

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Hölderlinplatz 2 A · 7000 Stuttgart 1 · Telefon (0711) 22 70 81 / 82

INFORMATION Nr. 91

VII/84

Der Tibetische Buddhismus in Deutschland

Versuch einer Bestandsaufnahme
und Wertung

von Klaus-Josef Notz

Inhaltsverzeichnis

	Zum Geleit (Reinhart Hummel)	2
1.	Bestandsaufnahme tibetisch-buddhistischer Aktivitäten in der Bundesrepublik Deutschland	3
1.1	Ein Besuch im Münchner Kalmücken-Tempel	3
1.2	Anfänge tibetisch-buddhistischer Präsenz im Westen	5
1.3	Tibetische Schulrichtungen in Deutschland	6
1.4	Die Kagyütpa-Schule: Ole Nydahl und Tschögyam Trungpa	8
1.5	Die »Tugendsekte« (Gelugpa) und andere Linien	12
2.	Der Tibetische Buddhismus im Überblick	13
2.1	Die »Fahrzeuge« des Buddhismus	15
2.2.	Das Tantrafahrzeug (Tantrayāna)	19
2.2.1	Tantra und Tantrismus	20
2.2.2	Mantrayāna	22
2.2.3	Vajrayāna	22
2.2.4	Der Tibetische Buddhismus	23
2.3	Das Tibet von gestern und morgen	26
3.	Was haben wir von alledem zu halten?	28
	Anmerkungen	33
	Glossar	35
	Literaturauswahl	39

ZUM GELEIT

Seitdem chinesische Truppen 1950 in Tibet einmarschierten und die traditionelle religiöse Struktur dieses Landes zerschlagen wurde, hat sich eine erstaunliche Wandlung vollzogen. Der tibetische Buddhismus, auch "Lamaismus" genannt, hat seine frühere Selbstabschließung von der Außenwelt aufgegeben und sich daran gemacht, sein religiöses Erbe in die westliche Welt zu tragen. Wenn der Dalai Lama nach Europa kommt, besucht er nicht nur seine vertriebenen Landsleute, sondern auch Zentren, in denen Mitteleuropäer tibetische Meditationsformen und Rituale praktizieren. Zum erstenmal in der Geschichte gibt es einen westlichen geweihten Lama, den Dänen Ole Nydahl, der mit einem Schweizer Mercedes durch deutsche Lande fährt, um tibetische Zentren zu gründen. In Marburg ist die Gründung einer buddhistischen Universität geplant.

In der religiösen Subkultur der sechziger und siebziger Jahre war das "Tibetische Totenbuch", der Bardo Thödol, ein Geheimtip unter Freunden östlicher Meditation. Aber erst mit der Ankunft tibetischer Lamas (d.h. Gurus), gelangte der tibetische Buddhismus hier zu seiner vollen Präsenz. Seine Anhänger konnten nun über die drei traditionell-buddhistischen "Zufluchten" hinaus (zum Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Ordensgemeinschaft) auch Zuflucht zum "Meister" nehmen - für manche jungen Menschen ein tiefsitzendes Bedürfnis.

Nach Europa gekommen, sieht sich der tibetische Buddhismus zwei Gefahren ausgesetzt. Bewahrt er uneingeschränkt seine religiös-kulturelle Eigenart, so werden seine neu gewonnenen Anhänger leicht zu Fremdlingen in ihrem eigenen Land und ihren eigenen Familien. Paßt er sich zu sehr den westlichen Bedürfnissen an oder übernimmt gar die hiesigen Unsitten des religiösen Kommerzialisismus, so korrumpiert er sein eigenes Erbe. Man möchte ihm wünschen, daß er beiden Versuchungen widersteht.

Auch Christen stehen in der Begegnung mit diesem neuen religiösen Alternativangebot vor einer doppelten Gefahr. Auf der einen Seite sollte das Festhalten am eigenen christlichen Glauben nicht in intolerante Polemik gegen alles umschlagen, was fremd und neu ist. Christen sollten sich an die Goldene Regel für religiöse Minderheiten halten: Behandle die nicht-christlichen Minderheiten in deiner Mitte so, wie du christliche Minderheiten in anderen Kulturen behandelt sehen möchtest.

Auf der anderen Seite sollten bestehende Unterschiede und Gegensätze nicht übersehen und verwischt werden. Der Buddhismus - nicht nur der tibetische - unterscheidet sich vom Christentum trotz vieler Gemeinsamkeiten, die vor allem im ethischen Bereich liegen, in wesentlichen Punkten. Er sieht den Menschen nicht in einem unauflöslichem personalen Gegenüber zu Gott und betrachtet die Welt nicht als Gottes gute Schöpfung - um nur zwei dieser Punkte zu nennen. (Eine hilfreiche Einführung in dieses Thema ist das Herder-Taschenbuch 642: H. Dumoulin: Begegnung mit dem Buddhismus.)

Die Begegnung der westlichen Christenheit mit der wachsenden Zahl außerchristlicher Traditionen birgt die Chance in sich, die Eigenart des eigenen Glaubens tiefer zu erfassen und sich der eigenen Fundamente neu zu vergewissern. Schon der Tiefenpsychologe C.G. Jung, ein Kenner östlicher Religionen, hat mit Recht davor gewarnt, daß "wir unsere eigenen Fundamente wie überlebte Irrtümer verlassen und uns wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen". Es lohnt sich jedoch, diese "fremde Küste" genauer kennenzulernen. Darum wünschen wir der vorliegenden Darstellung dieser fremdartigen und schwierigen Materie, die Dr. Klaus-Josef Notz mit viel Liebe und Sorgfalt verfaßt hat, eine freundliche Aufnahme. Für das Verständnis unbekannter Fachausdrücke sei ausdrücklich auf die Worterklärungen im Glossar hingewiesen.

1. BESTANDSAUFNAHME TIBETISCH-BUDDHISTISCHER AKTIVITÄTEN
IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

1.1 Ein Besuch im Münchner Kalmücken-Tempel

Denkwürdig ist mir der erste Besuch in einem buddhistischen Tempel geblieben. Im Rahmen eines einschlägigen Oberseminars besuchten wir den buddhistischen Tempel "Zu den Drei Juwelen" in München-Ludwigsfeld. Gerade die Gründung dieser Gemeinde fällt aber aus dem hier zu behandelnden Spektrum heraus; denn sie ist ursprünglich eine Gemeinde asiatischer Buddhisten gewesen. Ihre Entstehung verdankt sie dem Zweiten Weltkrieg, an dem auf deutscher Seite buddhistische Kalmücken als militärische Hilfskontingente teilnahmen. Bekanntlich hielt in Rußland der von Lenin zunächst propagierte "Religionsfriede" nicht an. Man enteignete nicht nur die kalmückischen Viehzüchter, sondern die Sowjets gingen auch gegen die buddhistischen Mönche und Klöster vor: die Mönche wurden deportiert und "umerzogen", und die Klöster und Tempel zerstörte man in einem unglaublichen Vandalismus. Die Buddha-Lehre konnte nur noch im engsten Kreis der Familie weitergegeben werden. Als die Deutschen in das Gebiet der Kalmückensteppe einrückten, gewannen sie die buddhistische Bevölkerung dadurch für sich und ihre militärischen Ziele, daß sie ihr die Religionsfreiheit zurückgaben. Die Lamas konnten wieder zurückkehren und erhielten, wenn sie sich ihren Landsleuten im deutschen Heer anschlossen, den Rang von Militärgeistlichen. Da die Kalmücken beim Rückzug der Deutschen schwere Vergeltungsmaßnahmen der Sowjets befürchteten, flohen sie nach Deutschland, wo sie zunächst in einem Barackenlager in München-Ludwigsfeld angesiedelt wurden. Der Lama LIDSY AGDSHULOV hatte die Flüchtlinge begleitet und gründete jetzt in der neuen Heimat einen Tempel, das mahayanisch-buddhistische Zentrum "Thegchenchöpeling", seit 1968 ein eingetragener Verein unter dem Namen "Kalmückisch-Tibetisch-Buddhistische Gesellschaft (KTBG) München". Inzwischen wird die Gemeinde von einem deutschen Mönch von der Schweiz aus betreut. Der Anteil der Kalmücken hat sich allerdings durch Wegzug und Auswanderung sehr stark reduziert, so daß heute deutsche Buddhisten den Hauptanteil der Gemeinde bilden.

Nach dem Abbruch der letzten Baracken hatte die Stadt München der Gemeinde eine Zweizimmerwohnung für die Einrichtung eines Tempels und Gemeindezentrums angeboten. Dort befindet sich seit 1975 der Tempel der KTBG, und ebendort machten wir unseren Informationsbesuch.

Man hatte dadurch, daß man eine Wand herausbrach, aus ursprünglich zwei Zimmern einen größeren Versammlungs- und Kultraum gewonnen. Beherrschend steht der Schrein mit verschiedenen Statuetten von Buddhas und Bodhisattvas an der Stirnfront des Tempelraumes. Rechts davor befindet sich der erhöhte Polster-

sitz für den amtierenden Liturgen hinter einem kleinen Tischchen, auf dem die Ritualinstrumente liegen: das Ritualszepter, "Donnerkeil" (Vajra) genannt, Glocke und Gebetsmühle. Ein weiterer Polstersitz befindet sich unmittelbar neben dem Kultschrein und vor dem Tisch, auf dem die Gaben niedergelegt werden: eine Rolle Kekse, ein Päckchen Tee, Geld usw.

Im Gespräch mit den Mitgliedern der Gemeinde wurde schnell die besondere Situation der Gemeinde sichtbar, die durch die Abwesenheit eines eigenen Lama gekennzeichnet ist. Auch eine gewisse Fremdheit der Liturgie gegenüber wurde deutlich: die Riten werden dann, wenn ein Mönch kommt, traditionell in Tibetisch abgehalten; sogar die Meditationstexte waren tibetisch (die Deutschen haben inzwischen schon etliche Texte übersetzt). Dazu kommt noch, daß zu bestimmten religiösen Formen des Tibetischen Buddhismus die Deutschen nur schwer Zugang finden. Ganz deutlich wurde uns dies aus den Antworten auf die Frage nach der Funktion der Gebetsmühle. Bezeichnend ist der hohe Stellenwert, welcher der Meditation zukommt. Die reiche meditative Kultur des Tibetischen Buddhismus schien die Deutschen am stärksten anzuziehen. Der eine oder andere gab jedoch auch unumwunden zu, daß gerade das "Irrationale" am Tibetischen Buddhismus, der Kult, der auch Elemente der vorbuddhistischen Religion Tibets aufgenommen hat, fasziniere. Die Stellung des Lama versteht sich vornehmlich als die eines Lehrers; seine Hauptaufgabe ist die Praxisanleitung und die Einführung in die besonderen Lehrtraditionen seiner Schule. Die Lehre des Buddha selber stellten unsere Gesprächspartner als in sich einsichtig und weitgehend durch die eigene Erfahrung überprüfbar vor. Für die wenigen Aussagen, die der persönlichen Überprüfung entzogen seien - wir hatten nach dem Karmagesetz und nach der Wiedergeburtstheorie gefragt -, könne die Wahrscheinlichkeit gelten, da sich ja auch die übrigen Lehren des Buddha als richtig und wahr erwiesen hätten. Glaubenssätze allerdings, wie sie das Christentum kennt, könne der Buddhismus nicht bieten, da er ja gerade auf die eigene Erfahrung verweise und nicht auf die Autorität eines Lehrers; dies gelte auch dem Buddha gegenüber.

Was die Liturgie angeht, so sagten unsere buddhistischen Freunde, daß das Tibetische (und das Sanskrit) als Kultsprache und darüber hinaus die übliche sehr schnelle Rezitation das Verständnis der Kultfeier schlechterdings verunmögliche. Gerade an der Funktion der Gebetsmühle hatte sich der liturgische Vorbehalt der deutschen Gemeindemitglieder gezeigt. Unsere Gesprächspartner versuchten, die in ihren Augen anstößige Praktik ethisch zu deuten: es komme auf die Einstellung des vollziehenden Menschen an, nicht auf das bloße Manipulieren mit dem Kultgegenstand. Wir wandten dagegen ein, daß in Tibet diese Erklärung wohl ausgeschlossen sei, da ja auch Wind und Wasser ununterbrochen solche Gebetsmühlen antrieben, daß dahinter also doch wohl die Idee eines Eigenwertes jener heiligen Formeln, der Mantras, stecken müsse.

Insgesamt gewannen wir den Eindruck, daß für unsere Gesprächspartner die Meditation am allerwichtigsten war. Den spezifischen Formen des Tibetischen Buddhismus standen sie in einer gewissen Widersprüchlichkeit gegenüber: Einerseits faszinierte sie gerade das "Tibetische" an diesem Buddhismus, andererseits zeigte sich hier mit aller Deutlichkeit eine "Barriere der kulturellen Fremdheit". Diese Problematik wird noch verschärft durch das Fehlen einer ortseigenen und ortsansässigen Hierarchie.

Es wird sich zeigen, daß sich auch die Motive der Deutschen, die sich der Kagyütpa-Linie anschließen, nicht oder nur unerheblich von denen der Buddhisten unterscheiden, die wir im Kalmücken-Tempel der Gelugpa-Linie in München-Ludwigsfeld kennenlernen durften.

1.2 Anfänge tibetisch-buddhistischer Präsenz im Westen

Etwa seit den siebziger Jahren stellt man eine verstärkte Aktivität tibetisch-buddhistischer Schulen in der Bundesrepublik Deutschland wie in westlichen Ländern überhaupt fest. Damit ist offensichtlich die achtzigjährige Vorherrschaft solcher buddhistischer Gruppierungen, die sich auf die Pāli-Tradition des südlichen Buddhismus gründen, zu Ende gegangen. Zwar hatten früher schon Abendländer wie die Französin ALEXANDRA DAVID-NEEL, der Engländer W.Y. EVANS-WENTZ und der Deutsche LAMA ANAGARIKA GOVINDA (ERNST LOTHAR HOFFMANN) buddhistischerseits das Interesse an Tibet und an der tibetischen Form des Buddhismus geweckt und damit das Feld für diese Ausbreitung des Tibetischen Buddhismus bereitet. Aber bis zur Flucht des XIV. DALAI LAMA aus dem von der Volksrepublik China besetzten Tibet nach Indien im Jahre 1959 blieben der unmittelbare Kontakt mit tibetischen Lamas und das unmittelbare Miterleben des reichen Kultes nur wenigen Abendländern vorbehalten; für die Mehrzahl der von Tibet Begeisterten blieb dieses Land unerreichbar und verschlossen und mit ihm weitgehend auch seine religiöse Kultur.

Zwar gab es auch schon vor dieser gewichtigen Zäsur, dem Einmarsch der Chinesen in Tibet und der Flucht des DALAI LAMA, in den Grenzländern Tibets (Bhutan, Sikkim, Nepal) Begegnungsmöglichkeiten mit dem "Diamant-Fahrzeug" und sogar mit Vertretern der tibetischen Hierarchie. Zum anderen gab es unter den tibetischen Äbten und Lehrern bereits einzelne, die sich darüber Gedanken machten, wie man dem Westen die Lehren des Tibetischen Buddhismus vermitteln könnte. Der stärkste Impuls ging in jener Zeit von dem tibetischen Großabt der Gelugpa-Schule TULKU LAMA GESHE NGAWANG KALZANG, besser bekannt als TOMO GESHE RINPOCHE, aus. Dieser hatte bereits 1933 LAMA ANAGARIKA GOVINDA, der als theravādischer Mönch zum Vajrayāna gefunden hatte, veranlaßt,

eine buddhistische ordensähnliche Gemeinschaft, das ARYA MAITREYA MAṄDALA, zu gründen unter der erklärten Zielsetzung, dem Westen die Buddhalehre zu vermitteln. In den Westen, nach Deutschland, gelangte diese Gruppierung erst 1952, also immerhin noch vor der Flucht des DALAI LAMA.

1968 gründeten Mönche der "Tugendsekte" (Gelugpas) das Klösterliche Tibet-Institut im Schweizerischen Rikon bei Zürich. Der DALAI LAMA war sehr gut beraten, in seinem persönlichen religiösen Führer GESHE RABTEN einen hochkarätigen religiösen Lehrer und spirituellen Meister als Vorsteher dieses Institutes einzusetzen.

1974 und 1977 reiste der XVI. GYALWA KARMAPA, ehemals Großabt des Klosters Tsurpu und seit seiner Flucht aus Tibet im Jahr 1958 im Kloster Rumtek in Bhutan ansässig, durch Deutschland und zelebrierte in den großen Städten die "Zeremonie der Schwarzen Krone", eine nur ihm vorgehaltene Segnungsliturgie. Der KARMAPA ist eigentlich der Oberhaupt der Karma Kagyü-Schule, einer Unterschule der Kagyütpa-Linie, gilt aber tatsächlich als Oberhaupt der ganzen Kagyütpa-Richtung. TSCHÖGYAM TRUNGPA, KALU RINPOCHE und andere tibetische Würdenträger und Lehrer der Kagyütpa-Linie besuchten Deutschland oder wirkten zeitweilig im europäischen Raum. Nicht zuletzt hat auch der Besuch des DALAI LAMA 1982 in Deutschland dazu beigetragen, den Tibetischen Buddhismus stärker ins Licht der Öffentlichkeit zu rücken.

1.3 Tibetische Schulrichtungen in Deutschland

Auffälligerweise sind es Vertreter der nicht-reformierten Kagyütpa-Tradition, die in letzter Zeit in Deutschland eine bemerkenswerte Aktivität entfaltet haben. Das dokumentiert sich vor allem in der Gründung einer Reihe von Zentren. Solche Zentren entstanden zuerst im Anschluß an die erste Deutschlandreise des im November 1981 verstorbenen XVI. GYALWA KARMAPA in Berlin, Hamburg, Kiel und Duisburg.

An dieser Stelle ist eine kurze Darstellung des tibetischen Schulwesens angezeigt. Generell kann man zwei Haupttypen unterscheiden: die nicht-reformierten alten Schulen, die nach der Farbe ihrer Mönchsmützen auch "Rotmützen" oder "Rote Kirche" genannt werden, und die reformierte "Tugendsekte" (Gelugpas), auch "Gelbmützen" oder "Gelbe Kirche" genannt. Die Tugendsekte entstand aus der Reform des TSONG-KHA-PA im 14./15. Jh., durch welche die alte buddhistische Ordenszucht nach dem Vinaya (siehe Glossar) wieder aufgerichtet wurde.

Die älteste Schule in der Richtung der "Roten" und damit die älteste Schule des Tibetischen Buddhismus überhaupt ist die Schule der "Alten" (NYINGMAPA). Sie leitet sich von PADMASAMBHAVA, einem nordindischen Tantriker des 8. Jahrhundert, her. Mit einiger Wahrscheinlichkeit war PADMASAMBHAVA der erste und eigentliche buddhistische Tibetmissionar - 747 n.Chr. soll er nach Tibet gekommen sein -, wenngleich zuvor schon kleinere Mönchsgruppen vor Verfolgungen nach Tibet ausgewichen sein mögen. Die Tradition, nach welcher der Buddhismus bereits einhundert Jahre früher, während der Regierungszeit des Königs SRONG-TSÄNGAMPO (620 - 649 n.Chr.) nach Tibet gelangt sein soll, ist sicherlich legendär.

Mit PADMASAMBHAVA begann der Prozeß der Anpassung der Buddha- lehre an die in Tibet bodenständige schamanistische Bon-Religion. Tatsächlich ist es PADMASAMBHAVA geglückt, das einheimische Bon- Zauberesen bereits stärker zurückzudrängen, jedoch nur um den Preis der Übernahme bestimmter magisch-zauberischer Elemente. Die NYINGMAPAS weisen vielleicht noch am stärksten den Synkretismus des PADMASAMBHAVA auf. Ihre Wirkung im deutschen Sprachraum, um dies gleich vorwegzunehmen, konnte ich bislang nur in einem NYINGMAPA-Seminar in Innsbruck im Frühjahr 1983 registrieren. JOHN BLOFELD, dessen Bücher zum Teil ins Deutsche übersetzt sind, wurde in die NYINGMAPA-Lehren eingeführt (nach 1948). Die Schule ist vor allem in den östlichen Grenzgebieten Tibets, Kham und Amdo, und westlich von Tibet in Sikkim verbreitet.

Auf ATĪSHA, dessen Tausendjahrfeier seiner Geburt im Januar 1983 in Kalkutta festlich begangen wurde (er lebte von 1042 an in Tibet und ist dort 1054 gestorben), führt sich die Schule der Kadampa zurück. ATĪSHA unternahm als erster den Versuch, den tibetischen Saṅgha (das ist die buddhistische Mönchsgemeinde) zu reformieren und stärker an die buddhistische Ordenszucht anzuschließen. Eigentlicher Gründer der Schule wurde jedoch einer seiner Schüler.

Aus der Tradition der Kadampas kam auch TSONG-KHA-PA, der Begründer der "Tugendsekte". Deren beide höchste Hierarchen, der DALAI LAMA und der PANCHEN LAMA führen überhaupt die tibetische Hierarchie an. Der DALAI LAMA nahm auch die Rolle des religiös- politischen Herrschers wahr, eine Funktion, die bei uns immer wieder fälschlich als Gott-Königtum bezeichnet wird. Die Ausübung der Regierungsgewalt im eigentlichen überließ er in der Regel einem Regenten aus dem tibetischen Adel.

Die Schulrichtung, um die es uns hier in erster Linie geht, ist die KAGYÜTPA-Linie, die wohl bedeutendste unter den nicht-reformierten Schulen. Sie zerfällt in verschiedene Untergruppen, von denen die KARMA-KAGYÜ-Schule insofern bedeutend ist, als ihr Oberhaupt, der KARMAPA-TULKU, das faktische Oberhaupt der

ganzen Kagyütpa-Richtung wurde. Diese Schule betrachtet den indischen Tantriker NĀDAPĀDA (tibetisch NĀ-RO-PA) als ihren ersten Patriarchen. Dieser soll auch der Lehrer des berühmten MAR-PA VON LHO-BRAG (1012 - 1097) gewesen sein; er heißt auch "der Übersetzer", da er viele Schriften des Tantra-Fahrzeuges ins Tibetische übersetzt hat. Sein Schüler ist der nicht weniger berühmte Asket MILAREPA (MILARASPA; 1040 - 1123 n.Chr.). Dieser gilt auch als einer der bedeutendsten Dichter Tibets. Mindestens bis zu MILAREPA ist die Sukzessionslinie allen KAGYÜTPA-Richtungen gemeinsam. Die Kernpunkte dieser Tradition umfassen Tantra, Yoga und mahāmūdrische Begehungen (das sind Riten).

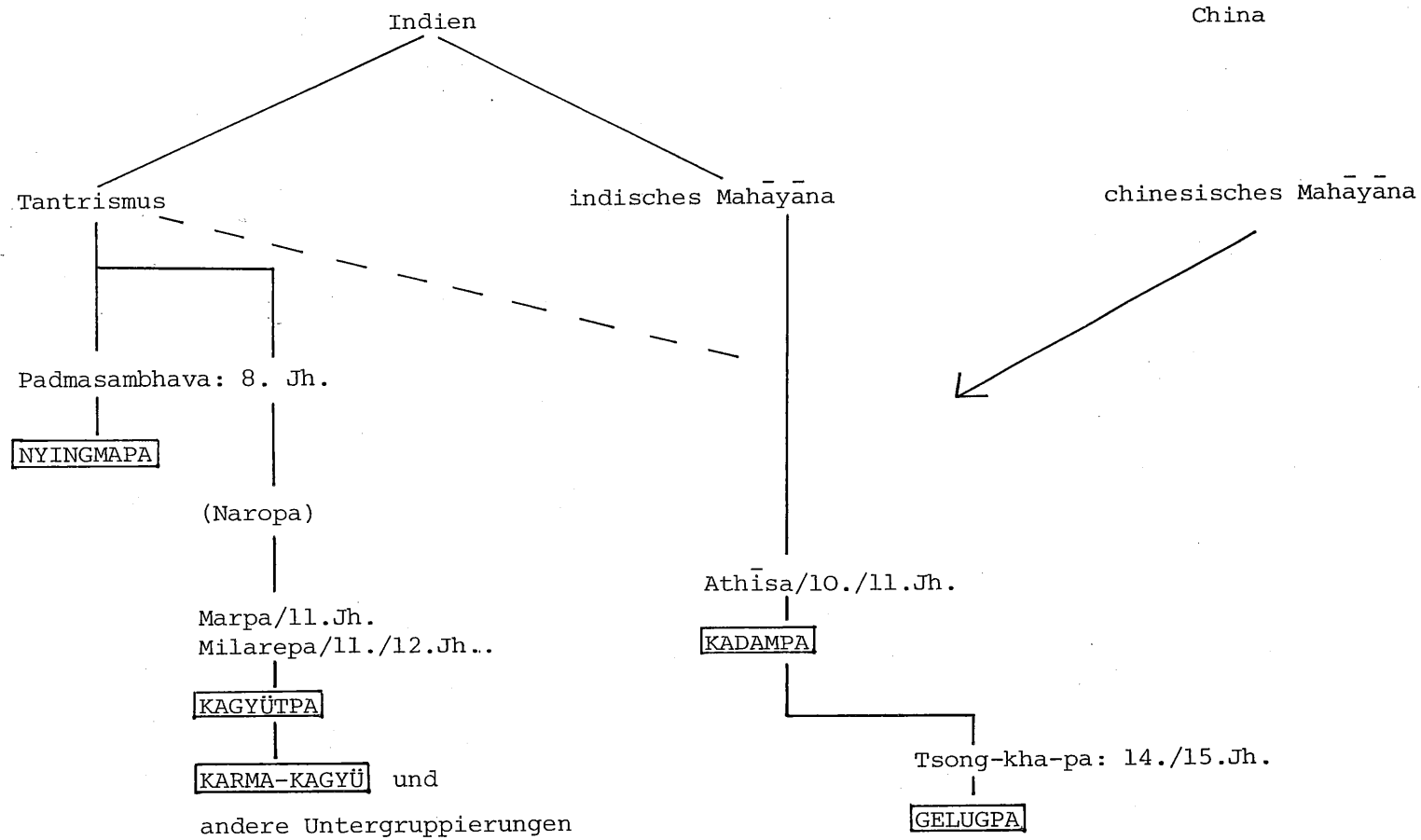
1.4 Die KAGYÜTPA-Schule: OLE NYDAHL und TSCHÖGYAM TRUNGPA

Das Übergewicht der KAGYÜTPA-Schule in Deutschland wurde vor allem durch das eifrige Wirken des Kopenhagener Ehepaares HANNAH und OLE NYDAHL begründet. Die beiden waren auf ihrer Hochzeitsreise nach Nepal mit dem XVI. GYALWA KARMAPA persönlich bekannt geworden und hatten nach weiteren Asienreisen in Kopenhagen ein Tibetisches Zentrum der KAGYÜTPA-Richtung gegründet, von wo aus ihre Propagandatätigkeit auch nach Deutschland ausstrahlte. Beide sind durch den KARMAPA selber initiiert worden und wurden von ihm als Lehrer "über Ehtik und Praxis" bestätigt. Sie sind ausdrücklich ermächtigt, "jedermann in der Abwesenheit qualifizierter Lamas Zuflucht und Bodhisattvalübde zu geben", wie es in einer Urkunde heißt die OLE NYDAHL seinem Buch "Die Buddhas vom Dach der Welt" (1) im englischen Original und in deutscher Übersetzung beigegeben hat.

Ebenfalls aus der KAGYÜTPA-Linie stammt der tibetische Tulku-Großabt TSCHÖGYAM TRUNGPA (er ist die elfte Wiedergeburt des TRUNGPA). Auch er ist durch seine Bücher in Deutschland weithin bekannt geworden, nicht zuletzt durch seine fesselnde Autobiographie "Ich komme aus Tibet" (2).

TSCHÖGYAM TRUNGPA ist 1939 geboren und wurde als die elfte Reinkarnation des Oberhauptes der Surmang-Klöster in Ost-Tibet erkannt. Er wurde in der Kagyü- und Nyingma-Tradition unterrichtet. 1959 floh er vor den Chinesen aus Tibet und studierte in der Folge in England Religionswissenschaft. Zunächst wirkte er als Meditationslehrer in Schottland und dann in den USA, wo er in Boulder/Colorado, das Naropa-Institut, die erste buddhistische Universität im Westen, gründete.

TSCHÖGYAM TRUNGPA verfolgt eine besondere Stoßrichtung in der Verbreitung der Buddha-Lehre im Westen. Er hat eingesehen, daß die tibetischen Formen des Buddhismus sinnvollerweise nach



SCHEMA: Die Hauptschulen des Tibetischen Buddhismus

Tibet gehören und daß sie in dieser Weise nicht ohne weiteres dem Westen vermittelbar seien; ja, er zieht in Zweifel, ob solche Versuche überhaupt sinnvoll sein können, in denen Anwärter für die Buddha-Lehre zunächst Tibeter werden müssen. Aus solcher Einsicht heraus hat TSCHÖGYAM mit VAJRADHATU eine neue buddhistische Gemeinschaft gegründet, die es sich zur Aufgabe macht, eine westliche Form des Buddhismus zu schaffen.

Die Mitglieder sind in Studienzentren zusammengefaßt, und diese ihrerseits sind auf internationaler Ebene unter der persönlichen Leitung von TSCHÖGYAM TRUNGPA organisiert. Gründungsjahr der Gemeinschaft ist 1973. VAJRADHATU bietet Unterweisung und Anleitung für die Meditation und einen Rahmen für Studium und Praxis des Buddhismus. In Deutschland wird TSCHÖGYAM TRUNGPA durch den Deutschen SHERAB CHÖDZIN (MICHAEL KUHN) vertreten. In Marburg ist nach dem Vorbild des Naropa-Instituts in Boulder eine deutsche buddhistische Universität geplant.

Die Vajradhatu-Methode berücksichtigt im Studium des Buddhismus neben dem eigentlichen Vajrayāna auch die beiden anderen Fahrzeuge, das Hinayāna und das Mahāyāna. Die Mitglieder der Studienzentren kommen regelmäßig zu gemeinsamen Meditationen zusammen. Die Ordnung dieser Studienzentren sieht weiterhin regelmäßige ganztägige Meditationen (nyin-thün) vor, und nach Möglichkeit sollte jedes Mitglied jährlich einmal an einem vierwöchigen Seminar (da-thün) teilnehmen, in welchem Meditation und Studium durch kleinere anfallende Gemeinschaftsaufgaben und -pflichten aufgelockert werden (3).

Die Besonderheit der Methode TSCHÖGYAMS besteht darin, daß der Strebende Negatives, das ihm begegnet oder das seinem Charakter anhaftet, annimmt und mit ihm arbeitet. Es soll vermieden werden, daß man sich in der Abwehr des Negativen aufreibt oder sich gar negativ fixiert. Plakativ umreißt TSCHÖGYAM dieses Vorgehen mit der Parole: "Dünger der Erfahrung auf das Feld der Erleuchtung" zu schaffen, ein echt tantrisches Rezept.

Als den eigentlichen Königsweg zur Erleuchtung stellt TSCHÖGYAM TRUNGPA in seinem SHAMBHALA-Programm den "Weg des Kämpfers" vor. SHAMBHALA ist der Name einer legendären zentralasiatischen Stadt, Hauptstadt eines idealen Reiches (wir begegnen übrigens auch in theosophischen Spekulationen dieser Legende). Dieses von "Erleuchteten" geführte und regierte Reich sei nicht einfach nur Legende, sondern besitze in den Herzen der Menschen seine eigene Wirklichkeit. Denken und Handeln der großen Meister in der Menschheitsgeschichte - neben Buddha werden auch Jesus, da Vinci und Mozart, Konfuzius und Gandhi genannt - spiegeln die ewigen Grundsätze des Reiches von SHAMBHALA wider. Der Weg des Kämpfers soll den Übenden allmählich zum wahren Menschsein hinführen durch die Verwirklichung der Tugenden der Sanftmut

und der Furchtlosigkeit. Am Anfang des Weges steht die Einsicht in die natürliche Güte, die jedem Menschen eingeboren sei. Aus dieser Einsicht speise sich das Selbstvertrauen in das eigene Vermögen und bewirke offenes und spontanes Reagieren in allen nur möglichen Situationen.

Methodische Grundlage des Shambhala-Trainings ist die "Sitz-Meditation", ähnlich dem Zazen. Das Training selber ist in fünf Übungsschritte eingeteilt: 1) Entdeckung von Vertrauen und Würde, 2) die Geburt des Kämpfers, 3) der Kämpfer in der Welt, 4) die Erweckung des Herzens, 5) "Erster Schlag/Offener Himmel". Das Programm entfaltet sich in Gesprächen mit dem Übungsleiter, persönlichen wie gemeinschaftlichen, Gruppendiskussionen und in der Sitzmeditation.

Geistiges Zentrum von VAJRADHATU ist das 1974 von TSCHÖGYAM TRUNGPA gegründete "Naropa-Institut" in Boulder/Colorado in den USA. In der Bundesrepublik Deutschland hat die Gruppe im Dharmahaus Vogelsberg in Mücke ein zentrales Praxis-Zentrum eingerichtet. Deutsche Dharmastudiengruppen bestehen meiner Kenntnis nach in Wiesbaden und München. Außer in der Bundesrepublik bestehen Vajradhatu-Zentren in den Niederlanden, in Österreich, Dänemark, Frankreich, Großbritannien und Irland. Seit 1981 befindet sich die europäische Zentrale in Marburg an der Lahn, wo auch die Einrichtung eines ähnlichen Institutes wie in Boulder geplant ist.

Der Unterschied zwischen der traditionellen Richtung der KAGYÜTPA- bzw. KARMA-KAGYÜ-Linie und TSCHÖGYAM TRUNGPA VAJRADHATU liegt auf der Hand. Die traditionelle Richtung, wie sie in Europa von NYDAHL und anderen vertreten wird, bleibt in den tibetischen Formen. Die Mitglieder dieser Gruppen rezitieren zumeist die Sütren und Mantren auf Tibetisch und Sanskrit. VAJRADHATU bedient sich der Übersetzungen in die Landessprachen und läßt spezifisch tibetisch geprägtes Traditionsgut beiseite oder übersetzt solches in abendländische Formen. TSCHÖGYAM scheut sich auch nicht, Anleihen bei anderen buddhistischen Richtungen zu machen, vor allem beim ZEN: die Geh-Meditation beispielsweise oder das rituelle Essen (Oryoki). VAJRADHATU will damit eine aktualisierte Form des Tibetischen Buddhismus sein, die ihre Wurzeln zwar nicht verleugnet, sich aber daran macht, sich vom rein National-Kulturellen zu befreien und die Grenzüberschreitungen zu einer universalistischeren Form zu wagen. Freilich scheint die Methode TSCHÖGYAMS unter den anderen tibetischen Lehrern nicht unumstritten zu sein. Für die Mitglieder von VAJRADHATU freilich ist die Frage nach Ursprünglichkeit von deutlich sekundärem Rang. Das Ziel TSCHÖGYAMS ist dazu erklärtermaßen nicht, das VAJRAYANA in seiner tibetischen Gestalt im Westen zu begründen (4), sondern eine neue Form aus westlichen und buddhistisch-östlichen Traditionen zu schaffen, ein Vorgang, der in der 2.500-jährigen Geschichte des Buddhismus keineswegs neu ist.

Die traditionelle KAGYÜTPA-Richtung versucht stärker, das spezifisch tibetische Erbe zu wahren. Zu diesem Zweck hat sie sich in Deutschland die Organisationsform einer "TIBETANISCH-BUDDHISTISCHEN RELIGIONSGEMEINSCHAFT" gegeben. Ihr Zentrum ist das KAMASHILA-Institut in Schloß Wachendorf bei Meckernich in der Nordeifel. In diesem Zentrum dienen Angebote an Wochenendseminaren, Meditations- und Sprachkursen der Vermittlung auch theoretischer Hintergründe als Voraussetzung für die buddhistische Praxis. Auch die KAGYÜTPAS in Deutschland denken an die Gründung einer buddhistischen Universität. Erster Schritt dazu soll die Gründung des KAMASHILA-Institutes sein.

1.5 Die "Tugendsekte" (Gelugpa) und andere Linien

Die ehemals staatstragende Tugendsekte, die aus der Reform des Saṅgha durch TSONG-KHA-PA im 14./15. Jh. hervorgegangen ist, hat sich in Deutschland im Vergleich mit den KAGYÜTPAS noch lange nicht so stark verbreitet. Das europäische Zentrum der GELUGPAS liegt überdies in der Schweiz, in Rikon bei Zürich. Der Tempel "Zu den Drei Juwelen" in München-Ludwigsfeld ist, wie ich eingangs schon gesagt habe, von seinen Ursprüngen her gerade nicht das Ergebnis der jüngsten missionarischen Bemühungen von Vertretern des Tibetischen Buddhismus im Westen. Die nur gelegentlichen Besuche eines Mönchs - jetzt des Deutschen GELONG LOBSANG KALDEN, der in Trogen in der Schweiz tibetische Kinder betreut - sind ebenfalls für das Erscheinungsbild eher untypisch. Die KAGYÜTPA-Zentren verfügen jetzt schon über einen Personalstamm europäischer Lehrer. Freilich mag man sich fragen, ob die unverhältnismäßig kurze Ausbildungs- und Einweisungszeit - gemessen an den jahrelangen Studiengängen in Tibet (um den Grad eines GESHE zu erwerben, hatte ein Mönch an die zwanzig Jahre zu studieren) - nicht im stillen bereits eine Verschiebung der Ausbildung auf die rein wissenschaftliche Seite zum Nachteil der Praxis bewirkt. Die Gelugpas, so erscheint es wenigstens, sind nicht so leicht bereit, jedem Bewerber in kurzer Zeit wichtige Initiationen zu erteilen und esoterische Lehren anzuvertrauen.

Eine GELUGPA-Gründung ist auch das "TIBETISCHE ZENTRUM e.V." in Hamburg, das 1977 unter der Leitung von PETER TURNER eingerichtet wurde. Eröffnet und eingeweiht wurde es durch den Abt von Rikon GESHE RABTEN (seit 1979 im Zentrum für höhere tibetische Studien auf dem Mont Pellerin bei Vevey am Genfer See) und durch GESHE LODRÖ, Professor für Tibetologie an der Hamburger Universität. Allerdings steht das Hamburger Institut von Anfang an allen tibetischen Schulen offen.

Unter den GELUGPA-Lehrern ist vor allem GESHE RABTEN im deutschsprachigen Raum tätig und bekannt geworden - nicht nur durch seine Schriften (5), sondern auch durch seine Vortragstätigkeit.

Erst 1983 hat er in Ottersloh bei München wieder ein Seminar angeboten. Der XIV. DALAI LAMA selbst hat im Herbst 1983 in Vorarlberg und Tirol Seminare mit Vorträgen und Meditationen gehalten.

Der einzige Hinweis auf Aktivitäten aus der NYINGMAPA-Linie fand sich in einer Ankündigung eines Wochenendseminars bei Innsbruck im Frühjahr 1983. Die SAKYAPAS unterhalten in Hannover ein Zentrum; von den beiden französischen Zentren befindet sich eines in Straßburg.

Zusammenfassend ist festzustellen: Für das Übergewicht der KAGYÜTPAS in Deutschland können zufällige Einflußgrößen eine Rolle gespielt haben, etwa daß NYDAHL, der wohl eifrigste Missionar der KARMA-KAGYÜS aus dem Westen, eben damals auf seiner Hochzeitsreise zu dieser Schule Kontakt bekam, daß bestimmte Lehrer einer Linie eben durch zufällige Umstände nach Europa kamen. Man könnte allerdings auch vermuten, daß die ausgeprägtere tantrische Orientierung der nicht-reformierten Schulen im Westen attraktiver erscheint. Nur - und dies dürfen wir nicht übersehen - ist der Unterschied zwischen "reformiert" und "nicht-reformiert" im Tibetischen Buddhismus bei weitem nicht so gravierend (und hatte im übrigen in der tibetischen Geschichte viel eher politische als religiöse Bedeutung), so daß sich daraus kein "status confessionis" im abendländischen Sinne (etwa von "katholisch" und "protestantisch") ableiten läßt. Ich würde also vermuten, daß hier das alte Wirkprinzip, das die inzwischen bald einhundertjährige Geschichte des Buddhismus in Deutschland gestaltete, auch für die Verbreitung des Tibetischen Buddhismus in Deutschland maßgebend ist, nämlich daß sich der Buddhismus, eben auch der Tibetische, personenzentriert verbreitet. Das bedeutet, daß die Orientierung des Lehrers den Ausschlag gibt, welcher Linie eine deutsche Gruppe sich zugehörig weiß; denn nur im Anschluß an diese Linie ihres bevollmächtigten Lehrers gewinnt sie selbst ihre Legitimation.

2. DER TIBETISCHE BUDDHISMUS IM ÜBERBLICK

HELMUT HOFFMANN leitet sein Buch "Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in seiner geschichtlichen Entwicklung" (6) mit der Feststellung ein:

"Mit keinem anderen Land der Erde hat sich die wundersüchtige Fama des Abendlandes so leidenschaftlich beschäftigt wie mit Tibet, dem 'Land des Schnees', wie seine Bewohner ihre Heimat zu bezeichnen pflegen."

Reisende, Missionare und Forscher, Abenteurer und Wallfahrer zur geheimnisumwitterten Weisheit des Ostens brachten Nachrichten aus dieser relativ dicht abgeschirmten Kulturprovinz, in der sich Indisches und Chinesisches mit uraltem Bodeständigem zu einer eigentümlichen Synthese verbunden hat. Und diese Eigentümlichkeiten dieses Landes sind es denn wohl auch, die den Hintergrund bilden für diese Erzählungen voll phantastischer Abenteuer, in denen immer auch religiöse Vorstellungen und Bräuche besonders herausgestellt werden und das Paranormale das schier Alltägliche zu sein scheint.

Die ersten christlichen Missionare, die dieses Land am Rande berührten, PIANO DE CARPINI und vor allem der Franziskaner WILHELM VON RUBRUK (letzterer besuchte zwischen 1252 und 1255 asiatische Länder), brachten ein Jahrhundert vor TSONG-KHA-PA (1357 geboren) und damit lange vor dem Entstehen des tibetischen Mönchsstaates in seiner modernen Gestalt, wie er erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Chinesen zerstört wurde, Nachrichten über die Klöster und Mönche, über die Tempel und die reiche Liturgie, die an Katholisches erinnert, von den "Lebenden Buddhas", den Gebetsmühlen und der heiligen Formel "Om mani padme hum". MARCO POLO war am Hof von Kublai Khan buddhistischen Baci (d.s. bhikshus, also Mönche) begegnet. Im ersten Buch seines Reiseberichtes sagt er:

"Sie haben auch ungeheure Klosteranlagen und Abteien, manche so groß wie eine kleine Stadt mit mehr als 2000 Mönchen (d.h. nach ihrer Art) in jeder Abtei ..." (7)

So interessant und wertvoll solche Informationen waren, so haftete ihnen und den ihnen zugrundeliegenden Beobachtungen allemal etwas Impressionistisches und Zufälliges an, das im allzu schnellen Vergleichen mit abendländischen Formen sich zur Karikatur verzerrte. Erst mit ALEXANDER CSOMA DE KÖRÖS in der ersten Hälfte des 19. Jh. gewinnt das Wissen über Tibet seriösere Fundamente - vor allem durch die Entdeckung des tibetischen Kanons, des Kanjur und des dazugehörigen Kommentarwerkes, des Tanjur.

Der Buddhismus in Tibet ist in seiner komplexen Gestalt aus unterschiedlichen und z.T. sehr späten Formen eines weiterentwickelten Buddhismus entstanden, der sich überdies mit den angetroffenen Formen einheimischer Religion zu einer besonderen Ausprägung des Buddhismus verbunden hat. Im wesentlichen sind es drei Einflußfaktoren, die den Tibetischen Buddhismus geprägt haben: der Tantrismus, dessen mahayanisch-monistische Grundlage und die einheimische Bon-Religion. Die geistige Auseinandersetzung mit diesen Richtungen, vor allem die zwischen Buddhismus und Bonismus, spitzten sich zu politischen Gegensätzen zu, die aber gerade nicht die wechselseitigen Anleihen verhindert haben. So gehen einerseits

buddhistische Mönche gelgentlich dem Geschäft schamanischer Bon-pos nach und vollziehen magische Riten und Beschwörungen zu den allerirdischsten Zwecken, und andererseits erscheint die jüngere Form des Bonismus geradezu als eine Kopie des Buddhismus mit Mönchen, Klöstern, mit einem Bon-Kanjur und Bon-Tanjur, mit einer der buddhistischen nachempfundenen viergliedrigen Zufluchtsformel (8) und sogar mit einem Gegenstück zum hochberühmten Mantra "Om mani padme hum".

Aber auch innerhalb des Tibetischen Buddhismus entstand ein Gegensatz daraus, daß Lehrer unterschiedlicher buddhistischer Schulrichtungen, nämlich aus dem Tantrismus und aus bestimmten mahāyānisch-philosophischen Schulen, in Tibet wirkten. Dieser Gegensatz setzte sich in den beiden Reformationen fort, in der ersten des Atīsha und in der zweiten des Tsong-kha-pa, und hat sich in den beiden großen Richtungen tibetisch-buddhistischer Schultraditionen durchgehalten: der reformierten Schule der "Tugendsekte", welcher die staatstragende Rolle zugefallen war, und den Schulen des nicht-reformierten Saṅgha. Aber auch hier handelt es sich letztlich um einen politischen Gegensatz.

Ein dritter Dualismus, der sich gleichfalls politisch auswirkte, ergab sich aus der Konstruktion einer zweispitzigen Hierarchie aus dem Dalai Lama und dem Panchen Lama, wobei der Panchen Lama als die höhere Inkarnation gilt, nämlich des Amitabha Buddha, während der Dalai Lama der politisch mächtigere Hierarch war und der Herrscher Tibets.

Bevor wir im weiteren die Besonderheiten des Tibetischen Buddhismus betrachten, müssen wir, um diese Besonderheit überhaupt würdigen zu können, einen Seitenblick auf die beiden anderen Fahrzeuge des Buddhismus, das HĪNAYĀNA und das MAHĀYĀNA, werfen.

2.1 Die "Fahrzeuge" des Buddhismus

Im Buddhismus wird die Lehre des Buddha gerne mit einem Fahrzeug oder Floß verglichen, in dem die Menschen jenen "sicheren Ort" des Friedens erreichen können, wo es weder Vergänglichkeit noch Leiden (was für den Buddhisten das gleiche ist) gibt. In diesem Bild vom Floß gleicht das Leben, das als Fortsetzung einer unüberschaubar langen Kette von früheren Existenzen verstanden wird, als ein andauernder Prozeß des Wandels, einem wilden und gefährlichen Fluß, der den Menschen von jenem sicheren Ort, dem nirvāṇa oder dem "großen Frieden", trennt. Der Mensch wird so lange Leiden zu ertragen haben, als es ihm nicht gelingt, diesen Fluß zu überqueren, d.h. nirvāṇa zu verwirklichen.

In der Geschichte des Buddhismus wandelten sich die Auffassungen darüber, wie das nirvāṇa zu gewinnen sei. Man kann die zum Teil sehr unterschiedlichen Antworten auf diese Frage in drei Gruppen von Schulen oder Sekten einteilen, die dann gleichfalls "Fahrzeuge" (Yāna) genannt werden: das "KLEINE FAHRZEUG" (HĪNAYĀNA), das "GROSSE FAHRZEUG" (MAHĀYĀNA) und das "DIAMANTFAHRZEUG" (VAJRAYĀNA). Die Ausformung dieser "Fahrzeuge" kennzeichnet auch die großen Epochen der Buddhismusgeschichte; nur, daß die älteren Formen neben den jüngeren erhalten geblieben sind und ihrerseits eigene geschichtliche Entwicklungen durchgemacht haben.

(1) Das KLEINE FAHRZEUG war - aus der Sicht des GROESSEN FAHRZEUGS - insofern klein, als es nur Platz für einen einzigen Heilssucher bot. Oder anders gesagt: Im KLEINEN FAHRZEUG ist jeder auf sich selbst angewiesen, die Erlösung zu verwirklichen. Kein Gott, kein Heiland oder Retter und auch nicht der Buddha kann Hilfe bringen. Als Mittel zum Erlangen des Heilszieles gilt das feste Streben, die dauernde Selbstkontrolle oder "Achtsamkeit" gegenüber allen Regungen, Impulsen, Reaktionen usw. in den verschiedenen alltäglichen oder überhaupt möglichen Lebenssituationen. Durch die "Achtsamkeit" soll der Mönch - und das KLEINE FAHRZEUG ist so recht eigentlich eine Mönchsregel - allmählich dazu kommen, die Stricke, die ihn an die Wandelwelt der Wiedergeburten fesseln, zu durchschneiden, um so mit seinem "Fahrzeug" die große Erlösung, das nirvāṇa, ansteuern zu können. Der hinayanische Mönch ist ein einsam Strebender; seine Erlösung kann er nur allein bewerkstelligen, der Buddha aber ist nur ein Pfadweiser durch sein Beispiel verwirklichter Heiligkeit und durch die Verkündigung der Lehre.

(2) Das GROSSE FAHRZEUG setzt demgegenüber die Schwerpunkte anders. Zunächst einmal wird den Bedürfnissen der buddhistischen Laien stärker Rechnung getragen dadurch, daß das Erreichen der Erlösung nicht mehr ausschließlich auf dem Wege des eigenen Bemühens als möglich verstanden wird. Das GROSSE FAHRZEUG ist deswegen groß, weil es Raum für viele bietet. Im Tugendkatalog des MAHĀYĀNA steht das M i t t l e i d ganz oben, das sich in dem Wunsch der helfenden Zuwendung zu den irrenden Wesen im Geburtenkreislauf verwirklicht. Der Mönch strebt jetzt nicht mehr ausschließlich für sich nach Heiligkeit, sondern er will in erster Linie den übrigen Wesen zur Erlösung verhelfen. Dies tut er besonders auch dadurch, daß er selber auf die vollständige Befreiung im nirvāṇa verzichtet und sein Verdienst, die Summe seiner guten, heilsamen Taten, anderen herschenkt. Er orientiert sich an dem Ideal eines Bodhisattva, d.i. einer, der davor steht, selber ein Buddha zu werden und das nirvāṇa zu erreichen. Zugleich wird im MAHĀYĀNA der Buddha mehr und mehr überhöht, so daß es gelegentlich den Anschein erweckt, als sei aus dem Pfadweiser ein Heilbringer, Retter und transzendenter Herr, kurz ein Gott über den Göttern geworden. Halten wir fest: der Buddha (oder wie wir jetzt richtiger sagen: die

Buddhas, weil neben dem historischen Gautama Buddha noch andere Buddhas eine immer größere Rolle spielen) wird dem menschlichen Bereich immer weiter entrückt. Zugleich werden den Buddhas Macht und Fähigkeit zugesprochen, den Menschen zu helfen, so daß jetzt auch das Beten zu ihnen und die kultische Verehrung einen deutlichen Stellenwert gewinnen. Den Abstand zwischen den Belangen der Menschen und dem Absoluten, in das die Buddhas entrückt sind, überbrücken als Nothelfer die BODHISATTVAS. Im alten Buddhismus und im KLEINEN FAHRZEUG bezeichnet der Bodhisattva lediglich einen Erleuchteten v o r seiner Erleuchtung. Im GROSSEN FAHRZEUG wird aus dem Bodhisattva eine Heilandsgestalt, die zwischen dem erlösungsbedürftigen Menschen und den Buddhas als den Beispielen verwirklichter Erlösung vermittelt. Doch darf man den damit umrissenen Unterschied zum KLEINEN FAHRZEUG nicht überstrapazieren, so daß man in diesem nur Heilsegoismus am Werke sieht. Auch im HINAYANA sind die Tugenden des Mitleids und der Güte hochgeschätzt.

(3) Der Tibetische Buddhismus rechnet zum dritten, nämlich zum DIAMANTFAHRZEUG (VAJRAYANA). Das VAJRAYANA seinerseits baut auf dem GROSSEN FAHRZEUG auf - und hier besonders auf zwei mahayanischen Schulen: der YOGACARA-Schule des ASANGA aus dem 3./4. Jh. n.Chr. und der MADHYAMIKA-Schule des NAGARJUNA aus dem 2. Jh. n.Chr. Als weiteres Element kommt noch der TANTRISMUS hinzu. Wir werden im folgenden ausführlicher über den TANTRISCHEN BUDDHISMUS oder, wie man auch sagen kann, das TANTRAFahrzeug (TANTRAYANA) zu sprechen haben.

Die Überlieferung spricht dem NAGARJUNA die Gründung der MADHYAMIKA-Schule zu. In Wirklichkeit hat er die Schule zwar entscheidend geprägt, nicht jedoch selbst gegründet. Von ihm ist übrigens ein anderer Nagarjuna zu unterscheiden, über den tibetische Quellen berichten; dieser zweite Träger des Namens ist ein "Tantriker" und Zauberer, dessen Gestalt im Bewußtsein der folgenden Zeiten mit jener des Philosophen verschmolzen ist" (9). Die Madhyamika-Schule beruft sich besonders auf die Lehren der "Erkenntnisvollkommenheit" (Prajñāparamita) und auf das "Lotussūtra des Guten Gesetzes" (Saddharmapūṇḍarikasūtra).

Die Lehre von der "Erkenntnisvollkommenheit" wurde vermutlich gegen Ende des 2. Jh. von Nagarjuna vervollständigt. Dementsprechend schreibt ihm die Tradition unter den 24 Abhandlungen, die unter seinem Namen geführt werden, auch die drei wichtigsten mahayanischen Schriften zu: die "Abhandlung über die Mitte", die "Abhandlung über die Erkenntnisvollkommenheit" und die "Abhandlung über die zwölf Tore", so daß man ihn mit einigem Recht den "Vater des Mahāyāna" (10) nennen kann. Der Name dieser Nagarjuna-Schule, wie man sie auch schon genannt hat, leitet sich her von "mādhyā mika-vāda", d.i. die Lehre vom mittleren Weg, wie auch der Buddha selbst schon seine Lehre verstanden wissen wollte.

Die heilsame Einsicht oder Weisheit wird nach der Lehre dieser Schule erworben durch die Betrachtung der "Leerheit" der Welt wie des Selbst. Leerheit ist als Nicht-Zweiheit begriffen: (erkennendes) Subjekt und (erkanntes) Objekt sind im letzten identisch. Damit gilt jeder Versuch einer Aussage über die Wesenheit eines Dings als schlechthin unzutreffend.

Die zweite Schule, die den buddhistischen Tantrismus und den Tibetischen Buddhismus nachhaltig beeinflußt hat, ist die Yogācāra-Schule. Die Methode des Heilsgewinns ist hier die meditative Innenschau entsprechend dem hinduistischen Yogaweg. Man nennt diese Schule auch "Nur-Geist"-Schule, da nach ihr alles nur wahrnehmbarer Geist sei, nämlich so, daß die Subjekte selber Objekte im Wahrnehmungsakt hervorbringen. Gerade diese Lehre ist ganz offensichtlich zum Gemeinbesitz aller großen tibetischen Schulen geworden.

Die wichtigsten Vertreter der Yogācāra-Schule sind Asaṅga und Vasubandhu der Jüngere (ca. 400 - 480 n.Chr.).

(4) Wir fassen zusammen:

Die Entwicklung des Buddhismus zum MAHĀYĀNA bedeutet eine Umorientierung des Heilsziels, welches der Jünger - in aller Regel der Mönch - durch einsames Streben auf dem Heilspfad nur für sich erreichen konnte, zum Ideal des Bodhisattva, der aus Mitleid mit den leidenden und irrenden Wesen auf das endgültige Verlöschen im nirvāṇa verzichtet und sein erlösendes Verdienst, die Summe seiner heilschaffenden Taten, gerne diesen Wesen herschenkt. Dieses neue Ideal verdeutlicht sich im Bodhisattva-Gelübde:

"Die Rettung aller Wesen ist mein Gelöbnis; von mir müssen alle Wesen befreit werden ... Ich bemühe mich nicht bloß um meine eigene Erlösung (...). Denn alle diese Wesen müssen von mir mit dem Boot des Gedankens an die Allwissenheit aus der Flut des Saṃsāra (...) herausgeholt werden." (11)

Wirksam waren hierbei Motive aus der indischen Gnadenreligion etwa in der vertrauensvollen Hingabe (bhakti) an die Bodhisattvas und die Buddhas, vor allem an AMITĀBHA und AVALOKITESHVARA, denen jetzt auch eine stärkere kultische Verehrung gezollt wird. Damit bricht auch die kultkritische Tradition des älteren Buddhismus um. Gebet, Opfer, Liturgie spielen zunehmend eine wichtigere Rolle, wenn auch nicht in allen mahāyānischen Richtungen gleichermaßen. Daß der Glaube an einen "göttlichen Weltenherrscher" in das Mahāyāna eingedrungen sei, wie man bisweilen lesen kann, bleibt allerdings füglich zu bezweifeln. In einer dem NĀGĀRJUNA zugeschriebenen Schrift heißt es:

"Die Götter sind alle ewige Lumpenkerle, unfähig, die Leiden der Vergänglichkeit zu vertreiben. Die ihnen dienen und sie verehren, können hienieden in ein Meer des Jammers versinken. Die sie verachten und sie schmähen, können sich hier des Glückes erfreuen. Man weiß, daß die Götter falsch sind und ohne wirkliche Existenz. Deshalb glaubt der Weise nicht an Götter. Das Geschick der Welt hängt ab von Ursache und Bedingungen. Deshalb stützt sich der Weise nicht auf die Götter."
(Mahāprajñāparamitashastra)

Und eben NĀGĀRJUNA war es auch, der in seiner Lehre von der doppelten Wahrheit die Ansicht vertrat, daß Götterverehrung, Kult und Opferspenden für die Götter mittelbare Wege zur Erlösung für die noch nicht zur vollen Einsicht Gelangten darstellen. Der wahrhaft Weise freilich lasse dieses alles hinter sich.

2.2 Das Tantrafahrzeug (Tantrayāna)

Wie bereits gesagt, wurzelt der tantrische Buddhismus zu bestimmten Teilen in einer mahāyanischen Philosophie, welche die erfahrungswirkliche Seite der Welt zu bloßem Schein abwertet. Dem Weisen enthülle sich die wahre Wirklichkeit in einem Akt mystischer Einigung als "Leerheit" oder "Merkmalslosigkeit". Zuerst dürfte der Tantrismus im Hinduismus entstanden sein (als literarische Form um 500 n.Chr. nachweisbar). Der tantrische Buddhismus datiert nachweisbar etwa ab 600 n.Chr. Zur Errettung aus dem Trug der Erfahrungswelt greift der Tantrismus jetzt zu Mitteln, die in einer deutlichen Nähe zur Magie zu stehen scheinen. Erleuchtung wird jetzt abgekoppelt von der persönlichen, durch das karma bestimmten Situation. Solche Mittel sind heilige Formeln (Mantras), spirituelle Meditationen (Maṇḍalas) und heilige Riten (Mudras).

Im buddhistischen Tantrismus lassen sich deutlich zwei große Hauptrichtungen unterscheiden, das Vajrayāna und die chinesische "Schule der Geheimnisse" (Mi-tsung). Das Vajrayāna, welches man mit einigem Recht als ein eigenständiges, drittes Fahrzeug neben Hīnayāna und Mahāyāna ansehen kann, geht in seinen Ursprüngen sogar in die Zeit um 300 n.Chr. zurück; in der Gestalt, wie wir es heute kennen, stammt es aus der Zeit um 600 n.Chr.

2.2.1 Tantra und Tantrismus

CONZE (12) nennt den Tantrismus eine "unvermeidliche Phase der buddhistischen Geschichte", SCHUMANN (13) beurteilt ihn als "okkulten Buddhismus". In seiner stärker ritualistischen Ausrichtung zeigt sich eine deutliche Nähe zum hinduistischen Tantrismus. Der Ritualismus findet seinen Ausdruck in der Wichtigkeit der richtig rezitierten Formeln, d.s. die Mantras, welche die Erleuchtung befördern sollen. "Das Heil, das Nirvāna, um dessentwillen zur Zeit des Buddhas 'die Söhne aus dem edlen Geschlecht in die Hauslosigkeit zogen' ..., ist unter gewissen Voraussetzungen durch ein magisches Wort in einer Sekunde erfahrbar" (14). Größeres Interesse schenkt man auch bestimmten magischen Effekten. Ziel von alledem wird die "Vereinigung mit dem Absoluten ..., welches immer mehr unter dem Bilde eines Ur- oder Adibuddha erscheint" (15). Der Ur-Buddha ist jedoch nicht nur die Quelle aller Buddhaschaft, die Buddha-heit, sondern vor allem das Absolute schlechthin.

Seit der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts kommt es im buddhistischen Tantrismus zu einer Erotisierung; neben den Göttern, welche das MAHĀYĀNA schon dem Hinduismus entlehnt hatte, treten immer deutlicher deren weibliche Gegenstücke, die SHAKTIS, hervor. Die SHAKTI ist ursprünglich eine Naturgöttin gewesen, die den jahreszeitlichen Aspekt des Frühlings verkörperte. Im Tantrismus wird sie zum Symbol der kosmischen Kraft, die in ihrer Vereinigung mit dem Gott - durchaus in der sexuellen Vereinigung verbildlicht - die Überwindung der Dualität darstellen soll. "In dem irdisch-überirdischen Liebesgenuß eines solchen göttlichen Paares sollte der Ausgleich der polaren Gegensätze der Welt ihren Ausdruck finden, und ein Abbild eines solchen Alleinheits-erlebnisses auf der Erde vollzog der initiierte Mystiker, wenn er sich auf genau vorgeschriebene Weise mit einer konsekrierten Frau verband, welche als Shakti, Mudrā oder auch Vidyā (wörtlich Weisheit) bezeichnet wird" (16).

Im Tantrismus wird das Göttliche nicht mehr in den äußeren Erscheinungen erfahren (und dies ist natürlich ein Anknüpfungspunkt an die alte Buddha-Lehre), sondern in der eigenen Wirklichkeit. Doch betont der Tantrismus stärker die Leiblichkeit, die als Spiegelreflex des eigenen inneren Wesens aufgefaßt wird - und dieses Wesen ist im tantrischen Buddhismus "leer". Alle Götter und Dämonen sind in Wirklichkeit in uns, sie werden gewissermaßen von uns selbst geschaffen und nach außen projiziert und treten uns so als quasi selbständige Wesenheiten entgegen. Diese Lehre findet sich auch im tibetischen Totenbuch ungemein deutlich ausgeführt.

Der Tantrismus enthält ganz offensichtlich Gegenläufiges und Widersprüchliches zur alten Lehre des Buddha. Wie konnte es dazu kommen, daß der Buddhismus das Tantra aufgegriffen und

sich einverleibt hat? Zunächst ist nicht zu übersehen, wie sehr das MAHĀYĀNA diese Entwicklung vorbereitet hat. Die Brücke zwischen Tantra und der Buddha-Lehre bilden bestimmte Formen der meditativen Übung, die man im weiteren Sinne als Yoga ansprechen könnte. Der Buddha selber hatte als Bodhisattva bei seinen beiden Lehrern ĀLĀRA KĀLĀMA und UDDAKA RĀMAPUTTA Frühformen oder Vorformen des Yoga kennengelernt. Das bestimmende Moment freilich für die Ausbildung eines buddhistischen Tantrismus war der Wunsch, die Erleuchtung in dieser konkreten gegenwärtigen Existenz zu erreichen, den Weg durch die Wiedergeburten also, mit dem ja auch ein Mönch in aller Regel rechnen muß, abzukürzen. Dazu waren nun andere Mittel vonnöten als das beharrliche, geduldige Streben auf dem Hohen Achtfachen Pfad, die Beachtung der Sittenregeln oder - im MAHĀYĀNA - das Bodhisattva-Gelübde, das allerdings der Tibetische Buddhismus gleichfalls kennt und beibehalten hat. Möglicherweise verbirgt sich in den geheimen (Sexual-) Riten, von denen man im übrigen im Abendland nichts Genaues weiß, da sie wirklich geheim sind, eine uralte Vorstellung vom Tabubruch: daß das Brechen eines Tabus gerade enorm große Kräfte freisetzt, die der Eingeweihte sich seinem Heile dienstbar machen kann. Wir kennen solche Vorstellungen auch aus naturvölkischer Religiosität.

Es ist jedoch nicht zu vermuten, daß gerade diese Teile des Tantrismus im Westen größere Bedeutung erlangen werden. Sie gehören zum Zentrum des Arkanen, in das hinein in Tibet gewiß nur eine kleine und auserwählte Schar von Eingeweihten gelangt sind. Wir müssen uns auch vor Augen halten, daß diese Sexualriten nichts mit sexueller Zügellosigkeit zu schaffen haben. Das Ziel bleibt ja auch hier: die Leidenschaft durch die Leidenschaft zu ü b e r w i n d e n !

Tantrische Meditation, wie sie heute von Buddhisten im Westen gelehrt und geübt wird, beginnt mit der Geistberuhigung und mit der Übung der Wissensklarheit (beides sind spezifische Meditationsformen) und schreitet dann fort zur śūnyatā, zur Erkenntnis der Leerheit. Auf der nächsten Stufe soll sich der Meditierende in seinem Geist die Götterbereiche oder göttliche Wesenheiten vorstellen und zwar so lebhaft, daß sie vor seinem geistigen Auge (und manchmal auch scheinbar vor seinem physischen Auge) bildlich entstehen, so daß die Alltagswirklichkeit völlig versinkt. Man nennt diese Technik VISUALISATION. Besondere Bedeutung kommt in diesen Übungen nicht nur der Körperhaltung und der Atemdisziplin, sondern besonders auch der Handgestik zu.

Zusammenfassend können wir mit MOOKERJEE und KHANNA (17) feststellen: Der Tantrismus versteht sich selber als "ein schöpferisches Mysterium", das dazu anleiten will, die äußere Aktivität immer mehr "in eine innere Bewußtheit" umzuwandeln, aller-

dings nicht durch Verzicht auf das Handeln, sondern durch Umformung des Handelns "in eine schöpferische Entfaltung". Damit sei Tantra "Ausgleich zwischen Geist und Materie", erlaube "höchstes spirituelles und materielles Können" und führe zur Erlösung gerade nicht über Askese und Loslassen, sondern durch das Annehmen der Sehnsüchte, Leidenschaften, des Negativen auch als Mittel zu deren Überwindung.

2.2.2 Mantrayāna

Das Mantrayāna, eine Form des tantrischen Buddhismus, ist gleichfalls eine Fortentwicklung des Mahayāna. Von der Hochform dieses Fahrzeugs kann man eine Vulgärform unterscheiden. Letztere geht von der kosmischen Verflochtenheit aller Wesen mit dem Absoluten aus und folgert hieraus die Möglichkeit magisch-zauberischer Einwirkung auf die Dinge und Ereignisse. Dieses Zauberwesen lehnt das Hochmantrayāna ab. Ziel dieser Hochform ist der Zugang zum Wesenhaften und zur Erlösung durch Einsatz des Mantra. Mantras sind heilige Lieder oder Formeln, die manchmal nur aus wenigen Silben bestehen können. In ihrer Mehrzahl handelt es sich um "Tonreihen, die keine wörtliche Bedeutung haben; jedenfalls keine, die man aus der Anordnung der Silben entnehmen kann" (18). Man kann sie als "heilige Anrufungen" deuten, "die in einem besonderen Stimmtönen hergesagt werden" (19). Dabei gilt jeder Buchstabe des Mantras als besonders energiegeladen, so daß er eine Schwingung im Rezitierenden erzeugt, die sich mit der kosmischen Schwingung zusammenstimmt; eben diese Harmonie zwischen individueller und kosmischer Schwingung gebe Anteil an der kosmischen Kraft. Die so erweckte spirituelle Kraft sei das bewährte Mittel zur Erlangung des VAJRADHATU, des "diamant-klaren Zustandes", in welchem die Leerheit aufblitzt. Als Silbe von besonders großer Mächtigkeit und Wirksamkeit gilt OM, die Keimsilbe des Universums, "das magische Wort schlechthin" (20).

2.2.3 Vajrayāna

Im VAJRAYĀNA haben sich die verschiedenen tantrischen Stränge zu einem religiösen System verbunden, welches beansprucht, den direktesten Weg zur Erleuchtung zu weisen. Der Name VAJRAYĀNA leitet sich her von VAJRA, d.i. der Donnerkeil, symbolisiert im Ritualszepter des vajrayānischen Lama. Eigentlich versteht man unter vajra "eine übernatürliche Substanz, hart wie Diamant, transparent wie der leere Raum und unzerstörbar" (21). Die rituelle Vielfalt, die Vielgestaltigkeit der Lehrtraditionen und Praktiken, das Hervorstechen magischer Beschwörungen hat - übrigens nicht nur bei Nicht-Buddhisten, sondern auch bei den abendländischen Theravādins - dem VAJRAYĀNA das Verdikt eingehandelt, eine verdorbene, entartete Form des Buddhismus zu sein.

Die angesprochene Vielgestaltigkeit der vajrayānischen Traditionen machten eine Sicherung der jeweiligen Traditionen durch eine besondere Einrichtung notwendig: das ist der Guru oder - wie wir zutreffender sagen, um vorschnelle Vergleiche mit neuhinduistischen Gurubewegungen zu vermeiden - der Lama. Das Guru-Institut war es denn auch, welches das initiatische Element einbrachte. Die Übergabe von bestimmten Lehren und Ritualpraktiken an den Schüler bedeutet nicht nur eine Erweiterung des "Bekanntniswissens", Legitimation und Anschluß an eine Abfolge von Meistern, sondern vor allem "Macht", deren Annahme nur durch eine initiatische Vorbereitung ermöglicht ist. Die Initiation aber legt dem Eingeweihten ein Siegel vor den Mund. In der heutigen Exilsituation sind allerdings Meister schneller bereit, bestimmte Lehren zu übergeben und die entsprechenden Einweihungen zu vollziehen. Auch die Schweigegebote sind merklich gelockert. Europäische Anhänger des VAJRAYĀNA wie auch einzelne asiatische Lehrer gehen mitunter in ihren Schriften weit über vage Anspielungen hinaus. Die schriftliche Fixierung wird vorerst wohl kaum so weit gedeihen, daß der persönliche Kontakt zu einem Meister überflüssig wird. Ist er es doch, der den Schüler nach wie vor initiieren muß, der ihn in die mündlich tradierten Lehren und Gebräuche einführt, ihm Mantras, Mudras und Mandalas übergibt und ihn in ihre Wirksamkeit und Bedeutung einweist. Der Lama ist gewissermaßen "das fleischgewordene Symbol des Prinzips der Erleuchtung" (22). "Weil er die kostbarste aller Gaben gibt, so wird er als geistiger Vater wie der leibliche Vater geachtet und geehrt (23).

2.2.4 Der Tibetische Buddhismus

Der Tibetische Buddhismus ist eine vajrayānische Form des Buddhismus, aber er ist mit dem VAJRAYĀNA nicht schlechterdings gleichzusetzen; denn das VAJRAYĀNA entwickelte sich nicht auf tibetischem Boden. Freilich ist es in seiner ursprünglichen Gestalt längst ausgestorben, und alle vajrayānisch orientierten nationalen Ausprägungen des Buddhismus in Nepal, Sikkim, Bhutan, China und bei den Mongolen sind vom tibetischen VAJRAYĀNA beeinflusst.

Man darf nicht übersehen, daß sich in der Entstehungsstunde des Tibetischen Buddhismus nicht nur verschiedene Ausgangsformen der entwickelten Buddhalehre gegenüberstanden - chinesische und indische und unter letzteren wiederum tantrische und mahayanisch-philosophische - sondern daß sich auch buddhismusfremde Elemente einmischten, ganz besonders die bodenständige Bon-Religion. In einem ungeheuren Verschmelzungsprozeß entstand die komplexe Gestalt des Tibetischen Buddhismus mit seiner religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Sonderausformung eines Mönchsstaates. Diese Komplexität in Gestalt und Tradition wie auch die Übersetzungsproblematik

der einschlägigen Begriffe erschweren den Zugang zu dieser exotischsten Form des Buddhismus ungemein. Die gefährlichste aller möglichen Lösungen dieser Verstehensproblematik ist allemal die, vorschnell nach Parallelen zu suchen oder die dunklen tibetischen Begriffe in abendländischen philosophischen Begriffen einfach unkommentiert wiederzugeben.

Auch die vorbuddhistische religiöse Grundsicht in Tibet ist keine einheitliche Größe, sondern weist Überlagerungen auf, deren älteste greifbare Schicht eine Naturreligion mit jahreszeitlichen Festen, mit der Verehrung der Erdgöttin und der Dämonen des Wassers ist. Aus dieser allerältesten Schicht hat der Buddhismus die Maskentänze zur Austreibung der Dämonen - freilich buddhisiert - übernommen. Gleichfalls älter als die Bon-Religion sind solche Bräuche wie das Aufhängen von Lappen an Bäumen und das Zusammentragen von Steinhäufen durch rituelles Steinwerfen; auch sie erhielten sich im Buddhismus.

Deutlicher faßbar ist die schamanistische Bon-Religion, die allerdings im Verlaufe der Auseinandersetzungen mit dem Buddhismus sich diesem immer stärker angepaßt hat, wie auch der Buddhismus seinerseits bestimmte Bon-Elemente aufgenommen hat. So entstammt beispielsweise das "Wettermachen", die magische Einflußnahme auf das Wetter, dem Repertoire der Bonpos. Dazu kommen andere Zauberpraktiken, Beschwörungen, Exorzismen, die Leichenbeschwörungen, der Tschöd - ein mystisches Selbstopfer, das auch in buddhistischer Gestalt seine schamanische Wurzel nicht verleugnen kann - und viele andere Riten, denen zum Teil tatsächliche psychologische Erkenntnisse und Wirkgesetze zugrundezuliegen scheinen, die aber der wissenschaftspositivistischen Sicht des Abendländers als kruder Abglaube erscheinen müssen: die "Botschaften auf dem Wind" (d.s. Formen von Telepathie und Televolution), die Erweckung der magischen Hitze (tumo), die Methode der Lung-gom-pas, in Trance verblüffend weite Strecken in einem Schnellschritt zurückzulegen, und anderes mehr (24).

Charakteristisch für den Tibetischen Buddhismus ist seine hoch organisierte und hierarchisch fein ausdifferenzierte Struktur. Von Anfang an fielen hier Ähnlichkeiten mit Katholischem auf (wobei man die Analogie gelegentlich zu weit getrieben hat, wenn beispielsweise von "Seelenmessen" die Rede ist, die der Dalai Lama mit seinen "Kardinälen" in der "Kathedrale" von Lhasa zelebriert habe; die Tibeter haben inzwischen selbst bestimmte Begriffe aus dem Christentum übernommen).

Es wäre gewiß reizvoll, die Geschichte des Buddhismus in Tibet in einigen Strichen nachzuzeichnen. Doch würde ein solches Unternehmen den Rahmen unserer Untersuchungen sprengen. Nur einige Hinweise noch!

Die Verkündigung des Buddhismus erfolgte in Tibet durch eine Vielzahl von e i n z e l n e n Verkündern, die nicht durch eine Institution kontrolliert wurden. Diese Männer verstanden sich als "Dolmetsch oder Wortführer einer besonderen Denkrichtung oder besonderer liturgischer Verfahren" (25). Hierin wurzelt das so reich ausgebaute Schulwesen des Tibetischen Buddhismus mit seinen unterschiedlichen Akzentsetzungen und Traditionen. Aus dem MAHĀYĀNA stammt die herausragende Stellung des Meisters, der allein die Lehre weitergeben kann. Das Verhältnis des Lehrers zum Schüler ist analog der Vaterschaft verstanden. Bloßes Bücherwissen nützt in solcher Perspektive nichts, da es nur Wort bleibt und ihm die lebendige Autorität fehlt. Der Lama ist stets "mein Lama" (ñai bla ma) oder der "Wurzel-Lama". Die Weitertradierung der Lehre vollzieht sich vornehmlich in der personalen Beziehung zwischen Meister und Schüler.

Wege und Ziele dieser esoterisch geschützten Lehren sind umrissen durch die beiden Begriffe "Erkenntnis" (Skrt. jñāna, tib.: śes rab) und "Praxis" (Skrt. upāya, tib.: t'abs). Die Einführung in eine Lehre, eigentlich deren Übergabe an den Schüler, ist immer auch "Angkur" (dhañ bskur, Skrt. abhiṣeka), das "Verleihen von Macht". Die Angkur werden in öffentliche und geheime unterschieden. Im öffentlichen Initiationsritus wird der Neuling einer Gottheit empfohlen. Die geheime Einweihung erfolgt überhaupt nur auf die Empfehlung einer Gottheit hin; sie wird immer separat und individuell erteilt, also niemals in der Gruppe. Neben dem liturgischen Blumenwurf - einer Art Spendendarbietung - spielt vor allem das rituelle Gespräch zwischen dem Meister und dem Schüler eine Hauptrolle in dieser esoterischen Initiation. Auch der Laie kann ein Gelübde ablegen, das nämlich, dem Erleuchtungsgedanken nachzustreben; auch er kann von seinem Meister initiatische Formeln (Mantras, sñags) erlangen. Religiöse Sondererfahrungen blieben ihm jedoch im alten Tibet in jedem Falle verschlossen. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß sich diese Sicht heute im Westen mehr und mehr ändert. Für beide aber, für den Laien wie für den religiös qualifizierten, gibt es zwei Wege zum Heil, von denen der eine durch das Okkulte und Mystische hindurchführt. Über den "normalen" Weg, wenn man so will, unterrichten die Sūtras, d.s. die Lehrreden im buddhistischen Kanon, den anderen zeigen die tantrischen Unterweisungen. Hinsichtlich ihres Zieles gelten beide jedoch als gleichberechtigt.

Kodifiziert sind die Lehren des Tibetischen Buddhismus im "Übersetzten Wort", im Kanjur. Übersetzt wurde der Kanjur aus dem Sanskritkanon und z.T. aus dem Chinesischen. Er umfaßt 108 Bände. Kommentiert wird er durch die "Erklärte Lehre", den Tanjur, mit 225 Bänden.

Der Ausgangspunkt der Wirklichkeitsanalyse, die leidvolle Existenz, gefaßt in den "Vier Edlen Wahrheiten", und das Streben, dieses Leiden zu beenden, ferner der Lehrsatz vom "Entstehen in

Abhängigkeit" und der "Hohe Achtfache Pfad" verbinden als gemeinsames Lehrgut den Tibetischen Buddhismus mit allen anderen Formen des Buddhismus. Zugleich bilden diese Lehrstücke die Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Lehrtraditionen, Schulen und Sekten in Tibet selbst. Angestrebt wird ein Zustand der Befreiung, d.i. ein Grenzzustand, die Allwissenheit, "insofern nur der Allwissende die Ebene der trügerischen Existenz umgestürzt hat und sich damit auf jener anderen Ebene wiederfindet, wo Allwissenheit, Wahrheit und Wirklichkeit in eines zusammengehen. Dieses Ziel bleibt jedoch unerreichbar, wenn die zur Befreiung führenden Mittel nicht erkannt oder nicht richtig angewandt werden (26).

Das wichtigste aller Mittel ist auch im Tibetischen Buddhismus - für alle Richtungen gleichermaßen - die Meditation, wobei den zahlreichen Traditionen auch ebenso zahlreiche Meditationsmethoden entsprechen. Alle Vielfalt läuft jedoch auf das Ziel zu: śūnyatā, d.i. die Leere, und damit auf die Verwirklichung der jedem Wesen eingeborenen Buddha-Natur. Angesichts dieses unumstößlich festgehaltenen Zieles erweist sich der Tibetische Buddhismus wie alle anderen Versionen des Buddhismus als ein Stufenweg, der konsequent in der "Anwendung des geschickten Mittels" nicht nur Elemente des Volksglaubens mit seinem Ritualismus und seiner Magie toleriert, sondern sich auch bereitwillig einverleibt hat. Die verwirrende Buntheit des Götterhimmels aus bodenständigen vorbuddhistischen Göttern und Dämonen - Wassergottheiten wie Lhu, Bergdämonen wie Dschung pu, die Erdmutter Ama khon, der Todesdämon Gsed, die Donnersau rDorje Phagmo und viele andere - relativiert sich vor der śūnyatā-Lehre, nach der auch diese Götter und Dämonen in ihrer Existenz uneigentlich sind, nur ein Produkt des der māyahaften Scheinwirklichkeit verhafteten Geistes. Auch der rituelle Vollzug, der uns in seiner Vielfalt so sehr auffällt mit seinen präbuddhistischen Einschlüssen und Vermischungen, relativiert sich für den wirklich Unterrichteten, wie auch alle anderen volksgläubigen Praktiken: das Tragen von Bilderamuletten, das Wurf- und Streuopfer, die Herstellung von Gtor-ma, Opferkuchen, für Götter und Dämonen, das Steineaufschichten an Wegscheidern. Trotz aller Magie und aller befremdlichen Umstände im Tibetischen Buddhismus wäre es grundverkehrt, wollte man den Tibetischen Buddhismus nur aus dieser Sicht heraus als "im Banne der thronenden Geister" erklären.

2.3 Das Tibet von gestern und morgen

Die tibetische Klosterkultur ist seit der chinesischen Annexion unwiederbringlich verloren. Wie es auch in der Zukunft kommen mag, das alte Tibet wird nicht mehr wieder auferstehen. Die Schwester des XIV. DALAI LAMA, JETSUN PEMA GYALPO, hat sich anlässlich eines Tibetbesuchs von der Zerstörung der Tempel und

Klöster durch Augenschein überzeugt. Die offizielle Version, nach der sich ein fanatisierter Pöbel in der Kulturrevolution an den heiligen Stätten vergriffen habe, ist angesichts der heute noch nicht beseitigten Spuren von Beschuß und Bombardements nur schwer glaubhaft zu machen. JETSUN PEMA GYALPO sagt (27):

"Die Chinesen behaupten, daß die Klöster und Tempel während der Kulturrevolution vom Pöbel zerstört wurden. Was ich sah und hörte, bewies, daß die Zerstörung mit der vollen Unterstützung der chinesischen Regierung geplant und ausgeführt wurde. Es gab eindeutige Zeichen von massiven Bombardement des Ganden-Klosters ..."

Seit der Ausschaltung der "Viererbande" hat sich auch in der chinesischen Tibetpolitik, die immer auch Religionspolitik ist, eine deutliche Wende vollzogen. Mehrmals signalisierte Peking, daß die Rückkehr des DALAI LAMA nach Tibet nicht nur möglich, sondern seitens der Chinesen auch erwünscht sei, und daß man daran denke, dem Hierarchen eine ihm angemessene öffentliche Position zuzuerkennen. Das Beispiel des Panchen Lama, des zweithöchsten Würdenträgers Tibets, der sich seiner Zeit auf die Seite der Chinesen gestellt hatte, sich als Gallionsfigur chinesischer Machtinteressen mißbraucht sah und schließlich sogar zeitweilig in Peking interniert wurde, schafft freilich wenig Zutrauen zu den chinesischen Beteuerungen. Andererseits hält der DALAI LAMA selbst, wie aus vielen seiner Äußerungen hervorgeht, die Restauration des mittelalterlichen aristokratisch-klösterlichen Kirchenstaates nicht für angezeigt und wünschenswert. Ihm schwebt ebenso wie seinem Vorgänger, dem XIII. DALAI LAMA, die Vision eines modernen Tibet vor, das demokratisch regiert werden sollte und dessen Strukturen den Erfordernissen der modernen Zeit angepaßt sein sollten. Strukturprinzip könnte nach dieser Vision des DALAI LAMA eine Form des Sozialismus sein, der (ähnlich dem burmesischen Modell) mit der Buddhalehre vereinbar sein müßte. Inwieweit solche Perspektiven unter chinesischer Oberhoheit zu realisieren sind, mag dahingestellt bleiben. Deutlicher sind die Anzeichen dafür, daß die Exilregierung im nordindischen Dharamsala und die wirklichen Herren des Landes in Peking mehr und mehr an dem Gespräch miteinander interessiert sind. Ein Wegzeichen dahin ist der Plan des DALAI LAMA, 1985 Tibet besuchen zu wollen (28), wie er 1983 in Bodh Gaya bekannt gab.

Die Exilsituation brachte als einen Effekt die energische Zuwendung des Tibetischen Buddhismus zu den Ländern des Westens und damit eine beginnende nationale Entschränkung und Universalisierung mit sich. Ob diese Entwicklung sich günstig auswirken wird für den Tibetischen Buddhismus selbst, steht noch dahin, da dieser kulturelle Überschritt - der Eintritt in den raschen Wandel, die Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen des Westens - den Tibetischen Buddhismus zusehends verändert.

Damit könnte eines Tages ein Problem der Identität und Legitimation auftauchen. Vorderhand gilt jedoch: Der Dharma geht westwärts, wie dies PETER LUDWIG BERGER in seinem Buch "Der Zwang zur Häresie" (1981) in anderem Zusammenhang formuliert hat.

3. WAS HABEN WIR VON ALLEDEM ZU HALTEN?

Zunächst ordnet sich das stärkere Interesse am Tibetischen Buddhismus einem allgemeinen Wandlungs- und Verwerfungsprozeß der religiösen Landschaft in der Bundesrepublik Deutschland ein. Auf den ersten Blick scheint das Erscheinungsbild des Tibetischen Buddhismus nur wenig noch gemeinsam zu haben mit der klaren, vernunftbetonten, illusionslosen Wirklichkeitsanalyse des Gautama Buddha. Kult, Pantheon, Magie scheinen die ursprüngliche Anlage und Intention des buddhistischen Heilsweges völlig überwuchert zu haben. Dies ist allerdings, wie sich schnell zeigt, eine zu vordergründige Wertung des phänomenologischen Befundes. Was hier Magie zu sein scheint, erweist sich als psychologisch wirksame Methode der Selbstkonditionierung; was die kultische Überwucherung angeht, so wird ein wahrhaft Eingeweihter dem Kult keine oder nur relative Heilswirksamkeit zubilligen; und die bunte Vielfalt des Götterhimmels relativiert sich vor der Sicht, die Götter, Geister und Dämonen lediglich als Projektionen und damit Produkte eines verblendeten Geistes versteht, eines Geistes mithin, der die Vielfalt bereits im Auseinandertreten von Subjekt und Objekt selber schafft. Dieser Gedanke ist übrigens auch im KLEINEN FAHRZEUG bereits vorfindlich; im DHAMMAPADA v. 1 heißt es: "Denken-geführt die Dinge sind, Denken-gezeichnet, Denk-geformt ...". Was uns aber am Tibetischen Buddhismus seltsame Esoterik dünkt, ist eine Form von Pädagogik, die zu dem höchsten Ziel hinleitet, zu śūnyatā; und dies ist die Entfaltung der in allen Wesen und Dingen anwesenden Buddha-Natur.

Aber welche religiösen Bedürfnisse kann denn ein solcher relativistischer Monismus für den Abendländer absättigen? Darauf möchte ich, gewiß nicht erschöpfend, in einigen Thesen eingehen.

1. Eine der größten Attraktionskräfte des Buddhismus überhaupt für den christentumsmüden Abendländer ist der Anspruch, eine *dogmenfreie*, auf *Erfahrung und Vernunft* gründende Heilslehre zu sein und eine *autonome Moral* zu vertreten. Die gegenwärtig deutlich zu beobachtende Abneigung gegenüber religiösen Dogmen im Abendland spiegelt einerseits die Sprach- und Verstehensbarriere wider, die darin begründet liegt, daß in die sprachliche Ausformulierung der christlichen Dogmen zeitgebundene

Vorstellungsmuster und Sprachbilder der jeweiligen Entstehungszeit eingegangen sind. Um sie heutigem Verständnis zu erschließen, sind umständliche sprach- und literaturwissenschaftliche Verfahren nötig. Zum anderen zeigt dieser Widerstand gegen das Dogma die Verdrossenheit über die konfessionelle Spaltung in der Christenheit mitsamt ihren Auswirkungen in der Christentumsgeschichte. Das Pochen auf Selbstbestimmung und Erfahrung ist in einem neuen Selbstverständnis begründet, das sich vor einer komplexen, intransparenten Gesellschaft als Gegenstrategie gegen die Erfahrung wendet, Objekt von politischen Entscheidungen und Maßnahmen zu sein, Objekt aber auch - und nicht Subjekt - innerhalb eines kirchlich-religiösen Bezugsrahmens, der seinerseits bürokratisch und zweckrational organisiert ist.

Allerdings steht zu vermuten, daß es auch Abendländern mit einiger Wahrscheinlichkeit gelingen kann, aus der Buddhalehre eine Dogmatik zu machen, dies allein schon deshalb, weil bestimmte lehrmäßige Voraussetzungen, die in Asien allgemeine Zustimmung finden, in der Übernahme bei uns dazu neigen, aufgrund des fehlenden allgemeinen Konsenses "Glaubenssätze" zu werden. Dies trifft mit einiger Sicherheit auf die Karmalehre und die Lehre von der Wiedergeburt zu. Dazu kommt noch, daß der Dogmatismus-Begriff in der Polemik gegen das Christentum seitens abendländischer Buddhisten meist überspitzt wird, indem allzu stark die Wissensseite und damit der "Glaubensgehorsam" herausgestellt wird. Auch im Buddhismus sind keinesfalls alle Lehren durch die eigene Erfahrung überprüfbar, und dennoch werden auch diese Lehrstücke allgemein akzeptiert. Weiterhin wird die Problematik der Sprach- und Verstehensbarriere gerade im Falle des Tibetischen Buddhismus besonders deutlich. In jedem Falle ist eine ausführliche Einführung nötig.

2. Dem christlichen Dogma gegenüber beharrt diese neue Subjektivität auf der *eigenen religiösen Erfahrung*. Und hier hat in der Tat der Buddhismus ein erstaunliches Repertoire an Möglichkeiten und Methoden zur Erfahrung - vor allem in der Meditation - zu bieten. Dazu kommt, daß eine einstmals blühende kontemplative Frömmigkeitskultur im Abendland verkommen ist. Die buddhistische Meditationsformen gründen in einem Erfahrungsschatz des Zuganges zu und des Umgehens mit den Tiefenschichten menschlicher Psyche. Der Tibetische Buddhismus hat dazu aus einer tantrischen Prägung Methoden beigesteuert, die es erlauben, unmittelbare religiöse Erfahrungen zu machen.

3. Mit der Rolle des *Lehrers* kommt ein seltsam widersprüchliches Moment ins Spiel. Einerseits gibt sich der Abendländer skeptisch gegenüber kirchlicher Autorität im Christentum. Zum anderen ordnet er sich willig der Führung eines spirituellen Meisters im Buddhismus tibetischer Prägung unter. Seitens der tibetischen Traditionen aller Schulen ist es unbestritten, daß man auf

diesem Weg der Buddhalehre im VAJRAYĀNA, der als der kürzeste und steilste und daher auch als der gefährlichste Weg zur Erleuchtung angesehen wird, gar nicht auf den Lehrer als Wegführer verzichten kann. Zur Verdeutlichung wiederholen wir noch einmal die Funktionen des Lehrers:

(1) Er führt in Lehre und Praxis ein und korrigiert begleitend vor allem die Meditationspraxis;

(2) er gibt die Besonderheiten seiner Tradition an den Schüler weiter, die manchmal in Teilen durch Schweigegebote geschützt sind und zu deren Empfang bestimmte Einweihungen notwendig sind;

(3) mit der Weitergabe des Sondergutes seiner Schule schließt der Lehrer den Schüler an eine Sukzessionskette an, die den Schüler dann seinerseits wiederum als Lehrer ausweist;

(4) diese Schüler-Meister-Beziehung überschreitet allerdings eine rein unterrichtend lehrhafte Dimension bei weitem ins Existentielle, insofern der Lama "kraft eines lebendigen, unmittelbaren Kontaktes befähigt, Buchstabe und Sinngehalt der Lehre weiterzureichen und den Funken zu erwecken, aus dem das Feuer des mystischen Erlebens auflodert", wie TUCCI (29) sagt. Das bedeutet andererseits: "Eine auf das bloß geschriebene Buchwort gestützte Unterweisung ohne Beziehung eines bla ma (Lama) bleibt nicht nur wirkungslos, sie kann sogar vom rechten Weg abführen und verderblich sein " (30). Ohne die lebendige Erfahrung aus dem Austausch mit einem Lama ist eine Schultradition im Tibetischen Buddhismus dazu verurteilt, eine papierene Leiche zu werden, die keine Wiederauferstehung ins Leben mehr erfahren kann. Die Heilswirksamkeit ist also mit der ununterbrochenen Wahrung der Tradition und der Abfolge der Meister verbunden; dies auch schon deshalb, weil zur Lehre auch die rechte Einweihung vonnöten ist. Der Lehrer selbst ist ausgewiesen und befugt durch den Anschluß an eine Sukzessionskette über seine Lehrer. "Selbsternannte Gurus gibt es in der buddhistischen Tradition nicht", stellt ULLI OLVEDI (31) fest. Von daher rührt auch die kritische Einstellung den zeigenössischen Gurubewegungen gegenüber: "In der modernen Ära der theosophischen Spekulationen und des Neo-Okkultismus erweisen sich ... diese selbsternannten Führer als Verführer und die handgestrickten Wege als Irrwege" (OLVEDI) (32).

Damit ist nun die Frage nach der Autorität aus der Sicht des Abendländers noch nicht beantwortet. Ich würde vorsichtig zur Diskussion stellen wollen, ob nicht möglicherweise eine zwiespältige Einstellung zur Autorität seitens der Autoritätsträger, die in unseren Breiten aus einer tiefen Verunsicherung rührt, einer der Gründe sein könnte, der einen westlichen Menschen die Weisung eines kompetenten Meisters suchen läßt, der in seinem Selbstverständnis noch ungebrochen und in seiner autoritativen Ermächtigung noch nicht verunsichert ist.

4. Daß ausgerechnet die kultreichste Form des Buddhismus jetzt auf ein so starkes Interesse stößt, beleuchtet ebenfalls Fehlentwicklungen im Christentum. Aufweichende Tendenzen zeigen sich auch im Schwinden des Kultes an. Dies wiederum ist ein Aspekt eines weiterreichenden Symbolverlustes, dem auf der anderen Seite - der nämlich, die vom Christentum zu neuen oder auch alten, jedenfalls anderen Heilslehren führt - eine deutlich konstatierbare Sehnsucht nach dem Mystischen und Mystifizierten gegenübersteht ("neue Religiosität", Esoterikwelle, neue Gnosis usw.). Dieses Bedürfnis hat bislang das Christentum unserer Zeit augenscheinlich nicht auffangen können. Das Ritual im Tibetischen Buddhismus vermag aber offenbar sinngebende und sinnstiftende Symbole darstellbar zu machen. Daß dieses Ritual wissenschaftlich verstanden wird, ist dabei ganz unerheblich, zumindest für die Teilnehmer selbst.

5. Meine Auflistung von Gründen für den "Missions"-Erfolg des Tibetischen Buddhismus in Deutschland ist gewiß nicht erschöpfend. Aber einen Punkt will ich hier noch ansprechen. Für viele ist der Erstimpuls einer Annäherung an den Tibetischen Buddhismus die Exotik und ein gewisser Romantizismus. Solche Einstellungen sind nicht zuletzt Büchern zu verdanken, die wertvolle Informationen über das Land und den Tibetischen Buddhismus liefern. Schon gar werden sie genährt durch zweit- und drittklassiges Schrifttum, das allzu sehr mit der Neugier nach dem Paranormalen rechnet. Auch die hervorragenden Werke von EVANS-WENTZ, ALEXANDRA DAVID-NEEL und von LAMA ANAGARIKA GOVINDA sind hier ausdrücklich nicht auszunehmen. Aber um gerecht zu sein: Das Dilemma war unausweichlich; denn der abendländischen Sicht mußte vieles, was der tibetischen Kultur eigentümlich und uns daher fremd war, als wunderbar und dem Bereich des Parapsychologischen zugehörig erscheinen.

Wer sind nun die Leute, die sich dem Tibetischen Buddhismus anschließen? Meiner Beobachtung nach sind das vor allem junge Erwachsene zwischen 20 und 30 Jahren. Die ersten Anhänger gewann der Tibetische Buddhismus aus der Drogen- und Hippieszene (OLE und HANNAH NYDAHL beispielsweise) und aus den Enttäuschten der Jugend- und Studentenunruhen der sechziger Jahre (U. OLVEDI). U. OLVEDI sagt beispielsweise über die ersten amerikanischen Anhänger von TSCHÖGYAM TRUNGPA, daß sie ein recht bunt zusammengewürfelter Haufen gewesen seien: "von Gesundheitsaposteln bis zu desillusionierten Universitätsstudenten, von ehemaligen Beatniks und frustrierten Hippies bis zu ideologiemüden Intellektuellen" (33).

Ähnliches dürfte auch für Deutschland zutreffen. Was diese Generation aber von der vorausgehenden deutschen buddhistischen Bewegung unterscheidet (einmal abgesehen von der ALTBUDDHISTISCHEN GEMEINDE und vom ARYA MAITREYA MANDALA), ist die primär religiöse Motivation.

Um ein kurzes Fazit zu ziehen: Es sind also gerade nicht die unreligiösen Menschen, die sich einer solchen Gruppe anschließen. Und das Streben auf dem Pfad des Buddha erfordert allemal großen Ernst, strikte Entschlossenheit, ständige Selbstbeobachtung und -kritik und die Verwirklichung hoher Tugenden, von denen das Mitleid, aber auch das verzichtende Loslassen die Spitze halten. Ein solches Phänomen ist daher immer ein Spiegel und eine Anfrage zur Überprüfung eigener religiöser Einstellungen im Christentum.

ANMERKUNGEN

Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und stark erweiterte Fassung eines Referates, das der Verfasser auf einer Fachtagung der Bayerischen Lehrstühle für Religions- und Missionswissenschaft vom 1. bis 3. Juli 1983 in Neuendettelsau gehalten hat.

- (1) Düsseldorf, Köln 1979, S. 232 - 233.
- (2) Tschögyam Trungpa, Ich komme aus Tibet. Mein Leben in der buddhistischen Mönchswelt und die Flucht über den Himalaya, Olten.Freiburg i.Br. 1970.
- (3) Ulli Olvedi, Ein Buddha für das Abendland, in: Esotera 32. Jg. 1981, H. 8, S. 714.
- (4) Vgl. Olvedi, a.a.O., S. 712.
- (5) Leben und Lehre eines tibetischen Meditationsmeisters (Autobiographie) 1981; Mahamudra - der Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit, 1979.
- (6) Freiburg.München 1956, S. 1
- (7) J. Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte, Berlin 1916, S. 36
- (8) Vgl. A.H. Francke, Die Zufluchtsformel der Bon-Religion der Tibeter, in: Neue Allgemeine Missions-Zeitschrift 1927, S. 150 - 158.
- (9) Hoffmann, a.a.O., S. 20.
- (10) G. Rosenkranz, Der Weg des Buddha. Werden und Wesen des Buddhismus als Weltreligion, Basel 1960, S. 72.
- (11) Vajradhvasūtra im Siksūmuccaya des Santideva in der Winternitz-Übersetzung, Religionsgeschichtliches Lesebuch H. 15, S. 34.
- (12) E. Conze, Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart, 3. Aufl. S. 168.
- (13) H.-W. Schumann, Buddhismus. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen, Darmstadt 1973, S. 119.
- (14) Hoffmann, a.a.O., S. 21.
- (15) A.a.O., S. 22.
- (16) Hoffmann, a.a.O., S. 22.

- (17) A. Mookerjee und M. Khanna, Welt des Tantra in Bild und Deutung, Bern usw. 1968, S. 9.
- (18) John Blofeld, Der Weg zur Macht, Weilheim 1970, S. 86.
- (19) A.a.O., S. 74.
- (20) Lama Anagarika Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra Om Mani Padme Hum, Zürich.Stuttgart 1957, S. 10.
- (21) Schumann, a.a.O., S. 120.
- (22) L. Stützer, Geschehenlassen oder Widerstand? In: Buddhistische Monatsblätter 1977, H. 6, S. 125.
- (23) Ebd.
- (24) A. David-Neel, Heilige und Hexer. Glaube und Aberglaube im Landes des Lamaismus, Wiesbaden 1981 (Neudruck der 2. Aufl. Leipzig 1936), S. 110, vgl. auch S. 109 ff und 138; vgl. a.a.O., S. 192 ff; 182 ff; 170 ff.
- (25) G. Tucci, Die Religionen Tibets, in: G. Tucci und W. Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart u.a. 1970, S. 54.
- (26) Tucci, a.a.O., S. 62 - 63.
- (27) Jetsun Pema Gyalpo, Die Wahrheit über Tibet, in: Indo Asia 23. Jg. 1981, H. 1, S. 20 - 21.
- (28) Tibetan Review Vol. 18, Nr. 2, Febr. 1983, S. 6.
- (29) Tucci, a.a.O., S. 59.
- (30) A.a.O., S. 60.
- (31) Esotera 1981, S. 713.
- (32) U. Olvedi, Ende des Therapiezeitalters, in: Esotera 1982, H. 2, S. 158.
- (33) Esotera 1981, S. 710.

GLOSSAR

Bodhisattva: Wesen, das auf dem Wege ist, ein "Vollkommen-Erwachter", d.h. ein Buddha, zu werden. Wörtlich "Erleuchtungswesen".

Bodhisattva-Gelübde: beinhaltet den festen Entschluß, allen anderen Wesen zum Heile zu verhelfen; zugleich dritte und letzte Mönchsordination im Mahayana.

Bon-Religion (sprich: Bön): Schamanistische Volksreligion Tibets. Die Bon-pos, d.s. die Schamanen, praktizieren magische Beschwörungen, Heilungen und die Unterwelts- bzw. "Himmelsreise" in Trance. Im Verlaufe der tibetischen Religionsgeschichte hat sich die Bon-Religion dem Buddhismus angeglichen.

Buddha: (Sanskrit/Pāli: der Erwachte) Würdetitel für Siddhārtha Gautama, ca. 560 bis 480 v.Chr., den Begründer des Buddhismus. Ein Buddha wird ein Mensch durch eine meditative Grenzerfahrung, bodhi oder Erleuchtung genannt, in der ihm die Bedingtheit alles Gewordenen, die Uneigentlichkeit des Selbst und der grundsätzliche Leidenscharakter jedweder welthafter Existenz aufgeht. Das Resultat der bodhi ist einerseits die Vernichtung der drei Wurzelgrößen des Unheilvollen: Gier, Haß und Verblendung, und damit auch das Aufhören des Hervorbringens von Karma, andererseits die unerschütterliche Einsicht, daß jetzt das Wandern im Wiedergeburtenskreislauf zu Ende ist: nirvana ist erreicht.

Dalai Lama: (mongolisch: "Ozean-Oberer") Zusammen mit dem Panchen Lama Schuloberhaupt der Gelugpas und bis 1959 monarchischer Herrscher Tibets. Der D.L. residierte auf dem Potala in Lhasa. Die D.L.-Würde wurde dem ersten D.L. vom mongolischen Altan Khan in der Mitte des 16. Jh. verliehen. Nach traditioneller Auffassung verkörpern sich im D.L. Aspekte des Bodhisattva Avalokiteshvara. Das Amt vererbt sich in kublaikanischer Erbfolge (Tulku), d.h. die "Wiedergeburt" eines verstorbenen D.L. wird in einem umständlichen Ausleseverfahren unter den Knäblein einer bestimmten Altersklasse unter Einhaltung strenger Verfahrensregeln "gefunden".

Gelugpa: (dGe lugs pa) auch "Tugendsekte", "Gelbmützen" oder "Gelbe Kirche" genannt; tibetische Schule, die aus der Reformation des Tsong-kha-pa (1357 - 1419 n.Chr.) hervorgegangen ist. Ab dem 15. Jh. politisch die bedeutsamste Gruppierung in Tibet bis 1959. Die Oberhäupter der Schule sind der Dalai Lama, der Panchen Lama und der Kri-Rinpoche von Galden.

Geshe: Würdetitel, der den Träger als durch ein besonderes Studium mit einschlägigen Examina qualifiziert ausweist; am besten zu vergleichen mit dem Dokortitel in Theologie.

Govinda, Lama Anagarika: (Ernst Lothar Hoffmann) 1898 in Waldheim in Sachsen geboren, Studium der Kunstgeschichte, der Philosophie und Archäologie. Schließt sich 1928 der Kloster-gemeinschaft von Polgasduwa in Südceylon an und wird theravādischer Mönch. Nach einer Begegnung mit dem tibetischen Großabt Tomo Geshe Rinpoche wendet er sich stärker dem Tibetischen Buddhismus zu und gründet auf Betreiben seines Lehrers Tomo Geshe Rinpoche 1933 den buddhistischen Orden Arya Maitreya Mandala, der seit 1952 mit seinem Westlichen Zweig in der Bundesrepublik Deutschland vertreten ist. Lama Govinda leitete den Orden bis Ende Mai 1983.

Hīnayāna: Wörtlich "Kleines Fahrzeug", ursprünglich abschätzig Bezeichnung der Schulen, die sich in den Auseinandersetzungen vor und während des Zweiten Buddhistischen Konzils 383 v.Chr. nicht dem Mehrheits-Orden anschlossen. Die einzige Schule aus dem Hīnayāna, die bis heute existiert, ist der Theravāda. Die Anhänger des Kleinen Fahrzeugs streben nach der "Heiligkeit", d.i. das nirvāna, auf dem Weg der Selbstdisziplinierung und Selbstüberwindung; fremde Einflußnahme auf den Heilsgewinn ist ausgeschlossen, dies hat ihnen in den Augen der Mahāyanisten den Vorwurf des Heilsegoismus und ihrer Schule die abschätzig Bezeichnung "Klein" eingetragen.

Initiation: (Adjektiv: initiatisch) Einweihung; rituelle Einführung und Bevollmächtigung innerhalb einer bestimmten religiösen Tradition, in unserem Falle innerhalb einer Schule des Tibetischen Buddhismus.

Kadampa: (bKa' gdams pa) tibetische Schule, aus der Reform des Atīsha (1054 gestorben) hervorgegangen. Neben dem Tantrismus ist vor allem die alte Ordenszucht des buddhistischen Mönchsordens das bestimmende Moment.

Kagyūtpa: (bKa 'bryudpa) Wichtigste Schule der nicht-reformierten Richtungen in Tibet (Rotmützen). Leitet sich von Mar-pa von Lhobrag (1012 - 1097) her. Die Schule teilte sich in verschiedene Unterzweige. Tantrisch und yogisch (Yoga) orientiert.

Kanjur: (bKa-'gyur, sprich: Kandschö^e) Tibetischer Kanon, "Übersetztes Wort"; wurde z.T. aus dem Sanskrit und z.T. aus dem Chinesischen übersetzt.

Karma-kagyū: Unterschule der Kagyūtpa-Richtung, begründet durch Dus-gsum mk'yen-pa (1110 - 1193). Der Hierarchie, der Karmapa, saß im Kloster Tsurpu.

Karmapa: a) Name für die Karma-kagyū-Richtung; b) Titel des Schuloberhauptes der Karma-kagyū und ehemals Großabt von Tsurpu.

Lama: (bla ma) Oberer, spiritueller Meister, Lehrer. Nicht jeder Mönch ist schon ein Lama, andererseits gibt es Lamas, die keine Mönche sind. In jedem Fall hat der Lama einen geistlichen Status.

Leere: (Sanskrit: śūnyatā, sprich: schúnjata) Zentrales Lehrstück der mahāyānischen Philosophie wie auch des Tibetischen Buddhismus. "Leere" darf *nicht* verstanden werden als "Nichts"; eher paßt der Begriff der Merkmalslosigkeit. Tatsächlich meint Leere Ganzheit und Einheit, den Zustand also *vor* dem Auseinandertreten in die Vielheit. Die Erkenntnis der Leere wird vielfach mit der Erleuchtung selber gleichgesetzt, damit auch mit der Buddhaschaft.

Mahāyāna: "Großes Fahrzeug"; neben dem "Kleinen Fahrzeug" die zweite große Hauptrichtung des Buddhismus, vor allem in China, Korea und Japan verbreitet. Das "Große Fahrzeug" entstand aus Streitigkeiten im buddhistischen Mönchsorden um Fragen der Ordensdisziplin (2. Konzil 383 v. Chr.), entwickelte jedoch dann eine eigene lehrmäßige Ausrichtung, die auch in der Aufnahme neuer Lehrtexte in den buddhistischen Kanon deutlich wird. Der größte Lehrer und Kodifikator des Mahāyāna wurde Nāgārjuna im 2. Jh. n. Chr., den man deswegen auch "Vater des Mahāyāna" genannt hat. Die Kernpunkte der mahāyānischen Lehre beziehen sich auf das Bodhisattva-Ideal, die Stellung des Buddha bzw. der Buddhas, die mehr und mehr überhöht wird, und auf die Möglichkeit der Fremderlösung. Das "Große Fahrzeug" spaltete sich seinerseits in verschiedene Schulen auf, unter denen der Zen-Buddhismus und der sogenannte "Glaubensbuddhismus" (Amidismus) heute die bekanntesten sind.

Nyingmapa: (rNying-ma-pa) "Schule der Alten", älteste tibetisch-buddhistische Schule; sie leitet sich von Padmasambhava her, der ab 747 n. Chr. in Tibet lebte. Die Schule ist am stärksten okkultistisch und tantrisch ausgerichtet.

Panchen-Lama: (Pan c'en, sprich: Pänts Schön) Zusammen mit dem Dalai-Lama Schuloberhaupt der Gelugpas und zweithöchster Hierarchie Tibets. Die Würde des Panchen Lama datiert erst seit der Regierungszeit des V. Dalai Lama (1617 - 1682).

Rinpoche: (sprich: Rinpotsche) wörtlich: Edelstein, Kleinod. Würdetitel für hohe Lamas.

Sakyapa: (Sa skya-pa) tibetische Schule, von Kon-chog-gyal-po (geb. 1034 n. Chr.) gegründet (1073 n. Chr.). Die Äbte der Schule waren verheiratet, die Lehre deutlich tantrisch orientiert. Die Großlamas des Klosters Sakya beanspruchten in der Zeit vor der Vorherrschaft der Gelugpas den freilich nicht unbestrittenen ersten Rang in der tibetischen Hierarchie.

Saṅgha: buddhistischer Mönchsorden.

Synkretismus: Tendenz, religiöse Traditionen unterschiedlicher Herkunft zu vermischen.

Tanjur: (bsTan-'gyur, sprich: Tandschö^e), "Erklärte Lehre", Kommentarwerk zum Kanjur; der Tanjur gehört ebenfalls zum Kanon.

Tantrismus: von "tantra", das Gewebe, auch: die Lehre (verstanden als Verknüpfung von Sätzen). Religiös-kosmologische Spekulation auf der Grundlage der alten magischen Lehre von den Entsprechungen (Analogie) zwischen Mensch (Mikrokosmos) und Universum (Makrokosmos). Durch diese Analogie ist die Möglichkeit der Einwirkung des Menschen durch Rituale, Formeln, yogische Übungen usw. auf den Gesamtbereich der Wirklichkeit gegeben. Diese Wirklichkeit versteht sich nach tantrischer Vorstellung als bipolare Grundspannung, symbolisch ausgedrückt im Bild des Männlich-Weiblichen. Die Versöhnung dieser Grundspannung, der Zweiheit, ist unter dem Bild der geschlechtlichen Einigung symbolisiert. Der buddhistische Tantrismus faßt diese Einheit unter dem mahāyānisch-philosophischen Begriff der "Leere". Die Erfahrung der Leere und der Erleuchtung und damit die Erlösung fallen zusammen.

Theravāda: "Schule der Älteren", einzige der 16 bzw. 18 Schulen des "Kleinen Fahrzeuges", die bis heute existiert. Heilsziel im Theravāda ist die "Heiligkeit" (die Arhatschaft, d.i. das Erreichen des nirvāna) durch das eigene, beharrliche Streben. Heilshilfe durch Bodhisattvas und Buddhas ist ausgeschlossen. Die Schule ist heute in Sri Lanka, Burma, Thailand, Kambodscha, Indien verbreitet. Seit ca. 100 Jahren hat sie auch Anhänger unter den Deutschen gefunden.

Tulku: (sprich: Sku) Wiedergeborener. Verschiedene Ämter wie das des Dalai Lama, Panchen Lama, Karmapa werden in der sog. kublaikanischen Erbfolge weitergegeben, d.h. der jeweilige Träger gilt als die Wiedergeburt des Vorgängers (und aller seiner Vorgänger). In Tibet war es für die Klöster eine Prestigefrage, einen oder zwei Tulkus zu haben. Die Tulkus waren in einer zentralen Liste erfaßt, und der Vorrang in der hierarchischen Stellung war genau geregelt.

Vajrayāna: (sprich: Vādschrajāna) "Diamant-Fahrzeug", drittes Fahrzeug des Buddhismus, aus der Verbindung zwischen der mahāyānischen Philosophie und dem Tantrismus entstanden. Kennzeichnend für das Vajrayāna sind Yoga-Übungen, eine deutlich stärkere ritualistische Ausrichtung und die unabdingbare Einweihung und persönliche Führung des Schülers durch einen kompetenten Meister. Das Vajrayāna ist heute in Tibet und dessen Grenzländern verbreitet.

Vinaya: Ordenszucht des buddhistischen Mönchsordens, niedergelegt im "Korb der Ordenszucht" (Vinayapitaka), d.i. der erste Teil des buddhistischen Kanons.

Zuflucht: (sarana) oder Zufluchtnahme nennt man den formellen Übertritt zum Buddhismus, der durch die Rezitation der "Zufluchtsformel" geschieht: "Zum Buddha nehme ich meine Zuflucht, zur Lehre (dharma/dhamma) nehme ich meine Zuflucht, zur Gemeinschaft (saṅgha) nehme ich meine Zuflucht."

LITERATURAUSWAHL

- BLOFELD, JOHN: Die Macht des heiligen Lautes. Die geheime Tradition des Mantra. Weilheim 1978.
- DERS.: Der Weg zur Macht. Weilheim 1970.
- DAVID-NEEL, ALEXANDRA: Heilige und Hexer. Glaube und Aberglaube im Lande des Lamaismus. Wiesbaden 1981 (Neudruck der 3. Aufl. Leipzig 1936).
- FRANCKE, A.H.: Die Zufluchtsformel der Bon-Religion der Tibeter, in: NAMZ 1927, S. 150 - 158.
- GOVINDA, LAMA ANAGARIKA: Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MANI PADME HUM. Zürich. Stuttgart 1957.
- GUENTHER, H.V. und TSCHÖGYAM TRUNGPA: Tantra im Lichte der Wirklichkeit. Wissen und praktische Anwendung. Freiburg 1976.
- HOFFMANN, HELMUT: Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg.München 1956.
- KOEPPEN, C.F.: Die Religion des Buddha, 2. Band 1859, Neudruck Osnabrück (1. und 2. Band) 1975.
- MOOKERJEE, A. und M. KHANNA: Welt des Tantra in Bild und Deutung. Bern usw. 1968.
- NYDAHL, OLE: Die Buddhas vom Dach der Welt. Düsseldorf.Köln 1979.
- OLVEDI, ULLI: Ein Buddha für das Abendland, in: Esotera 32. Jg. 1981, H.8, S. 707 - 714.
- SCHUMANN, H.W.: Buddhismus. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen. Darmstadt 1973.
- TSCHÖGYAM TRUNGPA: Das Spiel der Illusion. Haldenwang 1980.
- TUCCI, GIUSEPPE und W. HEISSIG: Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart u.a. 1970.

Klaus-Josef Notz, geb. 1942 in Stockach/Baden, studierte von 1966 - 1971 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern/Obb. Theologie (Diplom 1971). 1971 - 1974 Tätigkeit als Erziehungsleiter in einem Jugendheim in Forchheim/Ofr. 1974 - 1982 Studium der Soziologie (Diplom 1979), Sozialpsychologie, Geschichte und der Religionswissenschaft (Promotion 1982) an der Universität München. 1978 - 1984 am Institut für Religions- und Missionswissenschaft der Universität München und Dozent an der Münchner Volkshochschule im Fachgebiet Religion. Seit 1984 Fachgebietsleiter an der Münchner Volkshochschule für Gesundheit/Yoga/Religion/Philosophie. Veröffentlichungen: Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. Bern, Frankfurt, New York 1984.- Buddhismus in Deutschland, in: Indo Asia Jg. 1983 H.2; Jg. 1984 H.1 (Schluß folgt).

Diese INFORMATION kann - ebenso wie alle Texte der EZW - in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen verwendet werden. Bitte fordern Sie gegebenenfalls bei der EZW auch mehrere Exemplare an. (Einzelexemplare kostenlos; bei Bestellungen ab 5 Stück wird um eine Unkostenbeteiligung von DM 1.00 pro Stück gebeten.)

Das Angebot der EZW umfaßt:

1. die regelmäßig erscheinenden EZW-Texte:
INFORMATIONEN, IMPULSE, ARBEITSTEXTE,
2. zu speziellen Themen:
ORIENTIERUNGEN UND BERICHTE,
3. die monatlich erscheinende Zeitschrift MATERIALDIENST,
4. STUDIENBÜCHER.

1. und 2. sind bei der EZW direkt zu beziehen, 3. und 4. über den Quell Verlag, Postfach 897, 7000 Stuttgart 1.

Gesamtprospekt und Titelerzeichnisse werden auf Wunsch gerne zugesandt.

Postscheckkonto Stuttgart 7724-705 - Girokonto 2 700 580 Landesgirokasse Stuttgart