen und der zornvollen Emanationen, der sechs Daseinswelten der Wiedergeburt und der sechs Buddhas des Lebensrades, die, wenn auch unter anderem Namen, sofort die Verwandschaft zur buddhistischen Tradition offenbaren. Noch deutlicher werden buddhistische Prinzipien in der Bon-Religion bei der Symbolik der Maṇḍalas, beim Gebrauch der elementaren und der psychologischen Symbolik der fünf Skandhas, der fünf Weisheiten und der „fünf Gifte", die zum größeren Teil sogar in den gleichen Begriffen in der Bon-Religion Verwendung finden. Außerdem ist der Schluß zulässig, daß beide Systeme einer organisierten Religion, das des Buddhismus und das der Bon-Religion, außertibetischen Ursprungs sein könnten, was für den Buddhismus ja bereits erwiesen ist.

In der historischen Kenntnis sind wir immerhin soweit orientiert, daß wesentliche Strömungen der Bon-Religion aus dem westlichen Tibet kamen, vielleicht sogar von jenseits dieser westlichen Grenzen (Kaschmir bis Iran). Auch der große Gründer oder Reorganisator der Bon-Lehre, gShen-rab myi-bo, soll aus dem Bereich der westlichen Himâlayas nach West-Tibet gelangt sein.

Tafel 1

Tafel 2

a

b

c

d

e

f

Tafel 3 a – f

Tafel 4

a

b

c

d

Tafel 5 a-d

a

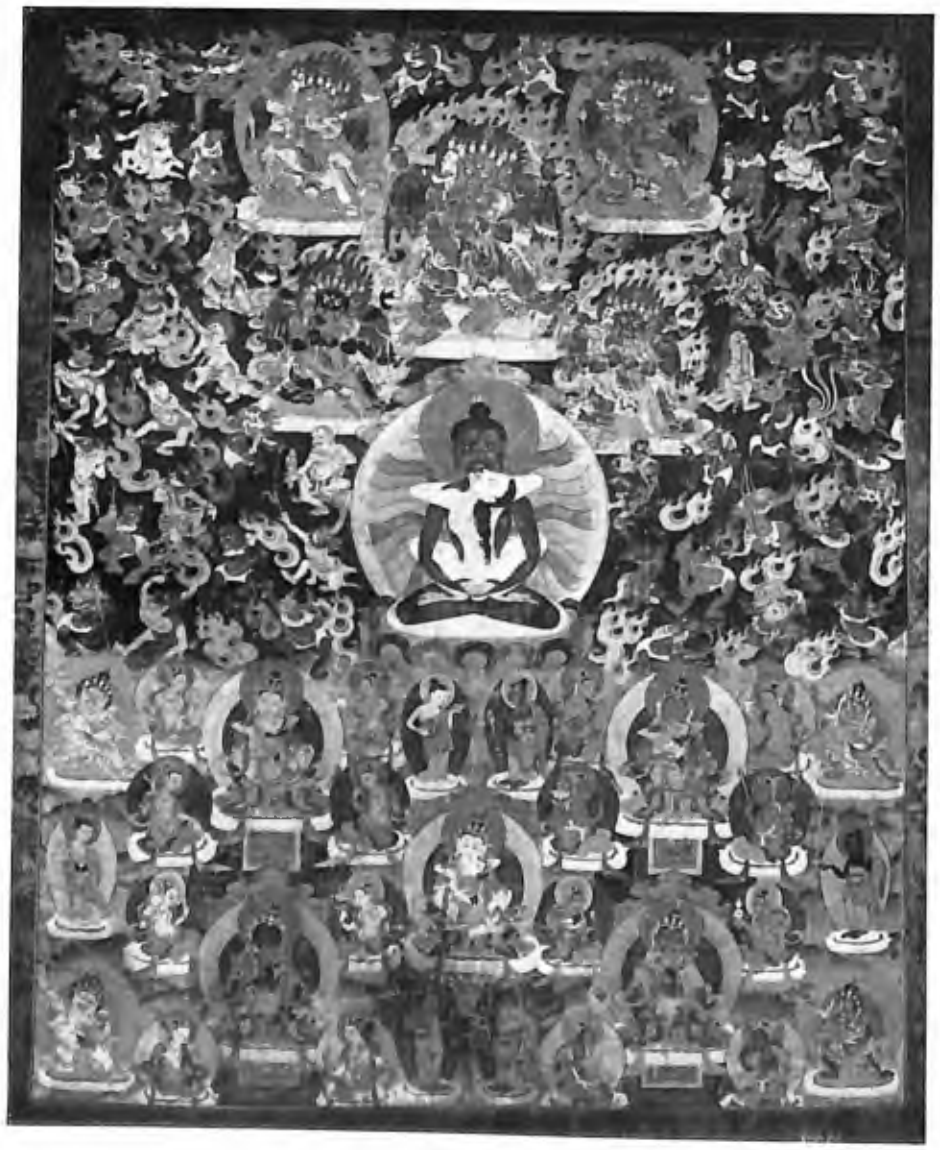
b

c

d

Tafel 6 a-d

Tafel 7



Tafel 8

Tafel 9

Tafel 10

Tafel 11

Tafel 12

Bildbeschreibungen zu den Tafeln

TAFEL 1

Die Versammlung der 42 friedvollen Gottheiten des Bar-do Maṇḍala (tib. Zhi-ba'i lha-tshogs). Im Zentrum erscheint der Âdibuddha Samantabhadra in mystischer Einheit mit seiner weißen Prajñâ. Er sitzt auf einem Lotus über dem Löwenthron und hält in den Händen ein goldenes Gefäß (tib. Rin-chen bum-pa) zur Initiation in die göttlichen Visionen (tib. Lha-dbang) der friedvollen und zornvollen Gottheiten. Über ihm befinden sich die fünf Vidyâdhara und drei der sechs Buddhas des Bhavacakra, die anderen drei Buddhas stehen ganz unten im Bilde. In den vier äußersten Ecken des Bildes finden wir die vier Torhüter. Rund um den Âdibuddha gruppiert erkennen wir die fünf Tathâgatas mit den begleitenden Mahâbodhisattvas und ihren Dâkinîs. Tibetische Malerei als Rollbild (tib. Thang-ka) im Kloster Kun-bzang-brag in Bum-thang am Geburtsort des Schatzentdeckers gTer-ston Padma gling-pa.

TAFEL 2

Tibetisches Rollbild mit der Darstellung der 58 zornvollen Gottheiten des Bar-do Maṇḍala (tib. Khro-bo'i lha-tshogs). Hinzu kommen noch der blaue Âdibuddha Samantabhadra (oben Mitte) und der große, rotbraune Che-mchog Heruka als dessen schreckensvolle Emanation im Zentrum der Visionen. Er wird begleitet von den fünf Buddha-Herukas als zornvolle Emanationen der fünf Tathâgatas. In strahlenden Aureolen erscheinen die acht Keurima, die acht Phra-men-ma und die 28 machtvollen, tierköpfigen Dâkinîs. Tibetische Malerei aus Kun-bzang-brag in Bum-thang.

TAFEL 3

Bei den Zeremonien zur rituellen Lesung des Totenbuches und zur Führung des Bewußtseins des Verstorbenen im Bar-do werden Initiationskarten (tib. Tsa-ka-li) verwendet, die meistens in Farben gemalt

sind. Zu diesen gehören auch die Maṇḍalas der sechs Daseinsbereiche der Inkarnation (tib. Rigs-drug dkyil-'khor). Im Zentrum eines jeden Maṇḍala befindet sich die mantrische Keimsilbe des »Geburtsortes«. Die sechs Welten der Inkarnation sind die der Götter, Titanen oder Halbgötter, Menschen, Tiere, Pretas und Höllenbewohner.

TAFEL 4

Diese Malerei zeigt uns den weißen Buddha Vajrasattva (tib. rDo-rje sems-dpa') als den mystischen Offenbarer aller visionären Gottheiten des tibetischen Totenbuches. Im Herzzentrum erscheint das Maṇḍala der 42 friedvollen Gottheiten mit dem blauen Âdibuddha in der Mitte. Im Stirnzentrum entfaltet sich das Maṇḍala der 58 zornvollen Gottheiten als Emanationen des Intellektes. Beides sind die gegensätzlichen Aspekte des Numinosen als Spiegelungen im Geiste auf der Ebene des menschlichen Bewußtseins, in dem Karma ursächlich erzeugt und dementsprechend auch erlitten wird. Diese Visionen sind in Einheit zu bringen und als visionäre Erscheinungen der großen Leerheit zu durchdringen. Das Wesen der Erlösung in der reinen Transzendenz ist jenseits aller Bilder und Visionen, die selbst nur ein strahlender und bildhafter Ausdruck von diesem sind. Der Buddha Vajrasattva hält als Attribute in den Händen Vajra und Ghaṇṭâ, die kultischen Symbole und Geräte des Lamaismus, die den Weg der gnostischen Einheit von Methode oder Weg (vajra = upâya) und Ziel oder Weisheit (ghaṇṭâ = prajñâ) darstellen. Die Gnosis ist Prajñopâya, in der sich die Gegensätze einer in sich bedingten Polarität zur höheren Einheit finden.

TAFEL 5

Vier Initiationskarten zur Lesung der Totenzeremonien des Kar-gling zhi-khro. 1. Der Buddha Vajrasattva (Yab-Yum); 2. der Tathâgata Vairocana mit den Initiationszeichen Vajra, Ghaṇṭâ, Kalaśa und Buddhakrone (tib. rDo-rje, Dril-bu, Zhi-khro lha-tshogs rin-chen bum-pa und dBu-rgyan); 3. die fünf Tathâgatas oder Meditationsbuddhas; 4. die vier Torhüterinnen als Ḍâkinîs der Torhüter des Maṇḍalas beenden die friedvollen Visionen der Bar-do Gottheiten.

TAFEL 6

Vier Initiationskarten zum Totenritual. Das erste Bild (a) zeigt den zornvollen Che-mchog Heruka, mit dessen Erscheinen die Visionen der zornvollen Gottheiten beginnen. Im zweiten Bild rechts oben (b) sehen wir die Ḍâkinîs der fünf zornvollen Buddha-Herukas. Das dritte Bild unten links (c) zeigt die vier theriomorphen Ḍâkinîs als Torhüterinnen (tib. sGo-ma bzhi); es sind die schlangenköpfige, löwenköpfige, pferdeköpfige und eberköpfige Ḍâkinî. Im letzten Bild unten rechts sehen wir die acht Keurima als zornvolle Gegenbilder zu den acht Bodhisattvas aus dem ersten Maṇḍala der friedvollen Gottheiten.

TAFEL 7

Der große schreckensvolle Che-mchog Heruka als Emanation des Âdibuddha, der am achten Tage der Bar-do-Visionen das Maṇḍala der zornvollen Gottheiten eröffnet. Er steht in tantrischer Einheit mit seiner Ḍâkinî Krodheśvarî vor einer Flammenaureole auf einem Lotus. Der rotbraune Heruka mit den Garuḍa-Flügeln hat drei Köpfe, sechs Arme und vier Beine. Als Symbole trägt er Khaṭvâṅga, Ḍamaru, Kapâla, eine Schlinge aus Innereien sowie Vajra und Ghaṇṭâ. Ausschnitt aus dem Gemälde von Tafel 2, Bum-thang.

TAFEL 8

Das große Maṇḍala der hundert friedvollen und zornvollen Gottheiten des Bar-do thos-grol. Im Zentrum erscheint der blaue Âdibuddha Samantabhadra mit weißer Prajñâ. Unter ihm erkennen wir vor dem Hintergrund einer schlichten Hügellandschaft die vierzig friedvollen Gottheiten (ohne die Gruppe der fünf Vidyâdhara). Der Himmelsraum ist erfüllt mit den 58 schreckensvollen Emanationen der Bar-do-Gottheiten, die von den fünf Buddha-Herukas in der oberen Bildmitte angeführt werden. Der mittlere Heruka ist der dPal-chen Buddha-Heruka, der am achten Tage der Bar-do-Visionen erscheint (siehe Evans-Wentz, tib. Totenbuch, p. 144). Die zornvollen Ḍâkinîs und die tierköpfigen Gottheiten erscheinen zwischen züngelnden Flammen in einem dynamisch-lebendigen, aber doch streng beherrschten Rhythmus, wie es für die hohe Kunst der tantrischen, tibetischen Ikonographie besonders in der rNying-ma-pa-Tradition kennzeichnend war.

TAFEL 9

Einen Höhepunkt im Totenritual bildet die kultische und symbolische Führung des Verstorbenen durch die sechs Welten des Bhavacakra, in denen die sechs Buddhas als Emanationen des Bodhisattva Avalokiteśvara als Heilbringer erscheinen. Das tibetische Thangka zeigt uns in der Mitte den vierarmigen Avalokiteśvara (tib. sPyan-ras-gzigs), der als Bodhisattva des großen Mitleids die sechs Buddhas als Emanationen in den verschiedenen Daseinsbereichen erscheinen läßt. Auf der linken Seite erkennen wir die drei Buddhas der Menschen-, Titanen- und Götterwelt, auf der rechten Seite die der Tier-, Preta- und Höllenwelt.

Auch Avalokiteśvara ist eine Emanation, nämlich aus dem himmlischen Auge des roten Buddha Amitâbha (unermeßliches Licht), der sich oben in der Bildmitte befindet; während zu seinen Seiten Siddhas und Lamas aus der rNying-ma-pa-Sekte zu sehen sind. Wir haben somit in diesem Bilde zugleich ein in den Gottheiten symbolisiertes Schema der Trikâya-Struktur aller Erscheinungen vor uns: Buddha Amitâbha als Aspekt des Dharmakâya, Bodhisattva Avalokiteśvara als Sambhogakâya und die sechs Buddhas als Inkarnationen auf der Ebene des Nirmâṇakâya in Gestalt der Heilsbringer in den sechs Welten.

TAFEL 10

Ein rotbraunes, dämonisches Wesen des Mahâkâla als dem Macht- und Zeitaspekt des großen Wissens hält das Bhavacakra (tib. Srid-pa'i 'khor-lo) mit den Darstellungen der sechs Welten der Inkarnation und den zwölf sich bedingenden Abhängigkeiten der Nidâṇas (tib. rTen-'brel yan-lag bcu-gnyis), die auf dem äußeren Ring skizziert sind. Die »drei Gifte« oder Kardinalfehler menschlichen Lasters sind im Zentrum durch Hahn, Schlange und Schwein symbolisiert. Sie bewirken den schwarzen, abwärts zu den Höllen führenden Pfad der Wesen oder, bei vollkommener Läuterung, den weißen, aufwärts führenden Pfad zum Reich des unermeßlichen Lichtes des Buddha Amitâbha in Sukhâvatî (oben links), auf das der Buddha (oben rechts) hinweist. Die sechs Welten der Inkarnation sind die der Götter (oben) mit dem kosmischen Weltenberg Sumeru, der Halbgötter oder streitenden Titanen (links), die sich bemühen, den Baum der Erkenntnis zu fällen, dessen Krone mit den Früchten im Götterbereich blüht. Dann folgen die Menschenwelt (rechts), darunter das Reich der Pretas, gegenüber die Tierwelt und unten die Höllenwelten. In ihr erkennen wir das Überqueren des Höllenflusses über eine Brücke, das Höllengericht vor dem Herrscher Dharmarâja, die große Folter des Feuerkessels und die acht heißen und acht kalten Höllenbezirke. Neuzeitliche, kolorierte tibetische Darstellung nach einem Vordruck mit sehr exakter und interessanter Ausführung der Details.

TAFEL 11

Seltener finden wir tibetische Einzeldarstellungen mit den Szenen zum Geschehen in den Höllenwelten. Hier sehen wir auf dem größeren Teil des Bildes den Totenrichter Dharmarâja in seinem Höllenpalast und das Gericht über die Verstorbenen. Die große Gestalt des Dharmarâja ist von roter Farbe, er hält das Schwert in der rechten Hand und den Spiegel der Gerechtigkeit in der linken Hand. Dharmarâja sitzt auf einem Thron und hat die Füße auf einem Lotus stehen. Vor ihm befinden sich der weiße und der schwarze »gleichzeitig geborene Genius«, welche die weißen und schwarzen Steine von einem Sack auf je einen Haufen schütten. Der Schreiber der Taten ist hier eine tiegerköpfige Gottheit. Vor ihnen stehen verschiedene Menschen aus den tibetischen Ständen zu Gericht. Rechts vom Schreiber werden mit der Waage die weißen Steine mit einem eisernen Gewicht gewogen. Ganz unten rechts und links sehen wir die verschiedensten Höllenqualen zwischen Glutfeuern und großer Kälte und auch die Leiden im Schwertblätterwalde. In der Mitte wird unter einem großen Kessel mit den Leidenden das Feuer von zwei tierköpfigen Dämonen mit einem Blasebalg geschürt. Oben links erkennt man den lichtvollen Pfad der erlösten Menschen, die sich in das westliche Paradies des Buddha Amitâbha nach Sukhâvatî begeben.

TAFEL 12

Ähnlich wie in den buddhistischen Totenritualen des Lamaismus finden wir auch in der alt-tibetischen Bon-Religion ein geordnetes Pantheon von Bar-do-Gottheiten. Auf den sechs Initiationskarten sehen wir im oberen Teil dSang-ba ngang-ring, lCe-rgyal par-ti und Lha'i thub-pa, das sind die drei Buddhas als gShen-rab-Emanationen für die Höllen, die Titanenwelt und die Götterwelt. So wie die Bon-po-Totenbücher auch von sechs Buddhas des Srid-pa'i 'khor-lo sprechen, kennen sie ebenfalls eine Art »Bodhisattvas«, die hier als Ye-gshen gyung-drung sems-dpa' bezeichnet werden. Drei von diesen zeigen die unteren drei Bilder. Die Symbole und Farben dieser Gottheiten sind andere als bei den buddhistischen, sonst scheinen sie für den Laien sich kaum von den buddhistischen Bar-do-Gottheiten zu unterscheiden.

BUCHUMSCHLAG VORNE

Der blaue Âdibuddha Samantabhadra als höchster Dharmakâya und reines Bewußtsein ist die oberste Gottheit des tibetischen Totenbuches. Tibetisches Gemälde aus dKor-rdzogs in Ladakh.

BUCHUMSCHLAG RÜCKSEITE

Mit stark abstrahierten Symbolen werden die Initiationen zu den Visionen des tibetischen Totenbuches im Ritual beendet. Zu diesen gehört das Zeichen der Einweihung in die höchste Erkenntnis (tib. Sher-dbang), mit dem Schwert, den Pfauenfedern und den fünf strahlenden Lichtern der Tathâgatas, die sich in reine elementare Strahlung auflösen. Alle Visionen sind nur Formen des eigenen Bewußtseins, ihre Auflösung am Ende der Schau ist die Voraussetzung zur vollkommenen Befreiung auf der bildlosen Stufe reiner Erkenntnis. Initiationskarte zum Ritual des Bar-do thos-grol aus Tibet.

BILDHINWEISE

Soweit nicht anders vermerkt, sind alle Zeichnungen, Abbildungen und Fotos vom Verfasser. Die Abbildungen Nr. 1, 10, 11, 14, 16 und 25 nach Blockdrucken aus der Sammlung Prof. Spiegelberg, San-Francisco. Abbildungen 12 und 13 sowie die Tafeln 10 und 11 aus Privatsammlungen in New-York. Tafeln 4, 8 und 9 aus Privatsammlungen in Stuttgart; Tafel Nr. 12 mit freundlicher Genehmigung der Bayrischen Staatsbibliothek in München und Abbildung Nr. 26 nach einer Zeichnung des Bon-po monastic centre in Dolanji, Indien.

Seine Geschichtlichkeit ist uns ebenso hinter wunderbaren Legenden verborgen wie jene des Padmasambhava, von dem wir zumindest für die kurzen Jahre seines tibetischen Aufenthaltes eine chronologische Ordnung aufstellen können. Und doch war der Einfluß der Lehre des gShen-rab unübersehbar, viele Dinge und religiöse oder geistige Stufen wurden mit seinem Namen (gShen) versehen, der zugleich Begriff der Lehre ist.

Kommen wir wieder auf das tibetische Totenbuch und zwar auf jenes der Bon-Religion zurück. Auch wenn wir noch keinerlei übersetzte Werke dieser Art besitzen, so gibt es doch einige tibetische Quellen, die wir ausschöpfen können. Das bekannteste tibetische Totenbuch der Bon-po ist der Bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo, ein Werk, das der buddhistischen Version in vielen Punkten ähnlich ist. Wir könnten auch sagen, mit einigen Abweichungen der Symbolik, der verschiedenen Gottheiten, die zahlenmäßig zum Teil mehr sind und alle andere Namen tragen und ihre individuellen Gestalten haben, läuft das Bon-po-Totenbuch inhaltlich ziemlich parallel zu jenem der buddhistischen Überlieferung. Und doch dürfen wir es uns nicht so einfach machen, so sehr Parallelen dazu verleiten mögen. Jedoch ist es immer wieder für den Leser hilfreich, wenn er bei den folgenden Darstellungen das Schema der buddhistischen Bar-do-Visionen vor Augen hat, da die Struktur in der Bon-Religion in etwa gleichartig ist.

Wir werden im folgenden zwar kurz die friedvollen und zornvollen Gottheiten nach einigen Bar-do-Lehren der Bon-po beschreiben und auf ihre Symbolik skizzenhaft hinweisen, jedoch eine eingehendere Studie oder vollständigere Beschreibung der sehr komplexen Symbolik nicht geben. Hierzu bedarf es einer eigenen Arbeit, die wegen des Umfangs hier nicht publiziert werden könnte. Es ist außerdem eine Gefahr darin zu sehen, daß mit einer ausführlichen Darstellung der Bon-po-Überlieferungen des tibetischen Totenbuches am Ende dieses Buches eine vollkommene Verwirrung für den Leser eintritt, was die komplizierte Systematik der Symbole und der Farben, der Attribute und der Gottheiten überhaupt anbetrifft, die nun in der Bon-Religion eine Rolle spielen.

Wir können von einigen grundsätzlichen Voraussetzungen ausgehen, die bei der Bon-Religion und im Buddhismus im Prinzip gleich sind. Solche finden wir in den Beschreibungen zu den Vorgängen des Sterbens, dem Absinken des Bewußtseins durch die Elemente und in der Einteilung der Stufen des Bar-do. Auch hier gibt es einen 'Chi-kha'i bar-do, den Chos-nyid bar-do und den Srid-pa'i bar-do. Die Anzahl der in den Visionen dargestellten Gottheiten ist zum Teil größer. Die Aufteilung in friedvolle und zornvolle Gottheiten mit männlich und weib-

lich orientierten Aspekten, die Ḍâkinîs, die Buddhas und die theriomorphen Gottheiten und Herukas, das sind Begriffe des Totenbuches, die in beiden Traditionen verwandt sind.

A DIE FRIEDVOLLEN GOTTHEITEN

Am Anfang steht wieder eine dreifache Anrufungsformel: Lha bon gshen dang gsum la phyag-'tshal-lo, damit wird die über dem Bon-po-Totenbuch stehende höchste Dreiheit der Bon-Religion angesprochen: „Zu den Gottheiten, der Bon-Lehre und dem Gründer gSen-rab nehme ich meine Zuflucht!" Hatten wir im buddhistischen Totenbuch als transzendenten und absoluten Ursprung die reine Dharmasphäre des Âdibuddha Samantabhadra, so ist es hier die „die Svastikasphäre (tib. gYung-drung-gi dbyings) des unveränderlichen Bon" (tib. Mi-'gyur bon-nyid), aus deren „im Weisheitslicht strahlenden Himmelsraum" als erste Gestalt die höchste Gottheit Samantabhadra (tib. mNga'-bdag kun-tu bzang-po) erscheint[125]. Uns fällt auf, daß der dunkelblaue Samantabhadra die höchste Gottheit der Bon-Religion sowie auch der alten nicht-reformierten rNying-ma-pa-Sekte Tibets ist. Samantabhadra ist die vollendete Verkörperung der Bon-Wirklichkeit und umfaßt alle drei Welten und die Buddhas und Wesen der Welt. Aus der absoluten Bon-Sphäre, die sich im blauen Samantabhadra zur Gestalt des wahren Bon (tib. Bon-sku) konkretisiert, erstrahlt in deren Herzzentrum das klare Licht der höchsten Weisheitserkenntnis. Aus diesem emanieren alle sich in lichtvollen Maṇḍalas entfaltenden Gottheiten der friedvollen und zornvollen Ordnungen (tib. Zhi-khro lha-tshogs) des Bon-po-Totenbuches, die zur Läuterung aller Befleckungen und Hindernisse auf dem Wege durch den Bar-do erscheinen. Nach der sNyan-rgyud-Tradition des Bar-do thos-grol[126] erscheint zuerst aus Strahlung und Leerheit die gShen-Gottheit „Weißes Licht" (tib. gShen-lha 'od-dkar) auf einem kostbaren Sonnen-Mond-Lotusthron. Er ist von weißer Farbe und hat beide Hände in der Dhyânamudrâ im Schoß liegen. Er ist mit dem königlichen Schmuck und mit Gewändern versehen und zeigt sich somit in der Gestalt des Sambhogakâya. In seinem Herzlotus erscheint aus der innersten Geistessenz (tib. Sems-nyid ngo-bo) die weißleuchtende mantrische Silbe A, sie ist die wichtigste Kernformel der Bon-Religion. Aus dieser Silbe erscheint die fünffache Strahlung der elementaren Lichter der Weisheiten, und aus diesen bilden sich die friedvollen und zornvollen Gottheiten der Bar-do Visionen. Ebenso ist für uns das schon genannte

Abb. 26 Der Begründer der alt-tibetischen Bon-Religion, gShen-rab, auf einem Lotus sitzend. In der rechten Hand hält er das Svastikazepter. Tibetische Zeichnung eines Bon-po-Künstlers.

Svastika (tib. gYung-drung) ein essentielles Symbol der Bon-Religion. Es ist das linksläufige Hakenkreuz, das sich als Emblem auf dem Thron der Gottheiten befindet und das zum Beispiel als Svastika-Zepter von dem göttlichen Stifter des Bon, gShen-rab myi-bo, in der rechten Hand gehalten wird (Fig. 26). Wir kennen das Svastika auch in der buddhistischen Lehre, jedoch wird es dort im rechtsläufigen Sinne verwendet. Wie überhaupt in den beiden Religionen von Buddhismus und Bon finden wir bestimmte gleiche Symbole, die sich letzthin nur durch ihre Rechtsläufigkeit (Buddhismus) und Linksläufigkeit (Bon) unterscheiden.

Bedeutsam wird dies bei der Maṇḍala-Symbolik für die Bon-Religion, denn auch diese wird im entgegengesetzten Sinne gelesen. Von der Mitte aus gelangen wir nach Osten (unten) und dann über den Norden (rechts) zum Süden auf der linken Seite des Lotusmaṇḍala. Im gleichen Sinne geht die heilige Umwandlung um einen Stûpa der Bon-po links um das Heiligtum herum, während der Buddhismus nur die Rechtsumwandlung seiner heiligen Stätten kennt.

Nachdem gShen-lha 'od-dkar als Verkörperung des weißen Lichtes den Beginn der Bar-do-Visionen eröffnet hat, folgt als eine Emanation des Samantabhadra die komplexe Gestalt der friedvollen Gottheit rGyal-ba 'dus-pa. Sie sitzt inmitten einer blauen Himmelssphäre auf einem Lotusthron mit den Symboltieren Löwe, Elephant, Pferd, Drache und Garuḍa, die den Lotus tragen. Der Drache ist als symbolisches Tragtier nur bei den Bon-po-Gottheiten zu finden. Die Gottheit rGyal-ba 'dus-pa hat einen weißen Körper, der in kristallklarem Licht erstrahlt. Sie hat fünf Köpfe und zehn Arme und ist mit dem Sambhogakâya-Schmuck versehen. Die fünf Gesichter von rGyal-ba 'dus-pa sind weiß, gelb, rot, grün und blau. Als Attribute hält er Sonne und Mond im ersten Händepaar, im zweiten Siegeszeichen und Pfeil mit Bogen, im dritten Svastika und Schlinge und im vierten Händepaar sind Cakra und Eisenhaken, die anderen beiden Hände sind ohne Symbole. rGyal-ba 'dus-pa[127] herrscht über die Maṇḍala der friedvollen Gottheiten und hat eine mit dem Buddha Vajrasattva vergleichbare Stellung im Emanationsschema der Bar-do-Gottheiten. Seine schreckensvolle Erscheinungsform auf der Seite der zornvollen Gottheiten hat der friedvolle rGyal-ba 'dus-pa in der mächtigen Schutzgottheit dBal-gsas.

Danach erscheint auf einem Drachenthron über dem Sonnen-Mond-Lotus die indigoblaue Gottheit Khri-bzhi nams-ting (oder Khri-bzhi nam-bting rig-pa'i lha), die im unveränderlichen Körper eigener Erkenntnis erstrahlt, der von weißer Farbe ist[128]. Diese Gottheit befindet sich in der tantrischen Polaritätseinheit mit der weiblichen Entsprechung

Thugs-rje byams-ma, auch Srid-pa'i rgyal-mo genannt. Khri-bzhi nams-ting hat vier Gesichter, welche in die vier kosmischen Richtungen blicken. Er deutet in seiner Gestalt bereits auf die Bildung des kosmischen Maṇḍala durch die fünf bDe-shegs rigs-lnga hin, die nun aus der Mitte heraus entstehen.

Im Zentrum des Maṇḍala erscheint aus einer himmlischen Sphäre aus dem fünffach strahlenden Licht des Geistes die Gottheit Kun-snang khyab-pa bDe-shegs Thugs-kyi lha. Er ist von weißer Farbe mit einem kristallklaren Gewand, hält in der rechten Hand ein Cakra und in der linken die Schlinge. Thugs-kyi lha, die Gottheit der Geistessenz im Herzen, befindet sich in tantrischer Einheit mit der Ḍâkinî Nam-mkha lha-mo, der Himmelsgöttin, welche auch als „Große Mutter der Weisheit" (tib. Shes-rab yum-chen) bezeichnet wird. Durch das Erscheinen dieser Gottheit wird die Untugend von Haß (tib. Zhe-sdang) überwunden und die Weisheit der Leerheit (tib. sTong-nyid ye-shes) verkündet.

Im Osten des Maṇḍala kommt auf einem Elefantenthron die Gottheit sKu'i lha, die der Ebene der Körperlichkeit zugeordnet ist. sKu'i lha hat gelbe Farbe und trägt gelbe Gewänder und befindet sich in Einheit mit seiner Ḍâkinî Sa-yi lha-mo, der Göttin des Erdelements. Er lehrt die Überwindung der Unwissenheit durch die Weisheit des Spiegels (tib. Me-long ye-shes). Dann folgt im Norden des Maṇḍala auf einem Sonnen-Mond-Lotus über dem Pferd als Tragtier die grüne Gottheit Yon-tan lha mit einem indigofarbenen Gewand und in mystischer Vereinigung mit der Ḍâkinî rLung-gi lha-mo. Yon-tan lha dient der Überwindung des Stolzes und symbolisiert die Weisheit der Gleichheit (tib. mNyam-nyid ye-shes). Im Westen des Maṇḍala finden wir den roten Tathâgata gSung-gi lha auf einem Drachenthron. Er trägt ein rotes Gewand und ist mit der weiblichen Entsprechung Me'i lha-mo, der Göttin des Feuerelements, vereint. gSung-gi lha ist der Ebene der reinen Rede zugeordnet und erscheint zur Überwindung der Leidenschaften, indem er die Weisheit der Klarschau (tib. Sor-rtogs ye-shes) symbolisiert. Im Süden des Maṇḍala erscheint als fünfte Gottheit der fünf Bon-po Tathâgatas der blaue Phrin-las lha auf der Ebene der karmischen Tatvollendung, er ist mit einem Vaidûrya-Edelsteingewand versehen und befindet sich in tantrischer Einheit mit seiner Ḍâkinî Chu-yi lha-mo, der Herrscherin über das Wasserelement. Phrin-las lha dient der Überwinddung der Untugenden von Geiz und Neid und symbolisiert die Weisheit der karmischen Tatvollendung (tib. Bya-grub ye-shes).

Wenn wir die Symbolik der fünf Tathâgatas aus dem Maṇḍala der friedvollen Gottheiten der Bon-po-Schriften mit jenen der buddhistischen Totenbücher vergleichen, fallen die Ähnlichkeiten oder gar Überein-

stimmungen sogleich auf. Auch in der Bon-Lehre haben wir die fünf Tathâgatas mit ihren Ḍâkinîs, die fünf Elemente, die fünf Grundübel, die fünf Gruppen der menschlichen Persönlichkeit (tib. Phung-po lnga) und die fünf Weisheiten, die bis auf die erstgenannte der Leerheitsweisheit den buddhistischen Weisheiten identisch sind. Natürlich ist im Grunde auch die Farbsymbolik des Bon-po-Maṇḍalas der friedvollen Gottheiten die gleiche wie in den buddhistischen Maṇḍalas. Jedoch ändert sich durch die Linksläufigkeit der Bedeutungsbezug zu den einzelnen Farben und Elementen. Die Ḍâkinîs der Tathâgatas stehen für die fünf Elemente (tib. Byung-ba lnga) und haben die gleiche Farbe. Wir wollen hier nicht alle Einzelheiten zu den Gottheiten aus den Totenbüchern der Bon-Religion erläutern, da dies in einem selbständigen Werke geschehen müßte. Doch kann uns der allgemeine Überblick bereits genügend Einsichten vermitteln, wie die Initiationen in die Bar-do-Visionen bei der alt-tibetischen Bon-Religion gehandhabt wurden. Dazu wurden übrigens die gleiche Art von Weihekarten verwendet, die wir als Zhi-khro tsa-ka-li kennengelernt hatten. Sie haben in der Bon-Religion den gleichen Namen und zeigen uns, in einzelne Gruppen aufgeteilt, alle Gottheiten des friedvollen und zornvollen Zyklus einschließlich der Attribute und Symbole, die von diesen Gottheiten verwendet werden. Die fünf Tathâgatas des Maṇḍala der Bon-po-Tradition mit einigen der wichtigsten Beziehungen zu den Elementen, Symbolen und Weisheiten werden in der nachfolgenden Übersicht verdeutlicht.

Nach dem ersten Maṇḍala folgen die acht Ye-gshen sems-dpa' und ihre entsprechenden Ḍâkinîs, die als Ye-sangs lcam-yum bekannt sind. Wir werden mit Hinblick auf das buddhistische Totenbuch sogleich an die Gruppe der acht Bodhisattvas und ihrer Ḍâkinîs erinnert, die zusammen eine Gruppe von sechzehn Gottheiten bilden. Die Ye-gshen sems-dpa' sind in ihrer ganzen Bedeutung gleich den Bodhisattvas zu verstehen, ihnen sind auch hier die acht Bewußtseinsgebiete und ihre Funktionen zugeordnet. Die Ye-gshen sems-dpa' sind mit ihren Ḍâkinîs die Begleiter der fünf Tathâgatas. Wir zeigen zwei dieser Gottheiten auf der Tafel 12, sie haben andere Farben und Symbole als die Bodhisattvas, sind aber sonst recht ähnlich in der Darstellung.

In einem anderen Text der Bon-po-Tradition, der sich mit der Bedeutung der sechs Inkarnationsbereiche befaßt[129], finden wir noch einen interessanten Hinweis zur Beziehung zwischen Geist und den fünf Grundfehlern unter Berücksichtigung der psychophysischen Organisation des menschlichen Körpers. Danach bedingt sich aus dem Zusammentreffen von Geist und Ätherelement das Entstehen von Haß, aus Atem oder Prâṇa-Energie und Geist entsteht Stolz, aus Geist und Lebens-

Richtung	Bîja-mantra	Tathâgata	Familie	Farbe	Symboltier Vâhana	Ḍâkinî und Element	Fünf Fehler	Fünf Weisheiten
Mitte	A	Thugs-kyi lha (citta-deva) Geist	Tathâtâ Soheit	weiß	Löwe	Nam-mkha lha-mo Äther	Haß	Weisheit der Leerheit
Osten	Ôṃ	sKu-yi lha (kâya-deva) Körper	Svastika Hakenkreuz	gelb	Elefant	Sa-yi lha-mo Erde	Unwissen	Weisheit des Spiegels
Norden	Hûṃ	Yon-tan lha (guṇa-deva) Verdienst	Cakra Rad der Bon-Lehre	grün	Pferd	rLung-gi lha-mo Luft	Stolz	Weisheit der Gleichheit
Westen	Raṃ	gSung-gi lha (vac-deva) Rede	Padma Lotus	rot	Türkis-drache	Me'i lha-mo Feuer	Leiden-schaften und Begehren	Weisheit der Klarschau
Süden	Dzaṃ	Phrin-las lha (karma-deva) Karma	Ratna Juwel	blau	Garuḍa	Chu-yi lha-mo Wasser	Neid	Weisheit der Tat- und Werk-vollendung

Tabelle 19 Übersicht zur Symbolik der fünf Tathâgatas aus dem Bar-do thos-grol der Bon-Religion.

wärme kommt Neid, aus der Verbindung von Geist und Blut entstehen die Leidenschaften, und aus der Verbindung von Geist und Fleisch wird die Unwissenheit geboren.

Nun hat auch das tibetische Totenbuch der Bon-Religion ganz ähnlich wie im Buddhismus eine Lehre von den sechs Daseinsbereichen, in die man durch karmische Wirkungen wieder hineingeboren werden kann. In gleicher Aufteilung gibt es eine Welt der Höllen, der Pretas, der Tiere, der Halbgötter oder Titanen, der Götter und der Menschen. In den schreckensvollen Höllenwelten gibt es einen Herrscher über die Toten, den Yama Khram-thogs rgyal-po. Und die sechs Daseinswelten des leidvollen Saṃsâra stehen wieder in Beziehung zu einer Erlösergestalt, die sich in verschiedenen Emanationen in die Welten begibt, um die Lehre der Befreiung aus dem Leiden zu bringen. Jedes Dasein ist nur ein vorübergehender Zwischenzustand in einer der sechs Bereiche (tib. Rigs drug bar-do); zur Belehrung der sechs Klassen von Wesen erscheint der Lehrer gShen-rab selbst, indem dieser in sechs verschiedenen Emanationen in der Gestalt von Buddhas in die Daseinsbereiche gelangt. Die sechs Buddhas der Bon-po-Überlieferung (tib. 'Dul-gshen drug) sehen den buddhistischen Formen äußerst ähnlich, nur die Farben und Handzeichen sind unterschiedlich (siehe Tafel 12). Die sechs Emanationen des gShen-rab erscheinen in den Inkarnationsbereichen, um die dort lebenden Wesen von den Fehlern der „fünf Gifte" (tib. Dug lnga) zu befreien. Sie haben also dort den gleichen Auftrag der moralischen Läuterung, der im buddhistischen Totenbuch durch den großen und mitleidsvollen Bodhisattva Avalokiteśvara erfüllt wurde.

In einem weißen Lichte erscheint im Bereich der Götterwesen der weiße Buddha Ye-gshen gtsug-phud (oder Lha-yi gshen-rab) aus der mantrischen Silbe A, die dem Stirnzentrum entspringt. Ye-gshen gtsug-phud lehrt die im vergänglichen Götterhimmel weilenden Wesen die Überwindung aller fünf Übel und Hindernisse.

Im grünen Licht erscheint aus dem Kehlzentrum der blaue lCe-rgyal par-ti (oder Lha-min gshen-rab) in der Welt der streitenden Titanen. Die Keimsilbe dieses Bereichs ist SU, der blaue Buddha lehrt die Überwindung von Stolz und Ichsucht. Im roten Licht aus dem Herzzentrum erscheint für die Menschenwelt mit der Silbe RNI der blaue gSang-ba 'dus-pa (oder Mi'i gshen-rab), um die Hindernisse von Neid zu überwinden. In der Tierwelt, die von Unwissenheit geprägt ist, erscheint in blauem Lichtschein der grüne Ti-sangs rang-zhi aus dem Lotus des Nabelzentrums. Für die ewig hungernden und dürstenden Pretas erscheint in rotem Licht aus dem Lotus des Perinäum der weiße Mu-cho

ldem-drug, um die Leidenschaften und Begierden dieser Wesen zu löschen. In der sechsten Welt sind die Wesen mit den Höllenqualen, dort erscheint aus dem Lotuscakra der Fuß-Sohle in rauchschwarzem Licht der violette gSang-ba ngang-ring (tib. dMyal-ba'i gshen-rab), um das Übel des Hasses zu bekämpfen.

Damit haben wir die sechs Emanationen des gShen-rab kennengelernt, die als Erlöser und Heilsbringer in den sechs Daseinswelten zu verstehen sind.

Es wird uns nicht überraschen, daß es nach dem Vorbild des buddhistischen tibetischen Totenbuches auch in der Bon-po-Tradition außer den sechs Emanationen des gShen-rab im Maṇḍala der friedvollen Gottheiten die vier Torhüter des Maṇḍalas und deren weibliche Entsprechungen gibt. Die vier Torhüter (tib. Ye-shes sgo bzhi) oder rNgam-chen khro-bo haben zornvolle Ḍâkinîs (tib. Dus bzhi rgyal-mo), die Göttinnen der vier Zeiten. Sie haben je eine der vier Farben des Maṇḍala und tragen verschiedene Handzeichen. Sie beschließen das Aufgebot der friedvollen Gottheiten der ersten sieben Tage der Bar-do Visionen, die in einer Gruppe von mindestens 42 Gottheiten zusammengefaßt sind.

Bereich	gShen-rab	Farbe	Attribute	Lotuszentrum
Götter	Ye-gshen gtsug-phud	weiß	Muschelzepter und Eisenhaken	Stirncakra
Titanen	lCe-rgyal par-ti	blau	Handtrommel und Amṛta-Gefäß	Halszentrum
Menschen	gSang-ba 'dus-pa	türkis-blau	Handtrommel und Amṛtagefäß	Herzlotus Bon-nyid cakra
Tiere	Ti-sangs rang-zhi	grün	Strahlendes Rad und Amṛtagefäß	Nabelzentrum
Pretas	Mu-cho ldem-drug	weiß	Eisenhaken und Rad	Perinäum
Höllen	gSang-ba ngang-ring	violett	Eisenhaken und Rad	Fußcakra

Tabelle 20 Übersicht zur Symbolik der sechs Emanationen des Gshen-rab*

* Übersicht nach Bon-po Niṣpanna-Yoga. (p. 134-140) und Na-rag pang-'gong rgyal-po.

B DIE ZORNVOLLEN GOTTHEITEN

Entsprechend der Anordnung der friedvollen Gottheiten der Bar-do-Visionen erscheinen in gleicher Reihenfolge die zornvollen Emanationen

des Samantabhadra, des fünfköpfigen rGyal-ba 'dus-pa, der fünf Bon-po Tathâgatas und der anderen Gottheiten. Es ist im Prinzip das gleiche Schema der friedvollen Aspekte des Herzlotus und der zornvollen Erscheinungen der eigenen Gedankenformen aus dem Intellekt, die wir sie im buddhistischen Totenbuch Tibets kennengelernt haben.

Es sollen hier deshalb nur schematisch und in kurzer Übersicht die wichtigsten Gestalten der Bon-Maṇḍalas nach dem Bar-do thos-grol und dem Na-rag pang-'gong rgyal-po genannt werden. Zu einer ausführlichen Darstellung dieser Gottheiten sind wir hier nicht in der Lage, da sie den sinnvollen Rahmen der Übersicht sprengen würde.

Aus der sich zornvoll und mit Macht formierende Sphäre der Bon-Wirklichkeit inmitten eines großen machtvollen Raumes, der von flammenden Feuern entbrennt, erscheint als erste und höchste Gottheit im schrecklichen Aspekt der dBal-gsas rngam-pa khro-rgyal (Aussprache: Balsengampa-togyal) in tantrischer Einheit mit seiner weiblichen Entsprechung der rNgam-mo bde-'gro yum. Der zornvolle dBal-gsas ist von schwarzblauer Gestalt, er hat neun schrecklich und wild um sich blikkende Gesichter, achtzehn Arme und vier Beine. In seinen Händen hält er verschiedene Waffen und Attribute, die Ḍâkinî umfaßt die zornvolle Gottheit und ist grünlich-schwarz. dBal-gsas ist die zornvolle Emanation des rGyal-ba 'dus-pa und verkörpert den Kâya-Aspekt in der Trikâya-Ordnung.

Dann folgt als Emanation des friedvollen und vierköpfigen Khri-bzhi nams-ting auf der zornvollen Ebene des Vac-Aspektes (Sambhogakâya) der mächtige Khro-bo lha-rgod thog-pa. Er ist dunkelblau und hat vier Köpfe und acht Arme. Seine weibliche Entsprechung ist die Göttin Sridpa'i rgyal-mo (oder sNang-srid kun-grags dbang-mo) von grünlich-schwarzer Farbe, sie soll hundert Köpfe und tausend Arme haben. Wir müssen uns bei der Betrachtung der zornvollen Gottheiten der Bon-Religion und der buddhistischen Totenbücher daran erinnern, daß die aus dem Bewußtseinsprinzip emanierten Gottheiten gewaltige Dimensionen annehmen, daß sie »achtzehn mal größer« sind als der Weltenberg Sumeru und andere symbolische Größenordnungen. Das bedeutet, der Aspekt des Schreckens in seiner personifizierten Form als drohende und in Flammen erscheinende Gottheiten übersteigt alle Vorstellungen des menschlichen Geistes. Und in diesen Dimensionen, die im körperlosen Raume nach dem Tode im Bar-do wahrgenommen werden, können die vielgliedrigen und vielköpfigen Gewalten der zornvollen Gottheiten verstanden werden.

Nach diesen beiden schreckensvollen Anführern der dämonischen Gottheiten entfaltet sich das Maṇḍala der fünf Tathâgata-Herukas auf den

fünf Ebenen von Citta, Kâya, Guṇa, Vac und Karma. Alle fünf Herukas haben drei Köpfe, sechs Arme und vier Beine und erscheinen zusammen mit ihrer weiblichen Entsprechung. Die Köpfe der Gottheiten haben je drei Augen, wallendes Haar, in den Händen tragen sie verschiedene Waffen und Werkzeuge der Vernichtung, als Schmuck haben sie Ketten aus Schlangen und Totenköpfen, sie tragen Schurze aus Tiger- oder Leopardenfellen. Wir geben eine kurze Übersicht zur Darstellung der fünf Tathâgata-Herukas und ihrer Ḍâkinîs:

Ort im Maṇḍala	Zornvolle Emanation der fünf Tathâgata	Weibliche Entsprechung	Farbe des Heruka	Ebene der Emanationen
Zentrum	Khro-rgyal mkha-'gying-kha	mKha-la gdug-mo	blau-schwarz	Citta Geist
Osten	gYung-drung khro-gsas	Ne-sla sra-brtan yum	rotgelb	Kâya Körper
Norden	Khro-bo rngam-gsas	Li-mun lan-brgyad yum	blau-schwarz	Guṇa Verdienst
Westen	Khro-bo dbal-gsas	Tshangs-ting dpal-mo yum	rötlich-schwarz	Vac Rede
Süden	Khro-bo gtum-gsas	Ting-nam rgyal-mo yum	rauch-schwarz	Karma Tat

Tabelle 21

Nach den Herukas der Tathâgatas, die zusammen eine Gruppe von sieben zornvollen Gottheiten bilden, folgen die den acht Ye-gshen sems-dpa' und ihren Ḍâkinîs entsprechenden zornvollen Erscheinungen. Es sind die acht Ha-la-khro-bo zusammen mit ihren Ḍâkinîs (tib. Yum-chen khro-mo brgyad). Ihnen folgen die vier zornvollen Torhüter des Maṇḍala zusammen mit ihren Ḍâkinîs, und dann kommt wieder eine große Gruppe von theriomorphen Gestalten, die als die 28 Göttinnen in den vier kosmischen Richtungen zu je sieben bekannt sind (tib. dPal-mo nyi-shu rtsa-brgyad). Das ist jedoch nur eine generelle Anordnung der Bar-do-Gottheiten, entsprechend den buddhistischen Gruppierungen des Totenbuches. In den verschiedenen Texten der Bon-po-Überlieferungen werden noch weitere Gottheiten im friedvollen sowie im zornvollen Zyklus genannt, die vier Karma-Gottheiten etwa, die in der Gestalt des Buddha mit einer Pâtra in der Hand erscheinen. Wir wollen auf weitere Einzelheiten jedoch nicht mehr eingehen und es bei diesem vorläufigen Einblick in das Totenbuch der Bon-Religion belassen. Er zeigt uns bereits die große Verwandtschaft dieser beiden tibetischen Religionsarten in Bezug auf die Frage der Visionen nach dem Tode. Wir sollten uns nun allgemeinen und vergleichenden Betrachtungen zuwenden.

IV
Psyche und Bewusstsein

Das Vergänglichste, wenn es uns wahrhaft berührt, weckt in uns ein Unvergängliches.
Fr. Hebbel: Tagebücher

Es wird sich mancher nach dem Lesen der Texte des tibetischen Totenbuches ganz zu Recht gefragt haben, was nun eigentlich wiedergeboren wird, das Bewußtsein oder die Seele als Ganzes? Wir stehen mit dieser Frage vor einem fundamentalen Problem, das wir in diesem Kapitel auch nicht annähernd lösen können, zumal es unendlich viele Definitionen von Seele und Bewußtsein gibt, beide Dinge sich gegenseitig durchdringen und beeinflussen. Immerhin haben sich Jahrtausende der theoretischen Philosophie, die Religionen und heute die Psychologie mit diesem Problem beschäftigt und werden es immer wieder tun, um neue Erkenntnisse zu einer alten Frage zu bringen.

Wir wollen hier nur Hinweise zum Verständnis bringen und in diesem sowie in den folgenden Kapiteln den philosophischen und eschatologischen Sinn der tibetischen Totenbücher erweitern, indem wir zu deren Verständnis die Gedanken und Erfahrungen anderer Kulturkreise hinzunehmen. Damit wird uns die Möglichkeit gegeben, durch Amplifikation der bedeutenden Aussagen des tibetischen Totenbuches mit Inhalten ähnlicher Schriften ein breiteres Verständnis zu gewinnen. Erst mit dem geistigen Auge großer Denker der Kulturen und mit dem Erfahrungsschatz anderer Religionen zu den Fragen von Seele, Bewußtsein, Leben und Tod finden wir tieferen Zugang zu einem so wesentlichen und für uns Europäer eigenartigen Werk, wie es das tibetische Totenbuch darstellt.

Eine Studie aus dem Vergleich der Behandlung solcher Fragen aber macht deutlich, wie sehr das tibetische Totenbuch zugleich ein Buch der Sinngebung des Lebens ist und daß seine Gedankenwelt uns am Ende näher steht als vermutet, denn es handelt von Sein oder Nichtsein, von real Vergänglichem und einem Beständigen. Wir wollen keine festen Wertungen aufstellen, aber es wird uns zu einer Gewißheit werden, daß wir im tibetischen Totenbuch einen hervorragenden Führer finden, der die Tore zur Transzendenz zu öffnen vermag.

Für den Tibeter gibt es schon ein kompliziertes System von Seelen- und Bewußtseinsvorstellungen, da hier zwei verschiedene Ursprünge vorhanden sind. Die alten Vorstellungen der Tibeter, die aus der Volksreligion und der älteren tibetischen Bon-Religion kommen, kennen ein Seelenprinzip oder eine Seele, die sich aus einer dreifachen Funktion gebildet hat. Bla ist der Begriff für Seele als individuelle Einzelseele, die aber noch unter einem energetischen und einem pneumatischen Aspekt steht. Der energetische Anteil ist Srog, die Lebensenergie, und der pneumatische Grund oder die Vitalseele ist der Atem (skr. prâṇa, tib. dBugs). Alte Vorstellungen aus der magisch-mythischen Zeit Tibets sind noch lebendig und gehen davon aus, daß die Seele (tib. Bla) in Gefahr geraten kann durch Krankheitsdämonen, daß sie sogar entführt werden kann und dann durch Riten wieder aus den Fängen der Dämonen zu befreien ist. Solche gefahrvollen Geister, die der Seele Schaden zufügen, sind vor allem die 'Dre, die Lha, die Schlangendämonen (tib. Klu) oder die Yakṣa-Geister und andere.

Mit dem Tode endet die Aktivität der Vitalkraft und der psychischen Energie oder Lebenskraft. Frei irrt nun die Seele umher, kann aber in jedem Gegenstand für eine Zeit verweilen. Über diese Verweilungsorte der Seele, die eine Stütze sind, kann man im Gebet die Seele erreichen. Wir sehen darin eine alte tibetische Grundlage für das im tibetischen Totenbuch verwendete sByang-bu, das Bild des Verstorbenen, indem dieser für eine Zeit seinen Aufenthalt nehmen soll, um die Lehren der Mönche zu hören.

Natürlich wurden diese alten Seelenvorstellungen seit langem durch den Buddhismus überdeckt, der nicht von der Existenz einer persönlichen Seele ausgeht. Dies ist auch der Standpunkt des tibetischen Totenbuches. Wenn etwas die Vergänglichkeit des Todes überdauert, so ist es das Bewußtseinsprinzip (skr. vijñâna, tib. rNam-shes) oder etwas spezifisch Geistiges (Tib. Yid-kyi lus) als Geistkörper. Es ist dann die Aufgabe des Totenbuches, den von Befleckungen belasteten Geistkörper in reines und durch Erkenntnis geprägtes Bewußtsein (tib. Ye-hes lus oder auch rDo-rje lus) zu verwandeln. Wir hatten auch das »Klare Licht« am Anfang des Todes als eine höchst bedeutsame Stufe der geistigen Erfahrung erwähnt. Das geistige energetische Prinzip (tib. Sems) kann durch Erkenntnisvorgänge und »Erleuchtungen« zu Weisheit (tib. Ye-shes) gewandelt werden. Weisheit als eine reine spirituelle »Hochform« des Geistes oder als klare Gegenwärtigkeit des ganzen Bewußtseins ist klares ungemischtes Licht, hat lichthafte Natur. In den Visionen des tibetischen Totenbuches spielt der lichthafte Charakter der göttlichen Erscheinungen eine große Rolle. Alle visionären Gottheiten entspringen aus einem fünffarbig

strahlenden Lichtbündel. Diese leuchtende Quelle aber ist das Licht des eigenen Geistes, der durch Erkenntnis und Wissen in reine Strahlung versetzt wird. Am Anfang erscheinen alle Gottheiten aus dem gleichen strahlenden Licht der fünf Weisheiten (tib. Ye-shes-lnga), aus dem Licht des eigenen Geistes, und bilden dann Gestalt. Da sie göttliche Gestalten sind, erscheinen sie in den doppelten Aspekten des Numinosen aus den Tiefen des Grundbewußtseins oder Universalbewußtseins (tib. Kun-gzhi rnam-shes). Vom Standpunkt der Realität aus gesehen sind alle Bar-do-Visionen als Illusionen aus der Leerheit zu betrachten, sie sind Zustandsformen aus der Verfassung des Bewußtseins, das im immateriellen Raume alle visionären Bilder gemäß seiner karmischen Bestimmung erfährt. Für den Tibeter gibt es also unter dem Einfluß des buddhistischen Denkens nicht eine wandernde und nach dem Tode wieder inkarnierende Seele mit persönlichem Bezug, sondern nur die Vorstellung, daß nach dem Tode das Bewußtsein durch den Bar-do irrt, daß es einen erlebensfähigen Bewußtseinskörper bildet, in dem die Stufen der Katharsis in Bildern als Bewußtseinserfahrungen durchlebt werden. Der Weg durch den Bar-do wird bestimmt durch die karmischen Taten im vorherigen Leben und durch die Fähigkeiten des Bewußtseins, zur Sublimation und Allgegenwärtigkeit zu gelangen. Die Wege hierzu bieten der tibetische Yoga und die verschiedenen Systeme der Geistesschulung, wie etwa die Lehre vom »Großen Symbol« (skr. mahâmudrâ) und die Lehren des Totenbuches, die eine Zusammenfassung vieler Erkenntnisse sind.

Was nun der Anhänger des Mahâyâna-Buddhismus in Indien und Tibet bis hin nach China und Japan unter Wandlung und Erleuchtung des Bewußtseins verstand, unter Befreiung des Bewußtseins von den Bindungen an eine leidbringende irdische Welt, das sahen andere Völker und Kulturen letzten Endes unter dem Begriff der Wandlungen der Seele. Diese Aussage ist zwar eine recht grobe Verallgemeinerung der Problematik, jedoch trifft sie im Kern zu.

Es soll daher hier unsere Aufgabe sein, einige Kernfragen zur Seele, Leben und Tod aufzuzeigen, denn wir können daraus erkennen, daß es letzthin immer um die Lösung der gleichen ewigen Fragen geht. Nur, daß die Thematik vom abendländischen Seelenbegriff her aufgegriffen wird. Unübersehbar ist jedoch die Gleichheit oder Ähnlichkeit, mit der psychische Phänomene und letzte Fragen nach dem Sinn des Seins und einer möglichen Wandlung durch den Tod beschrieben werden. Platon gibt uns bei den griechischen Philosophen treffende Gleichnisse der seelischen Struktur, und alle Beispiele, die wir im folgenden bringen werden, können immer wieder auf einer entsprechenden Ebene mit der psychologischen Problematik des tibetischen Totenbuches in Verbindung gebracht

werden. Platon vergleicht die Seele mit zwei Rossen vor einem Wagen: »Ferner ist von den Rossen das eine gut und solchen Ursprungs und das andere aber entgegengesetzter Abstammung und Beschaffenheit. Schwierig und mühsam ist dabei notwendig bei uns die Lenkung« (Phaidros 246b). Hier wird auf die psychische Doppelstruktur hingewiesen, von der das tibetische Totenbuch in Bezug auf die Natur der friedvollen und der zornvollen Gottheiten spricht. Noch deutlicher wird uns dieser Bezug bei Platon in folgendem: »Wie nun? Merken wir nicht, daß in der Seele das Urteil mit den Begierden, das Gemüt mit den Lüsten, die Vernunft mit der Unlust und dies alles unter sich bei untauglichen Menschen im Streite liegt?« (Sophistes 228b). In diesem Sinne erkennt Hermes Trismegistos: Die menschliche Seele ist dennoch dämonisch und göttlich.« Die Erkenntnis von der Polarität und teils sich ausschließenden Gegensätzlichkeit der Seele oder der psychischen Selbsterfahrung ist überall zu finden. Nach solchen Aussagen ließe sich eine vergleichende Phänomenologie der Seele aufstellen, die eine wertvolle Ergänzung zur Psychologie des tibetischen Totenbuches bilden kann.

Wir finden bei Platon auch geeignete Ansatzpunkte zur Betrachtung der Beziehungen von Körper und Seele einerseits wie von deren Einheit zur Welt andererseits. Sie stehen der buddhistischen Erkenntnis von der grundsätzlichen Leidensstruktur des Daseins unbedingt nahe. »Denn der Leib macht uns tausenderlei zu schaffen... macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, so daß wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können. Sondern es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen« (Phaidon 66b–e). Es geht also nicht um Weltabkehr aus reiner Negierung und einseitiger Introversion, sondern, wie in der buddhistischen Lehre immer wieder dargestellt, um die Wahrung eines höheren Standpunktes, der in dieser Leidenswelt gar nicht gefunden werden kann, solange man physisch und psychisch an sie gekettet ist. Loslösung von diesen Bindungen ist Befreiung und Freiheit von Bindung, nur so kann wirkliche Schau geübt werden, um das Wesen der Dinge und auch das der Transzendenz zu erkennen.

Das, was zu erkennen ist, was wir gewöhnlich als den Weg nach oben bezeichnen, ist letzthin zugleich ein Weg nach innen, in Richtung auf die Intensität des Bewußtseins, auf die Erkenntnis des Selbst oder, wenn wir in religiöser Schau transzendieren, auf das Göttliche oder Absolute. Im tibetischen Totenbuch erweist sich der Weg der Unwissenheit als ein abstürzender Pfad in die Höllenleiden und in die Finsternisse der Wiedergeburt, der Weg der Erkenntnis aber ist Durchdringung des Bewußtseins und Vereinigung mit dem Ziel der Befreiung oder eines göttlichen Zustandes schlechthin. Wissen und Unwissenheit stehen in der asiatischen Welt unter den Symbolen von Licht und Finsternis, es sind die adäquaten sprachlichen Begriffe für die beiden entgegengesetzten Zustände des Bewußtseins. In der Chândogya-Upaniṣad heißt es: »Wahrnehmend über der Dunkelheit das höchste Licht, unser eigenes, gelangen wir zur strahlenden, göttlichen Quelle der Energie, der Sonne, des höchsten Lichtes.« (III,17.2.). Wir finden unter dieser Gegensatzsymbolik eine Menge von Hinweisen, die den Weg der Seele oder des Bewußtseins zum Lichte als den Göttlichen bezeichnen und die im irdischen Wandel des Körpers den Weg des Todes und des Vergänglichen sehen. Der Mensch hat Anteil an einer ihn selbst übersteigenden Transzendenz und am vergänglichen Dasein der irdischen Formen oder, wie Platon es formulierte: Die Seele gleicht dem Göttlichen und der Leib dem Sterblichen.

Ein weiterer überall zu findender Gedankenschluß besteht zwischen Finsternis gleich Unwissenheit und Licht gleich Wissen oder Erkenntnis. Es ist eine typisch psychologische Symbolik, die allen Sprachen der Kulturvölker geradezu eingeboren ist. Denn jede Lichtwerdung, jede Art von Erleuchtung oder Erkenntnis bedeutet Gewinn von Bewußtheit um bisher unbekannte Vorgänge, von Bewußtwerdung unbewußter Inhalte, die in den indischen Religionen als Nichtwissen oder Unwissenheit bezeichnet werden. Bereits die kosmogonischen und theogonischen Mythen der ältesten Kulturen enthalten die Gegensatzsymbolik von Licht und Finsternis als Anfänge der Schöpfung, welches nichts anderes bedeutet als den Gegensatz von vollkommener Unbewußtheit und Bewußtsein. Eine der bedeutenden indischen Upaniṣads[130] bringt uns folgende Definitionen zu Bewußtsein: »Was noch höher ist als dieses (All), das ist formlos und krankheitsfrei. Diejenigen, welche das wissen, werden unsterblich. Die anderen aber treten ins Leiden ein (d. h. sie werden wiedergeboren). »Wissen wird als der Weg zur Unsterblichkeit gezeigt, eine charakteristische indische Definition, Unwissenheit aber, und dies ist eine der Grundaussagen des Buddhismus, führt zu den psychischen und physischen Bedingungen des Leidens und der Wiedergeburt. Solange Unwissenheit herrscht, wird Karma erzeugt, welches den Weg zur Befreiung verstellt. Weiter heißt es in der Śvetâśvatara-Upaniṣad: »Zwei, (nämlich) Wissen und Nichtwissen, sind in der unveränderlichen, unendlichen Brahman-Burg niedergesetzt, wo sie verborgen sind. Das Nichtwissen ist das Veränderliche, das Wissen hingegen das Unsterbliche. Wer aber über Wissen und Nichtwissen herrscht, der ist ein anderer.«

Reines Wissen als Erkenntnis und intellektuelles Wissen als Bildeformen des Geistes sind zwei wohl zu unterscheidende Dinge, der Tibeter würde sagen: reines Wissen ist im Herzen, intellektuelles Wissen ist

im Kopf. Das ist eine integrierte und gesicherte Erkenntnis, die durch das Leben bestätigt wird und dieses leitet, das andere aber formt und gestaltet die Dinge, ist auf Objekte des Vergänglichen gerichtet. In der fortgeschrittenen abendländischen Philosophie, so etwa auch bei dem großen christlichen Denker Nikolaus von Cues[131] kommen ganz ähnliche Strukturen des Denkens zum Vorschein, die uns wiederum auf die Kernfrage von Wissen und Nichtwissen, auf Leben und Tod hinweisen. »Die höchste Glückseligkeit ist die geistige Anschauung des Allvermögenden selbst, ist die Erfüllung unserer Sehnsucht, mit der wir alle zu wissen verlangen. Darum wird eine solche Vernunft, die ja bei allem Wissen nichts weiß, im Schatten des Todes in ewiger Entbehrung dahintrauern. »Das ist die Frage nach den „edlen Kräften, die in der Seele sind, die niederen wie die höheren«, von denen der Mystiker Eckehart spricht. Er kommt auch zur Darstellung der seelischen Struktur in ihrer Abhängigkeit von den fünf Sinnen, wie sie der Buddhismus als die fünf Skandhas oder Komponenten der menschlichen Persönlichkeit bezeichnet hat, denn »in jedem Menschen sind zweierlei Menschen. Der eine heißt der äußere Mensch, das ist des Menschen Sinnlichkeit. Diesem Menschen dienen die fünf Sinne; doch wirken diese Sinne durch die Kraft der Seele. Der andere Mensch heißt der innere Mensch. Das ist des Menschen Innerlichkeit«[132]. In Bezug aber auf die Auseinandersetzung mit der Außenwelt steht hier das Problem der psychischen Anpassung an erster Stelle. Weder die einseitige Orientierung auf die Außenwelt noch die Regression auf eine ausschließliche Innerlichkeit kann der rechte Weg der Verwirklichung sein. Die indischen Tantras vor allem und im Buddhismus bereits die Philosophie des »Mittleren Weges« (skr. Mâdhyamika) des Nâgârjuna bieten verschiedene geistige Methoden an, den Vorgang einer bewußten psychischen Anpassung an beide Welten zu vollenden. Denn Erlösung durch Wirklichkeitserkenntnis ist nach der tantrischen Auffassung nur möglich durch und mit dem Körper und durch und mit dem Geist, das heißt, die Ganzheit des menschlichen Wesens muß am Prozeß der Wandlung und der Läuterung teilhaben. Wer da glaubt, nicht von dieser Welt zu sein, ist eben nur in jener, und wer nur in dieser Welt sein Heil zu finden glaubt, dem fehlt die Kenntnis aller transzendenten Bereiche des Seins. Auch der christliche Mystiker Eckehart geht von dem Prinzip der erkannten Ganzheit des Menschen aus: »Der Seele Lauterkeit hängt davon ab, daß sie geläutert werde von einem Leben, das zerteilt ist, und eintrete in ein Leben, das in der Einung ist« [133] Die hier so benannte Einung ist Inhalt aller großen Lehren des indischen Yoga, sie steht im Mittelpunkt des tibetischen Atiyoga, der Lehren von dem »großen Symbol« (skr. mahâmudrâ), und sie bildet den Urzustand am Anfang des Todes im 'Chi-

kha'i bar-do, wo das geeinte Licht aller Buddhas als das weiße klare Licht im Bewußtsein erscheint. Und auch noch am Ende des 14. Tages der Bar-do-Visionen heißt es in der Rede an das Bewußtsein des Verstorbenen, daß nun das vereinte Licht aller friedvollen und zornvollen Gottheiten auf den im Bar-do Irrenden herabscheint. Dieses eine Licht als Strahlung aus reiner Erkenntnis oder aus vollgegenwärtigem Bewußtsein ist ein symbolischer Hinweis für die spontane Gesamtfunktion einer ganzheitlichen psychischen Struktur, die in dieser Fülle nur der Mystiker im Leben erahnen konnte. Dieses Licht ist kein objektives im Sinne einer von außen kommenden Lichtquelle, sondern ein höchst subjektives Licht als innere Erfahrung von Bewußtsein. Dies drückt die Chândogya-Upaniṣad so aus: »Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort leuchtet auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewiß dieses Licht, welches inwendig im Menschen ist« (III,13.7.).

Wenn auch für den Menschen des alten Ägypten die Erde ein Jammertal des menschlichen Leidens und von vorübergehender Natur war, so sah er doch im Ereignis des Todes einen großen Fortschritt für das Individuum, das nunmehr ganz in das »Licht des vollen Tages« eintreten konnte. In dem Augenblick des Überschreitens der Schwelle des Todes läßt der Sonnengott Ra mit seinen Strahlen die Finsternis des Totenreiches erleuchten, der Tote schreitet in das volle Licht des Tages. Welche große Ähnlichkeit der psychologischen Symbolik finden wir hier im Vergleich zur Erscheinung des »Klaren Lichtes« an der Schwelle zum Bar-do, wie es im tibetischen Totenbuch geschildert wird. Wenn auch die Definitionen der Voraussetzungen zur Lichterfahrung ganz verschieden sind, so bleiben sie sich phänomenologisch doch gleich. Ein anderer Text der ägyptischen Totenschriften[134] bringt uns folgende Version: »O, geheimnisvolles Land des Schweigens . . . das die Gestalten formt (im Zwischenzustand), laß den NN herauskommen, daß er die Sonne schaue und sich erfreue vor dem großen Gott . . . auf daß ich den Sonnenglanz preise dank dem Licht meines Auges.« Hier ist es das menschliche Auge, daß, wenn es nicht sonnenhaft wäre, die Sonne nicht zu schauen vermöchte.

Über die Frage nach dem Wandel der Seele nach dem Tode hat sich das Abendland mit seinen großen philosophischen und religiösen Repräsentanten immer wieder Gedanken gemacht, die in manchen Inhalten dazu beitragen, eine Brücke zum Verständnis besonders des indischen Karma-Begriffs zu finden. Platon geht davon aus, daß die Seele des vollendeten Menschen gefiedert wie ein Vogel ist und die Seele des nicht Befreiten ungefiedert: »Die vollkommene nun und befiederte schwebt in den höheren Gegenden und waltet duch die ganze Welt; die entfiederte

aber schwebt umher, bis sie auf Starres trifft, wo sie nun wohnhaft wird und einen erdigen Leib annimmt . . .« (Phaidros 246c). Die befiederte Seele wird getragen durch Erkenntnis und vollkommenes Wissen, die nichtbefiederte wird getrieben von der Kraft der Unwissenheit, die zur neuen Wiederverkörperung in den Bindungen der vergänglichen Materie führen muß. Später geht auch Thomas von Aquino dieser Frage intensiv nach und kommt zu dem kategorisch vorgetragenen Schluß: »Es ist also unmöglich, daß die Verstandesseele vergänglich ist.«[135] Er zählt den Verstand zu dem, was Eckehart als den inneren Menschen bezeichnete, und dieser ist das Unvergängliche. »Daher ist es unmöglich«, so sagt Th. v. Aquino, »daß eine sich selbst tragende Wesungsform zu sein aufhört.« Denn der »Verstand faßt das Sein freigelöst und jederzeit nach.«

Thomas von Aquino stellt auch die so wesentliche Frage nach dem Sinn und Zweck seelischer Eigenschaften und ob diese einfach mit dem Tode zu Ende sind oder ob diese einen Einfluß auf die Weiterexistenz der abgeschiedenen Seele haben können. Hier findet er einen Standpunkt, der als ein durchaus interessanter Beitrag des Abendlandes zum Verständnis der indischen Karma-Idee bezeichnet werden muß. Thomas geht von der Frage aus, ob alle Seelenvermögen, das heißt alle psychischen Potentialitäten und Anlagen, in der vom Leib abgeschiedenen Seele zurückbleiben. Er kommt zu folgendem Schluß: »Da die Seelenvermögen Beischaften der Seele oder des aus Seele und Leib zusammengesetzten Ganzen sind, so bleiben nach dem Verfall des Leibes die in der Seele zurück, die in ihr die Trage haben; die sie aber im zusammengesetzten Ganzen haben, verbleiben nach dem Zerfall des Leibes nur der Wirkkraft nach.«[136] Dieser Begriff von der Wirkkraft der Seelenvermögen nach dem Tode steht dem der buddhistischen Vorstellung von der gerichteten karmischen Energie sehr nahe, die sich aus den Folgen der Taten des Lebens zusammensetzt und dann über den Tod hinaus fortwirkt. Es wird nach der indischen Lehre vom Karma nicht etwa das gleiche Individuum als Fortsetzung seiner früheren Existenz »wiedergeboren«, sondern der Grad der karmischen Belastung bestimmt den Ausgangspunkt einer neuen Inkarnation, den diese am Anfang eines neuen Lebens vorfinden wird. Das Karma wird zur richtungweisenden Bedingung für neues Dasein. Allerdings darf dies nicht schematisch und starr aufgefaßt werden, da sich die Wirkung des Karma nach der grundlegenden Situation und den Absichten des jeweiligen Individuums richtet. Im Anguttara-Nikâya gab Buddha eine grundsätzliche kurze Übersicht für die Funktion des Karma: »Es gibt, ihr Mönche, die dunkle Tat, deren Reife dunkel ist; es gibt, ihr Mönche, die lichte Tat, deren Reife licht ist; es gibt die teils dunkle, teils lichte Tat, deren Reife teils dunkel, teils licht ist; es gibt die

weder dunkle noch lichte Tat, deren Reifen weder dunkel noch licht ist: die Tat, die zum Verschwinden der wirkenden Tat führt« (IV. 232.).

Wir werden an die Lehren des tibetischen Totenbuches erinnert, die sich mit dem Weg des Bewußtseinsprinzips durch den Bar-do beschäftigen und mit den Chancen seiner karmischen Wiedergeburt, wenn wir noch einige andere Aussagen von Thomas von Aquino in Betracht ziehen. Denn er ist ja zu der generellen Vorstellung gelangt, daß das in der irdischen Welt erworbene Wissen auch in der abgeschiedenen Seele zurückbleiben würde. Thomas meint, daß die menschliche Seele letzthin zu einer besseren oder höheren Bestimmung geschaffen ist, und daß der irdische Leib als stoffliche Daseinsstruktur der Seele nur ein Werkzeug auf Erden ist, um eine seelische Wandlung vorzubereiten. »So steht also klar, daß um ihres Besseren willen die Seele dem Leib angeeint ist, damit sie durch Hinwendung zu Vorstellungen versteht; und dennoch kann sie ein Dasein nach der Abscheidung und eine andere Verhaltensweise haben.«[137] Noch deutlicher wird die psychische Prädestination aufgrund ihres irdischen Wandels, die wir mit dem Karma-Begriff vergleichen wollen, wenn wir abschließend folgende Aussage berücksichtigen: »Die abgeschiedene Seele erkennt gewisses, aber nicht alles Einzelne, vielmehr nur das, wozu sie eine besondere Verweisung hat, entweder durch eine voraufgegangene Erkenntnis oder eine Zuneigung . . .«[138]

Es kreuzen sich in diesen bemerkenswerten Zitaten aus der »Summe der Theologie« eines Thomas von Aquino ganze Geisteswelten und Zeitalter der Erkenntnis vom Griechentum bis zur christlichen Mystik; wir finden hier die größte Nähe der Erkenntnisse zu Formen des buddhistischen Denkens in Bezug auf den Karma-Begriff. Natürlich werden mit dieser Lösung der Frage nach dem Zustand der Seele im Jenseits auf diese Weise Probleme aufgeworfen, die den Bereich der genetischen Forschung und besonders der Psychologie berühren. Essentielle Bedeutung haben diese Aussagen unter anderem auch für die Valenz der Archetypenlehre, die von C. G. Jung aufgestellt wurde. Sehen wir die Feststellungen des Thomas von Aquino sowie jene des indischen Karma-Begriffs einmal für gegeben an, so hätte die Lehre von den Archetypen oder Urbildern, die schon dem chinesischen I-Ging bekannt war, eine breite Grundlage für ihre Daseinsberechtigung.

Nehmen wir zum Abschluß der kurzen Betrachtungen, die aus einer unerschöpflichen Fülle von Material ja nur herausgegriffen werden konnten, noch einige Anregungen aus der Philosophie von Jean Gebser mit auf den Weg, die sich eben in neuester Zeit wiederum mit dem ältesten Problem der Menschheit auseinandergesetzt hat. Gebser betrachtet die Seele im Aspekt der Polarität und nennt zu Recht als eines ihrer bedeu-

tendsten Symbole das chinesische Yin-Yang. Es ist ein Symbol, in dem die Tages- und Nachtseite der Seele, der lichte Ort ihres Daseins genauso vorhanden sind wie seine abgekehrte Seite. Der große Vorteil eines solchen Symbols ist, daß es sich auf die Gegenwart und das Jenseitige der Seele genauso beziehen läßt wie auf die beiden Zustandsformen des einen und ganzen Bewußtseins, das wir gewöhnlich in seinen Komponenten des Bewußten und Unbewußten erkennen. Abgesehen von dieser Deutung steht das Yin-Yang-Symbol für das ganze taoistische Weltbild als höchstes Symbol der Polarität, die nur eine gemeinsame Komplementarität der Gegensätze kennt.

Gebser sieht die Dimension der Seele in einem Lebens- und Todespol eben dieser Seele, wobei beide in einem vitalen Bezug zueinander stehen. Danach sind Tod und Leben Kraftrichtungen der gesamten seelischen Energetik, die nicht an einem statischen Punkt fixierbar sind. Das Seelische besteht immer, nur der Zustand wandelt sich. Jeder der beiden Pole ist in sich ambivalent, auch das wird vom Yin-Yang-Symbol ausgedrückt, und die Doppelwertigkeit eines Poles verhält sich zum anderen komplementär. Auf der Nacht- oder Todesseite befindet sich bereits der Wandlungspunkt zur Steigerung in Leben und umgekehrt. Es gibt keinen absoluten Endpunkt einer definitiven Endgültigkeit. Im Todespol ist zugleich der Schritt zum Leben angelegt und umgekehrt.

Beziehen wir dies noch einmal auf unsere Abhandlung über den Bar-do als Zwischenstand, so wird die Dynamik dieser Auffassung wieder bewußt. Bar-do, der Nachtod-Zustand ist das energetische Wandlungsmoment des Bewußtseins oder der Psyche (im westlichen Sinne), in dem jene den Weg zu neuem Leben oder Dasein antreten. Der Wandlungsmoment im Bar-do wird also nach den Lehren des tibetischen Totenbuches zum wichtigsten Augenblick überhaupt in der Permanenz des psychischen Daseins. Von ihm hängt in der Tat »Leben und Tod« ab, wenn wir das Problem geistig zu meistern versuchen. Von diesem zentralen Punkt aus entscheidet sich das Leben als ein Weg in der »Konkretion des Geistigen« (um Gebsers Formulierung zu gebrauchen) oder zur Verdichtung des nur physischen und damit zur Vermehrung oder Verlängerung des Leidens auf dem karmisch bedingten Boden der Wiedergeburt.

V
Einige Vergleiche zu den Nachtod-Vorstellungen und über den Tod bei anderen Kulturen

Merket aber noch von der Freiheit des Geistes dieses: Der Geist soll also frei sein, daß er an allen nennbaren Dingen nicht hange, und daß sie nicht an ihm hangen.

Eckehart: Von der Selbsterkenntnis

Die Erkenntnisse des tibetischen Totenbuches sind nicht nur für die Tibeter selbst von größerer Bedeutung gewesen, sondern wir finden unter ihnen eine Anzahl von Symbolen ältester Ahnungen der Menschheit, die wir aus den Überlieferungen anderer Religionen und Kulturen zum Teil deutlich wiedererkennen können. Die eigentliche, buddhistisch geprägte Lehre des tibetischen Totenbuches mit ihrer hochentwickelten Ethik und Psychologie ist eine Angelegenheit des Buddhismus und seiner Anhänger. Dahinter aber finden wir eine uralte Grundstruktur von einer ganz besonderen Symbolik des Todesproblems, die ihre Wurzeln in den Bildern des Mythos und der psychischen Realität des Todeserlebnisses hat. Diese Symbolik, die sich mit den alle Menschen angehenden Grundfragen von Leben und Tod, von Diesseits und Jenseits, von Sein und Nichtsein, von Bewußtheit des Lebens und möglicher Unbewußtheit des Todes auseinandersetzt, ist letzthin über die ganze Welt verbreitet. Es sind gewisse Primärereignisse der menschlichen Seele, Grundsatzerfahrungen gleicher oder ähnlicher Art, die je nach Struktur der menschlichen Psyche zu verwandten Bildern führen. Auf die Herausforderung des Todes als Erfahrung des Lebens antwortet der Mensch überall ähnlich oder übereinstimmend mit bestimmten Riten, Kulten und Handlungen oder Verhaltensweisen, die eine Abwehr oder zumindest eine Milderung der Problematik bezwecken sollen. Im Gegenüber mit dem Todesproblem beginnt der Mensch meistens seine Verantwortlichkeit und seine psychische Kraft zu erkennen, die er aufbringen muß, um die Gefahren der unbekannten Welt zu erkennen oder seine Hoffnungen zu stützen.

Von den möglichen oder zu erwartenden Ereignissen jenseits des Todes haben sich die Menschen gewisse Bilder oder symbolische Vorgänge vorgestellt. Und wenn wir die Bilder und Schilderungen der Totenreiche und Jenseitswelten aus verschiedenen Kulturkreisen hier kurz miteinander vergleichen, so erkennen wir gewisse Ansatzpunkte der Gemeinsam-

keit, die eine archetypische Erfahrungsgrundlage darstellen. Wo immer man über den Tod nachgedacht und dies in Worten niederschrieb, leuchtet die Vorstellung von einem Fortbestand der Seele oder von einer Art Bewußtsein hindurch. Und wo dieser Fortbestand der Psyche angenommen wurde, gab es mindestens zwei Arten des Daseins im jenseitigen Reich, die Welt des Lichtes und der Seligkeit und die Welt der Finsternis und Leiden. Die ältesten Strukturen gehen auch hier auf ganz wenige Urbilder in Gegensätzen zurück, wie etwa Himmel und Hölle, göttliche Welt und Dämonenreich, Licht und Dunkel, Tag und Nacht, menschliche Wiederkehr oder geisterhafte Abgeschiedenheit, permanentes Leben oder vollkommene Vernichtung. Auf der Ebene einer fortgeschrittenen Symbolik der Religionen stehen wir in dieser Frage vor dem Gegensatz Mensch und Welt, Mensch als beseeltes Wesen und Mensch als sterbliche Hülle. Den gleichen Kern trifft die Frage: Wie weit ist die Seele göttlich oder ein Teil der Transzendenz und gelangt in die höheren Welten und warum hat die gleiche Seele Anteil am Reich des Sterblichen und der vergänglichen materiellen Welt? Es ist ein Urgegensatz, der als Problem alle Mythen und Legenden, alle großen Bücher der Menschheit durchzieht und immer wieder zu neuen Lösungen Anlaß bietet. Aus dieser hier angedeuteten Problematik wollen wir einige Beispiele zur Sinndeutung des Todes und der Jenseitswelten geben, wie sie in anderen vergleichbaren Texten außerhalb Tibets bekannt sind. Und nur in der ganz einfachen und grundlegenden Fragestellung lassen sich Vergleiche ziehen, die damit auch das tibetische Totenbuch in einen zentralen Rahmen des besseren Verständnisses bringen können.

Wie schon im ersten Kapitel kurz erwähnt, hat die vedische Kultur Indiens wesentliche Erkenntnisse zu vermitteln; es ist nicht auszuschließen, daß manche dieser Erkenntnisse über Sterben und Tod in das System des Buddhismus Eingang fanden oder daß sie zumindest indisches Allgemeingut des Wissens vom Tode waren.

1 Indiens Erkenntnisse in den Upaniṣads

Worüber jener Zweifel herrscht
hinieden, was bei dem großen
Hingang wird, das sag uns.
Kâṭhaka-Up. I. 29.

Wir finden schon in den ältesten Upaniṣads wie zum Beispiel in der Chândogya-Upaniṣad und in der Bṛihadâraṇyaka-Upaniṣad und im Atharva-Veda sowie in der Aitareya-Âraṇyaka ausführliche Darstellungen zum Vorgang des Sterbens, über die Anzeichen des nahenden Todes und zu den kultischen Formen des Totengeleits sowie der Bestattung. Im Atharva-Veda gibt es ein in sich abgeschlossenes Totenbuch. Wir wollen aus der Fülle der indischen Quellen nur einige wenige Stellen auswählen, die uns eine Entsprechung zu den Darstellungen über die gleichen Vorgänge nach dem tibetischen Totenbuch geben. Wir werden dann erkennen, daß eine enge Verwandtschaft der Darstellungen vorhanden ist, die uns zu der Annahme berechtigt, daß die Erkenntnisse über das Sterben ein allgemeines Wissengut des alten Indien waren, an dem auch der Buddhismus teilhaben konnte.

Besonders in der Bṛihadâraṇyaka-Upaniṣad finden wir eine Beschreibung von starker symbolischer Ausdruckskraft, die den Vorgang des Lebensendes ganz ähnlich wie im tibetischen Totenbuch darstellt: »Wenn nämlich die Seele in Ohnmacht verfällt, und es ist, als käme sie von Sinnen, dann eben scharen diese Lebensorgane sich zu ihr zusammen, sie aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und zieht sich zurück auf das Herz; der Geist aber, der im Auge wohnt, kehrt nach auswärts zurück (Sonne), alsdann erkennt er keine Gestalt mehr« (IV.4.1.). Wir haben also zuerst die Zusammenziehung und die Konzentration der physiologischen Funktionen des Körpers, der sich stetig auf sich selbst konzentriert, indem die äußeren Funktionen aufgegeben werden, und das Herz zur letzten Insel irdischen Seins erhoben wird. Von dort aus beginnt dann die Transgression der Psyche oder des Bewußtseins hinaus aus dem Körper, nachdem ein letztes »Aufglühen« der Herzkraft verglimmt ist. Die ganze psychische Organisation die »acht Arten von Bewußtsein«, wie es in den buddhistischen Texten des Mahâyâna genannt würde, sind nun eins geworden, alle Sinne und deren Funktionen sind auf das Zentrum allein be-

schränkt. Es gibt daher keine irdisch bezogene Sinnestätigkeit oder Wahrnehmung mehr: »Alsdann wird die Spitze des Herzens leuchtend; aus dieser, nachdem sie leuchtend geworden ist, zieht der Âtman (altindischer Seelenbegriff) aus . . ., indem das Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus. Er (der Âtman = Seele) ist von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das zieht ihm nach« (IV.4.2.).

In ähnlicher Form, jedoch kürzer, wird das gleiche Thema in der Chândogya-Upaniṣad abgehandelt. So symbolisch und schlicht auch die Sprache bei der Beschreibung solcher Vorgänge ist, so klar leuchtet trotzdem für den »modern« und nur noch wissenschaftlich denkenden Menschen das Wesentliche des Problems hervor: »Aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Denken (Manas), sein Manas in den Prâṇa (Atmungs- oder Vitalenergie), sein Prâṇa in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie (die um ihn sitzenden Verwandten im Todesereignis) nicht mehr« (VI.15.2.). Die gleichen Vorgänge finden wir im tibetischen Totenbuch, auch hier gibt es zunächst kein Erkennen mehr, bis erst später langsam das Bewußtsein von der Umgebung und ihren Ereignissen wieder aus dem jenseitigen Bereiche eintritt. Daß aber mit dem Eintritt in die jenseitige Welt eine ganz bedeutende Wandlung vor sich geht, ja das größte Wesentliche überhaupt, das scheint nach der Vorstellung der Chândogya-Upaniṣad den Menschen gar nicht bewußt zu sein. Darum heißt es dort in einem dichterischen Gleichnis: »So wie in dieser (Einheit des gesammelten Honigs der konzentrierten Lebensimpulse) jene Säfte keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, also . . . haben auch diese Kreaturen, wenn sie (beim Tod) in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende« (VI.9.2.). Darum wird in Bezugnahme auf die Texte der tibetischen Totenbücher immer wieder auf die Bedeutung des »Klaren Lichtes« hingewiesen, denn wer diese Erscheinung ohne volle Bewußtwerdung verstreichen läßt, wer nur gebannt und fasziniert bleibt, dem dämmert schon bald das »sekundäre klare Licht« und dann in der Folge das ganze Pantheon der visionären Gottheiten. Das aber bedeutet, er befindet sich auf dem Abstieg in stetiger Entfernung von der höchsten Wirklichkeit des Dharmakâya, der als »Klares Licht« zuvor in reiner Absolutheit erstrahlte.

Von den Anzeichen des kommenden Todes berichten ebenfalls verschiedene altindische Texte des Veda. Wir finden darin bemerkenswerte Erfahrungen enthalten, die zum Beispiel für die heutige Psychologie und für das Wesen präkognitiver Träume von großem heuristischen Wert sein könnten. Wir nennen nur wenige Anzeichen als Auslese, um auf diesen bedeutenden Punkt aufmerksam zu machen. Im Mokṣadharma

heißt es unter anderem: »Es stirbt innerhalb eines Jahres: beim Eintreten von schlechtem Sehen, wer sich nicht im fremden Auge sieht, wenn großes Wissen sich in Unwissen verwandelt, wer den Mond rissig sieht wie ein Spinnennetz, bei Wandlung der Gesichtsfarbe, wenn man Leichengeruch empfindet statt Wohlgerüche« (11710–11723).

In Bezug auf die menschliche Verantwortung und das persönliche Handeln im Leben, das seine karmischen Auswirkungen auf die Gestaltung des Wandels im Jenseits hat, sind die Texte der Upaniṣads jenen der buddhistischen Überlieferung ähnlich. Die Bṛihadâraṇyaka-Upaniṣad sagt zum karmischen Charakterproblem folgendes: »Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde, je nachdem seine Einsicht ist, danach tut er sein Werk, je nachdem er das Werk tut, danach ergeht es ihm« (IV.4.5.). Es ist bezeichnend, daß wir in diesen Texten eine Fülle von Hinweisen finden, die es der menschlichen Unwissenheit zuschreiben, daß die Leiden der jenseitigen Abgründe nur durch dieses selbst bedingt sind. »Viele Höllen werden für mangelhafte Erkenntnis in Aussicht gestellt« (Mokṣadharma 7186). Diese Erkenntnis läßt sich allerdings ebenso auf das irdische Leben anwenden wie auf die Spekulationen über das Jenseits. Schließlich sind die Darstellungen der Totenreiche psychologisch betrachtet nichts anderes als die getreuen Abbilder des irdischen Daseins, nur daß sie uns mythischer und krasser im Bilde erscheinen. Und dies muß wohl so sein, wenn damit die ethische Verantwortung des gegenwärtigen Erdenlebens in der rechten Weise betont werden soll.

Ungewiß ist das Schicksal im Bar-do, so viele deutlichste Hinweise und größte Spekulationen über das Jenseits wir auch seit den vergangenen Jahrtausenden in den schriftlichen Überlieferungen der Völker finden mögen. Immer nur werden es Darstellungen und Mahnungen sein, mögliche Bilder des unbekannten Seins, die, alle zusammengenommen, doch kein ganzes Bild ergeben.

»Nicht kommen die Tage wieder, nicht die Monate und die Nächte, und der Mensch, ungewiß wie er ist, geht endlich diesen Weg. Nur ein Sichtreffen auf dem Wege ist die Verbindung mit Gattinnen und Verwandten, und noch nie ist einer gewesen, der ewig mit ihnen zusammengewohnt hätte« (Mokṣadharma 11834 und 11846).

Von großem psychologischem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Anugîtâ (460–483), in der die falschen Verhaltensweisen geschildert werden, die dem menschlichen Lebensprinzip entgegengesetzt sind und dieses zu seinem Ende führen. Man könnte von einer Darstellung der auf sich selbst gerichteten Destruktion sprechen. Es werden dort die Regressionserscheinungen beschrieben, die durch eine Fehleinschät-

zung des Lebens und des Sinnes auftreten, wenn der Mensch altert, ohne zugleich das entsprechende Wissen über die letzten Dinge des Lebens zu erlangen. Weitere Beschreibungen über die Anzeichen des nahenden Todes finden wir in der Aitareya-Araṇyaka (III.2.4.) und vor allem in der Śatapatha-Brâhmaṇa. Im letztgenannten altindischen Werke begegnen wir auch wieder einer Waage-Darstellung als dem symbolischen Bilde vom abwägen der guten und der bösen Taten, wie wir es aus dem Totengericht des tibetischen Totenbuches kennen, wo der Verstorbene vor den Richter Yamarâja, den Herrscher der Höllenwelten, gebracht wird. Von der Waage im Jenseits heißt es in der Śatapatha-Brâhmana: »Die rechte Hand der Vedi (Feuerstätte) ist die Waage. Was einer Gutes tut, das ist innerhalb der Vedi, und was er Böses tut, das ist außerhalb der Vedi.Darum soll man den rechten Rand der Vedi berührend dasitzen. In jener Welt nämlich legen sie (beides) auf eine Waage. Welches von beiden – sei es das Gute, sei es das Böse – ziehen wird, dem wird er folgen. Aber wer also (um dieses) weiß, der besteigt schon in dieser Welt die Waage, der kommt in jener Welt um das Wiegen herum. Sein gutes Werk zieht, nicht sein böses Werk« (XI.2.7.33.).

Eine der ausführlichsten Darstellungen der Ereignisse, wie sie sich mit allen Schrecken und himmlischen Freuden dem Verstorbenen darbieten sollen, finden wir im Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa, einem hinduistischen Text, der im ersten Jahrtausend unserer Zeit entstanden ist. Es ist das Totenbuch der indischen Tradition par excellence und bringt unter anderem auch einige Aspekte, die uns an die Visionen des tibetischen Totenbuches erinnern.

In der Beschreibung des Sterbens wird erläutert, daß in den letzten Augenblicken beim Vergehen des Bewußtseins sich die Subjekt-Objektbeziehungen auflösen und damit alle Gegenstände aus der Wahrnehmung zurücktreten, jegliches Bewußtsein von einer persönlichen Seele und der äußeren Welt werden diffus und lösen sich vollkommen auf. Die Seele ist der Puruṣa des Sterbenden und entweicht in der Größe eines daumenlangen Männchens. Die Seele des Bösen wird von den Schergen des Höllenherrschers Yama abgeführt, während die guten Seelen von himmlischen Führern geleitet werden. Nach der Verbrennung des Toten entsteht aus den Reisopfergaben (skr. piṇḍa) der Angehörigen, die für den Toten täglich gebracht werden, am zehnten Tage nach dem Tode der Piṇḍa-Leib des Verstorbenen als ein Nachtod-Körper wieder von der Größe eines kleinen Männchens. Er wird auch Preta genannt, der nun in dieser Gestalt die Früchte seines guten und bösen Karma erleben wird. Die schlechten Seelen kommen über viele schreckliche Hindernisse zwischen Durst, Hunger und Leiden an den Strom Vaitaraṇi,

der das Höllenreich umfließt. Dieser Strom wird unter Qual und Pein überwunden, und die Seele betritt das Höllenreich des Yama mit den heißen und kalten Höllen. Dort legt der Tote den Piṇḍa-Leib ab und nimmt die Gestalt eines daumengroßen, feinstofflichen Peinigungsleibes an, der Yâtanâdeha genannt wird. So tritt er vor Yama, den 32-armigen schrecklichen Totengott der Höllen, der auf einem Büffel erscheint. Aber auch die schrecklichsten Höllenqualen, die dann geschildert werden, sind nur zur Abgeltung des schlechten Karma bestimmt, bevor der Verstorbene wieder eine Wiedergeburt auf der menschlichen Ebene erlangen kann. Die Seelen der guten Menschen erlangen gute Wiedergeburten entweder auf der menschlichen oder auf der himmlischen Ebene der Götter.

Wir dürfen die indischen Quellen der hinduistischen Tradition nicht verlassen, ohne wenigstens auf die bedeutsame Symbolik vom Naciketas-Feuer hingewiesen zu haben, die sich in der Kaṭha-Upaniṣad befindet. Dort steht das berühmte Zwiegespräch zwischen Yama, dem Herrscher der Unterwelt, und Naciketas, dem jungen Sohn eines Brahmanen. Naciketas war ausgezogen, um das Mysterium der Unterwelt zu erforschen, er gerät in das Reich des Yama und sucht dort das Gesetz des Karma und die eigentliche Bestimmung des Menschen zu ergründen, die sich in der Suche nach Wahrheit ergibt. Nachdem Yama ihm drei Wünsche zur Erfüllung anbot, wenn er nur nicht nach den letzten Dingen fragen würde, hielt Naciketas jedoch gerade dieser Versuchung stand und erlangte so das Wissen von der Unsterblichkeit, indem er lernte, allen Wahn und die Täuschung zu durchdringen. Unter anderem schloß Yama seine Rede damit: »Es gibt zwei Dinge in der Welt, das eine ist gut und das andere angenehm . . . Und diese beiden binden die Seelen der Sterblichen und ketten die Seelen der Sterblichen auf verschiedene Art.« Das Gute ist die Bindung an den Weg der Befreiung, das heißt, es ist der Weg zur Loslösung und Vollendung, das Angenehme ist die große und nur begrenzte große Täuschung und Selbstbetrug. Es ist der Weg, der dem Menschen auf Erden vielleicht als das geringere Übel erscheinen mag, dessen Folgen aber im Jenseits um so verheerender sind.

In wenigen klaren Worten umreißt Abhedânanda[139] die ganze Todes- und Lebensproblematik aus einem tief geschauten Erkennen des indischen Denkens, das sich nie scheute, letzte Fragen mit den stärksten Worten zu klären: »Tod bedeutet Wandlung unserer physischen Bedingungen und nicht Auslöschung unseres Selbstes. Einige Menschen glauben, daß Tod Vernichtung bedeutet. Tod bedeutet aber nicht Zerstörung und absolute Auflösung, sondern die Umwandlung unseres Lebens

in seine elementaren Zustände. Das heißt Kommen und Gehen. Dieses Reich ist die Sphäre von Geburt und Wiedergeburt.« Und wie so viele der indischen und tibetischen Denker kommt Abhedânanda letzthin auf die Symbolik des inneren Lichtes zurück, die als Licht der Erkenntnis zum Leitbild von Lebens- und Todeserfahrung geworden ist: »Suche nach dem inneren Licht und lasse nicht ab, bevor dieses Ziel erreicht ist. Wenn du jenes Licht erlangt hast, überschreitest du die Grenzen des Todes.«

Als der König Daśaratha gestorben war, so berichtet das berühmte indische Mahâbharata-Epos, verfiel Bharata in eine unendliche Trauer um diesen Verlust. Er begibt sich zu Râma, dem göttlichen Heros, der ihn durch eine berühmt gewordene Rede zu trösten versucht, die ihm die Unvermeidlichkeit des Todes offenbaren soll. Die Rede erinnert uns an den teils recht trostlosen Inhalt der Rede über den Tod, die im babylonischen Gilgamesh-Epos als Botschaft von Utnapischtim dem Gilgamesh verkündet wurde, als er sich auf der Suche nach der Unsterblichkeit befand. Zu real ist die Wirklichkeit des Todes, als daß sie uns zu Spekulationen verleiten sollte. Râma spricht zu Bharata (nach Holtzmann, Rama, II, 105, 16ff):

»Zerrinnen muß, was aufgehäuft, und sinken, was erhaben ist;
sich trennen, was verbunden ist, und sterben, was da Leben hat.
Wie jede Frucht, indem sie reift, dem sicheren Fall entgegengeht,
so kommt der Mensch von der Geburt dem Tode näher jeden Tag;
und wie ein festgestütztes Haus doch endlich morsch zusammenstürzt,
so schwindet auch der Mensch dahin, dem Tod und Alter untertan.
Im weiten Meere treffen sich zwei Splitter Holz;
für kurze Zeit sind sie beisammen, bis die Flut sie wieder
auseinandertreibt. So Gattinnen und Kinder auch, Verwandte,
Freunde, Hab und Gut; sie kommen und sind wieder fern,
urplötzlich trifft uns ihr Verlust.
Da unsere Lebenszeit verstreicht, wie Wasser, das zurück nicht fließt,
so suche man das eigene Heil und seiner Untergebenen Glück.«

Ganz anders dagegen klingt der Vers des Buddha aus dem Udâna (VIII, 10), als er die Unbeschreiblichkeit des Nirvâṇa andeutet: »Niemand weiß, wohin das Feuer gegangen, wenn vom niederfallenden Eisenhammer der Funke entspringt und langsam im Fluge verlischt; so vom vollkommen Befreiten, der den Fesseln der Sinne und der Flut der Leidenschaften entronnen, der das Nirvâṇa erlangt hat, weiß niemand, wohin er gegangen.«

2 Vergleichbare Elemente aus den Religionen Irans, Babyloniens und Ägyptens

Eine in verschiedenen alten Religionen wiederkehrende Symbolik ist jene von der bedrohlichen Enge und Entscheidung im Jenseits, die zu überwinden ist, bevor der eigentliche Weg im Jenseits fortgesetzt werden kann. Es ist eine Art Scheideweg für die guten und die bösen Taten des Menschen, eine Art Vorentscheidung für die himmlischen und die höllischen Wege, die im tibetischen Totenbuch als der bedrohliche und furchterregende Engpass des Bar-do beschrieben wurden. Darum gibt es im tibetischen Totenbuch einen eigenen Text mit dem Titel: »Das Gebet zur Errettung aus dem (abgründigen) Engpaß des Bar-do« (tib. Bar-do'i 'phrang-dol-gyi smon-lam), in dem die Buddhas angerufen werden, den Verstorbenen auf ihrem lichtvollen Weisheitspfad aus den Schrecknissen des Bar-do zu geleiten.

In der Religion des Zarathustra, der *zoroastrischen Religion* des alten Iran finden wir im Yasht (22) die Beschreibungen über den Weg der Verstorbenen. Gleich nach dem Tode weilt die Seele des Rechtgläubigen noch für drei Tage und Nächte beim Verstorbenen. Während der ersten Nacht »erlebt die Seele ebenso viel Freude als in der ganzen Nacht des Lebens«. Nacht des Lebens deshalb, weil die Seele nach dem Tode den Aufstieg in das unendliche Reich des Lichts beginnt, das mit dem irdischen Dasein keinen Vergleich hat. Am Morgen nach der dritten Nacht kommt die Entscheidung mit dem Aufbruch zum Weg auf die Brücke des Richters, die als Cinvat-Brücke bekannt ist. Diese ist die Brücke der Abscheidung der guten von den bösen Seelen. Für die Falschgläubigen und die bösen Menschen spannt sich die Brücke seidenfadendünn über den Abgrund der Höllen. Diese Seelen geraten in Angst und Schrecken und stürzen zu den Seiten hinab in die Höllen. Die rechten Seelen gelangen direkt in das Paradies Garonmana zu den unsterblichen Heiligen. Im Parsismus stehen an der Cinvat-Brücke auch die anklagenden Dämonen Mithra, Sraośa und Raśnu. Raśnu hat eine Waage der Gerechtigkeit in der Hand und wägt die guten und die bösen

Taten ab. Dieses Symbol der Waage kennen wir aus der Darstellung des Höllenrichters Yamarâja im tibetischen Totenbuch.

In den *Religionen Babyloniens* und des alten Assur ist uns wieder ein auffallendes Symbol von Interesse, dem wir noch öfter begegnen werden. Es ist der dunkle und scheinbar unüberwindbare Strom als das Wasser des Todes. Der Tote muß den Hubur-Strom in der Unterwelt überqueren, um dann erst den Berg des Gerichts zu erreichen. Das Wasser des Todes, das uns aus der mythischen Welt wie aus der psychologischen Symbolik als Wasser des Lebens und als Wasser des Todes bekannt ist, bildet hier die unbekannte Tiefe der Trennung von den beiden Formen des Daseins zwischen Leben und Tod. Jenseits des Hubur-Stromes befindet sich auch das Gebiet des Lebens, wo die Anunnaki oder (später auch) Gilgamesch als Totenrichter auftreten. Diese Todesgottheiten sind zugleich die Beherrscher und Hüter des Quells des Lebens. Und in der Religion von Ur haben wir die Schilderung des Weges des Gilgamesch mit dem Schiffer Urschanabi, der den Helden über die Wasser des Todes geleitet. Auffallend ist hier wieder die Gleichzeitigkeit der bedeutsamen Symbolik des Wassers. Sein Lebensaspekt ist zugleich untrennbar verbunden mit dem Todesaspekt. Es ist eine Frage des seelischen Zustandes, unter welchem das Wasser erscheint, welche Funktion es hat. In jedem Falle hat das Wasser als Trennendes und als Verbindendes (Spenden des Lebens) eine große Bedeutung in der Symbolik von Tod und Wiedergeburt.

Bemerkenswert ist in der assyrischen Überlieferung des Gilgamesh-Epos die Beschreibung der Traumvision vom Reich des Todes, die dem Enkidu kurz vor seinem Tode erschienen ist, nachdem er sich ganz in einen Vogel verwandelt fühlte. Und es heißt dann in der VII. Tafel, 31 (nach A. Schott, Das Gilgamesh-Epos): »Er faßt mich an und führt mich zum Hause der Finsternis, der Wohnung Irkallas (des Totenherrschers), zum Hause, das nicht verläßt, der es betreten, zur Straße hin, deren Bahn nicht umkehrt, zum Haus, darin wohnend man des Lichtes entraten muß, wo Erdstaub die Nahrung ist, Lehm die Speise, wo man anhat Flügelgewänder wie Vögel, und nicht Licht sieht, im Dunkeln sitzt. Wo ich eingetreten, im Hause des Erdstaubs, sind gestürzt die Throne, liegen am Boden die Königskronen . . .«

Gilgamesh in unverminderter Trauer um seinen Freund Enkidu geht einen weiten Weg der Suche nach dem Geheimnis des Lebens, das er für die Menschen aus dem Reich des Todes für die Menschen gewinnen will. Er überquert mit dem Fährmann Urschanabi das Gewässer des Todes und erhält schließlich von Utnapischtim eine sehr realistische

Antwort über den Tod, die alles besagt und doch kaum einen Ausblick gewährt:

»Der grimme Tod ist unerbittlich; irgendwann errichten wir ein Haus. Irgendwann siegeln wir ein Testament; irgendwann teilen die Brüder; irgendwann herrscht Haß im Lande; irgendwann führt das Hochwasser des angeschwollenen Flusses etwas davon . . .

Ein Antlitz, das in die Sonne sehen könnte, gibt es seit jeher nicht. Der Schlafende und der Tote, wie gleichen sie einander! Das Bild des Todes zeichnen sie nicht! Sie teilen Tod oder Leben zu, des Todes Tage bleiben unkund.«

Gilgamesh kehrt zurück in das Land der Lebenden, reicher an Erfahrung, Leiden und Wissen, aber das Geheimnis des Lebens bleibt durch den Tod für die Menschen versiegelt.

Bei den Überlieferungen der *altägyptischen Religion* finden wir in den uns bekannten ägyptischen Totenbüchern des Amduat und in dem noch älteren »Zweiwegebuch« eine Fülle von mythischen Erkenntnissen über den Weg des Verstorbenen durch die gefahrvollen Bereiche der Unterwelt, die in so manchen Punkten auf ihre Art Anregungen zum Vergleich mit den Visionen des tibetischen Totenbuches bieten.

Wir haben schon an anderer Stelle von der auffallenden Ähnlichkeit in der Lichtsymbolik zwischen dem tibetischen und ägyptischen Totenbuch gesprochen. In Ägypten tritt der Verstorbene gleich nach der Todeserfahrung in »das volle Licht des Tages«, jene bemerkenswerte Erscheinung, die in Tibet als Symbolik einer Primärerkenntnis dargestellt wurde.

Die altägyptische Totenwelt befindet sich im Lande der untergehenden Sonne, und der alte kosmologisch und mythisch begründete Weg zur Wiedergeburt in einer Welt des Lichtes beginnt im Westen und geht durch die Nacht der aufgehenden Sonne des Ostens entgegen, das ist der Weg des Sonnengottes Ra. Auch die ägyptische Totenwelt ist in die beiden Gegensätze von himmlischen und höllischen Sphären geteilt. Hinter dem Durchgang liegt die Nacht, an dem der große Schlangendämon Apopis lauert, liegt das Gefilde der Seligen, Iaru genannt.

Eine Ähnlichkeit zum tibetischen Totenbuch finden wir auch in der altägyptischen Lehre von der seelischen Struktur und ihrer Wandlung nach dem Tode. In der Unterwelt erscheint der Verstorbene als ein lebendiges Seelenkörperwesen als BA. Die dort zum endgültigen Tode verdammten Wesen gelangen in die Höllenwelten zur vollkommenen Vernichtung, die Seligen entwickeln einen »Verklärungsleib« (genannt ACH) und gelangen in die Nähe der Götter.

Bevor der Verstorbene die Gefilde der Iaru erreichen kann, muß er die gefahrvolle Enge des unterirdischen Nils überwinden, wo sich dem Boot die Sandbänke des Apopis entgegenstellen. Die Sonnenbarke des Ra, der Sonne als Lichtträger in der Unterwelt, mit der die verstorbene Seele den Nil befährt, gerät in viele Gefahren. Diese können nur durch Wissen, durch die Kenntnis von magischen Formeln überwunden werden, die der Tote zuvor im Leben bereits gekannt haben mußte. Wir haben hier bereits die Forderung, daß nur ein bestimmtes Wissen oder Erkenntnisse das geeignete Mittel sind, die Gefahren der jenseitigen Welt zu überwinden. Sie werden zur Voraussetzung überhaupt, Wiedergeburt und zwar im Reich der Seligen zu erlangen. In der fünften Stunde muß der Feuersee und die Sandbank des Apopis-Dämonen überwunden werden, nachdem zuvor schon in der vierten Todesstunde die Höhle des Sokar glücklich überwunden wurde. In der gefährlichen siebten Stunde gelingt durch die Kraft der stärksten magischen Beschwörungen die Bannung des Apopis-Dämonen, der mit einem Gefolge von vielen anderen Schlangen, Skorpionen und sonstigen Unwesen eine bedrohliche Gefahr für die Überfahrt darstellt.

Entscheidend wird für den Verstorbenen in der Unterwelt seine bereits im Leben erworbene Kenntnis aller Namen der unterweltlichen Dämonen, damit er diese mit den entsprechenden Bannformeln unschädlich machen kann. Es muß also ein magisch-rituelles Wissen vorhanden sein, das als Führer durch die Enge des Zwischenreiches dienen kann. Nur wenn er durch dieses Wissen Macht über die Gefahren der Totenwelt hat, kann er das andere Ufer des Jenseits erreichen. Dann kommt er endlich in das von Wassern des Lebens umgebene Feld Iaru, das 15 oder 21 Tore hat, in denen böse und abwehrende Torhüter mit Messern stehen, die das Gefilde der Seligen bewachen. War der unterirdische Nil das Wasser des Todes, so führt es nach seiner Meisterung doch wieder zu den Wassern des Lebens, die das Gefilde der Iaru begrenzen.

Eine zum Vergleich mit den tierköpfigen Ḍâkinîs der zornvollen Gottheiten des tibetischen Totenbuches drängende Symbolik finden wir in den vielen theriomorphen Gottheiten und Dämonen, die wir in den Texten des ägyptischen Totenbuches finden. Auch wenn die Sinndeutungen und der psychologische Zweck der Gottheiten des tibetischen Totenbuches ganz andere Grundlagen und Herleitungen haben, sind doch zumindest die morphologischen Ähnlichkeiten zu jenen der Ägypter überraschend groß. Wir erwähnen nur einmal Anubis mit dem Schakalkopf, Chephri, den Gott mit dem Käferkopf, Thot mit dem Ibiskopf, Hathor mit dem Kuhkopf, Sechmet mit dem Löwenkopf, Chnum mit dem Widderkopf, Horus mit dem Falkenkopf oder Selkis, die Schutzgöttin der Toten

mit dem Skorpionkopf. Es sind alles theriomorphe Gestalten, teils auch mit menschlichem Leib, die als Initiationsgottheiten einen symbolischen Charakter haben. Sie werden, ähnlich wie die tierköpfigen Gottheiten des tibetischen Totenbuches, mit bestimmten Eigenschaften betraut, die unter dem Symbol des entsprechenden Tierkopfes verborgen sind.

Aus den Visionen des tibetischen Totenbuches wissen wir, daß die tierköpfigen Ḍâkinîs des zornvollen Aspektes Erscheinungsformen des menschlichen Intellektes sind und in dem Auftrag erscheinen, das Bewußtsein von den Fehlern falschen Denkens zu reinigen. Diese Ḍakinîs sind zornige Furien im Kampf gegen Unwissenheit und Verblendung. Im ägyptischen Totenbuch können wir eine gewisse ähnliche Funktion der theriomorphen Gottheiten vermuten, die dort als Gefahren auf dem Wege zu den ewigen Gefilden auftauchen. Sie müssen von dem Verstorbenen erkannt und mit magischer Bannformel beim Namen genannt werden. Indem sie namentlich erkannt und als Phantomgestalten durchschaut worden sind, verlieren sie ihre Gefahren für das Individuum. Wir haben in den mantrischen Büchern des tibetischen Totenbuches einen vergleichbaren Aspekt, denn hier werden alle Gottheiten mit ihrem Namen und dem ihnen geweihten Mantra angesprochen. Nur der Kenner dieser Mantras kann sich durch Rezitation der heiligen Formeln mit den Gottheiten des Bar-do in Verbindung setzen. Die Mantras werden zu Trägern der göttlichen Energien und zu Vermittlern der Weisheiten der Buddhas.

Abschließend zur ägyptischen Symbolik aus den Unterweltsbüchern sollte wieder nicht die Waage der Gerechtigkeit vergessen werden, die auch hier bei den Darstellungen des Totengerichts zu finden ist. Zusammen mit 42 Totenrichtern hält der große Gott Osiris das Gericht im großen Saal der zwei Gerechtigkeiten. Osiris als Gott der Unterwelt sitzt auf einem Thron umgeben von den Wassern des Lebens, um ihn versammelt sind seine 42 Diener des Gerichts. Anubis, der schakalköpfige Gott, und Horus mit dem Falkenkopf wiegen auf der Waage der Gerechtigkeit die Taten der Seele, während Thot mit dem Ibiskopf als Schreiber das Register des Lebenswerkes führt. Wie verwandt ist diese Szene mit jener des tibetischen Totenbuches vom Höllenrichter Yama, der den Spiegel in der Hand hält, während vor ihm die tierköpfigen Helfer und die Waage der Gerechtigkeit stehen! Es ist aber nicht zu übersehen, daß nach dem ägyptischen Totenglauben eine vollkommene Wiederauferstehung des Toten in der jenseitigen Welt stattfindet, während in der buddhistischen Tradition eine karmische Wandlung des Bewußtseins durch verschiedene irdische Existenzformen geschieht, die durch den Bar-do-Zustand unterbrochen werden.

3 Vergleichbare Elemente bei den Griechen, Römern und Germanen

Im *altgriechischen* Kulturkreis finden wir das Land des Todes wieder im äußersten Westen des Okeanos, dort liegt Erebos, die Unterwelt als das Reich der Toten. Das dunkle Erebos, von keinem Strahl der Sonne getroffen, ist der eigentliche Ort des Hades. Wieder gibt es verschiedene trennende und unüberwindliche Ströme der Unterwelt, wie der Styx, der Acheron, Kokytos und der brennende Feuerstrom Pyriphlegeton. Am Eingang des Hades steht der Höllenhund Kerberos, das Tier des alten Totengottes Aides. Dorthin gelangen die Seelen und führen ein trostloses Schattendasein. Später im nachhomerischen Zeitalter wurden die Hadesvorstellungen erweitert; es gab eine Teilung in die glücklichen Gefilde von Elysion für die guten Seelen und den Tartaros, wo die bösen Seelen geplagt wurden. Im Vorfeld des Hades aber auf der Asphodeloswiese weilten die Seelen ohne Schatten in einem Zwischenzustand, es waren die Seelen jener, die gute und böse Taten gleichermaßen begangen hatten. Die Seelen der Verstorbenen verlieren zwar nicht ihre Existenz völlig, führen aber ein Schattendasein, die Psyche dämmert mehr oder weniger bewußt oder ganz unbewußt dahin.

Von den Totengöttern gab es jeweils verschiedene; außer Aides (oder Aidoneus) ist der Todesdämon Thanatos bekannt oder auch Pluton, der das Schuldbuch der Sünden der toten Seelen führt. Für die Leiden im Tartaros fand man mit der Zeit bestimmte Gottheiten, die als Plagegeister der Unterwelt bezeichnet werden. Sie gelten als symbolische Gestalten für die Verfehlungen der Seele. Tisiphone ist die rächend Tötende, Alekto die unermüdlich verfolgende und Megära die grausige gorgonenartige Göttin. Der Totendämon Thanatos trägt ein schwarzes Gewand und hat schwarze Flügel, in der Hand ein Messer haltend. Die Schilderungen der Verfolgungsgöttinnen und Dämonen im Tartaros lassen uns an die zornvollen Gottheiten des tibetischen Totenbuches denken. Tityos erscheint als Verfolger der Gegensätze von Lust und Unlust, Tantalos bestraft Übermut und Angst, Sisyphos verfolgt den unsteten menschlichen Intel-

lekt und die ständige Unruhe des Bewußtseins, das sich vergeblich müht. Ixion straft die Begierden der Seelen, und die Danaiden vertreiben sinnloses Glauben und vergebliche Mühen. Unter die Schar der höllischen Plagegeister mischen sich die furchtbaren Erinyen der Persephone, die Eumeniden als Schicksalsgöttinnen, die schrecklichen Chimären, die vogelgestaltigen Harpyien und die Hydren mit den vielen Schlangenköpfen. So hat die griechische Welt eine Fülle von Überlieferungen über die Jenseitswelten, wenn auch am Ende eine Sinngebung in Bezug auf eine irgendwie geartete Fortexistenz der bewußten Seele nicht aufgezeigt wird. Der Todesaspekt hat in der griechischen Religion wesentlich negativere Züge, bei denen ein evolutionäres Denken oder echte Inkarnationsvorstellungen ausgeschlossen bleiben.

Für die *römischen* Totenvorstellungen gelten ähnliche Grundsätze, wir erwähnen nur kurz den Totengott Orcus und Dis Pater als Herrscher des Totenreiches. Die abgeschiedenen Seelen sind die Lemures oder Manes. Es sind Geisterwesen ohne Leib, für die es keine Rückkehr mehr geben kann. Die Manes wurden in zwei Klassen geteilt, die guten und lichten Seelen waren die Lares, die schlechten und dunklen Seelen wurden Larvae genannt. Ihre Unterwelt war der Orcus, der im wesentlichen der griechischen Vorstellungen entsprach.

In den *germanischen Religionen* der nordischen Völker und auch bei den *Kelten* finden wir vor allem wieder das Wasser als Symbol des Todes. Die Toten wurden über Wasser in das Totenland gebracht, das „Utgard" oder bei den Kelten »Haus des Donn« genannt wurde. Als Totengott kennen wir Odin mit den Raben oder Thor, der mit dem Kahn als Totenschiffer über den Wimurstrom fährt. Bekannt ist die Unterwelt vor allem mit dem Namen Hel, in der Halja, die Göttin der Unterwelt, herrschte. Sie kann in gewissem Sinne mit der Hölle verglichen werden; es war eine verborgene Welt der großen Kälte im dunklen Norden, welcher der düstere Leichenstrand Nastrandir vorgelagert war. Dorthin gelangten die Toten über das Wasser. Im alten England mußten die toten Seelen durch den See des Schreckens und der Gebeine und durch das Tal des Todes in das Meer hinaus, an dessen Ufern sich der Höllenabgrund auftat. In Nordengland kannte man eine fadendünne Brücke, die über den Höllengrund in das Reich der Toten führte. Das Gleichnis von der Brücke als dem engen Pfad in das jenseitige Reich scheint überall verbreitet gewesen zu sein.

4 Seele und Tod bei den Manichäern und Mandäern

In der *Religion des Mani* herrscht vom Grundsatz her ein strenger Dualismus der Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis, zwischen einem Lichtkönig im Paradies und dem Satan Iblis kadîm der tiefsten Höllenwelt. Der Mensch ist schicksalhaft mit den dämonischen Mächten verbunden, da ein Teil seiner lichthaften Natur von der Dunkelwelt verschluckt wurde. Sein Lebensweg ist ein ständiges Streben in Richtung auf die Wiedergewinnung der reinen lichthaften Natur, die dem Bösen abgerungen werden muß. Der Mensch strebt nach Erlösung aus den Bindungen der Finsternis. Im Tode erscheinen den manichäischen Seelen die aus dem Lichtreich entgegenkommenden »leitenden Wesen«, Isa genannt, es sind ein Abgesandter des Lichtgottes und drei andere Gestalten mit Wassergefäß, Stirnbinde, Krone und Lichtglanz. Aus den Höllenwelten erscheinen Abgesandte des Bösen als Dämonen, jedoch bleiben die Helfer siegreich, und die Seele kann in das Lichtparadies eingehen. Diese lichtvollen Helfer erinnern uns ein wenig an den im Lichte strahlenden Buddha Amitâbha (aus dem westlichen Paradies), der in der ostasiatischen Kunst mit seinen Helfern als vom Himmel herabsteigend dargestellt wird, wenn er die Verstorbenen Gläubigen nach Sukhâvatî, dem westlichen Lichtparadies, geleitet.

Bedenkend die Fehler des Menschen sieht der Manichäismus das Problem deutlich unter psychologischen Aspekten, wie wir sie im Totenbuch von Tibet finden. Der menschliche Körper ist das »giftige Feuermeer«, der »Palast der Dämonen«, der »fünffache Graben des Reiches der Finsternis«, und in ihm sind »die fünf giftigen Höfe der Dunkelheit«[140]. Der Mensch ist »Wurzel und Ursprung aller Übeltaten« und »aller Höllen Tor«, denn die Lichtteile des Seelischen sind »in den Rachen aller Dämonen geworfen worden«. Darum hören wir die Klage der gefangenen Seelen, wie sie in einer Hymnenrolle der Manichäer von Turfan in Zentralasien bewahrt wurde: »Wer wird mich erlösen daraus und aus allem Verwundenen und mich entfernen aus der ganzen Enge der Hölle? Wer

wird mich erlösen aus dem Rachen aller wilden Tiere . . . aus jenen fressenden Tiefen, die da ganz Hölle und Enge?«[141]

Wir erkennen deutlich die psychologische Bezogenheit der Problemfrage des Bösen als einer menschlich bedingten Seinsweise, die in seiner eigenen Verantwortung steht. Die lichten und die dunklen Seiten sind Aspekte der eigenen Seele, und wo sie sich hinneigt, das wird sie selbst erfahren. Für uns bleibt vor allem die im Manichäismus bedeutsame Lichtsymbolik und die Zahl »Fünf« von Interesse, denn bei den in den fünf Lichtern der Weisheit strahlenden Tathâgatas finden wir als Grundstruktur der Maṇḍalas die fünf lichtvollen Buddhas. Die Lichtsymbolik und die Zahlensymbolik des Manichäismus, der weit über Zentralasien ausgebreitet war, lassen darauf schließen, daß bestimmte Ausdrucksformen der tibetischen Mystik in der lamaistischen und auch der Bon-po-Überlieferung beeinflußt sein könnten.

In der *mandäischen Religion,* die bereits eine sehr komplizierte Mischung von babylonischen, persischen, jüdischen und christlichen Elementen ist, haben wir ebenfalls noch die dualistische Konzeption der lichten und der finsteren Welt. Unter den grenzenlosen Lichtsphären des Himmels dehnte sich weite Leere und darunter ein schwarzes Wasser mit der Unterwelt. Auch der Bereich des menschlichen Daseins gehört zu den Gefilden der Unterwelt, da er mit dem Bösen verstrickt ist. Das irdische Dasein mit seinen Leiden und Verfehlungen ist die Welt der Finsternis. Der Lichtkönig ist das »große Leben«, und die Welt der Finsternis, also auch der Erdenwelt, ist des Todes. Es heißt daher nach der Lehre des Enôsch: »Es gibt Tod, und es gibt Leben; es gibt Finsternis, und es gibt Licht; es gibt Irrtum, und es gibt Wahrheit.« Der Weg des Menschen, der also der Finsternis (und auch der Unwissenheit) entrinnen will, führt zu Licht und Leben. Die Erlösung führt aus der Daseinswelt heraus zu ewigem Licht und Leben. Der Abgrund der sündhaften Seelen nach dem Tode wird bei den Mandäern als Hölle oder »das Meer des Endes« bezeichnet. Es sind die unentrinnbaren »bewachten Orte«, in denen Mattarta's Wachen stehen, und es gibt kalte und heiße Höllen als Strafen. In der Mattartâ des Abatur befindet sich die Waage der Gerechtigkeit, um »Lohn und Werke« abzuwägen, dort werden Geist und Seele wieder vereint, bevor sie zum Licht gelangen. Gänzlich verdammt sind nur jene, die »den zweiten Tod« sterben, das sind die bösen Seelen, die nach dem Tode und nach dem ganzen Weltenende keine Auferstehung mehr erwarten dürfen.

5 Seele, Licht, Leben und Tod in einigen abendländischen Gedanken

Auf den vergangenen Seiten haben wir einige Vergleiche gebracht, die sozusagen geeignete Assoziationen in Bezug auf die Lehren des tibetischen Totenbuches ermöglichen. Es ging uns nur darum, einige der charakteristischen Gegensatzsymbole zu zeigen, die Problematik von dem Abstieg in die Welten der Finsternis oder vom Aufstieg zum Licht. Das eine ist Leiden, das andere Erlösung oder Seligkeit, ganz gleich, wie es nun in den verschiedenen Religionen bezeichnet wurde. Gerade im tibetischen Totenbuch beruht ja das ganze Lehrgebäude von der Führung des Bewußtseins auf der Darstellung der Gegensätze, die sich aus der meist extremen menschlichen Haltung ergeben. Solche Verhaltensmuster erzeugen entsprechend starke Symbole. Und doch ist durch die Lehre des Buddhismus noch eine große Entwicklung vor sich gegangen, nämlich die Überwindung der Gegensätze und des Dualismus von himmlischer und höllischer Welt, indem beide Gegenaspekte vereint und als Bilder menschlichen Seins dargestellt werden. Die Entelechie liegt jenseits der Gegensätze, die in so manchen antiken Kulturen in Bezug auf die Fragen nach Sein und Nichtsein bestanden haben. Dies erahnte wohl Heraklit in seiner Feststellung: »Auch die Natur strebt wohl nach dem Entgegengesetzten und bringt hieraus und nicht aus dem Gleichen den Einklang hervor« (Fragmente 10).

Der Vorgang der Wandlung von Leben zu Tod hat überhaupt eine große Ähnlichkeit mit sehr vielen gewöhnlichen Vorgängen des Verzichts im Leben, oder wie es Lao-tse sagte: »Wer nicht beansprucht, erleidet auch nicht Verlust.« Der große christliche Mystiker des Mittelalters, Eckehart, gab so manchen Hinweis zu diesem Problem, der mit der zentralen Aussage des Buddhismus vom Leiden durch Ichsucht übereinstimmt. »Alle Liebe dieser Welt ist auf Eigen-Liebe gebaut. Ließest du die Eigen-Liebe, so ließest du leicht die ganze Welt.« Oder mit anderen Worten: »Wenn ich alles hinauswerfe, was selbstisch an mir ist, dann kann ich in das reine Wesen des Geistes hineinversetzt werden.« Es ist in der Sprache des My-

stikers das gleiche uralte Bild zu finden von der Überwindung der Welt der Finsternis durch den Weg zum Licht. Und wenn es in diesem Leben die Möglichkeit der lichten Ausblicke auf eine irgendwie bezeichnete Form der Transzendenz oder des Göttlichen gibt, die uns zeigen, daß zeitlose und todlose Absolutheit irgendwo vorhanden ist, dann ist es verständlich, diese Normen auch auf das »Jenseits« zu übertragen. Schon der Vergleich mit den Aussagen der verschiedenen großen Religionen läßt uns erkennen, daß man höchste Zustände irdischer Erkenntnis oder mystischer Einsicht mit den Formen der reinen Erlösung im Tode verglich. Im Buddhismus kennen wir den Begriff des Samâdhi als Hochform des geeinten und in sich ruhenden Geistes im Lichte der Erkenntnis während der Meditation, im Augenblick des Todes kann sich dieses Licht wiederholen als das klare Licht des gesammelten Geistes, der ebenfalls, wenn auch endgültig, vom Körper befreit ist.

Licht als Wissen und Erkenntnis auf der einen Seite und Finsternis als Dunkelheit, tödliche Bedrohung und Unbewußtheit auf der anderen Seite sind ein Urpaar von Symbolen psychischer Erfahrung, vielleicht die ältesten Urbilder der Menschheit, seit der Geist in der Materie den ersten Funken des Bewußtseins seiner selbst erlangte. Die christliche Mystikerin Hildegard von Bingen stellt sich die Frage: »Ich Pilgrim! Wo bin ich? Im Todesschatten. Auf welchem Wege ziehe ich dahin? Auf dem Wege des Irrtums.« Und im Einklang hiermit stellt sie fest: »Denn diese bösen Geister haben ... statt der lichten Herrlichkeit die Finsternis angezogen.« Wir finden in den Visionen der Hildegard auch markante Schilderungen der Höllenabgründe, die eine Ähnlichkeit haben mit der Erfahrung aus dem Bar-do, wenn der Verstorbene im absteigenden Pfad auf die flammenden Erscheinungen der zornvollen Gottheiten trifft. »Ihr Schlund öffnet sich wie eine Grube. Feurigen, stinkenden Rauch atmet sie aus. Denn die verschlingt gefräßig die Seelen, hält ihnen verlockende Reize vor und zieht sie durch gottlosen Betrug hinab an den Ort der Qualen, wo das Feuer brennt, der Rauch sich erschreckend zusammenballt.«[142]

Schließlich erkennt Hildegard in ihren Visionen von der Welt nach dem Tode zwei verschiedene Arten von Wesen, die sie psychologisch, genau wie im tibetischen Totenbuch, als Gestalten aus den Taten des Menschen deutet. »Deshalb eilen auch, während die Seele sich loslöst, lichte und finstere Geister herbei, die Genossen ihres Wandels, je nach den Bewegungen, die sie in ihrem Wohnsitz vollbracht hat; denn, wenn die Seele des Menschen ihre Wohnstätte verläßt, so sind ... gute und böse Engel zugegen, die Zeugen all der Werke ...«[143]

Blicken wir zurück auf die Schilderungen der Visionen des tibetischen Totenbuches, dann haben wir die »Zeugen der Werke« in den Gestalten

der friedvollen und zornvollen Gottheiten als Formen des eigenen Bewußtseins, und vor dem Höllenrichter Yama werden die Zeugen der Werke in Form von weißen und schwarzen Steinen auf die Waage gelegt. Es ist überhaupt eine ewige Frage, was eigentlich im Reiche des Jenseits geschieht. Es ist eine Transgression in das Unbekannte, die uns wissen läßt, daß es weder eine Bestätigung für die vollkommene Vernichtung gibt noch für ein permanentes Sein. Hier wird die Erfahrung des Transzendenten, wie schon jene der Transzendenz als Lebenserkenntnis, zu einem Faktor des Numinosen, dessen Wirklichkeit wir nicht mehr mit dem gewöhnlichen Intellekt allein erfassen können. Die Erfahrung des Todes und jeder Gedanke an ihn hat etwas ungeheuer Numinoses an sich, das sich in den äußersten Gegensätzen von Schrecken und ewiger Seligkeit zu bewegen scheint.

Denken wir an die Visionen des tibetischen Totenbuches, so haben wir auf der einen Seite die verklärten Lichtgestalten der friedvollen Buddhas in elementarer Strahlung, auf der anderen Seite ihre Gegenbilder als Gestalten von Furcht und Schrecken. Die einen sind der Aspekt des Mysterium fascinans, sie sind anziehend und beglückend anzusehen, sie scheinen der Inbegriff der Erlösung zu sein. Die anderen sind die schreckensvollen Herukas als Aspekt des gleichen Numinosen im Mysterium tremendum, das den Menschen erschauern läßt. Darum heißt es in den Texten, daß man sich von den Gottheiten gleicherweise angezogen und höchst abgestoßen fühlen wird. Beide sind aber nur die gegensätzlichen Funktionen des Einen und an sich Unfaßbaren. Es wird bezeichnet als das klare Licht und die große Leerheit, die alles umfaßt. Vom Wesen des Numinosen sagt Rudolf Otto treffend: »Es hat seine wilden und dämonischen Formen ... und es hat seine Entwicklung ins Feine, Geläuterte und Verklärte.«[144]

Alle Visionen des tibetischen Totenbuches stehen unter dem Zeichen der friedvollen Dhyânibuddhas, sie sind also Emanationen aus einer urbildlichen Ordnung kosmischer Lichter. Die höchste Schau sind die lichtvollen Weisheitspfade der Buddhas als der Aspekt des Mysterium fascinans, sie leuchten in dem Lichte der Verklärung der seelischen Komponenten als eine spirituelle Kosmologie der fünf Weisheiten. Diese führen hinüber in die Erfahrung des ganz Anderen, das als die Sphäre des Weltgesetzes (skr. dharmadhâtu), als diamantklares Wissen oder als die absolute Leerheit (skr. śûnyatâ) umschrieben wird.

A. Metzger bringt uns einen wertvollen Beitrag über dieses Grundproblem des Dämonischen, das sich als Höllenwelt, Leiden und Verfolgung durch die Gottheiten offenbart. Für ihn ist die Gottheit im »Weltmartyrium offenbart«. Er stellt den Satz auf: »Die Dämonie des Irdischen ist

die Not der Gottheit (des »Absoluten«): die Not der unzerrissenen Unendlichkeit an ihrer zerstreuten Zerrissenheit, der sie in der Materie, dem ens creatum ausgesetzt ist.«[145] Wir erkennen über uns oder jenseits dieses irdischen Kreislaufs der Leiden und der schier unlösbaren Bindungen das eine Absolute, den Ort, wo es »weder ein Kommen noch Gehen gibt«, oder wie Buddha es formulierte: »Wenn es dieses Ungeschaffene und nicht Gewordene nicht gäbe, fände man auch keinen Ausweg aus dem Gewordenen und Geschaffenen.« Und doch wissen wir darum, daß es Transzendenz in dieser Welt gibt, sie erscheint hier und wird erahnt, bevor sie auf dieser Welt je erreicht würde. So sehr auch das Erdenleben ein »Weltmartyrium« bleibt, so ist es doch auch nur die dämonische Gegenseite eines Ganzen. Das eine schließt das andere nicht aus, und das eine ist jeweils Bedingung zur Erkenntnis des ganz Anderen. Hier schließen wir noch einmal eine Definition von Metzger an: »Dämonie und Transzendenz stehen in einem untrennbaren, apriorischen Fundierungszusammenhang. Sie sind . . . sich gegenseitig tragende, unsere transzendentale Kreatürlichkeit konstruierende, mächtige Faktoren.«

Es ist zu natürlich und menschlich, daß mit der Frage nach dem Tode sich zugleich die Frage nach der Sinngebung des Lebens ergibt, denn von diesem einschneidenden Punkt aus gewinnt das vergangene Leben eine entscheidende und bedrohliche Dimension.

Es ist sicher ganz natürlich und gerechtfertigt, wenn der Mensch in fortschreitender Erkenntnis zu dem Schluß kommt, daß die vielen Beschreibungen der Zustände nach dem Tode, die Himmelsreisen und Höllenfahrten, letzthin einen symbolischen Auftrag darstellen, durch Bilder und Gleichnisse zum Verständnis zu gelangen. Vor allem auf der magisch-mythischen Ebene ist das Bild eines der wirksamsten Übertragungsformen von Inhalten, die das rationale Verstehen übersteigen. Wenn im tibetischen Totenbuch die Gottheiten als Symbolgestalten für die psychischen Eigenschaften des Bewußtseins klar erkannt wurden, so finden wir in der griechisch-römischen Tradition eine Wandlung des Wirklichkeitsbildes von der Unterwelt oder dem Jenseits. Viele der Plagegeister des Hades, die in der nachhomerischen Zeit aufkamen, wurden dann als symbolische Formen für menschliches Verhalten verstanden. Lukrez stellt in seinem dritten Buche fest: »Im übrigen treffen alle jene Fabeln über die Gestalten in der Unterwelt zweifellos auf unser irdisches Leben zu« (980). Er kommt zu der Erkenntnis, daß es in Wirklichkeit solche mythischen Gestalten wie Tantalos, Tityos und Sisyphos nicht gegeben hat, sondern daß die »Menschen während ihres Lebens von einer grundlosen Angst vor den Göttern« getrieben werden. Lukrez bezieht die Ereignisse der Unterwelt auf innerpsychische Vorgänge, von denen sie die

Abbilder in mythischer Form sind. »Aber jener Tityos lebt ja in uns: der Mensch, gefesselt in Banden der Liebe, wird von den Geiern zerfleischt, ihn zernagt beklemmend die Angst, oder ihn richten Sorgen und andere Begierden zugrunde, von denen er besessen ist« (Vers 1000). Im gleichen Sinne erkennt Lukrez auch in den mythischen Bildern des Kerberos, der Furien und Totendämonen des Tartaros ein Gleichnis für seelische Zustände als Ergebnis persönlicher Verhaltensweisen im Leben. Damit übernimmt Lukrez als einer der ersten antiken Schriftsteller die psychologische Betrachtungsweise in der Erkenntnis, daß, wenn diese Strafen auch in Wirklichkeit nicht erscheinen mögen, der Mensch sich doch selbst den Qualen seines Gewissens unterwirft, was auf das Gleiche hinausgeht. »So setzt der Geist, der die Frevel kennt, die Strafen ahnt, den Stachel an; er quält sich . . . und sieht nicht ab, wie ein Ende all dieser Qualen . . . sich fände« (1020). Es ist das irdische Leben selbst, das sich die Unwissenden zur eigenen Hölle gestalten.

Wir können in den abendländischen Quellen ganz allgemein feststellen, daß man immer wieder darauf zurückkam, Wissen mit Freiheit und Unwissenheit mit Leid und Bindung gleichzusetzen. An sich sind es grundlegende Erkenntnisse, die zur alltäglichen Lehre der indischen Religionen schon immer gehört hatten. Wir finden zum Beispiel bereits in der Überlieferung des Hermes Trismegistos die Gleichung Unwissenheit gleich Leiden. »Das Böse der Seelen ist die Unerkenntnis, denn welche Seele nichts erkennt von den wesenden Dingen, noch die Natur derselben, noch das Gute, dieselbe ist blind und fällt in des Leibes Leidenschaft, wird ein böser Dämon, erkennt sich selbst nicht.«[146] Wir sehen, wie sehr diese wesentliche Frage sich auf die ethischen Grundfesten des menschlichen Lebens bezieht und wie stark sie schließlich die Frage nach der jenseitigen Welt beeinflußt. Mit sehr deutlichen und markanten Worten hat einer der eigenwilligsten Mystiker, nämlich Jacob Böhme, sich der gleichen Frage zugewandt. Für ihn war das Problem der Dämonie und des göttlichen durch sein alchemistisch bestimmtes Polaritätsdenken gelöst worden. Es gelang ihm, die verschiedenen widerstrebenden Meinungen und Standpunkte zu einem eindrucksvollen Bekenntnis von der Ganzheit des Menschen in Einheit mit der Schöpfung zusammenzutragen.

Zur Darstellung der in sich gespaltenen psychischen Natur des Menschen bringt er folgende Worte: »Du findest . . . in der Substanz der Seele ewigen Geburt und unzertrennlichen ewigen Bande die allerschrecklichste, feindlichste Qual, darinnen sie allen Teufeln gleich ist, außer dem Lichte Gottes, darinnen ihre ewige Qual steht, eine Feindung in ihr selber . . .«[147] Böhme geht davon aus, daß dieses ganze Weltall des Geistes,

alle menschlichen Strebungen, das Göttliche und das Dämonische in der seelischen Struktur von Grund aus vorhanden sind. »Es ist dir nichts näher als Himmel, Paradies und Hölle: zu welchen du geneigt bist und hinwirkest, dem bist du in dieser Zeit am nächsten. Du stehst in dieser Welt in beiden Türen und hast beide Geburten in dir.«[148] So trägt für Böhme der Mensch sein irdisches und himmlisches Bild in sich und auf der anderen Seite zugleich sein höllisches Wesen, aus dem sich zu leicht die Emanationen seiner Untugenden als schreckensvolle Dämönen und drohende Gottheiten entfalten können.

So wird letzten Endes auch bei Jacob Böhme das Dasein in der urbildlichen Licht- und Finsternis-Problematik gesehen, die wir psychologisch als Gegensatzpaar von Wissen und Nichtwissen bezeichnet haben. Wir ersehen in den höchst philosophischen Schriften, wie etwa in der Vedânta-Philosophie oder in buddhistischen Texten, daß eigentlich die Urform von Unterscheidung überhaupt, jene von Licht und Dunkel, eine breite Grundlage für eine Reihe von Definitionen bietet, die mit diesem Gegensatz treffend dargestellt werden können. Die aus diesem Gegensatz entstehende Symbolik bei Jacob Böhme hat in ihrer sprachlichen Ausdrucksform so manche Inhalte, die uns an die visionäre Welt des Bar-do aus dem tibetischen Totenbuch erinnern. »Alsdann ist dein Herz ein finsteres Tal; arbeitest du nicht bald wieder zur Geburt des Lichts, so zündet er dir das Zornfeuer darin an . . . und du kannst mit deiner animalischen Geburt nicht die Pforten des Himmels erreichen.«[149] In einem anderen Vers bei Böhme werden wir wieder an die Erfahrung des »Klaren Lichtes« im Bar-do erinnert, das identisch ist mit der Erkenntnis höchster Göttlichkeit und Einheit des Geistes mit dieser. »Die Seele urständet im Feuerleben, denn ohne die Feuerquelle besteht kein Geist, und gehet mit ihrem eigenen Willen aus sich durch den Tod . . . so fällt sie mit ihrem Willen durch des Feuers Prinzipien in Gottes Lichtauge.«[150]

Zum Ende dieses Kapitels wollen wir nicht versäumen, aufzuzeigen, daß zum Beispiel auch in einem so berühmten Werk wie Goethe's Faust die großen Parallelen zur Erfahrung von Wandlung und Tod und Erlösung zu finden sind, die sich im Erlebnis von Feuer, Licht und Dämonie in so überaus deutlicher und wirklichkeitsnaher Symbolik im tibetischen Totenbuch finden. Mit einer großen psychologischen Tiefenschau des Charakters von Faust hat Goethe in seiner Dichtung ein Denkmal als klassische Studie tragischer Wandlung aufgestellt, dessen Inhalt weit über die dichterische Aussage hinaus Verbindlichkeit hat. Am Ende von Faustens II. Teil erscheinen die vier grauen Weiber als schicksalhafte Eumeniden. Es sind die inneren Zweifel und Qualen, die sich in der Seele des Faustus erheben, sie heißen Mangel, Schuld, Sorge und Not. Und

wie der nichtwissende und daher eben blinde Mensch sich immer wieder gegen die Auseinandersetzung mit seiner Schattenseite wehrt, sie nicht anerkennen will, so geschieht ihm die tatsächliche Erblindung durch die »Sorge«. Was ihm aber außen die Augen schließt, das kann ihm sein inneres Auge öffnen.

»Die Nacht scheint tiefer tief hineinzudringen,
Allein im Innern leuchtet helles Licht, . . .« (11500)

Und dieses Licht, das wie das »klare Urlicht« nun zu seinem Leitstern in das Jenseits wird, erscheint ihm als Herabkunft von Strahlung. »Noch blendet ihn der neue Tag.«

Dann erfährt Faust die elementare Wandlung, dargestellt ganz ähnlich wie der alchemistische Prozeß oder wie der in sich einfallende Prozeß durch die Elemente, wie sie im tibetischen Totenbuch beschrieben wurden. In klarer Symbolsprache wird das reinigende Wesen des Feuerelements geschildert. »Wendet zur Klarheit euch, liebende Flammen!« (11800) und weiter:

„Heilige Gluten!
Wen sie umschweben
Fühlt sich im Leben
Selig mit Guten."

In dieser elementaren Katharsis erfährt Faust die notwendige Erkenntnis, daß alle Dinge, die nicht das innere wahre Selbst ausmachen, gänzlich aufzugeben sind. Nur, wenn man sich der äußeren und vergänglichen Dinge enthält, kann man die inneren Horizonte aufschließen, hier bei sich selbst ist die Wahrheit zu ergründen. So singt der Chor (11745):

»Was euch nicht angehört,
Müsset ihr meiden,
Was euch das Innere stört,
Dürft ihr nicht leiden.«

Und schließlich anerkennt Faust im Todeserleben die Notwendigkeit der Wandlung und sehnt sie herbei. Die hier gegebenen Symbole werden als Waffen zur Reinigung des Bewußtseins aufgeführt, stärkste Aspekte der geistigen Macht, der Selbstzerstörung der täuschenden Hülle des menschlichen Intellektes, der immer wieder das große Hindernis auf dem Wege zur Integration und Einheit des Geistigen ist.

»Pfeile, durchdringet mich,
Lanzen, bezwinget mich;
Keulen, zerschmettert mich,
Blitze, durchwettert mich;
Daß ja das nichtige
Alles verflüchtige, . . .« (11858)

In einer lebendigen Symbolik, die uns an den Kampf der Mächte des Lichtes gegen die Dämonen der Finsternis aus der manichäisch-gnostischen Lehre erinnert, schildert Goethe die strahlenden friedlichen Himmelsemanationen, die als Helfer der Seele erscheinen, während sich das Böse aufbäumend in der flüchtenden Dämonenschar verliert. Denn nach Faustens Tod erleben wir vor dem Auszug seiner Seele aus dem Erdenleib den visionären Kampf des Mephistopheles und seiner satanischen Scharen aus der Höllenwelt um den Besitz der Seele, die zum Ende doch von den himmlischen Heerscharen zum Lichte hin befreit wird. Damit erinnern wir noch einmal an den Ausspruch der Hildegard von Bingen: Denn beim Tode sind die guten und bösen Engel zugegen als die »Zeugen seiner Werke.« Und das gleiche Bild führt uns hinüber nach Tibet in den Wirkungsbereich des Totenbuches, wo wir die Schar der friedvollen und zornvollen Gottheiten im Bar-do haben als die »Zeugen der Werke«, um so die letzte und endgültige Läuterung des Bewußtseins von den karmischen Verfehlungen einzuleiten.

Zahllos sind die Hinweise über den Sinn des Lebens, die Wandlung, aber auch über den Sinn des Todes als dem Anfang eines neuen Lebens. Wir haben von diesen Hinweisen nur wenig gebracht, um aufzuzeigen, daß die Aussage des tibetischen Totenbuches sich nicht auf sein Ursprungsland allein bezieht, sondern von universaler Art ist. Es ist ein Buch über Sterben und Tod und Wiedergeburt, um dem Sinn des Lebens die rechte Würdigung und Bedeutung zu verleihen; denn von der Grenze des Scheideweges aus, erlangt man den Überblick über Vergangenheit und Zukunft. Dort erhebt sich die ontische Frage der Psyche zu einer geahnten und doch unbekannten Transzendenz.

VI
Psychologischer Kommentar zum Bar-do Thos-grol

1 ALLGEMEINE GRUNDGEDANKEN AUS DER BUDDHISTISCHEN PHILOSOPHIE UND ELEMENTE DER PSYCHOLOGIE

Zuerst nun muß der Seele Natur, der göttlichen sowohl als menschlichen, durch Betrachtung ihres Tuns und Leidens richtige Einsicht vorangehen.
Platon: Phaidros 245 c.

Die wichtigste psychologische Aufgabenstellung für den Weg der menschlichen Individuation ist die Meisterung des Lebens als die große geistige und bewußte Vorbereitung für das Sterben, von dem das tibetische Totenbuch sagt, daß es der bedeutsamste Augenblick des menschlichen Lebens ist. Im Mittelpunkt der tibetischen Lehren steht nicht ohne Grund das Bewußtsein und der Intellekt, jene beiden Manifestationen der Geistigkeit, deren Höhen und Tiefen ein Leben in geschauter Vielfalt ermöglichen, und welche die entscheidende Schau im Bar-do antreten, die sich in den friedvollen und zornvollen Gottheiten manifestiert. Das tibetische Totenbuch ist neben seinen religiösen und philosophischen Inhalten ein durch und durch psychologisches Werk zum besseren Verständnis von und als Führer zu psychischen Phänomenen, die als Nachtod-Erfahrungen dargestellt werden und doch Abbilder psychischer Vorgänge des täglichen Lebens sind. Bevor wir uns einzelnen Aspekten des tibetischen Totenbuches und seiner verschiedenen Lehren widmen, wollen wir einige Grundgedanken aus der Philosophie des Mahâyâna-Buddhismus noch einmal erweiternd darstellen, indem wir sie außerdem mit gewissen Begriffen der abendländischen Psychologie in Beziehung setzen. Daraus werden wir erkennen, daß manche Gedanken der asiatischen Welt nicht nur echt psychologischer Natur sind, sondern daß sie auch vergleichbare Äquivalente in unserer Psychologie besitzen. Denn beiden Systemen, dem des Buddhismus und dem der Psychologie, ist eines gemeinsam, nämlich der analytische Weg zur Erschließung des Bewußtseins und der psychischen Struktur des Menschen.

A LEIDEN UND DAS LUST-UNLUST PRINZIP

Das in unserer Psychologie bekannte Lust-Unlust-Prinzip als innerpsychische Gegensatzproblematik kann auch als eine Grundlage der

buddhistischen Philosophie bezeichnet werden, auf das die Texte des Pâli-Buddhismus immer wieder hinweisen. In dieser Religion als einer Erlösungslehre wird diesem Prinzip die Gegensatzvorstellung von Leiden und Nirvâṇa als eine mögliche Lösung des Problems gegenüberstellt. Wir bezeichnen im Buddhismus das Leiden als ein grundsätzlich vorhandenes Ungenügen der an Triebe und Begehren gebundenen Psyche, ihren Bedürfnissen nach Erfüllung voll und vor allem auf Dauer gerecht zu werden. Es ist nicht nur die äußere Welt, die einen ständigen Wandel von Werden und Vergehen unterworfen ist, sondern das Bewußtsein selbst ist unstet wie eben auch seine Beziehungen zur Außenwelt. So steht der Mensch zwischen Liebe und Haß oder, mit anderen Worten, zwischen den einseitigen Verhaltensrichtungen von Annehmen oder Verwerfen. Beides sind individuell unterschiedlich wirksame Einstellungen des Bewußtseins, nach denen jeder Mensch sich verhält und sein Weltbild ordnet. Annahme und Ablehnung stehen unter dem Gegensatz von Lust- und Wunscherfüllungen sowie der Nichterfüllbarkeit, die eine negative psychische Spannung erzeugt.

Weitgehend aber geschieht beim Individuum die Unterscheidung in das, was ihm als gut oder böse, als begehrenswert oder als zu vermeiden erscheint, unbewußt. Das heißt, viele der inneren gegensätzlichen Funktionsebenen des Trieblebens, der Emotionen und der verdrängten wie unbewußten Komplexe bestimmen aus dem unbewußten Grunde das bewußte Leben und seine Entscheidungen mit. Der Mangel an Bewußtheit über die selbstverursachten psychischen Vorgänge läßt den Menschen nicht erkennen, daß die von ihm gemiedenen und abgelehnten Wirklichkeiten des Lebens sich eines Tages aus dem Unbewußten als dämonische Mächte gegen ihn selbst erheben können. Das ist dann die Auseinandersetzung mit dem Unbewußten, dem Schatten, der dunklen Rückseite der Persönlichkeit, die in das Bewußtsein zu drängen versucht. Hier liegt ein wesentlicher und sicher der entscheidende Ansatzpunkt der buddhistischen Lehren aller Richtungen: Nur eine Steigerung von Bewußtsein, eine Mehrung und Intensivierung von Bewußt-Sein und Bewußtseinsgegenwärtigkeit kann unbewußte und psychologisch unheilsame Prozesse eliminieren, indem sie der Verarbeitung im Bewußtsein zugeführt werden. Daher versteht sich der Buddhismus als Religion der Bewußtseinsintensivierung unter dem Symbol der Erleuchtung. Erst wenn ein Quantum an psychischer Anpassung und Realisierung von Bewußtheit erlangt worden ist, sozusagen auf höherer Ebene von Daseinserkenntnis, stellt der Buddhismus die weitergehende Frage nach dem Nirvâṇa als dem Heilsziel. Nirvâṇa aber ist nur erreichbar durch

Überwindung des Begehrens, der größten Fessel, mit der »die Wesen für lange Zeit den Lauf der Geburten durcheilend wandern«. Darum heißt es auch im Majjhima-Nikâya: »Inwiefern ist das Nichterlangen dessen, was man begehrt, leidvoll? Die Geburt der unterworfenen Wesen verfallen dem Wunsche: ›O, daß wir doch nicht der Geburt unterworfen wären, daß uns doch keine Geburt mehr bevorstünde!‹ Aber solches kann man durch Wünschen nicht erreichen, und eben dieses Nichterlangen dessen, was man begehrt, ist leidvoll.« Ebenso verhält es sich mit Kummer, Schmerz und Verzweiflung, mit Alter, Krankheit und Tod, durch Wünschen kann man keine Änderung erreichen. Der große Gegensatz, die Leidfreiheit jenseits allen Begehrens, eröffnet sich im Nirvâṇa, das mit der Erleuchtung und inneren Stille des Bewußtseins beginnt.

B DIE ZWEI STUFEN VON ERLÖSUNG

Hier stellt sich uns die Erlösungsfrage, die im Buddhismus wie in allen Hochreligionen und nicht zuletzt in einem gewissen Maße auch in der abendländischen Psychologie eine Zentrale Stellung einnimmt. Wollen wir beides berücksichtigen, so müßten wir zwei Kategorien von Erlösung (oder Befreiung) aufstellen, jene der profanen Befreiung (Selbsterlösung) und jene der heiligen Erlösung, die letzten Endes ein transzendentes Ziel beinhaltet. Die Erlösung im profanen und persönlichen Raum ist das Heilsziel als Heilung und Befreiung der Seele. Dieses Heil ist psychologisch orientiert. Wir finden es zum Beispiel im Veda als die Erkenntnis des inneren Puruṣa, des Selbstes, welches die Voraussetzung zu jeder weitergehenden Form von Erlösung bildet. Wird diese transparent, dann erscheint der große Augenblick in der Erkenntnis der heiligen Erlösung als dem Ziel des absoluten Heils. Dieses hat immer transzendenten Charakter und wird jenseits dieser profanen Welt gefunden.

Es ist eine psychologische Tatsache, daß letzthin das dem Menschen heilige Ziel der Erlösung mit jenem der irdischen kohärent ist. Es ist die Transzendierung der Sinngebung des Daseins in das Unendliche, Zeitlose und Todlose, das sich in der Seele als Göttliches, als Brahman, als Gott, reines Licht, reines transzendentales Bewußtsein oder als Nirvâṇa im Bild der Religionen darstellt. Es tritt auch im psychischen Individuationsprozeß früher oder später die Frage nach den höchsten Prinzipien an den Menschen heran, die sich als Konfrontation mit den Ewigkeitsfragen und dem Gottesproblem stellt. Was sich also ganz

zwangsläufig im seelischen Leben, seiner Wandlung und Reifung ereignet oder ereignen sollte, ist in den Religionen ein a priori erklärtes Heilsziel. Spezifisch im Buddhismus und in den hinduistischen Erlösungslehren finden wir einen großen Anteil an Psychotechniken und psychologischen Grundhaltungen, die auf das Engste mit den religiösen Lehrsystemen verbunden sind.

C NICHTWISSEN UND WISSEN

Wir finden im Buddhismus wie überhaupt in den indischen Religionen jene bedeutsame Gegensatzsymbolik von Unwissenheit oder Nichtwissen und Wissen oder Weisheitserkenntnis. Unwissenheit ist das Nichtwissen von den wahren Hintergründen der psychischen Beziehungen, der triebhaften Bedingungen und Abhängigkeiten, unter denen der »Nicht-Erleuchtete« lebt und leidet. Wissen ist Erhellung aller dieser gewöhnlich unbewußten Fixierungen; wo Erhellung und bewußte Klärung ist, schwinden die Hindernisse (skr. kleṣa), die der Befreiung im Wege liegen. Der Asiate versteht unter Wissen grundsätzlich solche Erkenntnisse, die der Entwicklung des spirituellen Bewußtseins und für die Erlösung dienlich sind. Anderes Wissen aus rationaler Arbeit ist sekundär und dient nicht dem eigentlichen Zweck, wenn es durch den Intellekt nur angesammelt worden ist. Auch kennt der Asiate nicht die im Abendland oft zu deutlich und rational gesetzte Trennung zwischen einem Bewußten auf der einen Seite und dem Unbewußten auf der anderen. Er sieht die menschliche Person mehr unter einem ganzheitlichen Bewußtseinsaspekt. Gerade gewisse indische und tibetische Lehren, wie zum Beispiel jene vom »Traumzustand« (tib. rMi-lam), die durch Nâropa und Mar-pa überliefert wurde, machen diesen Aspekt ganz deutlich. Ihr Bestreben ist es, auch im Schlaf- und Traumzustand ein ununterbrochen wirksames Kontinuum von Bewußtheit zu erreichen, das jederzeit kontrolliert werden kann. Legen wir die charakteristische Funktion der von tiefer Wirklichkeitserkenntnis erfüllten buddhistischen Symbolik von Nichtwissen und Wissen einmal auf die psychologische Definition westlicher Denkart um, so ließe sich durchaus unser Modell von Bewußtem und Unbewußtem anwenden. Vorausgesetzt, daß wir die Grenzen zwischen beiden Erscheinungsweisen von Bewußtsein transparent machen und dynamisch verstehen wollen.

So wäre in Bezug auf das Nichtwissen (skr. avidyâ) zu sagen: Es ist die grundsätzliche Unbewußtheit von einem wesentlichen, persönlichen

Anteil psychischer Prozesse und geistiger Vorgänge, die unserer bewußten Kenntnis noch entzogen sind. Was wir nicht wissen, oder noch nicht wissen, das ist unserem Bewußtsein entzogen oder noch nicht in diesem erschienen. Daß solche Prozesse und Vorgänge aber vorhanden sind, erkennen wir heute zumindest schon in der Psychologie an dem Vorhandensein von Komplexen, Depressionen, Regressionen und verdrängten Inhalten, an der Inkongruenz zwischen individueller psychischer Potenz und ihrer manifesten Wirklichkeit. Trauminhalte aller Art sind ja nur ein Beispiel dafür. Die Psychologie hat eine Menge von klaren Definitionen für alle jene »Leiden« erstellt, die letzthin doch ihre Ursache im »Nichtwissen« eben von diesen »Leiden« und ihren Ursachen haben. Psychoanalyse ist jenes Aufdecken und Analysieren von psychischen Leiden und ihren Ursprüngen, um sie wieder der Bewußtwerdung zu erschließen. Wenn dieses gelingt, kann ein psychologischer Weg zur »Aufhebung des Leidens« gefunden werden, indem das Bewußtsein Kenntnis und Macht über bisher unbewußte oder »nicht gewußte« Inhalte erhält. Dann können die Hindernisse überwunden werden. Wir gehen hier natürlich vom Idealfall aus, der, wie alles menschliche, nicht ganz oder nur teilweise erfüllbar sein mag.

Sehen wir an dieser Stelle von den natürlich äußerst komplexen Theorien der Strukturen des Unbewußten einmal ab, um das Umfassende allgemein zu wahren, so böte eine mehr dynamistische Auffassung von Unwissenheit (Nichtwissen) und Unbewußtem einen vergleichbaren Denkansatz. Je mehr an Nichtwissen oder dem noch nicht vorhandenen Wissen aus der Gesamtheit von Bewußtsein zu Erkenntnis und Wissen gewandelt werden kann, um so mehr konkretisiert sich Wissen, Bewußtheit und gegenwärtiges Bewußtsein. Das ist das erste Ziel im Buddhismus, bevor eine transzendente Frage gestellt werden kann. Je mehr unbewußte Inhalte aus dem Unbewußten gehoben werden können, je mehr Bewußtheit gesteigert werden kann, um so mehr wächst die Unabhängigkeit von den Gefahren unbewußter Prozesse, von Triebabhängigkeiten und libidinösen Fixierungen sowie die Kraft des Geistes auf der anderen Seite. Das ist eine Aufgabe der westlichen Psychologie. So könnten wir darin übereinkommen festzustellen, daß beide Denkansätze letztlich vom menschlichen Bewußtsein als einem Potential ausgehen, das erweitert werden kann. Das ist das Verbindende. Es gibt einen Weg, nennen wir ihn nun den philosophischen – vom Nichtwissen zum Wissen – oder den psychologischen – vom Unbewußten zum Bewußten –, der sich aus der Potenz einer möglichen Evolution des Bewußtseins ergibt. Ebenso ist es richtig, wenn wir sagen, auch der philosophisch definierte Weg zur Erkenntnis beruht auf der Realität

des Psychischen, er ist eines der großen Abbilder von dieser. Wir könnten, dies nur nebenbei bemerkt, ähnliche Strukturen aus der großartigen Symbolik der Mythologien ableiten, die ebenfalls ein getreues Abbild der Bewußtseinsgeschichte darstellen, wenn wir sie psychologisch betrachten.

D ZUM VERHÄLTNIS GEIST UND KÖRPER

Die Frage nach der schicksalsmäßig wirksamen Bindung durch Begehren und Leidenschaften aus Nichtwissen, die mit der manifesten und doch so relativen Welt verflochten ist, berührt natürlich auch ein psychologisches Kernproblem, das nicht allein durch Theorien, sondern höchstens in ständiger Anpassung des Lebens an die Wirklichkeit gelöst werden kann. Der Mensch ist von seiner ganzen Wesensstruktur und Physis her zuerst einmal ein irdisches und daher durch ein natürliches Triebverhalten gebundenes Wesen. Dies ist der größere Anteil seines Daseins. Die gesamte Körperlichkeit ist in den Ablauf biologischer und naturhafter Vorgänge des Trieblebens gestellt, die allen lebenden Wesen und Organismen gemeinsam sind. Aber erst der Mensch als ein zugleich sich seiner selbst bewußtes und geistiges Wesen erkannte noch eine andere Ebene des Seins, mit der er sich außerhalb und jenseits aller an sich natürlichen Gegebenheiten stellen kann. Daß der Mensch in den Rhythmus der Natur gestellt ist, kann nicht angezweifelt werden, diese Tatsache ist nicht das Problem. Es beginnt erst dann, wenn die geistige Natur des Menschen autark wird und sich in einem Gegensatz zu seiner irdischen Natur stellt. Das ist der Ansatzpunkt für die buddhistische Lehre vom Leiden, welches er als ein Leiden an der Welt erkennt. Biologisch und physiologisch sind wir auf die Welt angewiesen, der Verzicht auf diese würde menschliches Leben in letzter Konsequenz beenden. Weder eine extreme Askese noch völlige Weltlichkeit können der rechte Weg zur Befreiung aus den Gegensätzen sein. Die Mitte zwischen dem trennenden Geist und dem Weg der sich zur Natur neigenden physischen Daseinsform zu finden, ist eine Hauptaufgabe menschlichen Lebens.

Der Buddhismus hat sich daher in mehreren bedeutsamen Schulen gewandelt, das Problem »nur Körper auf der einen Seite und nur Geist auf der anderen Seite« blieb bestehen. Im Mahâyâna und Vajrayâna wurden zur Lösung dieser Gegensatzfrage bedeutende Methoden entwikkelt, die sich besonders auf psychologische Techniken konzentrieren,

um eine Integration zu erreichen. Dies ist ja auch die Aufgabe der Psychologie, indem sie sich zwar in erster Linie um die Richtigstellung der Funktionen des Trieblebens bemüht, jedoch dahinter das Leben in einer höheren Bewußtseinsgegenwart im Auge hat, die sich nicht mehr als ein Gegenteil zur physischen Organisation versteht. Nicht mehr das dualistische Prinzip von Geist und Körper (Materie) ist das Maßgebende, sondern die Integration des Geistes als eine alles Körperliche und Gestaltete durchdringende Macht. Im tibetischen Totenbuch geht es um den Gegensatz Bewußtsein und Intellekt, weil der Intellekt die trennende und damit die Gegensätze schaffende Funktion ausübt.

E KARMA UND SELBSTVERANTWORTUNG

Wir haben im zweiten Kapitel und an anderen Stellen das Problem des persönlichen Karma als einen zentralen Gedanken des Buddhismus schon behandelt. Doch sollten wir es noch einmal in Bezug zu psychologischen Erkenntnissen setzen. Karma im buddhistischen Sinne ist die persönliche Erfahrung der Früchte des eigenen Denkens, der Absichten und des Handelns. Es ist das Erleiden der Auswirkungen des früheren Handelns und der Einstellungen, die dazu geführt haben; der Mensch ist sozusagen die Summe seines Tuns. Gewiß ist für den Abendländer der Begriff Karma intelligibel, auch wenn er die unglaublich strenge Konsequenz kaum abzumessen versteht. Wir haben ja gerade in den täglichen Redewendungen einige Beispiele, die kennzeichnend für die Einstellung zur Selbstverantwortung sind. Da heißt es im Sprachgebrauch: »Wer sich dauernd in Gefahr begibt, kommt darin um.« Ein Sprichwort, das anzeigt, daß eine gegen alle Vernunft gerichtete Einstellung zu den entsprechenden Folgen führen muß. Es ist nur so »einfach«, daß man es gewöhnlich nicht »glaubt«. Schon dieses eine Sprichwort sagt uns, daß es nicht um das »Glauben« und schon gar nicht um »Aberglauben« geht, sondern um Gewißheiten, hinter denen »Wissen« steht. Ein anderes Beispiel aus gewußter Erkenntnis, das uns dazu noch die gedankenlos falsch verstandene Wortmagie und Symbolik zeigt, kennen wir aus folgender Redewendung vor dem Beginn von einer Unternehmung: »Also versuchen wir es, es wird schon schief gehen.« Die Tragweite solcher oberflächlichen Aussprüche wird nicht begriffen, denn gemeint war das Gegenteil, genau jenes, was dem gesunden Hoffen entspricht. Es gibt viele Beispiele, die das Folgedenken als vorbewußte Kenntnis oder Vorahnung deutlich enthalten.

Der Buddhismus lehrt als Folgegesetz der Auswirkungen des eigenen Handelns und setzt dieses in den Bereich des Absoluten, das heißt, es ist ein über alle Grenzen des individuellen und einmaligen Lebens hinaus wirksames Gesetz. Es ist das kausale Weltgesetz an sich. Nur aus dieser Überzeitlichkeit heraus ist die buddhistische Theorie zu begreifen, daß der Mensch auch jene für ihn nicht faßbaren sogenannten »Schicksalsereignisse« zu tragen hat, von denen er selbst nicht glaubt, daß er sie einst verursacht haben könnte. Die Ereignisse und Leiden dieses Lebens gehen nach buddhistischer Vorstellung also nicht nur auf derzeitiges, sondern auf viel früheres Handeln und deren Ursachen in einem vorherigen Leben zurück. Der Mensch ist daher in seinem jetzigen Leben die Summe und die Folge seiner bisherigen Taten und Entschlüsse. Natürlich setzt diese Theorie voraus, daß auch die Zukunft einschließlich jener eines späteren irdischen Daseins durch entsprechendes Verhalten positiv oder negativ beeinfußt werden kann. Dabei geht es nicht um moralische Wertungen an sich, sondern um Verhalten in Bezug auf das Heil des Individuums, und nur in diesem Sinne gibt es gutes und schlechtes Karma. In Bezug auf den Zustand des menschlichen Bewußtseins spricht der Buddhismus von einem heilsamen und einem karmisch unheilsamen Verhalten; das eine fördert die Bewußtwerdung und Befreiung, das andere führt zu Bindung und Unwissenheit.

In einem gewissen übertragenen Sinne finden wir in der praktischen Psychologie als einer angewandten Methode zur Heilung vergleichbare Ausgangspunkte, die sich um ein gesamthaftes Verständnis vom Dasein und Sinn menschlichen Lebens bemüht. Deutlich wird dies bei der von C. G. Jung begründeten »komplexen Psychologie«, die den ganzen Menschen in den Mittelpunkt stellt, auch bei der »Schicksalsanalyse« von L. Szondi und besonders in der »Daseinsanalytischen Schule« von L. Binswanger, M. Boss und G. Condrau. Bei allen spielt die Geschichtlichkeit des Menschen bis hin zum »Archetypus« (Jung), dem »erbbedingten Wahlzwang« des Schicksals (Szondi) und dem »Daseinsvollzug« als einem menschlichen Erfahrungszusammenhang eine große Rolle.

Zur Psychotherapie kommen meist solche Menschen, die durch Neurosen, Ängste und Depressionen nicht mehr Herr über sich selbst sind, denen ein wesentlicher Teil der Kräfte des Bewußtseins so an ihr »Leiden« gebunden sind, daß ihre Freiheit des Handelns bedeutend eingeschränkt ist. Sie stoßen sozusagen an allen Ecken und Enden auf die Konflikte mit ihren eigenen Komplexen, die ihnen überall als »Hindernisse« im Wege stehen. Und da sie im Wege stehen, verhindern sie die natürliche Individuation, das heißt, die seelische Vollendung des

Menschen. Zum Teil wissen sie sogar, daß sie immer wieder die gleichen Fehler machen, und es ist geradezu ein Merkmal, daß sie diese Fehler aus eigener Kraft nicht mehr ändern können. Falsches Handeln entsteht nicht nur aus entsprechend falschen Erkenntnissen und ebensolchen Schlußfolgerungen, sondern zusätzlich noch aus einer neurotisch durch bestimmte Komplexe bedingten Fehlanpassung an die natürlichen Strukturen des physischen und psychischen Lebens, die dadurch nachträglich noch aus dem Gleichgewicht geraten.

Die durch Neurosen zusätzlich erzeugten triebhaften Fixierungen, die tiefverwurzelten Komplexe (die unbewußt zu einem Dauertrugschluß führen), die komplizierten Triebverschränkungen und Veränderungen bilden einen individuell verschieden wirksamen zweiten Überbau, der reales Erkennen, objektives Verhalten und den Weg zur Selbsterkenntnis verhindert. Das von uns individuell erstellte »Bild von den Dingen«, die Objektimago, wird um das Gewicht der Komplexe mehr in die Irrealität verschoben. Die Möglichkeiten zu verantwortlichem Handeln aus dem Bewußtsein eigener psychischer Fähigkeiten wird herabgesetzt. Es ist Aufgabe der Psychotherapie, eben jene »Bindungen« aus neurotischen Fixierungen zu lösen, um eine Steigerung psychischer Kräfte zu erlangen, die dem Menschen den Weg zu sich selbst und zur Umwelt wieder ermöglichen. Es wird gebundenes Bewußtsein frei, darum sprechen wir von Bewußtseinserweiterung, und es wird bisher Unbewußtes bewußt, darum nennen wir es Bewußtseinsmehrung.

Selbstverantwortung für das Denken und Handeln, wie es der buddhistische Karmagedanke verlangt, ist also auch aus abendländischer Sicht eines der Ziele der Psychologie, um dem Menschen seine volle Handlungsfähigkeit wieder zurückzugeben. Nicht ohne Grund entdeckte erstmals S. Freud die unglaublichen Konsequenzen, die sich aus den Anzeichen der Traumbilder schließen lassen. Wenn der Mensch glaubt, sein Handeln habe auf sein persönlich so geliebtes und gehütetes psychisches Dasein keinen Einfluß, so kann die Psychologie der Träume oder der Fehlleistungen schon allein das Gegenteil beweisen. Zentrale Aufgabe der Psychologie ist es also, den Menschen wieder in seine Selbstverantwortung zu stellen und ihm den Weg dazu zu weisen. Nicht ohne Grund finden wir in den Lehrsystemen des Buddhismus sowie in der Psychologie eine auffallende Übereinstimmung, was die psychologischen Symbole und die Techniken anbelangt. Wir werden dies an der Symbolik des Totenbuches noch erweisen. Ihnen gemeinsam ist vor allem der analytische Weg, das Abbauen aller jener psychisch bedingten Phänomene, die sekundären Erscheinungscharakter haben, das heißt, die sich auf eine tiefer liegende Ursache zurückführen lassen, welche überdeckt

und verstellt worden ist. Was transparent werden soll, ist der psychoenergetische Kern und das unverbildete Zentrum des Bewußtseins, damit sich freie Wirksamkeit entfalten kann.

F ÂLAYAVIJÑÂNA UND ARCHETYPISCHE STRUKTUREN

Ein anderer im zweiten Kapitel schon vorkommender Begriff aus der buddhistischen Philosophie des Mahâyâna ist das Universal- oder Grundbewußtsein, das wir exakt übersetzt als »Speicherbewußtsein« (skr. âlayavijñâna, tib. Kun-gzhi rnam-shes) bezeichnen. Aus der tibetischen Übersetzung wird deutlich, daß es sich um das »Bewußtsein aller Ursachen« handelt, die zum Denken und allen anderen geistigen Tätigkeiten führen. Es ist besonders die Yogâcâra-Philosophie oder die Schule der »Bewußtseinslehren« (skr. vijñânavâda), die davon ausgeht, daß alle Dinge als Objekte, alle Bilder und Erscheinungen, die wir erkennen, nur Geist oder Bewußtsein sind. Das heißt, wir erkennen nur dann die Dinge als solche in ihrer Vielheit und Individualität, wenn sie zum Inhalt des Bewußtseins werden. Bewußtsein ist die Voraussetzung für den Vorgang »erkennen«. Alles aber, was nicht im Bewußtsein erkannt wird, ist dort nicht vorhanden und daher auch nicht existent. Die ganze objektive Welt ist also letztlich nur Bewußtsein, weil dieses die Voraussetzung ihres Erkennens bildet. Geist oder reines Bewußtsein sind nach der idealistischen Vijñânavâda-Theorie die unabdingbare Grundlage und Essenz der Wirklichkeit, die Vorbedingung für Wirklichkeit und darum absolut. Da nichts ohne Geist vorstellbar ist, wird er als das Absolute, als die alles durchdringende Leerheit oder als Nirvâṇa schlechthin bezeichnet.

Im Menschen bestehen nach der gleichen Theorie zwei Ebenen dieses Speicher- oder Grundbewußtseins, die sich nur durch ihre Funktion als statischer und mütterlicher Urgrund und als Aktivität unterscheiden. Den Urgrund oder die unerschöpfliche Potenz für alle bewußte Seinswerdung bildet das Âlayavijñâna. Seine handelnde Aktivform ist das ständig sich neubildende und wandelnde Denkbewußtsein (skr. manovijñâna. Yid-kyi rnam-shes). In den buddhistischen Texten wird das Âlayavijñâna mit einem weiten Ozean verglichen, der die Fülle und die Ganzheit aller Wasser symbolisiert. So ist Grundbewußtsein der Speicher aller Bewußtseinseindrücke, die über die Sinne und durch unterscheidendes Denken vermittelt werden. Alle Denkakte des unterscheidenden Denkbewußtseins aber erzeugen karmische Auswirkungen, die sich im Urgrund einprägen und von dort aus wieder zur »Reifung« in neuen Denkvorgängen gelangen können. Auch das Denken wird vom Gesetz des Karma bestimmt, ist es doch eine Tätigkeit des Bewußtseins vor der eigentlichen Ausführung der Handlungen. Karma ist aber auch der persönlich verursachte und durch eigene Handlungen bedingte »Wind« der Bewußtseinsenergie, der über die Flächen des Ozeans des Grundbewußtseins streicht. In tausend Wellen fächert er dieses auf und erzeugt Gedanken und Assoziationen aus den Tiefen des Speicherbewußtseins. Bewußtwerdung und Denken ist der dauernde Prozeß der Vervielfachung bewußtseinsimmanenter Inhalte, die zum Objekt erhoben werden. Karma, die ursachenbedingte, individuelle Situation des Menschen bewirkt, daß tiefste persönliche und persönlich bisher nicht gekannte oder bewußte Bilder, Vorstellungen und Erkenntnisse im Bewußtsein auftauchen, da sie alle in der universalen Potenz des Grundbewußtseins als karmische Samen enthalten sind. In der Latenz des Speicherbewußtseins ist jedes individuelle Bild oder jeder Gedankeninhalt sozusagen urbildlich, wenn auch vollkommen ununterschieden schon vorhanden.

Sicherlich ist es kein »Zufall«, sondern bewußtseinsgeschichtlich wohl mehr eine psychische Realität von größerer Bedeutung, daß ähnliche Gedankengänge auch im Abendland seit der Antike zu finden sind. Zuerst wurden sie in Platons Ideenlehre geformt, die von den ewigen geistigen Urbildern als den Ideen spricht. Platon sah in ihnen ewige und unveränderliche geistige Bilder, die als Urbilder der Dinge persönlich auch überindividuell, das heißt, schon vorgeburtlich vorhanden sind. Die Ideen sind bei Platon das eigentlich Wirkliche und vor allem das Urbildhafte, an dem die manifesten Dinge nur einen bedingten Anteil haben, denn diese sind nur ein beschränkter und sektorhafter Ausdruck des Ganzen der Ideen. Die Ideenlehre geht über Sokrates, Plotin und das Mittelalter durch die ganze Geistesgeschichte des Abendlandes, wenn auch in den verschiedensten Abwandlungen. Wir finden sie vielleicht, sinngemäß übertragen, in der Psychologie wieder, und zwar insofern als etwas unübersehbar Urbildliches im menschlichen Bewußtsein wirken muß, das aus unbekannten Tiefen sein Verhalten in einer charakteristischen Weise beeinflußt.

Zuerst mußte wohl S. Freud aus bestimmten archaischen und konstant wiederkehrenden Trauminhalten erkennen, daß es in den Träumen ein scheinbar »ererbtes phylogenetisches« Material gibt, welches ältere Bewußtseinsinhalte und Funktionen widerspiegelt, als jene des persönlichen Lebens. Für C. G. Jung und seine Schule wurde es zu einer Gewißheit und zu einer der zentralen Lehren, daß sich im menschlichen Bewußtsein Urbilder, die Archetypen, offenbaren, die als Strukturdominanten des kollektiven Unbewußten zutiefst vorgebildet sind. Dabei faßt

Jung diese Archetypen ganz im Sinne einer energetischen Definition des Psychischen auf, indem sie als präformierende Kristallisationspunkte im Unbewußten begriffen werden. Psychisch konkret sichtbar und nachweisbar werden die Archetypen als »Urbilder« an sich erst durch Bewußtwerdung, also auf der Ebene des Bewußtseins. Wir können deshalb nicht sagen, die Urbilder liegen als solche im Unbewußten bereit, sondern es sind nur strukturierte Potenzen vorhanden, die unter gewissen Bedingungen immer wieder als Archetypen erkennbar werden. Jung nennt sie auch »Selbstabbildungen der Instinkte«, da sie mit den sicheren Urfunktionen der natürlichen Instinkte identisch sind.

Wenn diese Archetypen in das Bewußtsein gehoben werden, nehmen sie den typischen Charakter des »unterscheidenden«, das heißt teilenden Bewußtseins an, sie erscheinen in ambivalenter Wertigkeit und Bedeutung. Aus dieser Funktion ist die systematische Gegensatzsymbolik des tibetischen Totenbuches zu verstehen, das auf urbildlichen Symbolen aufgebaut ist. Was wir aber im Bewußtsein als »Urbilder« erkennen, hat seine nicht sichtbare energetische Vorprägung im Unbewußten als Strukturdominante oder als eine Art Urstruktur, die als instinktive Einstellung beschrieben werden kann. In der Biologie sind solche Strukturen bei der Tierpsychologie als Erbkoordinaten bekannt, die zur Auslösung ganz bestimmter und immer gleicher Verhaltensweisen führen. Der Biologe A. Portmann sieht in Bezug auf die Archetypen der Jung'schen Psychologie in der Tierpsychologie das Entscheidende im »Erkennen des Nie-Wahrgenommenen durch eine ererbte zentrale Struktur.« [151] Für Portmann sind die »Auslöser«, die an der Oberfläche sichtbaren Verhaltens typische Funktionen auslösen. Jene lassen ihrerseits wiederum auf das Vorhandensein solcher urbildlichen Funktionen schließen, die das lebende Dasein in seinem Verhalten präformieren. Wir haben diese Fragen aus der Psychologie nur deshalb berührt, um zu zeigen, daß die Frage eines Urbewußtseins und damit die Frage nach der Übertragbarkeit von Bewußtseinsinhalten über Generationen doch irgendwie ansteht und den Menschen immer wieder zur Klärung dieser Erscheinung angeregt hat. Mit dem buddhistischen Begriff des Âlayavijñâna haben wir eine erste asiatische Darstellung der Problematik, auf philosophischer Ebene hat Platons Ideenlehre gewisse Verwandschaft, und heute stellt die Psychologie wieder die Frage nach der Permanenz von menschlichen Erfahrungen, die sich in einem archetypisch geprägten kollektiven Unbewußten erhalten haben sollen.

2 Psychologische Aspekte des tibetischen Totenbuches

Es gibt viele Menschen, die im Augenblick ihres Todes nicht nur hinter ihren eigenen Möglichkeiten zurückgeblieben sind, sondern vor allem auch weit hinter dem, was schon zu ihren Lebzeiten von anderen Menschen bewußt gemacht worden war. *C. G. Jung: Erinnerungen, p. 311.*

Es ist eine der bemerkenswertesten Erscheinungen in der buddhistischen Philosophie des tibetischen Totenbuches, die in einem gesamthaften Abriß vermittelt wird, daß die visionären Gottheiten als Wirklichkeit und illusionäres »Trugbild« zugleich erscheinen können. Oder mit anderen Worten, sie sind auf der einen Seite höchste Realität und auf der anderen nur Trugbild aus psychischer Projektion. Und doch sind beide Aspekte durchaus gerechtfertigt und schließen sich keinesfalls aus. Für die buddhistische Philosophie existieren keine Götter als absolute Wesen, denn auch ihr Sein ist beschränkt zumindest auf jene Zeit, solange sie als solche von den Menschen anerkannt werden. Trotzdem verwendet das Totenbuch göttliche Gestalten, jene hohen transzendenten Buddhas, um gewisse geistige und psychische Qualitäten auszudrücken, oder auch deren zornvolle Gegenbilder, in denen sich die Aspekte von Macht und Reaktion offenbaren. Über alle Bilder und Symbole aber hat der Buddhismus Nirvâṇa gestellt, die bildlose Stufe der Befreiung und Erlösung, die darum auch als die große Leerheit bezeichnet wird. In der alles durchdringenden Leerheit, jenem Wortsymbol für die attributslose Unbeschreiblichkeit eines transzendenten Zustandes, lösen sich Gestalten der Wirklichkeit und des Scheins in ihrer Relativität auf, da hier am Ziel »nichts mehr zu erreichen« ist, das gestalthaft zu vergegenwärtigen wäre.

Als eine Realität gelten die Buddhas und Bodhisattvas auf dem Wege der Meditation, um buddhistische, philosophische und religiöse Lehrinhalte zu begreifen. Für den Anhänger des Mahâyâna sind es die großen Leitbilder des geistigen Weges, der durch die transzendenten Buddhas symbolisiert wird, und so sind diese Bilder identisch mit den ethischen Inhalten der Lehre. Als Dhyânibuddhas zeigen sie die Wege zu höherer Bewußtheit und zu einem Leben in metaphysischer Daseinserfüllung. Und doch lehrt uns das tibetische Totenbuch, daß die Buddhas nur sichtbare Formen der inneren, reinen Buddhanatur des Bewußtseins sind, sie

sind nur vorstellbare Manifestationen der Erleuchtungsnatur des Menschen, die immer schon in ihm vorhanden ist.

Damit betreten wir bereits die zweite Ebene, nämlich die der psychologischen Erkenntnis, daß alle Bilder, Visionen und Urbilder, auch die höchsten Bilder und Gottheiten, Gestaltwerdungen aus dem eigenen Bewußtsein sind. Somit erkennen wir sie als Projektionen, in dem uns tiefe Bewußtseinsinhalte durch Bilder vorstellbar werden. Die Bilder der Tathâgatas sind nichts anderes als Ausdrucksformen von Inhalten des Bewußtseins.

Ebenfalls sind die Projektionen der visionären Gottheiten logische Folgerungen aus der Mahâyâna-Philosophie und ihrer Anwendung, indem sie zugleich den psychologischen Standpunkt lehrt, daß alle Bilder, Formen und Gedankeninhalte letzthin als Gestaltwerdungen oder Hervorbringungen des Bewußtseins zu verstehen sind. Was auf der Seite der Realität Urbilder geistiger Wirklichkeiten sind, werden in psychologischer Sicht Projektionen als Bildinhalte des Bewußtseins und symbolische Gestalten zur Darstellung psychischer Prozesse und konkreter Bewußtseinswandlungen. Solange die Buddhas auf der Wirklichkeit und ihrer Darstellung als geistiger Inhalt beruhen, sind sie real, sobald sie symbolisch *für* etwas stehen, sind sie psychologisch zu betrachten. Das eine ist der philosophische Aspekt, das andere der psychologische, beide aber sind Ausdruck der einen Realität des menschlichen Bewußtseins. Was auf der rein philosophischen Ebene der buddhistischen Metaphysik, die hier in höchst numinosen Bildern repräsentiert wird, eben metaphysisch begründet wurde, stellt sich auf der psychologischen Ebene der Projektionen des Bewußtseins als eine psychische und sogar metapsychische Realität dar. Psychisch deshalb, weil die visionären Gottheiten als Symbol des Geistes erkannt werden und weil sie archetypische Symbolik bewußtseinsimmanenter Prozesse kennzeichnen. Eine metapsychische Realität wird dadurch aufgestellt, weil der ganze Vorgang der Existenz bewußten und unbewußten individuellen Daseins auch noch in die Transzendenz jenseits des irdischen Lebens übertragen wird. Das heißt, die Existenz des Psychischen wird als Projektion und als Postulat über ihre irdische Dimension hinaus verlängert.

Die Bewußtseinslehren der Yogâcâra-Philosophie, zu denen das tibetische Totenbuch essentiell gezählt werden muß, gehen nämlich davon aus, daß karmisch belastetes Bewußtsein in seiner Daseinsdauer die Lebenszeit des irdischen individuellen Daseins bei weitem überschreitet. Danach währt die Dauer psychischen Lebens so lange wie die Kraft des persönlichen Karma. Ob nun die Buddhas real das Ziel der großen Vollendung darstellen, oder ob wir sie nach der Durchdringung ihrer Bildhaftigkeit als Stufen auf dem Wege erkennen, als gestaltetes Bewußtsein, das sind nur zwei Arten der Erkenntnis, zwei Ebenen der geistigen Praxis. Über alle Begrifflichkeit stellt die Philosophie des Mahâyâna-Buddhismus die Leerheit, die Soheit, die reine Buddhanatur oder die kristallklare Diamantnatur menschlichen Bewußtseins, die von bildloser Intensität ist. Sie ist immer vorhanden, nur muß sie gefunden werden. Darum sagt eine Frage aus dem Zen-Buddhismus: Warum willst du den Buddha mit dem Buddha suchen gehen? Es ist so, als wenn einer mit dem Feuer das Feuer suchen wollte. Selbsterkenntnis ist ein spontaner Vorgang der Synchronizität zwischen Bewußtem und Unbewußtem, zwischen Intellekt oder Denkbewußtsein und Urgrund oder Âlayavijñâna, hier werden Bilder und alle Visionen plötzlich ausgelöscht, durch reine Erkenntnis oder Erleuchtung kurzgeschlossen. Das ist der Zustand des »Klaren Lichtes« im tibetischen Totenbuch, in dem nur Licht selbst als der Dharmakâya erfahren wird. Darum kann das tibetische Totenbuch erst die philosophische Wirklichkeit der Buddhas und ihrer Lehren verkünden und, nachdem diese begriffen und durchdrungen sind, auch sagen, das alles sind nur Trugbilder und Täuschungen des eigenen Bewußtseins, denn reine Innenwelt bedarf keiner Bilder der äußeren Form.

Ob nun der Mensch in der geistigen Evolution auf dem Heilsweg der Religionen, auf dem Wege der geistigen Erkenntnisse und Befreiung durch die Philosophie und Ethik oder aber durch die Anwendung von Yoga und Psychologie seine Individuation findet und vollendet, jeder dieser Wege ist doch ein in sich geschlossenes Abbild oder ein gesamthaftes Symbol für die Entelechie des Psychischen in seiner Gesamtheit des irdischen Seins und seiner transzendenten Möglichkeiten. Es ist immer ein Streben der Vergeistigung zu erkennen, eine Zuwendung des Bewußtseins zu metaphysischen und irrationalen Inhalten, eine Anknüpfung an das rein Göttliche, das schon in diesem Leben manifest werden soll.

Betrachten wir die verschiedenen Versionen der Realität des Psychischen, so sind die Ansatzpunkte zu einer Theorie der Seele zwar verschieden, aber der aus menschlicher Urerfahrung gebildete, unübersehbar reiche Schatz an Symbolen des großen Hinübergangs doch auffallend allgemeingültig. Seien es der Weg der Seele und des Geistkörpers und der vitalen Lebenskraft des alten Ägypters in das Reich des Osiris bis hin in die Gefilde der Iaru, die Wandlungen und Irrungen des Seelenwesens Puruṣa im Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa oder der enge Pfad durch den Bar-do für den »Bewußtseinskörper« eines verstorbenen Tibeters, der Weg durch das Jenseits wird urbildlich in merklich übereinstimmenden Symbolen geschildert. Darin erkennen wir die Phänomenologie eines

kollektiven psychischen Ausdrucksvermögens, die archetypisch immer zu mehr oder weniger ähnlichen Symbolen zurückkehren muß. Das ist das erkennbare Gesetz der urbildlich bedingten Reaktionsbildungen des Bewußtseins auf die ontologische Problematik menschlichen Seins und Hoffens.

Hinter allen noch so verschiedenen Schilderungen, ob als gestalthaft gedachte Seele oder als amorphe Bewußtseinsstruktur, befindet sich der gemeinsame oder kollektive Urgrund psychischer Ahnungen und vielleicht auch echter Erfahrungen. Wer wollte hier zwischen Wirklichkeit und Spekulation die klare Grenze ziehen? Zumindest aber wurde das Dunkelfeld zwischen beiden durch das tibetische Totenbuch erhellt. Es sollte uns auch gegenwärtig bleiben, daß so manche der psychischen Situationen im menschlichen Leben, die Ängste und Nöte des Traumes, die realen Lebensängste, die Notsituationen größter psychischer Gegensatzspannungen und Konflikte im Bewußtsein, ganz ähnliche Bilder von Spannung, Dämonie, Lösung und Transzendenz hervorrufen können, ganz ähnliche Qualen und Leiden geistiger und irdischer Höllen, wie jene der Nachtodwelten aller Weisheitsbücher der Menschheit. Nicht ohne Grund finden wir übereinstimmende Schilderungen in den Schriften des alten Testaments, in den jüdischen Schriften, den ägyptischen, griechischen, den indischen oder eben den tibetischen Überlieferungen.

Ist Bar-do oder das Zwischenreich der Entscheidungen und der Leiden des Bewußtseins zwischen den zwei Arten von Leben nur eine Projektion und Selbstabbildung der Urangst vor dem Tode? So würde man es gerne aus rein psychoanalytischer Betrachtung definieren. Wird dies aber der Situation und den permanenten Fragen der Jahrtausende menschlicher Bewußtseinsgeschichte gerecht? Die Antwort steht am sichersten zwischen Verneinung und Bejahung, so wie jene des tibetischen Totenbuches, die ein philosophisches und ein psychologisches, ein bestätigendes und ein relativierendes Urteil zugleich ermöglicht. Darum jene Leerheit, die einen »Begriff« jenseits von Begriffen darstellt. Oder aber handelt es sich um eine transzendente Erfahrung, die als geahnte Wirklichkeit in das menschliche Dasein herüber dämmert? Diese Frage wird wie ehemals wohl auch weiter gestellt werden müssen. Metaphysik trägt uns in die Gefilde jenseits der stofflichen oder physischen Realität, sei sie nun empirisch zu folgern oder durch Evidenzen gesichert, ihr wird und muß immer der letzte Realitätsnachweis fehlen. Dafür aber kann ihre Dimension auch nicht durch physische Maße beschränkt werden. Metapsychische Ereignisse, gehen wir von einer an das Individuum gebundenen Psyche aus, die über dieses Individuum als einmaliges Sein hinausgelangt, verlieren für uns ebenfalls notwendigerweise ihre Dimensionen

und Maße einer nur diesseits bezogenen Psychologie. Wissen wir schon vom Psychischen im Menschen, von der eigentlichen Dimension eines Bewußtseins allzu wenig, wenn auch manches, wie sollten wir mit unseren Erkenntnissen jene Welten des Bar-do umfassen? Hier muß eine Phänomenologie der möglichen Zustände und der Spekulationen beginnen. Ebenfalls sind, wenn wir es einmal so formulieren dürfen, eine Fülle von Evidenzen vorhanden, die ganze Geistesgeschichte ist ein Zeugnis dafür, daß Seele und Bewußtsein mehr ist als nur einmalige und vergängliche Körperlichkeit. Nehmen wir die vielen Schriften über Jenseitserfahrungen, Jenseits-Spekulationen und gar die Totenbücher mit ihren determinierenden Aussagen zur Hand, so ließe sich eine »Phänomenologie der Jenseitserfahrungen« erstellen mit allen »Gewißheiten« einer an Wahrscheinlichkeit grenzenden Sicherheit der Aussagen und Symbole. Und doch muß, solange wir in dieser Welt leben, jene Welt ein Mysterium bleiben. Und wenn dieses auch immer so bleiben wird, so stellen die Inhalte des tibetischen Totenbuches doch einen unglaublichen Fundus an psychischer Leistung dar, die uns das Phänomen Leben, Seele und Gottheit ein wenig erleuchten hilft.

Der Bar-do thos-grol, das tibetische Totenbuch in allen seinen Variationen und unabhängig von bestimmten religiösen Prägungen, bietet sich uns als ein Lehrbuch für das Verhalten des menschlichen Bewußtseins nach dem Tode an. Alle Geschehnisse werden in der Art psychischer Projektionen im Raume eines bereits hinübergegangenen Bewußtseins geschildert, daß dort wie zuvor auf irdischem Plane den gleichen Reaktionsweisen unterliegt. Insofern ist das tibetische Totenbuch primär ein Buch des Lebens, denn die Erkenntnisse für den Weg durch den Bar-do sind solche, die im »Diesseits« bereits gewonnen werden müssen, wenn sie im »Jenseits« angewandt werden sollen. Es ist die Grundlage buddhistischer Lebenshaltung und Geistesführung, die zum Modell der Führung durch den Bar-do erhoben wird. Ohne diese Grundlage wäre ein Totenbuch, das nur jenseitige Erkenntnisse vermitteln würde, gar nicht in die Sprache unseres rationalen Denkens zu übertragen. Darum ist das Ritualwerk zum tibetischen Totenbuch anders gestaltet, es umfaßt zwar die wesentlichen Inhalte des Totenbuches und seiner Philosophie, ist jedoch überwiegend erweitert durch ritualistische Anweisungen zur Ausführung der Totenriten, der Weihungen, Initiationen, Opferungen und Gebete, die den eigentlichen Teil wesentlich ergänzen.

In der buddhistischen Trikâya-Lehre, welche die Grundlage zum Verständnis für die Wandlungen im Bar-do bietet, können wir drei Stufen von Manifestationen des Bewußtseins erkennen. Die höchste Manifestation als oberste Stufe reinen Seins ist die des strahlenden Bewußtseins

als sich selber erleuchtendes klares Licht im Zustand des Dharmakâya. Es ist Bewußtsein an sich und wird daher auch mit der großen Leerheit gleichgesetzt, die alle Fülle des Geistes ermöglicht. Darum finden wir den Dharmakâya-Zustand symbolisch in der Darstellung des unbekleideten und tiefblauen Âdibuddha Samanatabhadra. Tiefblau ist die Farbe des intensiven, reinen Bewußtseins, des meditativ versunkenen Intellektes, und »ohne Bekleidung« bedeutet soviel wie »ohne alle Attribute« oder »in seinen Qualitäten nicht zu beschreiben«. Im Dharmakâya-Zustand ist reines Bewußtsein im Bereich des Urbeginns, das heißt, es befindet sich in einem unteilbaren Zustand der Potenz vor allem Werden der Schöpfung und vor allem Entstehen der Bewußtseinsinhalte.

Wenn ein Gegenüber erscheint, nämlich ein objektives Ziel, dann beginnt aus erster Selbstsetzung und Individuation die Bewußtseinsaktivität und die Emanation von Bewußtsein auf den verschiedenen Ebenen. Das symbolische Gegenüber ist im tibetischen Totenbuch die weibliche Entsprechung der Buddhas, die Prajñâ oder Ḍâkinî. Ihre untrennbare Einheit in der unio mystica mit dem Buddha symbolisiert den Anfang aller Maṇḍalas, der psychischen Ganzheitsstrukturen und der vereinigten Symbole des Mahâyâna-Buddhismus.

Eine zweite Ebene von Bewußtsein ist das visionäre Reich sichtbarer transzendenter Gestalten, die sich im Sambhogakâya, der Ebene der himmlischen und göttlichen Vision offenbart. Vom irdischen physischen Körper aus betrachtet, ist Sambhogakâya, der Verzückungszustand des Bewußtseins, eine ekstatische Projektion, die psychisch höchst innerlich im Bewußtsein oder durch Vision im äußersten Raume erlebt wird. Die Meditationstechniken des Vajrayâna-Buddhismus schreiben meist zwei Wege psychischer Verwirklichung vor. Der äußere ist Visualisation und aktive Imagination von Symbolen, Mantras und Bildern der Gottheiten, die durch verschiedenerlei Projektionen mit Sinninhalten erfüllt werden. Das in äußerer Projektion durch imaginative Techniken erkannte Bild führt in der Vereinigung mit dem Bewußtsein zu extatischer Erfahrung. Der innere Weg als komplementäres Ereignis im Zentrum des Bewußtseins ohne Einfluß der äußeren Welt ist reine zielgerichtete und bewußte Introversion bis zum instatischen wiederum visionären Ereignis, das sich am inneren Horizont des Bewußtseins abspielt. Höchst innerliche visionäre Bilder mit jenen fernster geschauter Sphären im Außen zu vereinen, ist das Bestreben der tantrisch-buddhistischen Psychotechnik, Immanenz und Transzendenz visionärer Ereignisse zur großen Einheit zu bringen. Diese visionäre Ebene ist mit dem Sambhogakâya vergleichbar, dem »Körper spiritueller Glückseligkeit« auf der visionären Stufe des göttlichen Bildes. Es manifestiert sich als Gestaltung des Numinosen in seiner

größten Gegensatzrelation unter den Aspekten des friedvoll Erlösten und des zornvollen Dämonischen und Drohenden. Beide Aspekte sind Formen des Bewußtseins, das je nach Bewußtseinslage in einem der Gegensätze zum Ausdruck kommt.

Die dritte und allgemein menschliche Ebene zeigt uns das Bewußtsein im Nirmâṇakâya, dem verkörperten Bewußtsein in sterblicher Hülle. In der buddhistischen Philosophie ist es der Ort des Leidens, in dem das Bewußtsein der Natur der Vergänglichkeit erfährt, an der es selbst noch teil hat. Hier ist die gesamte Psyche gebunden an die vergängliche Form und erleidet das ständige Ungenügen zwischen Geist und Materie, zwischen natürlich-biologischem Leben und dem ständig sich evolutionierenden Geist, der seine Herrschaft ausdehnt, um die Unabhängigkeit und Freiheit zu erlangen. Und doch zeichnet dieses menschliche Leben, der Gang des Bewußtseins durch die Lebensjahre des Körpers, einen Weg vor, der in Unbewußtheit beginnt und zu reifer, zum Teil höchster Bewußtheit gelangt, welche der irdischen Form scheinbar entraten kann. Nach der Einkörperung des Bewußtseins beginnt der aufsteigende Pfad des Bewußtseins zur Individuation und erlangt, so das tibetische Totenbuch, den höchsten Moment im Ereignis des Todes. Dann aber beginnt genau der umgekehrte Pfad von reinem »befreiten« Bewußtsein im Angesicht des Dharmakâya über den visionären Zustand der Wirklichkeit des Sambhogakâya zurück in die Unbewußtheit, das Ruhen der Geistestätigkeiten, bevor sich neues Leben ereignet. Diese drei Stufen werden durch den ›Chi-kha'i bar-do, den Chos-nyid bar-do und den Sridpa'i bardo‹ gekennzeichnet. Aus dem ersten Leben mit minimaler Bewußtheit entfaltet sich der Mensch bis hin zum vollen »Tageslicht« seines Wachbewußtseins, steigert sich zu reiner Bewußtseinsgegenwart, wenn der Übertritt in den Bar-do kommt. Darum nennt man den Weg in die nächste Inkarnation im tibetischen Totenbuch einen absteigenden Pfad, weil die Kraft des Bewußtseins wieder von ihrer Höhe absinkt bis zur Bindung in das Körperliche. Je geringer nach der buddhistischen Theorie die karmischen Belastungen im Bar-do sind, je weniger sie dort zum Tragen kommen, um so höher ist der Ansatzpunkt zu neuer Wiedergeburt, um so besser sind die Aussichten für eine endgültige Befreiung der Wesen.

Wir haben schon angedeutet, daß das tibetische Totenbuch eine Schatzkammer psychologischer Symbolik ist, daß es ein in sich geschlossenes Werk konsequenter Anwendung archetypischer Symbole darstellt, wie wenige der Weisheitsbücher der alten Welt. Einige dieser archetypischen Strukturen wollen wir noch einmal ins Gedächtnis rufen. Die primäre Aufteilung zeigt die intensive Lichtsymbolik und die Abgründe der rauchenden und flammenden Finsternis einschließlich der Höllenwel-

ten, die so den großen Gegensatz von Licht und Finsternis oder, im übertragenden Sinne, von größtem Wissen und finsterer Unbewußtheit kennzeichnen. Alle Meditationsbuddhas erscheinen in den strahlenden Lichtern der Weisheiten, in kosmischen Farben, die eine umfassende Intensivierung des Bewußtseins, die Erleuchtung des Geistes durch spirituelles Wissen kennzeichnen. Vergleichen wir nur einmal die Lichtsymbolik der Flammen des Heiligen Geistes, die am Pfingstfest über den Häuptern der Jünger erschienen, so haben wir ebenfalls das archetypische Bild der Lichtgeburt im Geiste, die ein neues Bewußtsein ankündigt.

Der Bar-do der Wirklichkeitserfahrung zeigt die visionäre, die bildhafte und auch täuschende Struktur der göttlichen Gestalten, die sich als Manifestationen des Bewußtseins an den Horizonten des eigenen Geistes erheben. Je mehr die lichthafte Erkenntnisnatur des Bewußtseins nachläßt, um so mächtiger werden die Gegenkräfte, dämonisch, furchtbar und aus den unbekannten Tiefen steigend, aus denen auch die trüben Lichter der sechs Lokas leuchten. Sie sind Lichter des sich abschwächenden Erkenntnisvermögens, das durch die triebverhafteten Welten getrübt wurde. Die Gegenbilder des großen und friedvollen Wissens aber sind die Herukas, der schreckensvolle Machtaspekt, der sich in den flammenden Gestalten erhebt, wenn der menschliche Intellekt sich aus den Wurzeln des Bewußtseins gelöst hat. Bemerkenswert ist die archetypische Symbolik der theriomorphen Gottheiten, die auf dem abwärts führenden Pfade gegen Ende der Visionen eine Multiplikation der zerstörerischen Seite der großen Mutter ankündigen. Wir kommen darauf unten noch einmal zurück.

Von übergeordneter Bedeutung in religionspsychologischer Sicht ist für uns das Erscheinen der friedvollen und zornvollen Gottheiten, die letzthin in ihrer ganzen Vielfalt doch nur als die Aspekte und Versionen des Numinosen zu verstehen sind. Es sind nicht nur Bilder und »Manifestationen« von Bewußtsein, sondern in ihnen drückt sich die Gegenwart des Göttlichen aus, das in der Psyche verschiedene Gestalt annehmen kann. Auch wenn der Buddhismus keinen Bezug zu einem persönlichen Gott oder Schöpfer kennt, so ist ihm doch die Natur des Göttlichen keineswegs fremd, sondern ebenfalls ein hohes Ideal. Die »vier göttlichen Verweilungen« (skr. catur-apramâṇâni) eines Jüngers der buddhistischen Lehre, die den Tugenden Brahma's gleich sind, mögen ein Beispiel sein. Für das tibetische Totenbuch sind die Buddhas und Bodhisattvas »Gottheiten«, höchste metaphysische Sinnträger, die als Wandlungssymbole auf dem Wege der Erleuchtung erscheinen. Sie sind keine Götter im festen Sinne, denn solche Götter kennt auch der Buddhismus aus den indischen Religionen. Diese aber haben im Pantheon ihren festen Platz in

irgend einer der himmlischen Gegenden, für die buddhistische Philosophie und Ethik haben sie kaum eine Bedeutung. Die Buddhas sind also Gottheiten als Symbole buddhistischer Weisheiten und Tugenden.

Ihre Erscheinung in der Symbolwelt des Totenbuches entspricht der archetypischen Struktur numinoser Inhalte des Bewußtseins, in dem sich das Wesen der Gottheit als dem Unbegreiflichen in zweifacher Form manifestieren kann. Dieses Numinose wurde von R. Otto in den zwei Aspekten des fascinans und des tremendum beschrieben. Im gewissen Sinne treffen diese urbildlichen Erscheinungen des Göttlichen auch für die Visionen des Bar-do zu, wie sie im Totenbuch geschildert werden. Entsprechend der in sich ruhenden Gemütslage des meditativen Bewußtseins erscheinen die göttlichen Weisheiten als friedvolle Buddhas im anziehenden und erhebenden Aspekt des mysterium fascinans. In ihrer fünffachen Strahlung ziehen sie den Blick des Bewußtseins nach oben, und sie werden »wie in himmlischen Sphären schwebend« geschildert. Ihr Gegenaspekt, die andere Seite der gleichen psychischen Realität, sind die Aspekte des Göttlichen als mysterium tremendum, als die erschütternde, erschreckende, drohende Vision erscheinen, wenn der Intellekt im Streite mit dem Unbegreiflichen liegt. Es wird im tibetischen Totenbuch immer wieder darauf hingewiesen, daß der schreckensvolle Buddha-Heruka nichts anderes ist, als der Âdibuddha Samantabhadra, das erregte Gegenbild einer höchst friedvollen Vision. Und diese großen Gegenbilder erscheinen ja erst, wenn im ersten »Klaren Licht« nicht das Absolute, der Dharmakâya, reines Licht und vollkommen befreites Bewußtsein erreicht worden sind.

Wir hatten alle Gottheiten des Bar-do bereits als ein in sich genau geordnetes und entsprechendes Schema psychologischer Inhalte und Beziehungen gedeutet. Die Übersetzung der tibetischen Schriften mit der Deutung der buddhistischen Symbolik läßt klar erkennen, daß die friedvollen und zornvollen Gottheiten als einzelne Strukturelemente psychischer Organe und Beziehungen gekennzeichnet sind. Dabei sind nach der tantrischen Ordnung alle Gottheiten immer mit den Aspekten der sich ergänzenden Polarität verbunden, die sich in der männlich-weiblichen und der friedvoll-zornvollen Komponente ausdrücken kann. Wir erwähnten als eine auffallende Erscheinung die theriomorphen Gottheiten, die als Ḍâkinîs bezeichnet werden und also weibliche Natur haben. Sie erscheinen zunächst als anthropomorphe dämonische Göttinnen, es sind die acht Keurima, dann als acht therianthropische Göttinnen in Gestalt der acht Phra-men-ma, und schließlich folgen noch die 28 tierköpfigen Göttinnen als Einweihungsgottheiten in das Mysterium der totalen Selbstauflösung, bevor neues Leben beginnen kann.

Diese Göttinnen zeigen deutlich die Variationen des zerstörerischen und verschlingenden Aspektes des Archetypus der großen Mutter. Sie sind zugleich Sinnbilder für die animalische Triebsymbolik der Schattenseite menschlicher Psyche. Die tierköpfigen Göttinnen symbolisieren den Aspekt der Vernichtung durch die indischen und tibetischen Attribute der Friedhofssymbolik, mit der die Ḍâkinîs der Vernichtung verbunden sind. Göttinnen mit dem Schlangenkopf, dem Tigerkopf, dem Kopf eines Leoparden, des Hundes, des Fuchses, der Krähe oder eines Geiers zeigen die zerstörende Funktion der abschließenden Bar-do-Visionen an, die mit allen Resten falschen Denkens und einer illusionären Welt ein Ende machen sollen. Die Vernichtung wird durch den weiblichen Aspekt getragen, indem die 28 Göttinnen aus den »vier Richtungen« des eigenen Gehirns erscheinen, um eine endgültige Katharsis des Bewußtseins von allen vergangenen Inhalten falscher Identifikation zu erlangen. Auffallend ist auf vielen tibetischen Malereien zum tibetischen Totenbuch, daß zwar die schreckensvollen Gottheiten in Verbindung mit der Vernichtungssymbolik der Friedhöfe gebracht werden, daß sie aber fast immer mit Symbolen des langen Lebens erscheinen, die man noch zusätzlich anordnet.

Damit wird auch hier die polare Struktur der archetypischen Gegensatzfunktion gewahrt; die Symbolik verkündet trotz Vernichtung die Fortdauer des Bewußtseins in neuen Formen einer gewandelten Existenz. Schließlich müssen in ihrer Gesamtheit auch die friedvollen und zornvollen Gottheiten gemeinsam erblickt werden als Ausdruck von der Ganzheit der menschlichen Psyche, deren Tiefen sich immer wieder in ambivalenter Symbolik erschließen. Es ist eine Grundfunktion und das Charakteristikum des Archetypus, daß er auf der Ebene des Bewußtseins immer in ambivalenten Bildern und Inhalten erscheint. Es gibt nicht ein einziges Bild eines Archetypus, sondern immer nur mehrere und viele, wobei jeder noch so unterschiedliche Aspekt nur die eine Seite des Urbildes abbildet. Die Kräfte des Gemüts »im Zentrum des Herzens« und die Mächte des Intellektes sind in eine funktionelle Einheit zu bringen, die eine dynamische Gegensatzintegration ermöglicht. Dies wird in der schönen tibetischen Malerei auf Tafel 4 sehr klar verdeutlicht, indem der Buddha Vajrasattva beide Maṇḍalas, das der friedvollen im Herzzentrum und das der zornvollen Gottheiten im Stirnzentrum, vereinigt. Es zeigt, daß die Gottheiten Projektionen menschlichen Bewußtseins sind, die zwar Gegensätze bilden, aber doch essentiell nur eines sind, nämlich Vajrassattva, die Natur des Diamantwesens. Das ist Buddhanatur, reines Bewußtsein oder die große Leerheit.

Schließlich ist das tibetische Totenbuch ein Hort der Maṇḍalas, die wir als die bedeutendsten vereinigenden Symbole der Psychologie kennen. Die Maṇḍalas der fünf Tathâgatas und der Herukas, ihren Gegenbildern, spiegeln die polare Bedingtheit des numinösen Aspektes im Raum größter psychischer Ordnung und Vereinigung wider, in dem alle in der Psyche vorhandenen Gegenbilder wieder zu einer Einheit zusammengeschlossen werden. Diese im Maṇḍala durch klare und festgelegte Symbole gegebene Vorstrukturierung zur Übung praktischer Erkenntnisarbeit findet sich im Quadrat als eine Ordnung der Elemente und der geistigen Strukturen, und im Kreis, der die kosmische und verbindende Einheit des Psychischen ausdrückt. Im Kreis und Quadrat wird der profane Mensch und der heilige Mensch zu einem spirituellen Einheitssymbol verbunden. Der irdische Weg wird durch transzendente und metaphysische Sinngebung erweitert in eine kosmische und heilige Ordnung gestellt. Die Universalität und Ganzheit aus der Individuation einer bewußten Existenz des Menschen wird in einer psychologisch bezogenen kosmischen und göttlichen Welt dargestellt, in der ein fünffarbig flammender Lichtkreis das Quadrat umschließt. Es ist das elementar leuchtende Bewußtsein, das eine »himmlische Sphäre« und den Erscheinungsplan göttlicher Symbole umfaßt. So sind zwar auch die buddhistischen Maṇḍalas visionäre Bilder und noch keine letzten Wirklichkeiten, aber sie stehen als archetypische Struktur der Quaternität symbolisch doch für jene Bereiche des Absoluten, des großen Lichtes aus dem Dharmakâya, die doch aus der unbeschreiblichen Leerheit als Grundlage alle gestaltete Fülle ermöglicht.

In den beiden großen Maṇḍalas des tibetischen Totenbuches erkennen wir, psychologisch betrachtet, die Darstellung einer doppelten Quaternio, auf deren Ebenen die Manifestationen des Numinosen und jene des Bewußtseins in psychologischer und kosmologischer Anordnung aufgestellt sind. In sich hat jede Ordnung ein polares Gefüge und zwar die Symbolik der Komplementarität des männlichen und weiblichen Aspektes des Bewußtseins. Jede für sich bringt in ganzheitlicher und vereinigender Symbolik eine Ebene des Numinosen, die eine ist die friedvolle und die andere die zornvolle. Beide sind Ereignisbereiche und Dimensionen des Bewußtseins und sollen im Bar-do-Zustand mit Erkenntnis durchdrungen werden. Erst dann gelingt auf der Ebene des Bewußtseins die Befreiung durch Schau (tib. mThong-grol), die den Zustand des nur Bildhaften und Symbolischen überschreitet, um zur bildlosen Wirklichkeit zu gelangen.

Fortschreitende Erkenntnisprozesse über den physischen irdischen Tod hinaus, sind eine der Bedingungen, welche die Schöpfer der tibeti-

schen Totenbücher gestellt haben. Das würde bedeuten, daß für sie die Existenz des Bewußtseins über den Tod hinaus eine psychische Realität gewesen sein muß. Uns bleiben hier wenige Möglichkeiten, in das unbekannte Reich vorzudringen. Unsere Psychologie kennt zwar auch eine Fülle von Vorahnungen, von Traumvisionen, die sich bewahrheiten, und wir kennen die synchronistischen Phänomene, die auf die Existenz anderer psychischer Dimensionen hinweisen als die schon bekannten.

In der analytischen Psychologie kennen wir seit C. G. Jung die so wichtige Definition von der transzendenten Funktion, die im Prozeß der psychischen Individuation über die Bildung der vereinigenden Symbolik eine Synthese zwischen Bewußtsein und Unbewußtem ermöglicht. Hier stehen bedeutende Erkenntnisse zum Wesen des Schöpferischen an, das wie alle bewußten Akte immer nur unter Beteiligung eines uns bebekannten Potentials an Unbewußtem geschehen kann. Wir erkennen darin immerhin die Beteiligungen unserer bewußten Daseinsfunktionen an einem viel komplexeren Unbewußten, von dessen Reichweite und Dimensionen wir keine Vorstellung haben. Wie weit könnte der unbewußte Urgrund unserer beschränkten Bewußtheit über das physische Dasein hinaus wirksam sein? Oder ereignet sich eine systolische Kontraktion auf das rein Unbewußte im jenseitigen Raum, bevor neue Bewußtheit aus der Urpotenz entstehen kann? Spekulationen müssen ausgeschlossen bleiben, denn sie dienen nur der Bindung an neue Ideen und mentale Konstruktionen statt an Wirklichkeiten.

Die Totenbücher der Tibeter, der Inder und Ägypter, die Mythen von der ewigen Wiederkehr des Menschen, die Vielzahl der Gebete und Lieder der Hoffnung auf ein besseres Leben in einer anderen Welt oder von einer Erlösung der Seele, sie geben uns wie gesagt eine Theorie von jenseitiger Existenz. Wenn wir sie nur als solche nennen und bezeichnen, sei es im überlieferten mythischen Bilde, in einer metaphysischen und rein hypothetischen Definition oder in psychologischen Begriffen, so sind sie für uns philosophisch und psychologisch Realien. Sie sind als Realien hier für uns vorhanden, allein auch dann, wenn wir sie mit allen Künsten der Ratio in Abrede stellen. Die Errichtung transzendenter Welten als ein Theorem, so subjektiv die Behauptung auch immer bleiben mag, ist bereits eine Wirklichkeit, an der wir dann als ein Problem unseres Bewußtseins nicht vorbeikommen können. Und insofern lohnt es sich, zumindest zum eigenen seelischen Nutzen in »dieser unserer Welt« sich damit zu beschäftigen. Und wenn auch unsere Evidenzen für eine Darstellung jenseitiger Ereignisse oder Daseinsformen der Psyche nicht ausreichen, so ist es für diesseitige Erkenntnisse der Philosophie und Psychologie noch immer eine reiche Ernte, die einzubringen bleibt.

Zu viele Fragen bleiben offen und behalten ihr Geheimnis, ob wir nun eine philosophisch erschöpfende Antwort oder eine psychologische Lösung suchen. Auch das tibetische Totenbuch ist langsam gewachsen, es hat lange Zeiten die Lebenden beschäftigt, um den Sinn des Jenseitswandels zu ergründen und diese Sinngebung dann in ein lehrbares Weisheitsbuch zu bringen. Lebensverwirklichung als ein Höchstmaß an psychischer Individuation und Bewußtseinsbildung werden vom Menschen in seinem Dasein gefordert, wenn auch sein Wandel im Bar-do den teleologischen Sinn zur eigenen Befreiung erfüllen soll. Das tibetische Totenbuch ist zur geistigen Führung des Abgeschiedenen geschrieben worden, damit er jenes neue Leben begreifen mag, das ihn nach den 49 Tagen des Bar-do wieder hier erwartet. Der Inhalt des Totenbuches besteht aus tiefen Weisheiten des Lebens für den Weg durch die Ungewißheiten des Bar-do, von dem der Bar-do thos-grol mit einer Sicherheit der Überzeugungskraft berichtet, als sei die Ahnung von dem unbekannten Jenseits Wirklichkeit geworden.

Die Frage nach dem, was nach dem großen Hinübergang geschieht, kann nur durch die symbolischen Gleichnisse gelöst werden, die uns als Gleichnisse doch Evidenzen verkünden, die verstanden werden können. Darum beschließen wir dieses Kapitel mit einem wahren Gleichnis aus der altindischen Chândogya-Upaniṣad (8.1.6.):

»Darum, wer von hinnen scheidet, ohne daß er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit.«

VII
Anmerkungen und Hinweise

1 W. Y. Evans-Wentz: Das Tibetanische Totenbuch, Zürich 1953 (in mehreren Auflagen erschienen). Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß dieses Werk für den interessierten Leser eine unbedingte Erweiterung darstellt, da es eine Übersetzung wesentlicher Teile des Totenbuches liefert. Wie in der Einführung erwähnt, stellt sich unser Buch eine andere Aufgabe als vergleichende Übersicht für die tibetischen Totenbuch-Überlieferungen und als Führer zum Verständnis der Initiationen und der visionären Bilder, die in sich eine Summe von altüberlieferten Lebenserfahrungen darstellen.

2 Siehe Literatur-Verzeichnis VIII, 1. A. Nr. 8

3 Solche Texte sind zum Beispiel der bTags-grol-gyi skor-rnams oder der sNying-thig-gi bshags-grol.

4 Ein gutes Beispiel hierfür bietet die Abb. 16 auf Seite 163 in D. I. Lauf: Das Erbe Tibets, Bern 1972.

5 Zu den fünf Buddhas oder Tathâgatas siehe Seite 123-126.

6 Wichtige größere Publikationen oder Abhandlungen zur Religion der Bon-po finden finden wir in den folgenden Titeln:
Tucci, G./Heissig, W.: Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart, 1970; H. Hoffmann: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Mainz 1950; derselbe: Die Religionen Tibets, Freiburg 1956; S. Karmay: The treasury of good sayings: A Tibetan History of Bon, Oxford 1972; Kvaerne, P.: The Canon of the Tibetan Bonpos I and II. Indo-Iranian Journal, VolXVI, 1-2. The Hague 1974; derselbe: Bon-po Studies, The A Khrid System of Meditation, in »Kailash, Journal of Himalayan Studies«, Vol. I, 1953 Kathmandu; D. L. Snellgrove: The Nine Ways of Bon, Oxford 1967, Himalayan Pilgrimage, Oxford 1961; Snellgrove/Richardson: A Cultural History of Tibet, Washington 1968; A. H. Francke: gZer-myig, A book of the Tibetan Bonpos, in »Asia Major« Vol. I (1924), Vol. 3 (1926), Vol. 4 (1927), Vol. 5 (1930) und Vol. 6 (1930); G. N. Roerich: Trails to Inmost Asia, New Haven 1931.

7 Diese Texte sind das Bon-po Totenbuch sNyan-brgyud bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo und die Überlieferung des Bon-po Schatzentdeckers 'Or-sgom phug-pa mit dem Titel Na-rag pang-'gong rgyal-po. Weitere, uns aber noch unbekannte Texte zu den Gottheiten des Totenbuches der Bon-Religion sind: 1. Na-rag gting-sbyongs, 2. Man-ngag 'khor-ba dong-sprugs, 3. Khams gsum sems-can skye-'chi'i mdo, 4. Zhi-khro rtsa-'grel chen-mo, 5. Zhi-khro yang-khol und Zhi-khro yongs-'dus, 6. Zhi-khro sbrag-sgrub und Zhi-khro spyi-bskul, 7. Zhi-khro yang-snying cha-lag dang-bcas-pa, 8. Zhi-khro yongs-rdzogs sku'i rgyud, 9. 'Khor-ba dang dong sprug-gi mdo, 10. Zhi-khro bcud-dril. (nach Quellenangaben von S. Karmay, Treasury, Oxford 1973).

8 Zu diesen gehören die Werke in Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 1, 4, 6, 7 und 8.
9 Entsprechende Texte sind im Lit.-Verz. VIII, 1. A. die Nr. 5, 10 und 34.
10 Entsprechende Texte sind im Lit.-Verz. VIII, 1. A. die Nr. 13, 14 und 15.
11 Siehe Anhang im Lit.-Verz. VIII, 1. A. die Nr. 16, 17 und die Zitate von Mi-la in Nr. 11 und 31.
12 Siehe in Lit.-Verz. VIII, 1. B. die Nr. 1 - 4.
13 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7
14 'Dzam-bu'i gling-du bstan-pa'i srog-shing btsugs.
15 Kha-ba-can-du chos-kyi sgron-me sbar.
16 bSam-yas war das erste große buddhistische Kloster in Zentralbauweise der Maṇḍala-Kosmologie, gelegen am Tsang-po-Fluß südlich von Lhasa, das von Padmasambhava und Śântarakṣita während der Regierungszeit des tibetischen Königs Khri-srong lde-btsan etwa um 780 erbaut wurde.
17 Zu Samantabhadra und Dharmakâya siehe Kapitel II.
18 Über den Sambhogakâya siehe Kapitel II.
19 Das bekannteste biographische Werk ist der O-rgyan gu-ru padma 'byung-gnas-kyi skye-rabs rnam-thar padma'bka'i thang-yig.
20 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 29, verfaßt von 'Jigs-med gling-pa.
21 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 30.
22 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 31.
23 bLa-ma'i thugs-grub rdo-rje drag-rtsal las/ Zhal-gdams lam-rim ye-shes snying-po/ Padma sam-bha'i snying-tig-go.
24 rDzogs-pa chen-po klong-chen snying-thig-gi sngon-'gro'i khrid-yig kun-bzang bla-ma'i zhal-lung.
25 Rig-'dzin padma gling-pa'i bka'-'bum yid-bzhin gter-mdzod.
26 rDo-rje theg-pa sngags-kyi gso-sbyong bdud-rtsi'i rol-mtsho.
27 H. V. Guenther: Life and Teaching of Nâropa, p XI-XII, Oxford 1963.
28 Der geistige Lehrer des indischen Siddha-Nâropa war der indische Guru Tilopa, siehe auch Anmerkung 27.
29 Die Shangs-pa-Sekte, gegründet durch Kyung-po rnal-'byor im 11. Jahrhundert, gilt als eine Untersekte der bKa'-brgyud-pa-Linie von Tibet.
30 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 13, 14, 15 und die kleinere Schrift Zab-lam su-kha chos-drug-gi brgyud-pa'i gsol-'debs.
31 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 14 und Nr. 16.
32 S. Karmay: The treasury of good sayings, London 1972.
33 Wenn auch viele dieser Texte bis heute noch nicht aufgefunden worden sind oder sich möglicherweise noch in Tibet an unbekannten Orten befinden mögen, sind uns doch manche wenigstens ihrem Titel nach aus der Geschichte der Bon-religion bekannt; sie wurden in Anmerkung Nr. 7 aufgeführt.
34 Der Lam-mchog rin-chen 'phreng-ba des tibetischen Gelehrten Dvags-po lha-rje alias sGam-po-pa (1079-1153) Fol. 2 a-b. Dvags-po lha-rje war der bedeutendste Schüler des großen Yogi Mi-la ras-pa und ein Vermittler der Lehren vom »Großen Symbol (tib. Phyag-rgya chen-po), das ist die altüberlieferte indische Mahâmudrâ-Lehre, die eine zentrale Bedeutung in der bKa'-brgyud-pa Tibets hat.
35 Dieses philosophische Lehrsystem entstand etwa im 3.-4. Jahrhundert unserer Zeit unter den Gelehrten Maitreyanâtha, Asaṅga und Vasubandhu. Es lehrt den praktischen und meditativen »Wandel im Yogapfad« (Yogâcâra) oder auch die Erkenntnisse vom universalen Bewußtsein und anderen Bewußtseinszuständen (die Bewußtseinsschule = vijñânavada).

36 Anguttara-Nikâya, IV. 45 und Samyutta-Nikâya II, 3. 6.
37 Visuddhimagga, VIII, 230, 239.
38 Ye-shes bla-ma, Fol. 68 a-b.
39 H. V. Guenther: The jewel ornament of liberation, p. 264, 265.
40 Die zehn Vollkommenheiten oder Stufen des Bodhisattvaweges (skr. daṣabhûmi, tib. Sa-bcu), auf dem die Wesen den Weg zur vollkommenen Erleuchtung gehen, sind ein ideales Abbild des menschlichen Weges von der Weltwirklichkeit zu einer transzendierenden Überweltlichkeit oder vom profanen Leben zum heiligen Leben der absoluten Vergeistigung und Loslösung. Die erste Gruppe mit sechs Stufen stellt die Möglichkeiten des irdischen Lebens dar, die letzten vier Stufen gelten als Tugenden der Bodhisattvas im transzendenten Raum. Da sie eine wesentliche Grundlage in der Lehre von den Bodhisattvas sind, wollen wir die zehn Stufen kurz darstellen: 1. Die Stufe des »freudigen« Entschlusses (skr. pramuditâ, tib. Rab-tu dga'-ba). 2. daraus folgt die Stufe der vollkommenen Reinheit (skr. vimala, tib. Dri-ma med-pa); 3. die Stufe des »Strahlenden« (skr. prabhâkârî, tib. 'Od-byed-pa); 4. die Stufe des »Flammenden« (skr. arciṣmatî, tib. 'Od-phro-ba-can) als Stufe der Verbrennung aller Reste falscher Vorstellungen; 5. die schwer »erreichbare« Stufe (skr. sudurjayâ, tib. Shin-tu sbyang-dka') der meditativen Erkenntnis führt zur 6. Stufe der »Hinwendung« (skr. abhimukhî, tib. mNgon-du gyur-ba) zur vollkommenen Weisheit. Ihr folgt 7. die »weitreichende« Stufe (skr. duraṅgamâ, tib. Ring-du song-ba), welche die transzendenten Räume erschließt. Von dort gelangt man in die 8. Stufe der »Unerschütterlichkeit« (skr. acalâ, tib. Mi-gyo-bo) und dann zur 9. Stufe der »heiligen und frommen« Gesinnung (skr. sâdhumatî, tib. Legs-pa'i blo-gros). Die letzte und 10. Stufe ist die »Wolke der Lehre« (skr. dharmamegha, tib. Chos-kyi sprin), in der die spirituelle Universalität der Bodhisattvas erlangt wird. Dann haben die Bodhisattvas in der strahlenden Gestalt des Sambhogakâya im Tuṣita-Himmel am Dasein der Buddhas teil.
41 Bar-do thos-grol chen-mo, Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 4.
42 das heißt, wir finden von der Stirn beginnend auch die Anordnung sKu, gSung, Thugs, Ye-shes oder kâya, vac, citta und jñâna.
43 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 37.
44 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7, Fol. 48 b; Nr. 11, Fol. 3 b und Nr. 6, Teil d: Bar-do'i rtsa-tshig.
45 Nach Lit.-Verz. VIII. 1, A. Nr. 15, Fol. 12a.
46 Siehe Lit.-Verz. VIII, 1. A. Mi-la mgur-'bum, Fol. 147a.
47 Übersetzt von Evans-Wentz: Das Tibetanische Totenbuch, p. 214-216, und Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 6, Teil d: Bar-do'i rtsa-tshig.
48 Siehe Anmerkung 45.
49 Zur Lehre vom Traumzustand siehe Evans-Wentz: Yoga und Geheimlehren Tibets, p. 160-164, München-Planegg 1937, oder im Na'ro chos-drug Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 13, der eine andere Version dieser Lehre bringt.
50 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 15, Fol. 46b.
51 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 15 Fol. 47a-48b.
52 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 16, Fol. 147a-b.
53 Evans-Wentz: Das Tibetanische Totenbuch, p. 193-202 und auch in Evans-Wentz: Yoga und Geheimlehren Tibets, p. 174-175.
54 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 16, Fol. 144b.
55 Tshe-ring mched-lnga, das ist die Gruppe der fünf alttibetischen Berggöttinnen, von denen Tshe-ring-ma die anführende Hauptgöttin und die bekannteste ist. Die fünf

Berggöttinen galten nach der Bekehrung durch Mi-la ras-pa als die Schutzgöttinnen aller Yogis in Tibet. Siehe auch in D. I. Lauf: Tshe-ring-ma, die Berggöttin des langen Lebens und ihr Gefolge, in »Ethnol. Zeitschrift Zürich«, Vol. I, 1972, Bern.

56 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 16, Fol. 146a.

57 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7, Fol. 46b.

58 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 16, Fol. 92b-93a.

59 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 16 Fol. 213a-b.

60 Evans-Wentz: Yoga und Geheimlehren Tibets, p. 176-179.

61 Solche unter dem Namen Yi-dam bekannten Schutzgottheiten sind z. B. Hevajra, Cakrasaṃvara, der achtarmige und elfköpfige Bodhisattva Avalokiteśvara oder Schutzgottheiten der Lehre wie Mahâkâla, Lha-mo oder Vajrakîla.

62 Die Ḍâkinî als mystische Partnerin ist z. B. die rote Vajravârâhî, die weiße Lab-sgron-ma, Siṃhavaktrâ oder Tshe-ring-ma.

63 Die Cakkhu-âyatana sind 1. das Gebiet der Raumunendlichkeit (pâli. âkâsânañcâyatana), 2. das Gebiet der Bewußtseinsunendlichkeit (pâli. viññâṇañcâyatana), 3. das Gebiet der Nichtsheit (pâli. âkiñcaññâyatana) und das Gebiet von Weder-Wahrnehmung-Noch-Nichtwahrnehmung (pâli. neva-saññâ-nâsaññâyatana).

64 Zab-chos zhi-khro nges-don snying-po, Lit.-Verz. VIII, 1. A. Fol. 12b-13a.

65 Siehe G. Tucci: Geheimnis des Maṇḍala, und in D. I. Lauf: Das Erbe Tibets, p. 117-140, Bern 1972, sowie auch in L. Govinda: Grundlagen tibetischer Mystik, Zürich 1957.

66 Zab-chos zhi-khro nges-don snying-po.

67 Maṇi bka'-'bum, Teil Vam, Fol. 32a-b.

68 Nach: Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las/ dBang-bskur 'bring-po 'gro-drug rang-grol und dem Text Rigs-drug gnas-'dren aus Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 8.

69 Die fünf Sinne, in Form von symbolischen Opfergaben dargebracht, (skr. pañca-kâmagunâḥ) sind eines der wichtigsten Opfersymbole zur Überwindung der Bindungen an die vergängliche Welt der Sinne, sie werden gezeigt als Spiegel für die Leerheit der körperlichen Formen, als Zymbeln für die Vergänglichkeit des Tons, als gefülltes Schneckenhorn für die Täuschung durch kostbaren Duft, als Früchte für den Geschmackssinn und als ein Seidenschal für die Überwindung der durch den Tastsinn erregten Empfindungen.

70 Die acht buddhistischen Heilszeichen sind 1. das Rad der Lehre, 2. das Gefäß mit dem Wasser des langen Lebens, 3. die beiden Fische, 4. die Lotusblume, 5. der achtfache und unendliche Knoten, 6. das buddhistische Siegeszeichen, 7. der Ehrenschirm für den Buddha und 8. das weiße Muschelhorn.

71 Die acht Opfersymbole (skr. aṣṭadravyaka, tib. rDzas-brgyad) zeigen als Bezug zum Leben des Buddha den Spiegel, das Gi-vang Heilmittel, Joghurt oder Sauermilch, das Durvagras, Früchte, das weiße Muschelhorn, rotes Zinnoberpulver und weiße Senfkörner.

72 Die sieben Insignien des wahren Herrschers (skr. sapta-ratnâni, tib. Rin-chen sna-bdun) sind das Gesetzesrad, der Wunschedelstein, die Königin, der Minister, der Elefant, das Pferd und der Kriegsführer.

73 Evans-Wentz: Das Tibetanische Totenbuch, p. 22.

74 L. A. Waddell: The Buddhism of Tibet, Cambridge 1959, p. 469 oder auch bei E. Schlagintweit: Buddhism in Tibet, London 1968, wo auf Seite 253 ein osttibetischer sByang-bu dargestellt ist, der als Me-lha'i rgyal-po beschrieben wird. Auch dieses Bild ist wie die bei uns abgebildeten Darstellungen für die Totenrituale bestimmt und hat die gleichen Symbole.

75 sGyu-'phrul zhi-khro rab-'byams-kyi dkyil-'khor.

76 dBang-bskur 'bring-po 'gro-drug rang-grol.

77 Siehe Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 38 und Nr. 9.

78 Siehe Anmerkung 76.

79 tibetisch: Phyi bum-pa'i dbyibs la nang lha'i gzhal-yas-khang chen-po.

80 Na'-ro chos-drug und auch Ye-shes bla-ma, Fol. 58a-59b.

81 Na'-ro chos-drug, Teil III, Fol. 26a-b und 27a.

82 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. B. Nr. 4, Fol. 28b-29a.

83 Nach Zab-lam sukha chos-drug, Teil I, Fol. 2a und 7a.

84 Über das »Klare Licht« erfahren wir ausführlicher auch im Ye-shes bla-ma, Fol. 24a.

85 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7, Fol. 47a.

86 nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 11, Fol. 18a.

87 nach Ye-shes bla-ma, Fol. 22b.

88 nach einem Fragment aus den Texten der Na-rag dong-sprugs Klasse aus einer alten Handschrift von Bum-thang, Vol. Ka, Fol. 22b-23a.

89 Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7, Fol. 23a.

90 Diese Aufstellung für die oft komplizierte Symbolik in der Ikonographie der fünf Tathâgatas erfolgte nach den Texten in Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 2, 3, 5, 6 Teil b, 7 und 4.

91 Zu den fünf Tathâgatas siehe auch G. Tucci: Indo-Tibetica III, 1.; D. L. Snellgrove: Buddhist Himalaya; D. I. Lauf: Das Erbe Tibets; B. C. Olschak: Mystik und Kunst Alttibets, Bern 1973; L. Govinda: Grundlagen tibetischer Mystik; H. W. Schumann: Buddhismus, Düsseldorf 1971.

92 Nicht selten, so nach den Texten in Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 6 Teil b und Nr. 4, wird der Tathâgata Vairocana dem Bereich des Bewußtseins (skr. vijñâna, tib. rNam-par shes-pa'i phung-po) zugeordnet, während dann Akṣobhya als Herr über das Körperelement erscheint.

93 Nach dem Werk Shes-rig rdo-rje rnon-po ist die Dharmadhâtujñâna eine bewegungslos in Konzentration und reiner Schau ruhende Weisheit (tib. dMigs-bsam sprosbral-ba'i chos-dbyings ye-shes).

94 Nach der sNying-thig Tradition der rNying-ma-pa Schulen kann der Buddha Vairocana auch als Tathâgata mit vier Köpfen in den kosmischen Richtungen erscheinen im Aspekt des Sarvavid-Vairocana (tib. Kun-rig rnam-par snang-mdzad), womit die Universalität der Allwissenheit der Buddhas betont wird.

95 Nach Shes-rig rdo-rje rnon-po ist die »Weisheit des Spiegels«: Gsal la grub-pa med-pa'i me-long ye-shes.

96 Nach Shes-rig rdo-rje rnon-po ist die »Weisheit der Gleichheit«: Ro-mnyam ngang la gnas-pa mnyam-nyid ye-shes.

97 Nach Shes-rig rdo-rje rnon-po ist die »Weisheit der Unterscheidung«: sNang-ba 'od-lnga ma-'dres kun-rtogs ye-shes.

98 Nach Shes-rig rdo-rje rnon-po ist die »Weisheit der (karmisch bedingten) Tatvollendung: gZung-'dzin gnyis snang sgrol-ba bya-grub ye-shes.

99 Bodhisattva, Erleuchtungswesen, das in weltlichen und überweltlichen Bereichen zum Wohle der Wesen wirksam werden kann. Am Ende erlangt der Bodhisattva, wenn alle Wesen befreit sind, den Zustand der Buddhaschaft.

100 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 9.

101 Maṇi bka'-'bum, Teil Vam, Fol. 8b.

102 Im alten Pâli-Buddhismus finden wir als Bezeichnungen für die sechs Daseinsbereiche deva, asuranikâya, manussâ, tiracchânayoni, preta und niraya.

103 Die Zuordnung der mantrischen Silben von Titanen- und Tierwelten variiert häufig.

Wir finden die Silben SU oder TRI sowohl für die Titanen als auch für die Tierwelt angegeben. Die Vertauschung in den Texten scheint auf sehr alte Unsicherheiten zurückzugehen. Unsere Anordnung richtet sich nach Ye-shes bla-ma, Fol. 6 b -7a.

104 Nach Lit.-Verz. Nr. 22, Fol. 3b-4a.

105 Als wichtigstes Ritualwerk gilt hier das Buch gNas-'dren 'gro-drug rang-grol khrigs-su bkod-pa aus dem Sammelband Kar-gling zhi-khro.

106 Nach Rigs-drug gnas-'dren, Fol. 9a-b.

107 Die Symbolik der vier Torhüter richtet sich nach den Texten in Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 2 und 5.

108 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 1.

109 Siehe Pad-gling gsung-'bum, Vol. Cha, Fol. 44b-45a.

110 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 1 und 7.

111 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 7, Fol. 20b.

112 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 5, einem Werk aus der Tradition des Vimalamitra haben wir im Bar-do zehn Herukas, die gemeinsam als die zehn dPal-chen Heruka bezeichnet werden. In der Reihenfolge erscheinen sie als dPal-chen-po che-mchog Heruka, Vajra-, Buddha-, Ratna-, Padma- und Karma-Heruka; dann folgen als weitere Herukas der Rakṣa-Heruka, der Sanu-Heruka, Guhya-Heruka und Yakṣa-Heruka.

113 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 5 und 7.

114 Wir geben hier eine weitere Symbolbeschreibung der acht Keurima nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 2.

115 Zur Bildbetrachtung eignet sich die Tafel Nr. 64 in D. I. Lauf: Das Erbe Tibets, Bern 1972.

116 Die Beschreibung der acht Phra-men-ma Gottheiten richtet sich nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 2 und 7.

117 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 1, 2 und 7.

118 Bei Evans-Wentz, p. 151, wird anstelle dieser Pferdeköpfigen Ḍâkinî eine tigerköpfige Gottheit genannt. Unsere Beschreibung ist mit mehreren Texten verglichen und es erscheint möglich, daß im Text, welcher der Übersetzung von Evans-Wentz zugrunde lag, ein Schreibfehler vorlag zwischen den sehr ähnlich geschriebenen Worten rTa-gdong (Pferdeköpfige) und sTag-gdong (Tigerköpfige). Druckfehler in tibetischen Blockdrucken und Schreibfehler der Manuskripte besonders in Bezug auf die aus dem Sanskrit übertragenen Namen sind verwirrend häufig; auch variieren die Schreibweisen ständig und werden in verschiedenen tibetischen Dialekten unterschiedlich gehandhabt. Viele solcher Fehler werden gewöhnlich beim Abschreiben der Texte über Jahrhunderte beharrlich überliefert.

119 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 1, 2, sowie Nr. 7, Fol. 60a-71b.

120 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 5.

121 Bei Evans-Wentz: Tibetanisches Totenbuch, p. 152, wird eine affenköpfige Göttin erwähnt, die in allen unseren vergleichbaren Texten nicht vorkommt. Wahrscheinlich beruht diese Namensgebung auf einer orthographischen Abweichung im tibetischen Text: sPre = Affe, Sre = Mungo.

122 Die Farben der 28 Göttinnen ebenso auch wie deren Attribute werden in verschiedenen Texten jeweils voneinander abweichend beschrieben. Z. B. finden wir die Farben der ersten sechs Göttinnen im Na-rag dong-sprugs Text wie folgt: rot-gelb, blaßrot, gelblich-schwarz, weißlich-rot, gelb und blaßrot. Nach dem in Lit.-Verz. VIII, 1. A. unter Nr. 1 angeführten Text sind es die Farben schmutzig-weiß, weißgelblich, weiß-grünlich, weiß-bläulich, weiß-rötlich und weiß. In der Tat sind für uns diese Abweichungen nicht belanglos, denn sie weisen auf verschiedene Ansatzpunkte in Bezug auf die tibetische Maṇḍala-Kosmologie hin. Und wir können auf tibetischen Malereien fast ganz genau analysieren, nach welchen Textbüchern sie geschaffen worden sind. Damit verbunden sind die Hinweise zu den einzelnen Traditionen und tibetischen Sekten, auf die sich die Schriften sowie die entsprechenden Malereien beziehen.

123 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. A. Nr. 9.

124 Siehe Lit.-Verz. VIII, 1. B. Nr. 2.

125 Lit.-Verz. VIII, 1. B. Nr. 2, Fol. 2a-b.

127 Lit.-Verz. VIII, 1. B. Nr. 1, Fol. 10b.

128 Die Gottheit Khri-bzhi nams-ting kann weiß oder indigoblau dargestellt werden. Nach dem Text Nr. 2 in Lit.-Verz. VIII, 1. B. erscheint diese Gottheit erst nach den fünf bDe-shegs rigs-lnga.

129 Nach Lit.-Verz. VIII, 1. B. Nr. 5, Fol. 2a-5b.

130 W. Rau: Śvetâśvatara-Upaniṣad, III, 10, und V, 1.

131 N. von Cues: Gespräche über das Seinkönnen, Stuttgart 1963, p. 30.

132 Eckehart: Von der Selbsterkenntnis, und: Von der Abgeschiedenheit, in »Wunder der Seele«, Stuttgart 1971.

133 Eckehart: Vom Tod; in »Wunder der Seele«, Stuttgart 1971.

134 Thausing, G.: Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten, Leipzig 1943, p. 169.

135 Thomas von Aquino: Summe der Theologie, Stuttgart 1938, Kap. I, 76-6.

136 Thomas von Aquino: Summe der Theologie, I, 77. 8.

137 l. c. Kapitel I, 89. 2.

138 l. c. Kapitel I, 89. 4.

139 Abhedânanda: Mystery of Death, p. 47-48.

140 Kroll, J.: Gott und Hölle, p. 310, Darmstadt 1963.

141 l. c. p. 311.

142 Hildegard von Bingen: Scivias, p. 66 und 38, Berlin 1928.

143 l. c. p. 37.

144 W. F. Otto: Das Heilige, p. 14, München 1971.

145 A. Metzger: Dämonie und Transzendenz, p. 204 und 205.

146 Hermes Trismegistos, p. 52, München 1964.

147 J. Böhme: Seraphinisch Blumengärtlein, Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens 5. 3.

148 l. c. 9. 27.

149 J. Böhme: Aurora, 21. 47.

150 J. Böhme: Vierzig Fragen von der Seele, 1. 185.

151 A. Portmann: Biologie und Geist, p. 142, Zürich 1956.

VIII
LITERATURVERZEICHNISSE

1 Tibetische Originalquellen

Manuskripte, Blockdrucke und neuere Ausgaben. Bei den angegebenen Werken handelt es sich um verschiedene Überlieferungen des tibetischen Totenbuches, Kommentare und verschiedene Texte, die wesentliche Erläuterungen zu bestimmten Inhalten des Totenbuches und seiner Ikonographie vermitteln.

A TIBETISCHE TEXTE DES BUDDHISMUS

1. Bar-do thos-grol-gyi yang snying chos-spyod bag-chags rang-grol.
2. Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las/ Chos-spyod brgya-phyag sdig-sgrib rang-grol.
3. Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las/ Zhing-khams snga'i smon-lam thos-pa rang-grol. (gTer-ma Schrift)
4. Bar-do thos-grol chen-mo/ mit Khro-bo bar-do ngo-sprod gsol-'debs thos-grol.
5. Dam-tshig thams-cad-kyi nyams-chags skong-ba'i lung-lnga. Text aus der Überlieferung des indischen Gelehrten Vimalamitra.
6. Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las thos-grol chen-mo. Blockdruck aus sPa-gro chos-ldan skyed-chu lha-khang.
7. Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las/ Bar-do'i gsol-'debs thos-grol chen-mo bklag-chog-tu bkod-pa 'khrul-snang rang-grol. Blockdruck aus Bum-thang bkra-shis chos-gling.
8. Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las/ Kar-gling zhi-khro. Textsammlung von 38 verschiedenen Hauptschriften, Ritualtexten und Gebeten zur Lesung des Totenrituals.
9. Zab-chos zhi-khro nges-don snying-po sgo-nas rang dang gzhan-gyi don-mchog-tu sgrub-pa'i las-rim 'khor-ba'i mun-gzhoms kun-bzang thugs-rje'i snang-mdzod.
10. Zhi-khro na-rag dong-sprugs rnal-'byor-gyi spyi khrus 'gyod-tshangs-kyi cho-ga dri-med bzhags-rgyud.
11. Bar-do'i spyi'i don thams-cad rnam-pa gsal-bar byed-pa dran-pa'i me-long.
12. Bar-do'i rtsa-tshig.
13. Zab-mo na'-ro'i chos-drug-gi nyams-len thun chos bdud-rtsi'i nying-khu zhes-bya-ba sgrub-brgyud karma kam-tshang-gi don khrid.
14. Zab-mo ni-gu chos-drug-gi khrid-yig zab-don thad-mar brdal-ba zhes-bya-ba bklags-chog-ma.
15. dPal-ldan na'-ro chos-drug-gi khrid-yig mchog-gi gra-chen dang gsan-spyod zlog sgom-gyi khrid-yig zil-non seng-ge'i nga-ro.
16. rJe-btsun mi-la ras-pa'i rnam-thar rgyas-par phye-ba mgur-'bum.
17. rJe-btsun mi-la ras-pa'i rdo-rje'i mgur-drug sogs gsung-rgyum thor-bu 'ga'.
18. bLa-ma mchod-pa'i cho-ga yon-tan kun-'byung. Fol. 11a-12b.
19. Bar-do thos-grol/ The tibetan book of the dead, by the great Acharya Sri-Sing-ha, Varanasi, 1969. Tibetan text.
20. Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung. Dies Werk gibt als Kompendium des Mahâyâna-Buddhismus ausführliche Erklärungen über die Formen des Leidens in den ver-

schiedenen Höllen und über die sechs Daseinswelten, außerdem finden wir dort eine Beschreibung des Vorgangs des Sterbens. Fol. 7b, 11a-13a, 50a-80a und 295a-b.

21. Lam-rim ye-shes snying-po. Wichtiges Standardwerk mit ausführlichem Kommentar aus der Überlieferung des Padmasambhava.
22. Thugs-rje chen-po yi-ge drug-pa'i gsol-'debs-kyi sgrub-thabs byin-rlabs-can. Fol. 3b-4a.
23. Aus dem Sammelwerk des Klong-chen snying-thig: Bar-do' 'smon-lam dgongs-gcig rgya-mtsho. Fol. 2b.
24. bTags-grol-gyi skor-rnams.
25. bTags-grol stong-gsal til-mtha' dbus-bral.
26. sNying-thig-gi bshags-grol.
27. Zhi-khro ngan-song sbyong-ba'i chog-sgribs khrom-dkrugs gsal-ba'i rgyan bklags-chogs-mar bkod-pa. Aus dem sNying-thig.
28. rDo-rje theg-pa sngags-kyi gso-sbyong bdud-rtsi'i rol-mtsho.
29. rDzogs-pa chen-po klong-chen snying-thig-gi gdod-ma'i mgon-po'i lam-gyi rim-pa'i khrid-yig ye-shes bla-ma. Fol. 6b-7a.
30. Klong-chen snying-gi thig-le las bskyed-rim lha-khrid 'og-min bgrod-pa'i them-skas.
31. Shes-rig rdo-rje rnon-po'i 'grel-ba/ Yang-zab kun-bzang bla-ma'i gsang-mdzod/ Legs-bshad 'phrul-gyi lde'u-mig. Fol. 45b-46a und 97a-98b.
32. Rig-'dzin padma gling-pa'i bka'-'bum yid-bzhin gter-mdzod las/ Teil 'Cha, Fol. 13a, 35b-36b, 38b, 45a, 55b-56a; Teil Ja, Fol. 7a; Teil Nga, Fol. 12a.
33. Maṇi bka'-'bum.
34. Na-rag dong-sprug phyag-rgya gcig-pa'i rgyun-khyer yang-zab snying-po.
35. rJe-sgam-po rin-po che'i lam-mchog rin-chen 'phreng-ba.
36. Na'-ro gsang-spyod-kyi dmigs-rim.
37. rDo-rje theg-pa'i chos-spyod thun bzhi'i rnal-'byor-gyi rim-pa.
38. bKa' rdzogs-pa chen-po yang-zab dkon-mchog spyi'dus-kyi las-byang khrigs-su bkod-pa ' khrul-med rab-gsal dngos-grub mchog-ster.
39. Bar-do'i gsol-'debs-kyi mchan-'grel nyung-bsdus thar-lam shing-rta.

B TIBETISCHE TEXTE DER BON-PO RELIGION

1. sNyan-brgyud bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo.
2. Na-rag pang-'gong rgyal-po.
3. Pad-ma klong-yangs-kyi mdo.
4. Theg-pa chen-po'i mdo.

Aus dem Bon-po Niṣpanna-Yoga der rDzogs-chen zhang-zhung Überlieferung:

5. rDzogs-pa chen-po zhang-zhung snyan-rgyud las rigs-drug rang-sbyong-gi gdams-pa.
6. rDzogs-pa chen-po zhang-zhung snyan-rgyud las phyi lta-ba spyi gcod-kyi man-ngag le'u bcu-gnyis-pa.
7. rDzogs-pa chen-po zhang-zhung snyan-rgyud las sgron-ma drug-gi dgongs don 'grel-pa. Herausgegeben von L. Chandra und Tenzin Namdak, New-Delhi 1968.

2 SEKUNDÄRLITERATUR

Weitere Angaben zur Literatur befinden sich in den Anmerkungen und Hinweisen in Teil VII.

Abegg, E.: Der Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa, Berlin 1956.
Abhedânanda Swami: The mystery of death, Calcutta 1967.
Bromage, B.: Tibetan Yoga, London 1959.
Chândogya-Upaniṣad, Mylapore, Madras 1965.
Chos-kyi grags-pa, Tibetan Dictionary, India, n.d.
Chandra, L.: Tibetan-Sanskrit Dictionary, Bd. 1-12, New-Delhi 1959.
Das, S. C.: Tibetan-English Dictionary, Alipore 1960.
Deussen, P.: Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig 1905. Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam, Leipzig 1922.
Evans-Wentz, W. Y.: Das Tibetanische Totenbuch, Zürich 1953. Yoga und Geheimlehren Tibets, München-Planegg 1937.
Geldner, K. F.: Vedismus und Brahmanismus, Religionsgeschichtliches Lesebuch, Tübingen 1928.
Guenther, H. V.: Life and Teching of Nâropa, Oxford 1963. The jewel ornament of liberation, London 1959.
Joshi, L. M.: Studies in the buddhistic culture of India, Varanasi 1967.
Karmay, S. G.: The treasury of good sayings: A Tibetan history of Bon, Oxford, 1972.
Kvaerne, P.: The Canon of the Tibetan Bonpos, I., II., Indo-Iranien. Journal, Vol. XVI, 1-2, The Hague 1974.
Lauf, D. I.: Initiationsrituale des tibetischen Totenbuches, in ›Asiatische Studien‹, Vol. XXIV, 1-2, Bern 1970.
Lauf, D. I.: Das Erbe Tibets, Bern 1972.
Lauf, D. I.: Das Bild als Symbol des Tantrismus, München 1973.
Lauf, D. I.: Nachtodzustand und Wiedergeburt nach den Traditionen des tibetischen Totenbuches, in »Leben nach dem Sterben«, hrsg. von A. Rosenberg, München 1974.
Muses, C. A.: Esoteric teachings of the Tibetan Tantra, New-York 1961.
Nyanatiloka, Visuddhimagga: Der Weg zur Reinheit, Konstanz 1952.
Rau, W.: Versuch einer deutschen Übersetzung der Śvetâśvatara-Upaniṣad, in ›Asiatische Studien‹, Vol. 1-2. 1964, Bern.
Ribbach, S. H.: Drogpa Namgyal, ein Tibeterleben, München-Planegg 1940.
Roerich, G. N.: The Blue Annals, Part II, Calcutta 1953.
Schumann, H. W.: Buddhismus, ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen, Düsseldorf 1971.
Schlagintweit, E.: Buddhism in Tibet, London 1968.
Seidenstücker, K.: Pâli-Buddhismus, München 1923.
Snellgrove, D. L.: Buddhist Himalaya, Oxford 1957.
Tucci, G.: Indo-Tibetica, Vol. III, 1. Spiti e Kunavar, Roma 1934.
Tucci, G.: Tibetan Painted Scrolls, Roma 1949.
Tucci, G./Heissig, W.: Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970.
Wayman, A.: The Buddhist Tantras, London 1974.
Waddel, L. A.: The Buddhism of Tibet or Lamaism, Cambridge 1959.

3 Vergleichende Literatur

Bingen, Hildegard von: Sci-vias - Wisse die Wege, Berlin 1928.
Böhme, J.: Seraphinisch-Blumengärtlein, Berlin 1918.
Brandt, W.: Das Schicksal der Seele nach dem Tode, Darmstadt 1967.
Chantepie de la Saussaye: Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. I und II, Freiburg 1897.
Cues, Nikolaus v.: Gespräche über das Seinkönnen, Stuttgart 1963.
Eckehart: Vom Wunder der Seele, Stuttgart 1971.
Gebser, J.: Ursprung und Gegenwart, Fundamente und Manifestationen der aperspektivischen Welt, Stuttgart 1966.
Hornung, E.: Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich 1972.
Herzog, E.: Psyche und Tod, Zürich 1960.
Jeremias, A.: Allgemeine Religionsgeschichte, München 1924.
Jung, C. G.: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, in Eranos-Jahrbuch 1934.
Jung, C. G.: Psychologie und Religion, Gesammelte Werke Band 11, Zürich.
Jung, C. G.: Psychologie und Alchemie, Zürich 1952.
Kolpaktchy, G.: Das ägyptische Totenbuch, Weilheim 1970.
Kroll, J.: Gott und Hölle, der Mythus vom Descensuskampfe, Darmstadt 1963.
Lübker, F.: Reallexikon des classischen Alterthums, Leipzig 1874.
Lukrez: Über die Seele und den Tod, übertr. v. G. Sprandel, Darmstadt 1963.
Metzger, A.: Dämonie und Transzendenz, Pfullingen 1964.
Orelli, C. v.: Allgemeine Religionsgeschichte, Bd. I und II, Bonn 1913.
Otto, R.: Das Heilige, München 1971.
Otto, W. F.: Die Manen, Darmstadt 1962.
Plotin: Schriften, Bd. 1a, Übertr. von R. Harder, Hamburg 1956.
Preller, L.: Griechische Mythologie, Leipzig 1854.
Preller, L.: Römische Mythologie, Bonn 1878.
Rohde, E.: Psyche, Tübingen 1925.
Simrock, K.: Handbuch der deutschen Mythologie, Bonn 1878.
Spiegel, J.: Das Werden der altägyptischen Hochkultur, Heidelberg 1953.
Thausing, G.: Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten, Leipzig 1943.
Thomas von Aquino: Summe der Theologie, Stuttgart 1938.

IX
Register

I Tibetischer Index

Karma-gling-pa 26, 93, 123
Kar-gling zhi-khro 26, 94
Kun-tu bzang-po 26, 42, 96, 119, 120, 134
Kun-tu bzang-mo 120
Kun-bzang-gling 161
Kun-bzang bla-ma'i zhal-lung 28, 154
Kun-bzang yab-yum dbang 101
Kun-gzhi rnam-shes 37, 42, 119, 120, 135, 193, 240-242
Kun-snang khyap-pa bde-shegs thugs-kyi lha 181
Kun-rig rnam-par snang-mdzad 263
Ke'u-ri-ma brgyad 89, 102, 161, 165
Klad-pa dung-khang 159
Klu 192
Klu'i rgyal-mtshan 26
Klong-chen snying-thig 28
Klong-chen rab-'byams-pa 24, 28
dKon-mchog gsum 72
bKa'-brgyud-pa 28,
bKa' rdzogs-pa chen-po 100
bKa'-'gyur 26
bKra-shis rtags brgyad 95, 262
rKang-mthil rtsa-'khor 142
sKang-ba lkog-tu-gyur-ba 40
sKu 48, 57, 70, 79, 102
sKu'i-lha 181, 183
sKu-gsum 41-49, 147
sKyin-gyi mgo-ma 169
sKye-sgo 144
sKye-'chi bar-do 54
sKye-gnas bar-do 53, 54, 59, 60, 89
sKyed-'gag 156
bsKyed-rdzogs-rim 54, 55, 57
bsKyed-rim 54, 62, 69
bsKyed-rim lha-khrid 28

Kha-'bar-ma 88, 140
Khams lnga kro-ti-shva-ri-ma 161
Khu-dbyug mgo-ma 169
Khyi'i mgo-ma 169
Khyung-gi mgo-ma 169
Khyung-po rnal-'byor 24, 260
Khra'i mgo-ma 169
Khrag-'thung khro-bo 104, 160
Khrag-'thung rab-'byams-dbang 104
Khrag-'thung rigs lnga 161
Khram-thogs rgyal-po 184
Khri-srong lde-btsan 25, 26, 260
Khri-bzhi nams-ting 180, 181, 186, 265
Khrus-bum 96
Khrol-rgyal mkha-'gying-kha 187
Khro-bo 70
Khro-bo rngam-gsas 187
Khro-bo gtum-gsas 187
Khro-bo dbal-gsas 187
Khro-bo lha-rgod thog-pa 186
mKhan-chen zhi-ba-mtsho 25
mKhar-chen mtsho-rgyal 26
mKha-spyod zhing-khams 157
mKha-la gdug-mo 187
'Khor-'das 52
'Khor-ba 35-37, 52
'Khor-lo 47
'Khrul-pa'i tshogs 55
Khva-tva'i mgo-ma 169

Gangs-rin-po-che 149
Gu-ru drag-po 73
Gos-dkar-mo 126
Grong-'jug 29, 63
Glang-chen mgo-ma 169
Gling-'phran brgyad 89
Gling-bzhi 77, 89
dGa'-ba 155, 168, 169
dGa'-rab rdo-rje 26
'Gro-ba'i khams drug 145
rGyal-mchog-dbyangs 26
rGyal-ba 'dus-pa 180, 186
rGyal-ba rigs-lnga 81, 123
sGam-po-pa / Dvags-po lha-rje 33, 42, 260
sGam-po-dar 26
sGo-skyong khro-mo bzhi 167
sGo-ba bzhi 77
sGo-ma bzhi 78, 167
sGom 72
sGom-pa'i bar-do 62
sGyu-lus 29
sGra-snyan 139
sGrib-pa rnam-sel 134
brGya-byin 88, 139

Nga-rgyal 125, 139
Ngag 79
Ngo-bo-nyid 44, 121
Ngo-bo-nyid-kyi sku 44, 58
mNga'-bdag kun-tu bzang-po 178
mNgon-du gyur-ba 259
rNga-chung 162
rNgam-chen khro-bo 185
rNgam-mo bde-'gro yum 186
sNgags-kyi theg-pa 94, 157
sNgon-gyi skye-gnas shes-pa 40

Cang te'u 96
lCe-rgyal par-ti 184, 185
lCe-yi rnam-shes 135

Chu'i khams 125
Chu-yi lha-mo 181, 183
Chu-srin mgo-ma 169
Che-mchog he-ru-ka 161-163
Chos-kyi sku / Chos-sku 26
Chos-kyi rgyal-po 88, 141, 142, 170
Chos-kyi sprin 259
Chos-kyi seng-ge 28
Chos-nyid bar-do 53, 55-57, 60, 72, 74, 100-102, 160
Chos-dbyings ye-shes 142
'Chi-'pho dang skye-ba 40
'Chi-kha'i bar-do 53, 56, 60, 71, 74, 101, 102, 110, 160, 197
'Chi-kha'i sdug-bsngal-gyi bar-do 64
'Chi rgyu-med 171

rJe-dbang nyer-lnga 26

Nyon-yid rnam-shes 135
mNyam-nyid ye-shes 125, 181
rNying-ma-pa 25, 26, 76, 79, 83, 120, 172, 178, 216
sNyan-brgyud bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo 178, 257
sNying 79
sNying-ga'i 'khor-lo 70, 100
sNying-rje'i 'khor-lo 100
sNying-rje chen-po 43, 155
sNying-rje tshad-med 165
sNying-thig 24, 28, 29, 40, 63, 261
sNying-thig-gi bshags-grol 259

Ti-sangs rang-zhi 184, 185
Ting-nge-'dzin 55
Ting-nam rgyal-mo yum 186
Ting-shags 96
gTi-mug 34, 75, 124, 139
gTum-mo 29
gTer-ston 25, 28
gTer-ston padma gling-pa 28, 161
gTer-ma 26, 30, 176
gTor-ma 95, 98, 145, 147
bTags-grol-gyi skor-rnams 257
bTang-snyoms 156, 168
rTa-mgrin rgyal-po 155
rTa-gdong-ma 167
rTa'i mgo-ma 169
rTag-chad 156
rTag-chad mu bzhi 77, 156
rTag-par lta-ba 155
lTa-ba'i bar-do 62
lTe-ba'i dkyil-'khor 172
lTe-ba'i 'khor-lo 100
sTag-gi mgo-ma 169
sTag-gdong-can 166
sTong-nyid ye-shes 181
sTong-pa-nyid 37, 42, 61
sTong-pa'i rang gzugs 171
bsTan-'gyur 26

Thags-bzang-ris 88, 139
Thabs 69
Thabs-shes 69, 120, 165
Thugs 49, 79, 102
Thugs-kyi 'khor-lo 47
Thugs-kyi lha 181, 183
Thugs-rje byams-ma 181
Thub-pa drug 50, 87
Theg-pa dgu 176
Thog-ma'i sangs-rgyas 42
Thod-pa 69
Thos bsam sgom gsum 54, 72
mTho-ris thar-lam 149
mThong-grol 253

Dam-tshig sgrol-ma 127
Dug lnga 81, 128, 184
Dug gsum 75, 173
Dus-bzhi rgyal-mo 185
De-bzhin-nyid 45
De-bzhin gshegs-pa 43, 68
Don-dam-pa 155
Don-yod grub-pa 127
Dom-mgo-ma 168
Drag-po 104, 165
Dri-ma med-pa 259
Dril-bu 96
Dred-mgo-ma 168
Dvags-po lha-rje / sGam-po-pa 33, 42, 260
Dharma mdo-sde 63
bDag-tu lta-ba 155
bDud-rtsi 'kyil-ba 155
bDud-dpung zil-gnon 148
bDe-skyong 'khor-lo 83, 85, 127, 172
bDe-ba 62
bDe-ba-can 126
bDe-ba chen-po 44
bDe-chen-gyi 'khor-lo 47, 70
bDe-chen-gyi sku 44
bDe-stong 57
bDe-stong gnyis-kyi bar-do 62
bDe-gshegs rigs lnga 181
bDe-gshegs yum lnga'i dbang 104
'Du-byed 127
'Dul-gshen drug 184
'Dod-chags 34, 74, 126, 139
'Dod-yon sna-lnga 95
rDo-rje 76, 77, 96
rDo-rje'i sku 49
rDo-rje rgya-gram 76, 77, 127
rDo-rje rnal-'byor-ma 98
rDo-rje lcags-kyu 167
rDo-rje lcags-sgrog-ma 155
rDo-rje-'chang 42
rDo-rje theg-pa 25, 76
rDo-rje theg-pa sngags-kyi gso-sbyong 28
rDo-rje phag-mo 172
rDo-rje phur-pa 172
rDo-rje rtse dgu 172
rDo-rje sems-dpa' 26, 121
rDor-sems mi-bskyod-pa 125
sDig-pa'i mgo-ma 169
sDug-bsngal 59

Na-rag dong-sprugs 24, 176
Na-rag pang-'gong rgyal-po 30, 185, 186, 259
Na'-ro chos drug 24, 53
Nang-gi mkha'-'gro bzhi 165
Nam-mkha'i snying-po 26, 134
Nam-mkha'i dbyings-phyug-ma 124
Nam-mkha' lha-mo 181, 183
Ni-gu-ma 24, 28,
Ni-gu chos drug 24, 28
Nor-srung 169
gNas-brgyad yul-brgyad ke'u-ri bcu-drug 161
rNa-ba'i rnam-shes 134
rNam-par rgyal-ba 154
rNam-par snang-mdzad 124
rNam-shes / rNam-par shes-pa 192, 263
rNam-shes brgyad 132
rNam-shes yul brgyad 132
rNal-'byor nyer-brgyad 88
sNa-ba'i rnam-shes 134
sNang-stong gnyis-kyi bar-do 62
sNang-stong dril-bu 121
sNang-ba mtha'-yas 126
sNang-srid kun-grags dbang-mo 186

Padma bka'i thang-yig 26, 259
Padma gar-gyi dbang-phyung 157, 158
Padma gling-pa 28, 161

Pu-shud mgo-ma 169
dPal-gyi seng-ge 26
dPal che-mchog he-ru-ka 104, 162, 163
dPal-chen buddha he-ru-ka 163, 164
dPal-mo nyi-shu-rtsa-brgyad 187
dPa'-bo 157
sPa-gor bai-ro-tsa-na / Vairocana von sPa-gor 26
sPu-gri bye-thang chen-po 150
sPyang-ki'i mgo-ma 169
sPyang-mgo-can 166
sPyan-ras-gzigs 134, 137
sPyan-gzigs thugs-rje chen-po 87
sPyod-pa'i bar-do 63
sPrul-sku thub-pa drug 136
sPrul-sku thub-pa-drug-gi dbang 104
sPrul-pa'i sku 43, 59
sPrul-pa'i 'khor-lo 47, 172
sPre'u-mgo-can 150

Pha-rol-gyi sems 40
Pha-rol phyin-drug 87
Pha-wang mgo-ma 169
Phag-gdong-ma 167
Phung-po lnga 36, 50, 81, 106, 182
Phyag-rgya chen-po 57, 72, 260
Phyag-rgya chen-po'i rig-'dzin 157, 158
Phyag-na rdo-rje 134
Phyag-mtshan 90, 144
Phyi-yi mkha'-'gro-bzhi 165
Phra-men-ma 89, 102, 161, 166
Phrag-dog 127, 139
Phrin-las 102, 127, 172
Phrin-las lha 181, 183
'Phags-pa nam-mkha'i rgyal-po 137
'Pho-ba 24, 29, 63

Bag-chags yid-kyi lus 171
Bar-do 24, 25, 51-61, 105-114
Bar-do'i rtsa-tshig 54
Bar-do thos-grol chen-mo 24, 26, 28, 45, 72, 81, 91
Bar-do thos-grol gsal-sgron chen-mo 30, 177
Bar-do 'phrang-grol-gyi smon-lam 164, 211
Bum-dbang 48, 79
Bon-po 23, 30, 175, 259
Bon-sku 178
Bon-po Niṣpanna-Yoga 23, 30
Bya-rgod mgo-can 166
Bya-rgod mgo-ma 169
Bay'i-mgo-can 166
Bya-rog mgo-can 166
Bya-grub ye-shes 127, 181
Bayang-bu, siehe sByang-bu
Byang-chub sems-dpa' 43, 44, 53, 57, 67, 74, 87, 89
Byang-chub sems-dpa' chen-po 132-135
Byams-pa 67, 134
Byams-pa chen-po 155, 167
Byol-song 137
'Byung-ba lnga 50, 82, 106, 182
dBang-bskur 47
dBang-po-rnams 40
dBang-phyug nyer-brgyad 168
dBang-lung 47
dBang bzhi 48, 76, 78
dBang-gsum 74, 75
dBal-gsas rngam-pa khro-rgyal 186
dBugs 192
dBu-rgyan 121
dByer-med lhan-skyes dbang 79
'Bras-bu'i bar-do 63
'Brog-mi dpal-gyi ye-shes 26
sByang-bu oder sByang-gzhi 96-101, 145-147
sByin-pa'i chos 140
sBrul-gyi-mgo-ma 168, 170
sBrul-gdong-ma 168

Ma-ṇi bka'-'bum 28, 87, 137
Mar-pa chos-kyi blo-gros 28, 29, 63
Mi-bskyod-pa 124, 125
Mi-'khrugs-pa 124, 125
Mi-'gyur bon-nyid 178
Mig-gi rnam-shes 134
Mi-gyo-ba 261
Mi-la ras-pa 24, 29, 35, 42, 54, 55, 57, 58, 62, 258, 262
Mi-la'i mgur-drug 58, 62
Mi-la'i mgur-'bum 29, 35, 62
Mi'i gshen-rab 184, 185
Mu-cho ldem-drug 185
Me-long lta-bu'i ye shes 125, 181
Me'i khams 126
Me'i lha-mo 181, 183
Me-lha'i rgyal-po 260
dMyal-ba 137, 150
dMyal-bar 'khrig-pa'i lam 149
dMyal-ba'i gshen-rab 185
rMi-lam 29, 55, 234
rMi-lam-gyi bar-do 53, 54, 55, 60

brTson-'grus 139

Tshangs-ting dpal-mo yum 181
Tshad-med bzhi 77, 78, 155, 167
Tshig-don gnyis-kyi bar-do 62
Tshul-khrims 139
Tshe-ring mched lnga 261
Tshe-ring-ma 261, 262
Tshe la dbang-ba'i rig-'dzin 157, 158
mTshan-sbyang oder sByang-bu 96-101, 145
mTsho-skyes rdo-rje 25
mTsho ma-pham-pa 149

rDzas brgyad 95, 262
rDzogs-chen 30
rDzogs-rim 54, 69

Wa-mgo-can 166, 169

Zhang-zhung 23
Zhi-khro 57
Zhi-khro nges-don snying-po 260
Zhi-khro dam-pa rigs-brgya 100
Zhi-khro na-rag dong-sprugs 28
Zhi-khro lha-tshogs 178
Zhi-ba 70
Zhing-khams 148
Zhe-sdang 34, 75, 125, 140, 181
gZhi'i 'od-gsal 112
Za-ba 169
Zab-lam sukha chos-drug 111

Zangs-mdog dpal-gyi ri-bo 148
gZigs-mgo-ma 168
bZod-pa'i chos 142

'Ug-pa'i mgo-can 166

'Og-min 132
'Od-dpag-med 126
'Od-'phro-can 261
'Od-byed-pa 261
'Od-gsal 29, 55, 56, 112
'Od-gsal gnyis-pa 113
'Or-sgom phug-pa 30, 176

Yab-yum 70, 80
Yi-ge drug-pa 87
Yi-dam 72, 146, 172
Yi-dvags 137, 140
Yid-kyi rnam-shes 37, 135, 240
Yid-kyi lus 37, 39, 58, 86, 114, 192
Yum-chen khro-mo brgyad 187
Yum-chen lnga 82
Yul-gyi phra-men brgyad 166
Ye-shes 192
Ye-shes-kyi 'khor-lo 47
Ye-shes-kyi dbang 49
Ye-shes mkha'-'gro lnga 100, 130, 172
Ye-shes-mgon-po 95, 170
Ye-shes sgo bzhi 185
Ye-shes lnga 82, 128, 193
Ye-shes mtsho-rgyal 26, 148
Ye-shes lus 192
Ye-shes bla-ma 28, 106
Ye-gshen gtsug-phud 184, 185
Ye-gshen sems-dpa' 182, 187
Ye-sangs lcam-yum 182
Yod-med 156
Yon-tan lha 181, 183
gYag-mgo-ma 168
gYung-drung 180
gYung-drung khro-gsas 187
gYung-drung-gi dbyings 178

Ra-mgo-ma 170
Rab-tu dga'-ba 261
Ral-gri lo-ma'i nag-tshal 150
Rig-'dzin karma gling-pa 26
Rig-'dzin lnga 75, 156
Rig-stong rdo-rje 121
Rigs-lnga yab-lnga'i dbang 101
Rigs-drug-gi gnas mthong-zhing 40
Rigs-drug bar-do 184
Ring-du song-ba 261
Rin-chen gter-mdzod 26
Rin-chen sgrom-bu 140
Rin-chen sna-bdun 95, 262
Rin-chen 'byung-ldan 125
rLung-gi khams 127
rLung-gi lha-mo 181, 183

Lam bskyed-rdzogs-kyi bar-do 63
Lam-gyi bar-do 54
Lam-mchog rin-chen 'phreng-ba 260
Lam-rim ye-shes snying-po 28, 260
Las-kyi rlung dmar-chen 149
Las-mkhan 150
Las-mkhan khyi-mgo-can 151
Las-mkhan stag-gi mgo-can 150, 151
Las-mkhan dom-mgo-can 151
Las-mkhan dred-mgo-can 151
Las-mkhan sdig-mgo-can 151
Las-mkhan pu-shud mgo-can 151
Las-mkhan phag-gdong-can 151
Las-mkhan sbrul-mgo-can 151
Las-mkhan seng-gdong-can 151
Lus 48, 79
Lus-kyi rnam-shes 135, 155
Legs-pa'i blo-gros 261
Legs-bshad mdzod 30
Longs-spyod-kyi 'khor-lo 47, 100, 157
Longs-spyod rdzogs-pa'i sku 43, 56-60
bLa 192

Sha'-kya thub-pa 88
Sha-ba'i mgo-ma 169
Sha-za mkha'-'gro 168
Shangs-ston rig-pa'i rdo-rje 28
Shangs-pa bka'-brgyud-pa 28, 260
Shangs-pa khyung-po rnal-'byor 28, 260
Shal-ma-ri 150
Shin-tu sbyang-dka' 261
Shres-rab chos 139
Shes-rab yum-chen 181
Shes-rig rdo-rje rnon-po 28, 263
gShin-rje chos-kyi rgyal-po 148, 150
gShin-rje gshed-po 155
gShen-rab 136, 177, 184
gShen-rab myi-bo 176, 179, 180
gShen-lha 'od-dkar 178, 180

Sa-bcu 261
Sa-yi lha-mo 181, 183
Sa-la gnas-pa'i rig-'dzin 157, 158
Sa'i snying-po 134
Sangs-rgyas spyan-ma 125
Sangs-rgyas ye-shes 26
Seng-ge rab-brtan 88, 139
Seng-mgo-can 166
Seng-gdong-ma 167
Seng-mgo-ma 170
Sems 192
Sems-nyid ngo-bo 178
Ser-sna 139
Sor-rtogs ye-shes 126
Srid-pa'i 'khor-lo 85, 136
Srid-pa'i rgyal-mo 181, 186
Srid-pa'i bar-do 53, 56-58, 60, 72, 74, 85, 87, 89, 148, 160
Srid-pa'i las-kyi bar-do 58
Sre-mong mgo-ma 168
Srog 192
Srong-btsan sgam-po 28, 87
gSang-gnas dkyil-'khor 172
gSang-gnas 'khor-lo 100
gSang-ba ngang-ring 185
gSang-ba 'dus-pa 184, 185
gSang-dbang 48, 79
gSung 79, 102
gSung-gi dkyil-'khor 91, 157
gSung-gi lha 181, 183
bSam 72
bSam-gtan 55, 139
bSam-gtan bar-do 53, 55, 60
bSam-yas 25, 258

Ha-la khro-bo 187
Lha 137, 192
Lha'i thub-pa 139
Lha-dbang 101
Lha-ma-yin 137

Lha-min gshen-rab 184, 185
Lha-yi gshen-rab 184, 185
Lhan-skyes 44
Lhan-cig skyes-pa'i sku 44, 76, 79
Lhan-cig skyes-pa'i lha dkar-po 151
Lhan-cig skyes-pa'i 'dre nag-po 151
Lhun-gyi grub-pa'i rig-'dzin 157, 158

2 Sanskrit-Index

Begriffe aus dem Pâli sind mit aufgenommen und durch p. gekennzeichnet. Die Begriffe sind alphabetisch geordnet.

âbhâsvara 29
abhayamudrâ 127
abhilâṣî 169
abhimukhî 261
abhisaṃbodhikâya 85
abhiṣeka 47, 48, 145
acalâ 259
âdânavijnâna 135
âdibuddha 42, 67, 69, 79, 101, 119
ahaṃkâra 125
aitareya-âranyaka 24, 205, 208
akaniṣṭha 132
âkâśagarbha 26, 134
âkâśadhâtvîśvarî 124, 130
âkâsânañcâyatana p. 262
âkiñcaññâyatana p. 262
akṣobhya 75, 82, 85, 88, 124, 125, 164
âlayavijñâna 37, 42, 119, 120, 135, 171, 240-242
âlokâ 134, 135
amitâbha 45, 63, 72-75, 81, 82, 85, 88, 126, 164
amoghasiddhi 81, 82, 85, 88, 127, 164, 172
amṛtâ 169
amṛtakuṇḍalin 155, 156
anguttara-nikâya p. 38, 198
antarâbhava 24, 29, 51
anugîtâ 207
apramâṇâni 77, 78
arciṣmatî 261
ârya-catuṣpitha-tantra 29
âsana 118
aṣṭadravyaka 95, 262
aṣṭamaṅgala 95, 262
aṣṭavijñâna 89
atharva-veda 205
âtman 206
avidyâ 34, 112, 124, 234

bhavacakra 85, 114, 136
bîja 37, 91, 123, 156, 183
bodhicitta 133
bodhisattva 43, 44, 53, 57, 67, 74, 87, 89, 133, 263
brâhmaṇî 168
brahma-vihâra 78
bṛihadâraṇyaka-upaniṣad 24, 205, 207
buddhaghosa 39
buddhajñâna 26
buddha-krodheśvarî 163, 164

cakkhu-âyatana p. 78, 260
cakra 47, 70, 83, 90, 118, 157, 172
cakṣur-vijñâna 134
caṇḍa 29
caṇḍâlî 165
candra 169
catur-pramâṇa 77, 155
caurîma 165
catvâri-dvîpâni 77, 89
chândogya-upaniṣad 195, 197, 205, 206
cintâmaṇi 90
citta 37, 85, 102, 130
cittamaṇḍala 76, 128
citta-vidyâdhara 158

ḍamaru 96
dânapâramitâ 140, 141
daṇḍâ 169
daṣabhûmi 261
dharma 41, 59, 68, 72
dharmacakra 85, 124, 173
dharmatâ 41
dharmadhâtu 80, 96, 223
dharmadhâtujñâna 124, 263
dharmakâya 41-43, 47, 53, 56, 58-60, 74, 85, 101, 102, 107, 112, 119, 120
dharmamegha 261
dharmarâja 58, 141, 142, 147, 148, 170
dharmatâ 41
dhûpâ 134, 135
dhyâna 55
dhyânamudrâ 126, 178
dhyânapâramitâ 139, 141
dîpaṁkara 67
dosa p. 34
dukkha p. 59
duraṅgamâ 261
dveṣa 125, 150

gandhâ 134, 135
garuḍa-purâṇa 24, 208, 209
ghaṇṭâ 90, 121, 124
ghasmarî 165
ghrânavijñâna 134
gîtâ 134, 135
gṛdhramukhî 166
guhyâbhiṣeka 48, 49, 79
guṇa-vidyâdhara 158

hayagrîva 155, 156

indrâṇî 168
îrṣyâ 127
iṣṭadevatâ 72

jghvâvijñâna 135
jñânacakra 47, 49
jñânaḍâkinî 100, 102, 172

kâkamukhî 166
kalaśa 106, 169
kâma 74, 126, 172
kaṅkamukhî 166
kapâla 90, 96, 160
karma-heruka 163, 164
karma-krodheśvarî 163, 164
karmamaṇḍala 128
karma-vidyâdhara 158
karunâ 78, 156
katha-upaniṣad 209

kâya 41, 85, 102, 130
kâyamaṇḍala 76
kâya-vidyâdhara 158
kâyavijñâna 135
keurimâ 89, 102, 161, 165
khaṭvâṅga 162
khumbâbhiṣeka 48, 49, 79
kleśa 81, 234
krodha 70, 75, 150
krodheśvarî 162
kṣântipâramitâ 141, 142
kṣitigarbha 134
kumârî 168

lâsyâ 134
locanâ 125, 131

mâdhyamika 196
mahâbalî 169
mahâbodhisattva 132-135
mahâdevî 168
mahâkâla 95, 170, 262
mahâkaruṇâ 43, 87, 147, 155
mahâkâruṇika-avalokiteśvara 87
mahâmâyâ 29
mahâmaitrî 155
mahâmudrâ 57, 59, 193, 196, 260
mahâśrî-heruka 102, 104, 161-163
mahâsukha 44
mahâsukhacakra 49, 70, 85, 173
mahâsukhakâya 44
mahâśûnyatâ 59
maitreya 67, 134
maitreyanâtha 260
maitrî 78, 156
majjhima-nikâya p. 231
mâlâ 134
mâmakî 125, 131
manas 37, 206
maṇḍala 68, 73, 75, 77, 80-83, 127-129, 159
maṇipûra-cakra 127
mañjuśrî 134, 135
manomayakâya 37
manovijñâna 135, 240
moha 75
mokṣadharma 206, 207
muditâ 78, 155, 156
mudrâ 90
mûlâdhâracakra 83, 172

naciketas 209
nâdî 161, 162
nâraka 24, 176
nârî 169
nâropa / nâdapâda 24, 28, 53, 54, 56, 58, 63, 106, 107, 111, 162
neva-saññyâ-nâsaññâyatana p. 261
niguma 24, 28, 111
nirmâṇa 59
nirmâṇacakra 49, 85, 172, 173
nirmâṇakâya 41, 43, 44, 49, 56, 57, 58, 60, 72, 74, 79, 85, 87, 102, 136
nirvâṇa 35, 36, 52, 86, 155, 233
nîvaranaviṣkambhin 134, 135
nrityâ 134, 135

padma-heruka 163, 164
padma-krodheśvarî 163, 164
pañca-kâmaguṇâḥ 262
pâṇḍarâ 126, 131
parakâyapraveśa 29, 63
pâśa 90
pâtra 90
petalî 165
piṇḍa-kâya 208, 209
prabhâkârî 261
prabhâmaṇḍala 121
prajñâ 69, 102, 120, 124, 127, 131
prajñâbhiṣeka 49, 79
prajñâpâramitâ 61, 139, 141
prajñopâya 69, 120
pramoha 165
pramuditâ 261
prâṇa 182, 192, 206
pratîtya-samutpâda p. 138
pretakalpa 24, 208, 209
pukkasî 165
puruṣa 208, 233
puṣpâ 134

râkṣasî 168, 169
ratna 125
ratna-heruka 163, 164
ratna-krodheśvarî 163, 164
ratnasambhava 81, 82, 85, 125, 164, 172
rûpa 36
rûpaskandha 36, 124, 131

sâdhana 120
sâdhumatî 261
sahaja 44
sahajâbhiṣeka 49, 79
sahajacakra 49
sahajakâya 44, 76, 79
śâkyamuni 67, 125, 139
śâkyasiṃha 90
samâdhi 55, 107, 222
samantabhadra 42, 96, 101, 134, 248
samantabhadrî 120
samantabhadra-abhiṣeka 101
samayatârâ 121, 131
sambhogacakra 48, 85, 157, 173
sambhogakâya 26, 41, 43, 49, 56-60, 72, 74, 85, 90, 102, 111, 121, 164
saṃjñâ 36
saṃjñâskandha 36, 126, 131
saṃkrânti 29, 63
saṃpannakrama 54, 63
saṃskâra 36, 37, 127
saṃskâraskandha 36, 127, 131
saṃsâra 35, 36, 37, 52, 118, 137, 149
saṅgha 72
śântarakṣita 25, 260
śânti 70, 76, 169
sapta-ratnâni 95, 262
sarvavid-vairocana 263
śatapatha-brâhmaṇa 24, 208
śîlapâramitâ 139, 141
siṃhamukhî 166
siṃhavaktrâ 73
skandha 36, 37, 50, 81, 83, 101, 125, 131
śmaśânî 165
sṛgâlamukhî 166

śrîsiṃha-mahâsiddha 26, 123
śrotravijñâna 134
stûpa 149, 153, 180
sudurjayâ 261
sukhapâlacakra 83, 85, 127, 172, 173
sukhasiddhi 28
sukhâvatî 126, 131, 219
sumeru 149, 184
śûnyatâ 37, 42, 61
svabhâva 121
svabhâvikakâya 44, 47, 49, 58, 79, 85
śvamukhî 166
svapnadarśana 29
śvetâśvatara-upaniṣad 195

tanhâ p. 34
tantrayâna 67
târâ 127, 148
tathâgata 43, 67, 68, 90, 123-132
trikâya 41-49, 56, 74, 90, 147, 246, 247
trikâya Bar-do 63
triratna 72, 73, 126

upâdânaskandha 36
upâya 69
upekṣâ 78, 156
ulûkamukhî 166
utpattikrama 54, 63

vacmaṇḍala 76, 91
vac-vidyâdhara 158
vairocana 74, 81, 85, 88, 124, 163, 164
vaiṣṇavî 168
vaitâlî 165
vaitaraṇi 208
vajrabhairava 98
vajraḍâkinî 169, 172
vajradhara 42
vajraghaṇṭâ 156
vajra-heruka 163, 164
vajrakâya 49
vajrakîla-heruka 83, 100, 102, 130, 172-173
vajra-krodheśvarî 163, 164
vajrakumâra 83, 85, 102, 130, 172-173
vajrâṅkuśî 155, 156
vajrapâṇi 134, 135
vajrapâśî 155, 156
vajrasattva 26, 88, 121, 180
vajrasattvâtmikâ 121
vajraśṛṅkalâ 155, 156
vajravârâhî 83, 172, 262,
vajrayoginî 98
vajrî 169
varadamudrâ 125
varuṇî 169
vasubandhu 260
vâyudevî 169
vedanâ 36
vedanâskandha 36, 125, 131
vidyâ 72
vidyâdhara 75, 83, 100, 102, 156-158
vijaya 154, 155, 156
vijñâna 36, 192
vijñânaskandha 36, 125, 131
vijñânavâda 37, 171, 240
vimala 261
vimalamitra 26, 123, 264
viññânañcâyatana p. 262
virûpa 28
vîryapâramitâ 139, 141
viśvavajra 76, 77, 127
vyâghramukhî 166

yama / yamarâja 95, 148-150, 208, 209
yamântaka 98, 155, 156
yâtanâdeha 209
yogâcâra 37, 41, 240
yuganaddha 70

3 Index allgemeiner Begriffe und Namen

Abhedananda 209, 210
acht Bodhisattvas 81, 89, 102, 104, 132-135
acht Bodhisattvaḍâkinîs 89, 102, 132-135
acht buddhistische Heilszeichen 95, 262
acht Keurima, zornvolle Ḍâkinîs 89, 102, 161, 165
acht Phra-men-ma, zornvolle theriomorphe Ḍâkinîs 89, 102, 161, 166
Âdibuddha 67, 69, 79, 101, 119
Âdibuddha Samantabhadra 26, 74, 96, 101, 102, 104, 119, 120, 128, 161, 178, 246
Ägyptisches Totenbuch 110, 197, 212-215
affenköpfige Gottheit 150
Aides, griechischer Totengott 217
Aitareya-âraṇyaka 24, 205
Âkâśagarbha, Bodhisattva 26, 134
Akṣobhya, Buddha 75, 85, 88, 124, 125, 131, 164
Amduat, ägyptisches Totenbuch 197, 212-215
Amitâbha, Buddha 45, 63, 74, 75, 85, 126, 131, 164
Amoghasiddhi, Buddha 81, 83, 85, 127, 131, 164
analytische Methode der Psychologie 231
Anunnaki 211
Archetypus, Ambivalenz des 252
- der großen Mutter 250, 252
- des Numinosen 251
- polare Struktur des 249, 251, 252
archetypische Strukturen numinoser Inhalte 249, 250, 251
Asaṅga, indischer Gelehrter 260
Attribute, Handzeichen und Symbole 90, 147
Avalokiteśvara, Bodhisattva des Mitleids 73, 74, 87, 104, 134-136, 138, 143

Bar-do des Lebensbereiches (Geburtsort) 53, 54, 60
- des Traumzustandes 53-55, 60
- der Meditation 53, 55, 60
- des Todeserlebens 53, 56, 60, 71, 74
- der Wirklichkeitserfahrung 53, 55-57, 60, 72, 74, 100
- des Suchens nach Wiedergeburt 53, 56, 57, 60, 72, 74
Bärenköpfige Gottheit 168
Bedeutung des Bar-do für das Leben 51-55
Befreiung und Erlösung 69, 86, 159
Begehren 34, 70, 74, 75, 86, 126, 139, 236
Bewußtes und Unbewußtes 110, 154, 160, 195, 200, 232, 235
Bewußtsein 34, 55, 63, 66, 68, 69, 72, 77, 80, 89, 104, 106, 107, 108, 110-112, 117, 120, 121, 125, 132, 134, 135, 155, 159, 171, 192-200
Bewußtsein aller Ursachen, Universalbewußtsein 37, 42, 119, 120, 135
Bewußtseinskörper 37, 39, 40, 58, 61, 86, 113, 159, 160, 171, 193
Bewußtseinslehren 111
Bewußtseinsprinzip 28, 37, 39, 55, 57, 58, 66, 72, 85, 145, 154, 171, 192
Bewußtseinsübertragung 29, 63
bluttrinkende Gottheiten des Bar-do 104, 160, 161
Bodhisattvas 43, 44, 53, 57, 67, 74, 87, 89, 133, 137, 263
Bodhisattvas, acht 89, 132-135
Bodhisattvaḍâkinîs, acht 89, 132-135
Böhme, J. 225, 226
Bon-po-Gottheiten des Bar-do 175-187
Bon-po Niṣpannayoga 23, 30, 185
Bon-Religion, vorbuddhistische Religion Tibets 22, 23, 25, 30, 96, 109, 136, 175-187, 259
Bon-po Totenbuch 30, 175-187
Bṛihadâraṇyaka-Upaniṣad 24, 205, 207
Buddha 42, 43, 53, 67, 68, 198
Buddhas, fünf, transzendente Buddhas oder Tathâgatas 43, 44, 49, 67, 68, 81, 88, 90, 102, 123-132
Buddhas, sechs, des Bhavacakra 85-88, 102, 136-148
Buddha Akṣobhya 75, 88, 124, 125, 131
Buddha Amitâbha 45, 57, 63, 72-75, 81, 85, 88, 126, 131, 164
Buddha Amoghasiddhi 81, 83, 85, 88, 127, 131, 164, 172
Buddha Ratnasambhava 81, 85, 88, 125, 131, 164, 172
Buddha Vairocana 74, 81, 85, 88, 124, 131, 163, 164
Buddhaḍâkinîs 81, 85
Buddha-Herukas 104, 162-164
Buddhanatur 41, 43, 44, 48, 72, 243, 245
Buddhismus und Psychologie 36, 111, 155, 156
buddhistische Psychologie 55, 81, 82, 106, 156
bullenköpfige Gottheiten 169

Cakra, Lotuszentrum 45, 47, 70, 76, 83, 118, 157, 172
Chândogya-Upaniṣad 195, 197, 205, 206
Che-mchog Heruka 161-163
Cinvat-Brücke 211

Ḍâkinî, weibliche Entsprechung der Buddhas und Göttin im Vajrayâna-Buddhismus 68, 72, 73, 81, 83, 88, 100, 130, 132, 172, 173
Dämonie und Göttliches 159, 194, 222, 224
Dasein und Nichtsein 156
Dauer des Bar-do-Zustandes 66, 78, 88, 113, 114
Denken 105, 206, 241
Depressionen 235, 238
Dharma, Gesetz, buddhistische Lehre 41, 59, 68
Dharmakâya, Gesetzeskörper, Zustand der Absolutheit 26, 34, 43, 47, 53, 59, 60, 74, 85, 101, 102, 107, 112, 119, 120
Dharmarâja, Buddha der Höllenwelt 142, 147
Dhyânibuddhas, die fünf Buddhas 43, 44, 49, 67, 68, 81, 88, 123-132
Diamantkörper, Vajrakâya 49
Diamantzepter, der Vajra 76, 77
dreifache Weihung oder Initation 48, 74,
drei Grundübel, drei »Gifte« oder Fehler 75, 76, 147, 162, 173
drei Kostbarkeiten: Buddha, Dharma, Saṅgha 72, 73
drei Körper 44-49, 58, 247, 248
Dreizackstab 162

Eberköpfige Gottheit 167
Eckehart, Mystiker 196, 203, 221
Einweihungen, Initiation, Machtübertragung 47, 74, 78, 79, 100, 101, 145
Elemente der kosmischen Welt, fünf 50, 75, 81, 82, 106, 128, 131

Empfindungen 36, 125, 131
Erleuchtungsdenken, bodhicitta 133
Erlösung, Nirvâṇa 35, 36, 86, 87, 155, 233
Erscheinung und Leerheit 62, 120, 121, 156
Evolution des Bewußtseins 235, 249

Farbensymbolik der Buddhas 90, 123-136
Faust, zwischen Dämonie und Göttlichem 226-228
Francke A. H. 259
Freud, S. 239, 241
friedvolle Gottheiten des Bar-do 70, 78, 81, 88, 102, 117-142
fünf Bon-po Tathâgatas 181-183
fünf Buddhas oder Tathâgatas 50, 81, 83, 88, 112, 123-132, 181-183
fünf Elemente 50, 75, 81, 82, 106, 128, 131, 162
fünf Fehler 50, 82, 83, 128, 131, 155, 163, 176
fünf Gruppen der Persönlichkeit 36, 37, 50, 81, 83, 147, 176
fünf Schwestern des langen Lebens 58
fünf Sinne 95
fünf Skandhas = fünf Gruppen 36, 37, 50, 81, 83, 101, 125, 131
fünf Weisheiten 82, 83, 112, 128, 129, 131, 155

Gebser, J. 199, 200
Geburt und Tod 34, 35, 110, 139, 156
Gegensatzeinheit, Gegensatzsymbolik 87, 90, 132, 136, 165, 166, 194, 195, 200, 204, 217, 242
Geistkörper, Bewußtseinskörper 37, 39, 40, 58, 61, 86, 113, 159, 160, 171, 192
Gilgamesch 93, 212
Gleichmütigkeit 78, 156
Glückseligkeit, große, mahâsukha 44, 47
Götterwelt 88, 137, 139
Große Befreiung durch Hören (im) Bar-do-Zustand 24
große Leerheit 59, 109
großes Mitleid, mahâkaruṇâ 43, 87, 147, 155, 167
Grundbewußtsein, Speicherbewußtsein 37, 42, 119, 120, 135, 171, 193, 240-242
Guru drag-po 73
Guru Padmasambhava 25, 26, 30, 45, 73, 74, 90, 120, 123, 140
Güte 78, 134, 167

Halslotuszentrum 47, 48
Hayagrîva 155, 156
Hermes Trismegistos 51, 159, 194, 225
Herzlotuszentrum 47, 48, 70, 100, 118
Hildegard von Bingen 222
Hînayâna-Buddhismus 72, 78, 137
Hoffmann, H. 259
Höllenwelten 88, 137, 140, 141, 149-154, 184, 218
Huḃur-Strom 212
Hunderttausend Gesänge des Mi-la 29, 35

Ideen und Ideenlehre Platons 73, 241
Imagination, aktive 121, 248
indische Textquellen 20
Individuation 38, 68, 105, 231, 233, 239, 245, 253, 254
Initiationen, vier 48, 74, 78, 79
Inkarnation 56-58, 70, 78, 85-87, 113, 159, 198, 214, 249
Intellekt 47, 49, 70, 74, 75, 86, 159, 195, 227, 237, 250
Introversion 194, 248

Jung, C. G. 199, 238, 241, 254

bKa'-brgyud-pa Sekte 28
Kailâsa 149
Karma 35, 37, 39, 58, 83, 86, 113, 118, 127, 149-151, 171, 172, 195, 198, 199, 237-239
Karma gling-pa 26, 93
Karmay, S. 259
Keimsilben, mantrische 48, 49, 73, 74, 76, 123, 130, 172, 183
Keurima, acht, zornvolle Ḍâkinîs 89, 102, 161, 165
Klares Licht 29, 55, 56, 57, 69, 71, 74, 106, 107, 111-113, 197
kollektives Unbewußtes 242
Komplexe 232, 235
Kontinente, vier 77, 89
Kosmologie, buddhistische 45, 77, 82, 89, 108, 128, 131, 253
Kṣitigarbha, Bodhisattva 134
Kuṇḍalinî-Yoga 119, 162

Lebensenergie 192
Leerheit 37, 42, 59, 61, 109, 171
Lehre vom großen Symbol, mahâmudrâ 57, 59, 72, 193, 196, 260
Leiden und Leidensstruktur des Daseins 34, 86, 150, 173, 194, 232
Leiden und Nirvâṇa, Saṃsâra und Nirvâṇa 34, 37, 232
Licht und Finsternis 195, 219, 220, 222
Licht, klares 55-57, 69, 71, 74, 106-114, 197
Licht-Symbolik 75, 82, 109, 110, 119, 127, 193, 197, 219
Lotuszentrum, Cakra 45, 48, 49, 70, 76, 81, 83, 139
löwenköpfige Ḍâkinî 73, 167
Lukrez 224, 225

Machtübertragung, Initiation, Weihe 47, 74, 78, 79, 100, 101, 145
Maitreya, Bodhisattva 67, 134
Maitreyanâtha, indischer Gelehrter 260
Mahâbodhisattva 89, 102, 104, 132-135
Mahâyâna-Buddhismus 25, 36, 41, 42, 44, 52, 61, 87, 133, 231, 240, 245
Manasarovar, See in Südwest-Tibet 149
Maṇḍala 68, 72, 75, 77, 80-83, 89, 100, 127-129, 134, 159, 180, 253
Mandârava 148
Manifestationen des Bewußtseins 170, 250
Mañjuśrî, Bodhisattva 134, 135
Mantra 21, 22, 48, 73, 74, 76, 87, 90, 94, 121, 130, 137, 157, 172
Mantrayâna 94
Mar-pa von Lho-brag 28, 29, 63
Meditation 59, 63, 69, 70, 75, 112, 123, 124, 248
Meditationsbuddhas, Tathâgatas 43, 49, 67, 68, 121, 123-132
Menschenwelt 88, 98, 137, 139
Mi-la ras-pa 24, 29, 35, 42, 54, 55, 57, 58, 62, 260, 262
Mitfreude, buddhist. Tugend 78, 155, 168
Mitleid, großes 43, 78, 147, 155, 167
mittlerer Weg, Mâdhyamika 196
mystische Wärme, gTum-mo 29
Mysterium fascinans 223, 251
- tremendum 223, 251
mythische Bilder 195, 203, 224

Nabelzentrum (Solarplexus) 47, 48, 49, 100
Nâdî 161, 162
Nâgârjuna 196
Nâraka-Gottheiten 24, 28
Nâropa, indischer Siddha 24, 28, 53, 54, 56, 58, 63, 106, 107, 111, 162
neun Lehrsysteme 176
Neurose 238, 239
Nichtwissen, Unwissenheit, avidyâ 34, 75, 86, 112, 124, 164
Niguma, Schwester des Nâropa 24, 28, 111
Nikolaus von Cues 196
Nirmâṇakâya 41, 43, 44, 49, 56, 57, 60, 72, 74, 79, 87, 102, 136, 249
Nirvâṇa 35, 36, 52, 86, 155, 233
Nîvaraṇaviṣkambhin, Boddhisattva 134

Objektimago 239
Oṃ ma ṇi pad me hûm 50, 87, 138, 143
Opfersymbolik 262
Osiris 214

Padma 183
Padma gling-pa 28, 161
Padmasambhava 25, 26, 30, 45, 73, 74, 90, 120, 123, 148, 260
persönliche Schutzgottheit 72, 146, 172, 262
Petalî 165
Phra-men-ma, acht, zornvolle Ḍâkinîs 89, 102, 161, 166
Platon 193, 194, 195, 197, 241
Portmann, A. 242
Prajñâ 68, 69, 72, 81, 102, 104, 120
Pramohâ 165
pränatale Psychologie 111
Pretas 88, 137, 140
Pretakalpa des Garuḍa-Purâṇa 24, 208, 209
Problem des Bösen 219, 220
Projektionen des Bewußtseins 117, 121, 159, 246, 247 248, 252
psychische Projektionen 117, 159, 247, 252
psychische Reaktionsweisen 247
psychische Realität 203, 245, 251, 253
Psychologie des tibetischen Totenbuches 81, 82, 106, 111, 155, 156, 160, 161, 170
Psychotherapie 239
Pukkasî 165

Quaternio, Quaternität 80, 81, 253

Ratnasambhava, Buddha 81, 85, 88, 125, 131, 164
Raśnu 211
Roerich, G. N. 259
Rotmützensekte, rNying-ma-pa 25, 26, 28, 76, 79, 83, 120, 172, 178

Śâkyamuni, Buddha 67, 125, 139
Samantabhadra, Âdibuddha 42, 96, 119, 120, 128, 161, 178
Sambhogakâya 26, 41, 43, 49, 56, 57, 59, 60, 72, 90, 102, 111, 121, 164, 248
Saṃsâra 35-37, 52, 118, 137, 149
Saṃsâra und Nirvâṇa 37, 52
Schatzentdecker, gTer-ston 25, 26, 30, 176
schlangenköpfige Gottheit 168-170
sechs Arten des Bar-do 51-56
sechs Buddhas des Bhavacakra 44, 48, 56, 57, 85-88, 102, 136-148, 149
sechs Buddhas des Bon-po Totenbuches 176, 184
sechs Inkarnationsbereiche, Daseinswelten 44, 85-88, 136-141, 145, 176, 184, 263
sechs Keimsilben der Daseinswelten 56, 88, 137
sechs Lichter der Lokas 88
sechs Lehren des Nâropa 24, 28, 53, 58, 106, 162
sechs Lehren der Niguma 24, 28, 111
sechs-silbiges Mantra des Avalokiteśvara 87, 88
sechs Pâramitâs, Vollkommenheiten 87, 137, 139
Seele und Seelenvorstellungen 175, 192, 212
Seelenvermögen 198
Selbsterkenntnis 194, 203
Selbstnatur 118, 121
Shangs-pa Sekte 28
gShen-rab, Begründer der Bon-Religion 23, 176, 179, 180
gShen-Gottheit »Weißes Licht« 178, 180
Siddha oder Yogi 26, 106, 161
Snellgrove, D. L. 259, 263
Soheit 45, 183, 245
Speicherbewußtsein, Grundbewußtsein 37, 42, 119, 120, 193, 240-242
Stûpa 26
Summe der Theologie 198, 199
Svastika-Symbol 180, 183

Tantras 47, 52, 61, 67, 69, 78, 119, 160, 196
Tantrayâna 67
tantrischer Buddhismus, Vajrayâna 21, 24, 25, 44, 47, 49, 52, 65, 67
tantrische Einheit, unio mystica 70, 120, 248
tantrische Gnosis, prajñopâya 69, 120
Târâ 127, 148
Tathâgatas, transzendente Buddhas 43, 49, 67, 68, 81, 90, 102, 123-132, 181-183
Tathâgata-Herukas 102, 163, 187
Thanatos, griechischer Totengott 214, 217
theriomorphe Gottheiten 23, 104, 151, 160, 166, 168, 213, 251, 252
theriomorphe Symbolik 160, 213, 250, 251, 252
Thomas von Aquino 198, 199
tierköpfige achtundzwanzig Ḍâkinîs 88, 102
Tierwelt 88
tigerköpfige Gottheit 166
Tilopa, indischer Siddha 260
Titanenwelt 88, 137, 139
Tod als Numinosum 105
Todeserfahrung 56, 60, 69, 75, 107
Torhüter, vier 77, 102, 154-156
Torhüterinnen, vier 77, 78, 102, 154-156, 167, 168
Totenrichter, Totenherrscher 58, 95, 148-150, 171, 184, 213-215
transzendente Funktion 254
Traumbilder und Trauminhalte 55, 59, 239
Traumzustand 29, 55, 59, 234
Trikâya-Bar-do 63
Trikâya-Lehre 28, 41-49, 56, 71-74
Trikâya-Weihe, Initiation 48, 74, 102
trugvoller Körper 29, 55, 59
Tucci, G. 259, 263

Unbewußtes 75, 112, 160
unio mystica 120, 248
Universalbewußtsein, Speicherbewußtsein 37, 42, 119, 120, 135, 171, 193, 240-242, 245
Unsterblichkeit und Auflösung 77, 156
Unwissenheit, Nichtwissen 34, 49, 75, 86, 112, 124, 164, 195, 196, 234-235
Upaniṣads 24
Urbilder, Archetypen 73, 89, 96, 119, 121, 123, 199, 222, 241, 242

Urbuddha, Âdibuddha 42, 44, 96
ursprüngliches klares Licht 112, 113

Vairocana, Buddha 74, 81, 88, 124, 131, 163, 164
Vajra, Diamantzepter 76, 77, 90, 96, 121, 124
Vajradhara 42
Vajrapâṇi, Bodhisattva 134
Vajrasattva-Akṣobhya 88, 125, 131, 164
Vajrayâna-Buddhismus 21, 24, 25, 44, 47, 49, 52, 65, 72, 73, 77, 80, 121
Vasubandhu, indischer Gelehrter 260
Veda 205, 206
vereinigende Symbole 253
Vidyâdhara, wissenshaltende Gottheit 75, 83, 88, 100, 102, 130, 156-158
vier göttliche Verweilungen 77, 78, 104, 155
vier Initiationen, Weihen 48, 76, 78, 79
vier Kontinente 77, 89
vier Körper 44, 45, 49
vier Torhüter 77, 102, 154-156
vier Torhüterinnen 77, 78, 102, 154-156, 161, 167, 168
vier Unendlichkeiten des Bewußtseins 78
vier unermeßliche letzte Fragen 77
vier unermeßliche Verweilungen 104, 155, 167
Vijñânavâda-Philosophie 37, 171, 240, 260
vîra 157
Visionen 64-66, 78, 80, 86, 88, 117, 123, 164, 193, 248
Visualisation 74, 248
Vitalseele 192
vollkommene Weisheit 69
Vollkommenheiten, zehn, oder zehn Stufen auf dem Wege der Bodhisattvas 137, 261
Vollkommenheiten, sechs, als Tugenden eines Bodhisattva in buddhist. Ethik 137, 139, 141, 144, 261

Waage der Gerechtigkeit 150, 208, 211, 213, 220
Wandlungen der Seele 193, 200
weibliche Entsprechungen der Buddhas, Partnerin oder auch Ḍâkinî 68, 69, 71, 72, 81, 102, 104, 120
Weihe, Initiation, Machterteilung 47, 48, 49, 145
Weisheit der Gleichheit 125, 131, 181, 183
- der Klarschau 126, 131, 181, 183
- der Leerheit 181, 183
- der Werkvollendung 127, 131, 181, 183
- spiegelgleiche 125, 131, 181, 183
Weisheiten, fünf 82, 83, 131, 183
Wiedehopfköpfige Gottheit 169
Wiedergeburt 35, 56-58, 85-87, 114, 118, 138, 147, 159, 198, 212, 249
Wissenshaltende Gottheiten 75, 83, 88, 100, 130, 156-158

Yama, Yamarâja 148-150, 184, 208, 209
Yamântaka 98, 155
Yi-dam, Schutzgottheit 72, 73, 146, 172, 262
Yin-Yang Symbol 200
Yoga 28, 54, 55, 63, 70, 112, 119, 161, 196
Yogâcâra-Schule 37, 41, 240, 244, 260
Yoga, entfaltender 54, 62, 69
- vereinender 54, 69

Zarathustra 211
Zen-Buddhismus 245
Zhang-Zhung 23, 30
Zornvolle Gottheiten des Bar-do 39, 70, 78, 88, 90, 102, 118, 159-173

Weitere empfehlenswerte Bücher aus dem Aurum Verlag:

José und Miriam Argüelles

DAS GROSSE MANDALA-BUCH

— Mandala in Aktion —

Mit einem Vorwort von Lama Tschögyam Trungpa.
152 S. mit 160 Ill. und 16 teils ganzseitigen Farbtafeln, Register.
Großformat in Leinen.

Dieses Buch bietet in umfassender Weise eine praktische Einführung in die Mandala-Meditation und stellt gleichzeitig eine direkte, praktische Meditatonshilfe dar — wie Lama Trungpa sagt: Es ist in sich selbst ein »Mandala in Aktion«

Swami Vishnudevananda

DAS GROSSE ILLUSTRIERTE YOGA-BUCH

Mit einer Einführung von Dr. Marcus Bach.
400 S. mit 151 Abb. sowie ausführlichen Trainingsübersichten und -tafeln und Register.

Eine leicht verständliche Darstellung und klare Definition von praktischem Wert zeigen uns Techniken, die so alt sind wie der Osten und doch so neu und umfassend wie unser wachsendes Wissen vom Gesetz des Kosmos. Ausführliche Trainingsübersichten und -tafeln sind dabei von besonderem Wert. Der Autor gilt als einer der größten Kenner des Hatha Yoga in unserer Zeit.

Swami Muktananda

SPIEL DES BEWUSSTSEINS
— CHITSHAKTI VILAS —

— Die geheime Kundalini-Praxis —

Mit einem Interview des Autors mit Astronaut Edgar Mitchell.
308 S. mit 7 Abb. und 1 Farbtafel sowie Glossarium.

Die Geheimnisse des Maha-Yoga, durch Jahrtausende nur mündlich von Guru zu Schüler weitergegeben, werden hier aufgedeckt. Äußerst selten sind über die Erfahrung des inneren Selbst so präzise und unmißverständliche Aussagen gemacht worden.

AURUM VERLAG
Freiburg im Breisgau · Erwinstraße 60

Weitere empfehlenswerte Bücher aus dem Aurum Verlag:

Margareta von Borsig
LEBEN AUS DER LOTOSBLÜTE
Nichiren Shonin:
Zeuge Buddhas
Kämpfer für das Lotos-Gesetz
Prophet der Gegenwart

Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Karlfried Graf Dürckheim
und einer Einführung von Prof. Dr. Werner Kohler
420 S., reich bebildert, mit Lit.-Verz., Glossarium und Register.

Die erste westliche Nichiren-Biographie informiert über die mächtigste religiöse Persönlichkeit Japans und ist für das Verständnis des modernen Japan ebenso wichtig wie Kenntnisse von Geschichte, Politik und Wirtschaft. Mit dem Lotos-Sutra lernt der Leser gleichzeitig ein großartiges, uns bisher unbekanntes Stück der Weltliteratur kennen.

Lama Tschögyam Trungpa
SPIRITUELLER MATERIALISMUS
— Vom wahren geistigen Weg —
204 S. mit 12 Abb. und 2 Farbillustrationen.

In Kapiteln wie »Spiritueller Materialismus«, »Der Guru«, »Initiation«, »Der offene Weg«, »Die Entwicklung des Ich«, »Tantra« macht uns Lama Trungpa den spirituellen Materialismus durchschaubar und hilft uns, seine grundlegenden Probleme zu meistern.

Thomas Ring
EXISTENZ UND WESEN IN KOSMOLOGISCHER SICHT
252 S., mit 34 Abb. und Register.

In seinem wohl wichtigsten Werk gibt uns Thomas Ring ein neues Verständnis der Individualität als Ausschnitt des Kosmischen Menschen.

Die psychokosmischen Vokabeln zur Begründung dieser Auffassung sieht Ring in der Astrologie. Wir können lernen, das Abenteuer unserer Existenz heute zu bestehen und frei von Ängsten Zukunftsprobleme anzugehen.

AURUM VERLAG
Freiburg im Breisgau · Erwinstraße 60

eine Bestätigung dieser heutigen psychologischen Theorien in den in Tibet aufgewiesenen Erfahrungen, die als geahnte Wirklichkeit in das menschliche Dasein herüberdämmern. Die ganze Geistesgeschichte ist ihm jedenfalls ein Zeugnis dafür, daß Seele und Bewußtsein mehr sind als nur einmalige und vergängliche Körperlichkeit.«

Wesentliche Erfahrungen des tibetischen Totenbuches können wir so besser verstehen und mit entsprechender Sinngebung in unser eigenes Wissen integrieren. »Die tibetischen Totenbücher, dies macht Lauf uns deutlich, stellen eine unglaubliche psychologische Leistung dar; alles ist hier meisterhaft entwickelt, so daß man förmlich eine neue Sicht gewinnt. Es handelt sich um Lehrbücher des Sterbens *und* des Lebens von einzigartiger Geschlossenheit des psychischen Aufbaus.«

»Von besonderem Interesse schließlich ist Laufs Feststellung, daß, da die ganze Welt letztlich nur Bewußtsein ist (denn nichts anderes wäre uns ja zugänglich), offenbar auch ein Grundbewußtsein existiert als Speicher aller Bewußtseinseindrücke, das vom Karma wie ein Ozean gefächelt wird und dadurch immer neue Eindrücke zur Erscheinung bringt. Ereignet sich eine Kontraktion auf das reine Unbewußte im jenseitigen Raum, bevor eine neue Bewußtheit aus der Urpotenz entstehen kann?«

»Unausrottbar bleibt dieses Tibet in uns als eine große Sehnsucht nach dem ewig Geheimnisvollen in unserer armen Zeit der absoluten Geheimnislosigkeit und Entmythologisierung. Lauf weist uns den heilenden Weg zur Rettung des unverlierbar Wesentlichen. Wir sehen gewissermaßen Tibet in den Zustand des Bar-do eintreten, wissen aber auch, daß dies eine Zustandsphase bedeutet und nichts Eigentliches je verloren geht.«

Den bekannten Tibetologen und Religionswissenschaftler Dr. Detlef-I. Lauf führten mehrere große Studienreisen nach Indien, den Ländern des Westhimalaja, Nepal, Sikkim und Bhutan. Als Dozent liest er am C. G. Jung-Institut, Zürich; zahlreiche Fachpublikationen begründeten seinen internationalen Ruf. Mit Recht darf man den Verfasser im übertragenen Sinne zu der Reihe der »Schatzentdecker« zählen, von denen in diesem Buch die Rede ist: Ein Schatz ungeahnten Ausmaßes ist es, den er dem Leser hier zugänglich macht, eine wahre Schatzkammer psychologischer Symbolik.

ISBN 3 591 08010 1

AURUM VERLAG
Freiburg i. Br., Erwinstraße 60