

## 6 DIE ÜBERLISTUNG DES TODES

### 6.1 ALLGEMEINES

#### *Einteilung des Gegenstandes*

Die Abwehr des Todes wird als *mṛtyuvañcana* „Todesüberlistung“ bezeichnet (1.5). Durch sie soll es nicht nur zu einer Vermehrung der Lebensspanne kommen: Es wird auch in Aussicht gestellt, daß alle Krankheiten verschwinden (4.44, 56) und der Körper verjüngt wird. Sogar Alterserscheinungen wie Runzeln und weißes Haar gehen zurück (3.79; 4.35–37, 49); der Körper wird gefestigt (3.68 f.), er wird beständig wie Diamant, ein Vajra-Körper (*vajrakāya*) (3.79; 4.21). Im Idealfall kann man so lange leben wie Sonne und Mond (4.56), man kann ein Weltzeitalter lang den Tod abwenden (3.63, 4.90), wenn nicht noch länger (3.79; 4.45, 88), eine Stelle spricht sogar von Tausenden von *kalpas*, die man länger leben könne (4.69), eine andere davon, daß man den ganzen *Samsāra* lang den Tod nicht sehe (4.20). Allerdings wird der vollkommene Sieg über den Tod nur den Befreiten (*mukta*) zugestanden: Gewöhnlichen Menschen wird keine Aufhebung des Todes, sondern nur sein Aufschub für eine gewisse Zeit (*kiyatkālavilambana*) in Aussicht gestellt (1.4).

Die verschiedenen Arten, den Tod abzuwehren, werden in „innere“ (*ādhyātmika* 3.1 und 4.1 bzw. *āntara* 3.2 und 83) und „äußere“ (*bāhya* 3.1, *bahiṣkriya* 3.82) eingeteilt. Die äußeren Methoden sind Übungen des Körpers und der Rede; die Glossen führen als Beispiele für die Werke des Körpers rituelle Handgesten und Umkreisungen an, als Beispiele für die der Rede Rezitation von Sūtras und Zufluchtnahme. Die inneren Methoden sind Übungen meditativer Versenkung, die innere Todesüberlistung kommt durch die Kräfte des Yoga zustande (3.2). In der Tat beruhen die Techniken der inneren Todesüberlistung, wie sie im vierten Kapitel dargestellt sind, weitgehend auf dem Gottheitenyoga. Es wird also zwischen allgemein zugänglichen und tantrischen Methoden unterschieden.

Die Klassifizierung in *bāhya* und *āntara* findet sich nicht nur bei den Abwehrmethoden, sondern auch bei den Todesvorzeichen (vgl. S. 40). Diese parallele Gliederung wird in den Schlußstrophen der ersten beiden Kapitel begründet: 1.138 spricht im Anschluß an die äußeren Vorzeichen davon, daß in diesem Falle der Tod *mantrādibhiḥ* „durch Mantras usw.“ überlistet werden sollte; 2.55 hingegen heißt es über die inneren Vorzeichen, daß der Tod *dhyānādibhiḥ* „durch Meditation usw.“ abzuwehren sei. Im gleichen Sinne lehrt 3.2, daß durch Mantras (neben Juwelen und Arzneien) die äußere Todesabwehr erfolge, wohingegen Meditation (*dhyāna*) die innere Todesabwehr kennzeichne. Der Glossist (1.18/5) erläutert dies anhand einer Omendeutung, die 1.103 ff. ausgeführt ist: Sind äußere Vorzeichen bemerkt worden, soll man sie durch äußere Überlistungsmethoden abwehren. Wenn sie dann nicht mehr auftreten, ist der Tod erfolgreich bezwungen. Sollten sie aber weiterhin erscheinen, so muß man auf ein inneres Vorzeichen achten. Stellt sich ein solches nicht ein, so deutet dies nicht auf Tod, sondern auf Krankheit und anderes Ungemach. Kommt aber ein inneres Vorzeichen hinzu, so soll man eine innere Überlistungsmethode anwenden. Greift diese nicht, so ist der Tod unausweichlich. Die inneren, esoterischen Überlistungsmethoden sind somit den äußeren Methoden überlegen: Der letzte Ausweg aus Todesgefahr ist damit nur in tantrischer Praxis möglich.

#### *Nichtbuddhistische Wege der Todesüberlistung*

Es ließe sich wohl für alle Kulturen zeigen, daß religiöses Handeln vom Wunsch bestimmt sein kann, das irdische Leben abzusichern. Die indische Religiosität ist von Anfang an derartigen Zielsetzungen verbunden. Wenn der vedische Opferherr die mitunter sehr aufwendigen Rituale ausrichtete, so konnte damit nicht nur ein gutes Weiterleben nach dem Tod, sondern auch die Verbesserung der diesseitigen Lebensverhältnisse angestrebt sein. Neben dem

Wunsch nach Reichtum und Nachkommenschaft zielt das religiöse Handeln der Hindus bis in die Gegenwart auf die Abwendung von Krankheiten und Gefahren, auf die Förderung der Gesundheit und damit auf die Erlangung eines langen Lebens. Ausgehend von Mantras wie dem *mṛtyuṃjaya* des Ṛgveda (7.59.12) entfaltet sich eine reiche Fülle von Ritualen, die der Abwehr des drohenden Todes dienen (vgl. EINO 2005).

Vāgīśvarakīrti äußert sich nicht deutlich darüber, ob Nichtbuddhisten den Tod abwehren können. Zu Beginn des dritten Kapitels stellt er aber die Wichtigkeit der Zufluchtnahme, des buddhistischen Glaubens und der buddhistischen Ethik heraus (3.6, 8, 34): Die Übung der buddhistischen Religion erscheint als wesentliche Voraussetzung für die Erzielung eines langen Lebens. Allerdings räumt er an anderer Stelle ein, heterodoxe Werke zur Abfassung seines Werkes herangezogen zu haben (4.98). Unklar bleibt aber, ob sie ihm als Quellen für die Todesvorzeichen oder für die Todesüberlistung dienten. Gleichwohl setzen die meisten Methoden der „äußeren“ Todesüberlistung wie etwa der Gebrauch von Edelsteinen oder arzneiartigen Zubereitungen für sich betrachtet keinen bestimmten Glauben voraus. Nur die Mantras tragen unverkennbar buddhistischen Charakter. Zum Schluß des Werkes wird zudem ein rein „biologischer“ Mechanismus der Lebensverlängerung beschrieben (4.86–88, vgl. S. 53), den sich im Grunde genommen Andersgläubige ebenso zunutze machen können. Dem Glossisten ist ebenfalls nicht entgangen, daß viele der erwähnten Abwehrmethoden keinen ausgesprochen buddhistischen Charakter aufweisen. Ihm zufolge können auch Nichtbuddhisten aus der Todesüberlistung Nutzen ziehen: Wer nicht nach Erleuchtung strebt, kann durch die Langlebigkeit eine Vermehrung weltlicher Güter u. dgl. erwirken; die Todesüberlistung hat damit sowohl heilsdienlichen wie innerweltlichen Wert (1.7/2 f.).

Vāgīśvarakīrti erwähnt also Verfahren der Todesabwehr, die keinen spezifisch buddhistischen Charakter tragen. Gleichwohl empfiehlt er zur Lebensmaximierung zunächst und vor allem die buddhistische Religionsausübung; nichtbuddhistische Wege zur Langlebigkeit macht er nicht als solche kenntlich. Offenbar soll derjenige, der nach langem Leben strebt, in der Ausübung der buddhistischen Religion bestärkt oder überhaupt erst dazu gebracht werden.

### *Buddhistische Begründung des Strebens nach Langlebigkeit*

Vāgīśvarakīrti zufolge darf der Buddhist mit vollem Recht nach langem Leben streben. Er führt Erzählungen über heiligmäßige Personen an, die den Tod erfolgreich abgewehrt und so ihr Leben ausgedehnt haben: einen Mönch namens Painḍapātika und Kaiser Aśoka (3.19, 21). Dem Buddhisten sollten daher keine Zweifel darüber kommen, ob dieses Bemühen richtig oder falsch sei. Entscheidend ist freilich die Motivation, mit der der Buddhist die Langlebigkeit anstrebt. Vāgīśvarakīrti zufolge wird der Fromme in umso größerem Maße Verdienstvolles (*puṇya*) anhäufen können, je mehr er sein gegenwärtiges Leben noch ausdehnen kann. Der Wunsch nach einem langen Leben fördert den Weg zur Erleuchtung und ist daher zu billigen (1.6 f.). Deshalb kann Vāgīśvarakīrti das Leben als „das Kostbarste im Samsāra“ bezeichnen (1.7; 4.98) und sogar empfehlen, „im Tod das Leiden, im Leben aber den Dharma“ zu sehen (4.8).

Der Buddhismus ist auf ein überweltliches Ziel ausgerichtet, daher sollte der Mönch jede Anhänglichkeit an die Dinge der Welt aufgeben. Insbesondere dem Tod gegenüber ist Gleichmut gefordert, wie es der klassische Spruch über die asketische Lebenshaltung ausdrückt, der im Pālikanon dem Thera Nisabha in den Mund gelegt wurde: „Ich strebe weder nach dem Tod, noch strebe ich nach dem Leben; ich sehe dem Zeitpunkt (des Todes) achtsam und bewußt entgegen“.<sup>1</sup> Zur Einübung eines solchen Gleichmuts wird *marāṇasati* empfohlen, die „Betrachtung über den Tod“. Buddhaghosa behandelt diesen Gegenstand eingehend im *Visuddhimagga*: Wer sich seine Sterblichkeit vor Augen führen will, muß betrachten, wie seine Leiche erkaltet, erstarrt, verfault und von Würmern aufgefressen wird. Vor allem aber muß er sich klar machen: Der Tod droht immer, sein Zeitpunkt kann nicht vorherbestimmt werden, nichts kann ihn abwenden, die Lebensdauer ist begrenzt, selbst die Buddhas müssen sterben usw. Die Betrachtung über den Tod soll dabei buddhistische Wahrheiten (*anīyatā*, *duḥkha* und *anātmatā*) tiefer einprägen (*Visuddhimagga* S. 229–239, vgl. BOND 1980 und CONZE 1967). Dies sind aber keine für alle gültigen Lebensregeln, sondern besondere Meditationsanweisungen für Mönche; sie dürfen also nicht verallgemeinert werden. Daher wird andernorts eine solche Strenge abgemildert. Im *Aṅguttaranikāya* wird der Wunsch nach einem längeren Leben unter zwei Voraussetzungen gebilligt: Erstens muß man sich auch mit einer geringfügigen Verlängerung des Lebens zufriedengeben;

<sup>1</sup> *nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitaṃ, kālaṃ ca paṭīkankhāmi sampajāno patisatto* (*Theragāthā* 2.38, Nr. 196).

und zweitens darf das längere Leben nicht um seiner selbst willen angestrebt werden, sondern weil man sich eingehender der Betrachtung der buddhistischen Lehre widmen möchte (vgl. *Āṅguttaranikāya* 8.73 f. und *Visuddhimagga* S. 275 f.)

Das Streben nach einem langen Leben ist also nicht aus sich selbst heraus rechtens, sondern nur, wenn es einer längeren oder wirkungsvolleren Religionsausübung dient. Dieselbe Haltung steht hinter der buddhistischen Auffassung von der Kostbarkeit des menschlichen Lebens: Die menschliche Existenz gilt als die beste Voraussetzung für den Weg zum Heil, sie ist aber nur schwer zu erlangen. Śāntideva drückt dies in einem berühmten Vergleich wie folgt aus: „Eine menschliche Existenz ist so überaus schwierig erlangen, wie es für eine Schildkröte [schwierig ist], ihren Hals in die Öffnung eines im großen Ozean [herumtreibenden] Jochs zu stecken“ (*Bodhicaryāvatāra* 4.21);<sup>1</sup> die menschliche Existenz ist die „gute Basis“ (*hitabhūmi* 4.26), die es zu nutzen gilt. Eine solche Haltung trägt das Bestreben, die irdische Lebensdauer zu sichern und nach Möglichkeit auszudehnen. Insbesondere in der tantrischen Strömung des Buddhismus befindet sich das Langlebensstreben in einem überaus günstigen Umfeld: Der Kult tantrischer Gottheiten schließt regelmäßig Rituale für *puṣṭi* „Gedeihen“ oder *sānti* „Befriedung“ ein; hierzu gehören die Mehrung des Lebens und die Abwehr von Todesgefahr. Dem tantrischen Adepten (*sādhaka*) obliegt es, seine persönliche Gottheit (*iṣṭadevatā*) anzurufen, um mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln den drohenden Tod aufzuschieben.

### Möglichkeit der Lebensmaximierung

Wie aber sollte es überhaupt möglich sein, die Lebensspanne über ihre wie auch immer gesetzten Grenzen hinaus auszudehnen? Für Vāgīśvarakīrti birgt diese Frage keine ernstzunehmende Schwierigkeit. Er beruft sich zunächst auf landläufige Meinungen: „Bekanntermaßen“ verlängern Juwelen, Mantras und Heilmittel das Leben (1.8); ihre Wirkkraft ist über jeden Zweifel erhaben, man siegt dadurch über den Tod wie Siddhas und Vidyādharas (3.35, 38, 63–65, 82), und es gibt Elixiere, mit denen Tote wieder zum Leben erweckt werden können (3.74–77).

Dem Zweifler bietet er daneben eine „biologische“ Erklärung: Das Feuer in den Eingeweiden wandelt die aufgenommene Nahrung zu Stoffen um (*pariṇāma*), aus denen sich der Körper fortlaufend erneuert; dadurch nimmt die Lebensdauer zu. Dieser Vorgang kann mit geeigneten Mitteln aufrechterhalten und beliebig fortgesetzt werden; er wird mit einem Docht verglichen, der ununterbrochen mit Öl versorgt wird und so bis zum Ende der Welt brennen kann, und mit einem alten Haus, das durch Reparaturen unbegrenzt Bestand hat – so auch der Körper, wenn man seinem Verfall durch geeignete Maßnahmen (also den Einsatz medizinisch wirksamer Präparate usw.) entgegenwirkt (4.86–91). Dieses Erklärungsmodell setzt keine religiöse Haltung voraus. Es ist vom Āyurveda angeregt, über den es allerdings hinausgeht: Während die medizinischen Klassiker an der maximalen Lebenslänge von etwa hundert Jahren festhalten, stellt Vāgīśvarakīrti in Aussicht, das Leben bis zum Weltende auszudehnen.

Weit wichtiger als die eben angeführte Argumentation ist für Vāgīśvarakīrti eine zweite: die religiöse. Demnach ist die buddhistische Religion imstande, das Leben auszudehnen: Ein Weg, der zur Befreiung führt, kann auch ein Weg sein, den Tod abzuwehren (3.50). Derartige Auffassungen reichen weit zurück; vom guten Handeln wird wohl überall wie selbstverständlich eine positive Wirkung für das Leben erwartet. So wird im *Āṅguttaranikāya* (nach 5.125 f.) gegenübergestellt, was die Lebensdauer mindert oder mehrt: Unzutragliches tun, beim Zutraglichen nicht maßhalten, Unmäßigkeit beim Essen, usw. vermindern die Lebenserwartung. Zutragliches tun, beim Zutraglichen maßhalten, Mäßigkeit beim Essen usw. verlängern sie. Diese zu Langlebigkeit führenden Verhaltensweisen müssen auf dem Weg zum Heil befolgt werden. Verdienstvolles Handeln kann damit nicht nur auf das überweltliche Heil, sondern auch auf innerweltliche Zielsetzungen ausgerichtet sein.

Dies fügt sich in die Lehre von der Tatenvergeltung. Wenn die Dauer des gegenwärtigen Lebens von dem Tugendverdienst abhängt, der in der Vergangenheit erworben wurde, so kann das Verdienst, das durch die Übung des Dharma angesammelt wird, grundsätzlich die Lebensdauer für die Zukunft vermehren (3.32). Einer anderen Stelle zufolge können die aus der Befolgung des Dharma resultierenden Verdienste alle Wünsche erfüllen; Tugenden wie Glaube, Tatkraft, Versenkung, Ablassen und Erkenntnis festigen diese Erfüllung und bereiten zur Überlistung des Todes vor (4.5–8). Religiös Verdienstvolles (*puṇya*) gereicht demnach unmittelbar zur Ausdehnung der Lebenslänge

<sup>1</sup> ... *mānuṣyam atidurlabham, mahārṇavayugacchidrakūrmagrīvarpaṇopamam.*

(*āyus*). Die buddhistische Scholastik behandelt diesen Gegenstand insbesondere, wenn vom „unzeitigen“ oder „vorzeitigen“ Tod die Rede ist. Versuche ihn abzuwehren sind schon früh greifbar, und darauf kann der Mvup aufbauen. Daher soll die Frage des unzeitigen Todes, obwohl dieser Begriff bei Vāgīśvarakīrti keine nennenswerte Rolle mehr spielt, näher betrachtet werden.

### *Exkurs: Der unzeitige Tod*

Begriffe wie *akālamṛtyu* oder *-maraṇa* „unzeitiger Tod, Tod zur Unzeit“ wollen ausdrücken, daß jemand „zu früh“ – mit anderen Worten: „unverdientermaßen“ oder „unnötigerweise“ – verstorben sei; umgekehrt ist vom „zeitgemäßen Tod“ (*kālamṛtyu* oder *-maraṇa*) die Rede.<sup>1</sup> Als „unzeitig“ gilt insbesondere ein durch Unfall oder Gewalteinwirkung verursachter Tod. Das *Bhaiṣajyagurusūtra* nennt neun Arten des unzeitigen Todes: nicht oder falsch behandelte Krankheiten, Hinrichtung, Raub der Lebenswärme durch nichtmenschliche Wesen, Verbrennen, Ertrinken, Raubtiere, tödlicher Absturz, Vergiftung und Hunger und Durst (SCHOPEN 1978, S. 65 f., 143, 368). Im *Milindapañha* werden sieben Todesarten angeführt: Hunger, Durst, Schlangenbiß, Gift, Verbrennen, Ertrinken und Waffeneinwirkung; hinzu kommen sieben durch Krankheiten verursachte Todesarten (TRENCKNER 1962, S. 302, RHYS DAVIDS 1969, Bd. 2, S. 163 f.). Die Auflistungen unterscheiden sich vielfach, sind der Sache nach aber verwandt mit den sogenannten acht „großen Gefahren“ (*mahābhaya*): Feuer, Wasser, Gift, Waffen, Soldaten, Feinde, Hungersnot und Tod bzw. Löwen, Elefanten, Feuer, Schlangen, Räuber, Eisenketten, Fluß und Dämonen (vgl. PHUR BU TSHE RIŃ 1994, S. 561, für weitere Listen ARÈNES 1996, S. 35 f.).

Der unvorhergesehene Tod bringt überall vielfältige private und gesellschaftliche Schwierigkeiten mit sich. Hieraus erklärt sich das Bestreben, sich vor ihm schützen zu wollen. Daneben gab ein weiteres, mehr religiöses Motiv dafür, ihm entgehen zu wollen: Man glaubte, daß er üble Folgen für die Wiedergeburt haben könne. Nach gemeinindischer Auffassung ist die Seelenverfassung im Todesaugenblick von großer Bedeutung für die bevorstehende Wiederverkörperung: Wer mit guten Gedanken stirbt, wird einer guten Wiedergeburt eher teilhaftig als einer, der mit bösen Gedanken stirbt. Wer Gelegenheit hat, sich auf den Tod vorzubereiten, kann sich noch um die Kultivierung guter Gedanken bemühen; wer aber unerwartet, vielleicht sogar gewaltsam ums Leben kommt, der wird diese innere Ruhe nicht mehr aufbringen können, und unvorhergesehene emotionale Reaktionen können der Entfaltung heilsamer letzter Gedanken entgegenstehen (vgl. EDGERTON 1926–27, S. 231–236).

Der frühe Buddhismus versuchte daher dem unzeitigen Tod vorzubeugen. Im Palibuddhismus dienen hierzu die *paritta* genannten Zeremonien. Im *Milindapañha* wird diese Thematik aufgegriffen: Milinda sieht einen Widerspruch darin, daß der Buddha einerseits behauptet hat, man könne dem Tod nie entkommen, andererseits aber die *parittas* eingesetzt hat, um eben diesen Tod abzuwehren. Nāgasenas Antwort lautet, daß *paritta* nur gegen unzeitigen Tod wirksam seien: Wenn bei jemandem die Lebensspanne aber noch nicht erschöpft ist (*sāvasesāyuka*), kann er so vor der Gefahr des unzeitigen Todes bewahrt werden. Wenn seine Lebensspanne aber bereits aufgebraucht ist und er daher nur noch kurze Zeit zu leben hat (*khīṇāyuka*), sind *parittas* nicht wirksam. Außerdem hängt die Wirksamkeit des *paritta* von der Tugendhaftigkeit und dem Glauben des Segenempfängers ab (TRENCKNER 1962, S. 150–154, RHYS DAVIDS 1969, Bd. 1, S. 213–219). So hat hier das religiöse Handeln unmittelbare Bedeutung für die Todesabwehr. Der unzeitige Tod wurde nicht nur im Theravāda, sondern auch in den anderen buddhistischen Richtungen diskutiert. Einzelne Gruppen wie etwa die Dārṣṭāntikas haben ihn geleugnet (COX 1995, S. 300, Anm. 26), im allgemeinen scheint er aber bejaht worden zu sein. Ein alter Streitpunkt betraf hierbei die Frage, ob der Arhat eines unzeitigen Todes sterben könne oder nicht. Wenn hinter allen Formen äußerer Einwirkungen das *karman* unmittelbar stehen sollte, wäre im Falle des Arhat ein unzeitiger Tod undenkbar, denn der Arhat hat das *karman* endgültig überwunden. Solchen Auffassungen gegenüber betont der Theravāda, daß es Einwirkungen gebe, die nicht vom *karman* bestimmt seien (*Kathāvatthu* Abschnitt 17.2, TAYLOR 1894–1897, Bd. 1, S. 543–545; vgl. HALBFASS 1995, S. 88–92).

Buddhaghosa zufolge tritt der zeitgemäße Tod ein, wenn Verdienstvolles (*puñña*) oder Lebensspanne (*āyu*) oder beide sich erschöpfen (*kkhaya*); er stützt sich hierfür auf Buddhawort (*Suttanipāta* Abschnitt 4.9 f.). Unzeitig stirbt man durch „Karman, das Karman zerstört“ (*kammupacchedakakamma*), durch Folgen von vergangenen Taten also, die eine sonst mögliche Lebenslänge (vgl. S. 55) abkürzen (NYANATILOKA 1952, S. 267 f.). Im *Milindapañha* heißt

<sup>1</sup> Dieser Begriff ist nicht zu verwechseln mit *akālika* „not connected with death“, vgl. BRONKHORST 1985, S. 189.

es, daß ein gewaltsamer Tod zwar unzeitig (*akāle*) sei, doch wird eingeräumt, daß auch dieser durch schlechte Taten in vergangenen Verkörperungen hervorgerufen werde: Wer etwa Menschen habe verhungern lassen, werde selbst Hungers sterben. In diesen Fällen trete der Tod zwar „zur gegebenen Zeit“ (*sāmāyiko maraṇo*) ein, sei aber seiner Art nach als *akāla* einzustufen (TRENCKNER 1962, S. 303–309, RHYS DAVIDS 1969, Bd. 2, S. 162–174). Vasubandhu äußert sich weniger ausführlich. Er definiert: *āyur jīvitam ādhāra uṣmavijñānāyor hi yaḥ* „die Lebensspanne ist das Leben, das die Grundlage für Wärme und Bewußtheit ist“ (*Abhidharmakośa* 2.45ab). Das Ende der Lebensspanne (*āyuhkṣaya*) ist der Tod, der letztlich durch Versiegen des Karman eintritt, das in der Lebensspanne ausgereift ist (*āyurvīpākasya karmaṇaḥ paryādānāt*). Saṅgabhadra bezieht sich hierauf in seinem *Nyāyānusāra* und lehrt vier Todesarten: Man stirbt, weil karmisches Potential erschöpft ist, das zu Lebenslänge (*āyus*), zu Lebensgenuß (*bhoga*), oder zu beidem führt; eine vierte Ursache liegt in der Unfähigkeit, Notsituationen zu vermeiden (*viṣamāparihāra*), woraus der unzeitige Tod hervorgeht (vgl. COX 1995, S. 289–303). Asaṅga lehrt im *Abhidharmasamuccaya*, daß der Tod durch die Erschöpfung der Lebensspanne (*āyus*), durch Erschöpfung des Verdienstes (*puṇya*) oder durch Erschöpfung seitens der Handlungen (*karman*) eintrete: Im ersten Fall liege *kālamaraṇa* vor, im zweiten (und wohl auch im dritten Falle) *akālamaraṇa*. Verdienst erschöpft sich, wenn man sich dem Genuß hingibt (*āsvādasamāpatti*); *karman* kann in einer folgenden Existenz das Leben verkürzen (RAHULA 1980, S. 64). Etwas abweichend bestimmt die *Yogācārabhūmi* den Tod als Folge einer Erschöpfung von Leben, einer Erschöpfung des Verdienstes, oder des Nichtvermeidens von Gefahren (WAYMAN 1997, S. 311–331). Der Zusammenhang von Lebensspanne und sittlichem Verdienst wird schließlich auch in medizinischen Texten vertreten: Vāgbhata zufolge tritt der natürliche Tod ein, wenn Lebensspanne, Verdienste oder beides erschöpft sind (*āyuhpuṇyobhayakṣayāt*, Ahs *Śārīrasthāna* 137).

Eine eingehende Untersuchung der Beziehungen zwischen dem „unzeitigen“ Tod, den Tatfolgen (*karman*), dem Verdienstvollen (*puṇya*) und der Lebenslänge (*āyus*) kann nicht Gegenstand dieser Arbeit sein, umso weniger, als Vāgīśvarakīrti den unzeitigen Tod nur beiläufig erwähnt (4.54). Die angeführten Beispiele zeigen aber hinlänglich, daß in den scholastischen Differenzierungen der möglichen Todesursachen die gemeinindische Vorstellung vom unzeitigen Tod Raum finden konnte. Der hierbei systematisierte Gedanke, daß ein Zusammenhang zwischen dem Verdienstvollen (*puṇya*) und der Lebenslänge (*āyus*), den Tatfolgen (*karman*) und dem Eintritt des Todes bestehe, ist auch für die von Vāgīśvarakīrti vertretene religiöse Todesabwehr von grundlegender Bedeutung: Wenn die Gegebenheiten in den späteren Verkörperungen von Taten in früheren abzuleiten sind, so muß es möglich sein, durch gute Handlungen die schlimmen Folgen früherer Taten auszugleichen. Daher kann ein karmisch verschuldetes frühes Ende noch in diesem Leben verhindert werden.

### *Die Langlebigkeit der Befreiten*

Der buddhistischen Scholastik zufolge kann der Mensch nur die Gefahr des un- oder vorzeitigen Todes abwehren, d. h. sein Leben innerhalb der natürlich und karmisch bedingten Grenzen ausdehnen. Buddhaghosa zufolge werden diese von drei Faktoren bestimmt, dem Weltzeitalter, der Weltgegend und der Daseinsform: In früheren Epochen war das Leben länger, in Uttarakuru lebt man wegen besserer Nahrung länger, Götter leben länger als Menschen; im Einklang mit den medizinischen Klassikern wird für den Menschen gegenwärtig eine maximale Lebenslänge von etwa hundert Jahren angenommen (NYANATILOKA 1952, S. 267 f.). Das im *Mvup* nicht erwähnte *Āyuhparyantasūtra* lehrt ebenfalls, daß „die Lebenszeit der Menschen auf Jāmbūdvīpa hundert Jahre mißt“.<sup>1</sup> Das *Aparimitāyurjñānasūtra* verheißt den Gläubigen, die vom *akālamaraṇa* bedroht sind, daß „sie, deren Lebensspanne bereits erschöpft ist, wieder hundertjährig werden“.<sup>2</sup> Dieses Maximum von hundert Jahren sowie die Modifikationen der Lebensspanne in anderen *kalpas* oder Daseinsformen bleiben buddhistisches Gemeingut; noch das *Laghukālacakratantra* enthält einen entsprechenden Abschnitt (1.164–169, vgl. NEWMAN 1987, S. 637–652, 647–649).

Beschränkungen auf derartige Maximalwerte werden bei Vāgīśvarakīrti zwar nicht ersichtlich, doch räumt er ein, daß den Nichtbefreiten engere Grenzen beim Streben nach Langlebigkeit gesetzt sind. Wenn ihnen nur eine „gewisse zeitliche Verzögerung“ zugestanden wird (1.4), so ist dabei wohl an eine Verlängerung des Lebens zu denken, die noch im natürlich möglichen Rahmen angesiedelt ist, im traditionellen Sinne also als Abwehr des „unzeitigen“

<sup>1</sup> *jāmbūdvīpakānāṃ manuṣyāṇāṃ varṣaśatam āyusaḥ pramāṇam* (S. 78, § 13).

<sup>2</sup> *te parikṣṇāyusaḥ punar eva varṣaśatāyusaḥ bhaviṣyanti* (WALLESER 1916, S. 22).

Todes zu bezeichnen wäre. Eine grundsätzlich andere, „vollkommene“ Überlistung des Todes kommt aber den Befreiten zu. Diese scheint Vāgīśvarakīrti vor Augen zu haben, wenn er unmittelbar vor der Darlegung der inneren Abwehrmethoden davon spricht, daß nicht nur der „unzeitige“, sondern auch der „zeitgemäße“ Tod überlistet werden könne (3.81). Es sind wohl ausschließlich die Befreiten, denen die Verlängerung des Lebens bis zum Ende des Weltzeitalters, ja des Saṃsāra in Aussicht gestellt wird (vgl. S. 51).

Außerhalb des Mahāyāna ist die wunderbare Macht der Buddhas über die Lebensspanne noch nicht deutlich von der Abwehr des unzeitigen Todes geschieden. Der bekannteste Beleg findet sich im *Mahāparinibbānasuttanta* des *Dīghanikāya* (Nr. 16). Dort wird geschildert, wie der Buddha an einer schweren Krankheit erkannte, daß sein Ende gekommen sei. Durch seine Willenskraft verlängerte er sein Leben, um nochmals zu seinen Jüngern sprechen zu können, die Krankheit wich für einige Zeit von ihm.<sup>1</sup> Einer anderen Stelle zufolge hätte der Buddha noch bis zum Ende des *kappa* verweilen können, wenn Ānanda es nicht versäumt hätte, ihn darum zu bitten. Wenn *kappa* hier als „Weltzeitalter“ zu verstehen sein sollte (und nicht, wie verschiedentlich angenommen, nur als „Zeitraum von hundert Jahren“), so ginge dies über die bloße Abwehr eines unzeitigen Todes hinaus.<sup>2</sup> Dem *Divyāvadāna* zufolge handelt es sich dabei um ein übernatürliches, aus der meditativen Versenkung hervorgehendes Vermögen des Buddha: „Nun aber erlangte der Erhabene eine solche Versenkung, daß er mit versenktem Sinn die Bildekräfte des Lebens verwirklichte und damit begann, die Bildekräfte der Lebensspanne auszusenden.“<sup>3</sup>

Solchen Darstellungen trägt die gelehrte Reflexion Rechnung. Vasubandhu führt in seinem *Abhidharma-kośabhāṣya* die vier *prabhāvasaṃpad* genannten Befähigungen der Buddhas an, von denen die ersten beiden hier von Bedeutung sind. Die erste *prabhāvasaṃpad* bezieht sich auf die Hervorbringung eines *nirmāṇakāya* und schließt die *adhiṣṭhāna-* oder *adhiṣṭhānikī ṛddhi* genannte Fähigkeit ein: Durch sie können die Buddhas beliebigen Dingen Dauerhaftigkeit (*dīrghakālāvasthāna*) verleihen. Die zweite *prabhāvasaṃpad* zielt unmittelbar auf die Ausdehnung des Lebens: *āyurutsargādhiṣṭhānavasītvasaṃpat* (S. 416, Z. 3), „die Vollkommenheit in der Fähigkeit, das Leben aufzugeben und zu bewahren“. Im *Akṣayamatīnirdeśasūtra* wird das Hinausschieben des Todes durch den Buddha als Sieg über *mṛtyumāra* und Erwerb der *āyurvasītā* bezeichnet (vgl. WAYMAN 1997, S. 489).

Im Mahāyāna wird dieses Motiv weiter umgestaltet. Dem *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* zufolge hat der Buddha vor unzähligen Weltzeitaltern Erleuchtung erlangt und wirkt seither zum Heil der Wesen; sein Verlöschen war ein geschicktes Mittel, den Wesen das Heil zu zeigen, in Wirklichkeit aber besteht der Buddha fort und lehrt: „Vor unausdenklichen Tausender-Myriaden von Weltzeitaltern, deren Maß man niemals erkennen kann, habe ich damals diese höchste Erleuchtung erlangt, und lege nun zu jeder Zeit den Dharma dar“<sup>4</sup> usw. Diese Lebensmacht ist Frucht der früher erworbenen Verdienste: „Meine Leben ist lang, es währt endlose Weltzeitalter; ich habe es dadurch erworben, daß ich früher den [religiösen] Wandel geübt habe.“<sup>5</sup> Sie wird auch den Bodhisattvas zugeschrieben: Dem *Daśabhūmikasūtra* zufolge erlangt der Bodhisattva auf der achten Stufe (*bhūmi*) die zehn *vasītā* genannten Fähigkeiten. Eine davon ist *āyurvasītā*, die „Kontrolle über die Lebenslänge“; das Leben kann dabei über unzählbare Weltzeitalter hinaus bewahrt werden.<sup>6</sup> Asaṅgas *Mahāyānasūtrasaṃgraha* bezeichnet *tshe la dbaṅ ba* (\**āyurvasītā*) als Kennzeichen des Dharmakāya (LAMOTTE 1973, § 10.3.2a, S. 84, Z. 15).

Galt dem Mahāyāna diese ungewöhnliche Lebensmacht als Merkmal der Befreiten, so wird sie im Zuge tantrischer Strömungen geradezu zum Inbegriff ihrer Befreiung. Die paradoxe Lehre des Mahāyāna, derzufolge Nirvāṇa und Saṃsāra verschiedene Aspekte derselben Wirklichkeit darstellen, bot hierfür eine Grundlage. In Abhayadattas *Caturaśītisiddhapravṛtti* erreichen alle Siddhas die maximale Lebensspanne von hundert Jahren, und einige von ihnen leben noch länger: 300 Jahre (Mahi und Acinta), 400 Jahre (Nalina), 500 Jahre (Mīnapāda, Kaṅkaṇa und Kapāla),

<sup>1</sup> *atha kho bhagavā taṃ ābādhaṃ viriyena paṭippanāmetvā jīvitasamkhāraṃ adhiṭṭhāya vihāsi, atha kho bhagavato so ābādho paṭippassambhi* (*Dīghanikāya* Bd. 2, S. 99).

<sup>2</sup> *Dīghanikāya* Bd. 2, S. 103; vgl. die Diskussion bei VETTER 1995, S. 217, Fn. 28, und EMMRICH 1996, S. 146. DE LA VALLÉE POUSSIN 1911, S. 448b bezeichnet den Vorgang als „vanquishing death“.

<sup>3</sup> *atha bhagavāṃs tadrūpaṃ samādhiṃ samāpanno yathā samāhite citte jīvitasamskārān adhiṣṭhāya āyuḥsamskārān utsraṣṭuṃ ārabdhah* (ed. VAIDYA 1999, S. 126).

<sup>4</sup> *acintayā kalpasahasrakotoyo yāsāṃ pramāṇāṃ na kadāci vidyate, prāptā mayā eṣa tadāgra-bodhir dharmam ca deśemyahu nityakālam* (ed. VAIDYA 1960, S. 192, Str. 1).

<sup>5</sup> *āyuś ca me dīrgham anantakalpaṃ, samupārjitaṃ pūrva caritva caryāṃ* (ed. VAIDYA 1960, S. 193, Str. 18).

<sup>6</sup> *anabhilāpyānabhilāpyakalpāyuhpramāṇādhiṣṭhānatayā* (ed. RAHDER 1926, S. 70, Z. 9 f.).

600 Jahre (Sarvabhakṣa), 700 Jahre (Jayānanda, Dhahuli und Kirava) oder gar 800 Jahre (Panaha). Nāgabodhi soll immer noch auf dem Śrīparvata leben, bis er das Alter von 20 000 Jahren erreicht haben wird. Sie erreichen ein Übermaß an Lebensspanne und „gehen in voller Körperlichkeit in den Bereich der Dākas ein“.<sup>1</sup> Der körperliche Eingang in den Heilszustand ist im Licht der alchemistisch (*rasāyana*) und asketisch (*haṭhayoga*) geprägten Siddhabewegungen jener Zeit zu verstehen (vgl. FENNER 1979, S. 15, WHITE 1996, S. 104–111). Daher kann das Heil der Befreiten als Todesüberlistung dargestellt werden.

Eine letztes Motiv für eine solche Darstellungsweise sei abschließend genannt. Seit alter Zeit steht der Begriff „Tod“ metaphorisch für „Unheilszustand, Saṃsāra, Nicht-Erlöstheit“; das Leiden in diesem Unheilszustand beschreibt der Buddhismus durch ein Vierfaches: Geburt, Krankheit, Alter und Tod, wobei letzterer offenbar gerne mit dem Leiden allgemein in eins gesetzt wird. Diese Metaphorik kommt besonders in negierten Formen („Todlosigkeit“) zum Ausdruck. Die wohl bekannteste Stelle, an der der Begriff „das nicht Tote, das Todlose, die Todlosigkeit“ verwendet wird, findet sich anlässlich der ersten Predigt des Buddha im Gazellenhain von Benares. Er trifft die fünf Asketen wieder, die er einst verlassen hatte, und begrüßt sie nun mit den Worten: *amatam adhigamya* „das Todlose ist gefunden“ (*Vinayavatthu* Bd. 1, S. 9). „Todlosigkeit“ verneint hier nicht das konkrete Ende der einzelnen Verkörperung, sondern bezeichnet den Heilszustand, in dem die Abfolge der Verkörperungen insgesamt zum Ende kommt; daß dieser Zustand „gefunden“ sei, besagt auch, „daß der Tod nicht mehr gefürchtet wird, weder hier und jetzt, noch in einem Jenseits“ (VETTER 1995, S. 219). Dieser metaphorische Wortgebrauch liegt in Vāgīśvarakīrtis Aussage, die vollkommene Überlistung des Todes sei nur den Befreiten möglich (1.4). Diese Aussage bezieht sich nicht nur auf die im Mahāyāna gelehrte Langlebigkeit der Buddhas oder die Unsterblichkeit der tantrischen Siddhas, sondern auch auf den metaphorisch als „Todlosigkeit“ bezeichneten Heilszustand der Befreiten. In diesem Sinne kann Vāgīśvarakīrti lehren, daß der Tod eine falsche Vorstellung sei, d. h. keine letztgültige Realität besitze (4.80 ff.), und folglich durch die Erkenntnis der Wahrheit – der Leerheit – überlistet werde (4.75 ff.).

## 6.2 ÄUSSERE METHODEN

### *Ausübung der buddhistischen Religion (3.3–22 und 31–35)*

Die Abwehrmethoden werden eingeleitet durch die Forderung, den buddhistischen Dharma zu befolgen. Von grundlegender Bedeutung ist hierbei, daß man das Schlechte aufgibt, zu den drei Juwelen Zuflucht nimmt und die für Laien maßgeblichen Vorschriften einhält. Diese allgemeine Forderung wird im Sinne des Mahāyāna weitergeführt, wenn als Voraussetzung für die Abwehr des Todes der Glaube (*śraddhā*) herausgestellt wird, als dessen Inhalt der *dharma* benannt wird. Dieser ist verdienstvoll (*puṇyalakṣaṇa*), wenn er sich in folgenden Tugenden äußert: Wahrhaftigkeit (*satya*), Spendetätigkeit (*dāna*), Askese (*tapas*), Geduld (*kṣamā*) und Mitleid (*kṛpā*, *karuṇā*) mit den Lebewesen, das Nicht-Schädigen von Lebewesen (*ahiṃsā*), Erlösung von Gefangenen, Freikauf von Tieren, Hilfe für Bedrängte und Kranke, Ehrerbietung (*vandana*) gegenüber Eltern und Lehrern, Besuch, Verehrung und Unterhalt von Heiligtümern sowie Stiftung von Weihgaben. Buddhistische Texte zur Spendenfrömmigkeit stellen für Stiftungen ein langes Leben in Aussicht. Die *Subhāṣitaratnakaraṇḍakakathā* zählt das „sehr lange Leben“ (*āyuhḥ sudīrgham*) zu den „großen Früchten des Verdienstvollen“ (*puṇyasya mahāvīpākāḥ*, Str. 37), vgl. HANDURUKANDE 2000, S. 106. Schließlich treten tantrische Praktiken wie etwa Zeichnen von Maṇḍalas (*maṇḍalālekhaṇa*), Feueropfer (*homa*), Handgesten (*mudrā*), Gaben (*bali*) und rituelle Zusammenkünfte (*gaṇacakra*) hinzu (3.30). Hintergrund für all dies ist die eingangs besprochene Auffassung, religiös Verdienstvolles (*puṇya*) bestimme die Länge des Lebens (*āyus*).

### *Rezitation von Schutztexten (3.23–30)*

Sodann nennt Vāgīśvarakīrti eine Reihe von Texten, deren Rezitation zur Langlebigkeit beitragen soll. Der Vortrag kann durch den Betroffenen oder durch beauftragte Mönche erfolgen. Die Reihenfolge, in der die Texte genannt werden, entspricht der Hierarchie der buddhistischen Fahrzeuge: Zuerst kommen Texte des sog. Hīnayāna, dann jene des Mahāyāna, zuletzt solche des tantrischen Buddhismus. Besonders die im Mūlasarvāstivāda als *mahāsūtra* oder

<sup>1</sup> *lus de űid kyis mkha' spyod du gŕegs so*, ed. SEMPA DORJE 1979, S. 33 et passim.

im Theravāda als *paritta* bezeichnete Literatur (SKILLING 1992, S. 126 f., 137–144) wird angeführt: *Mahāsamāja*-, *Āṭānāṭika*- und *Mahāmeghasūtra*, *Kṣudraka* und *Susvastigāthā*. Die zu Schutzzwecken rezitierten *dhāraṇīs* sind ebenfalls in dieser Tradition zu sehen; von ihnen werden erwähnt: die *Pañcarakṣā*-Sammlung, *Grahamāṭṛkā*, *Sahasrāvartā* und *Ratnolkā*; der Glossist fügt im Zusammenhang mit der Umkreisung eines Caitya noch die *Vimaladhāraṇī* hinzu. Der Grundtext empfiehlt zudem ein Kompendium solcher Formeln (*Dhāraṇīsamuccaya*). Ferner werden als Beispiel für *sūtrāntas* das *Gaṇḍavyūhasūtra* und ein nicht näher spezifiziertes *Yogatantra* angeführt.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, zunächst die *paritta*-Zeremonien zu betrachten. Die dabei verlesenen Sūtras werden der Tradition nach auf den Buddha selbst zurückgeführt; ein Einsetzungsbericht findet sich in der *Atthakathā* zu *Dhammapada* 8.8 (= 109): Ein kleiner Knabe namens Dīghāyu hatte nur noch sieben Tage zu leben. Da ließ der Buddha eine siebentägige *paritta*-Zeremonie abhalten, an deren Ende er selbst sich mitsamt den Göttern einfand. Da mußte der Yakkha, der dem Knaben nach dem Leben trachtete, unverrichteter Dinge abziehen, weil er gegen die versammelten Götter nicht ankommen konnte. Dīghāyu aber erreichte das menschliche Höchstalter von hundert Jahren und wurde unter dem Namen Āyuvaddhana bekannt (NORMAN 1906–12, Bd. 2, S. 235–239). Im heutigen ceylonesischen *pirit*-Ritual treten zur eigentlichen Rezitation ausdeutende rituelle Elemente hinzu: Oft wird ein eigenes Gebäude für die Zeremonien bereitgestellt, eine Reliquie vertritt den Buddha, eine Schnur geht von einem Gefäß mit Weihwasser aus und umspannt die Gemeinschaft der Kultteilnehmer; nach Abschluß der Rezitationen wird die Schnur zerrissen und die Gemeinde mit dem Weihwasser besprengt usw. (vgl. DE SILVA 1974, S. 81–90). Eigentlich wirksam aber ist der Vortrag des Buddhawortes, der wie alle Quellen religiösen Verdienstes zur Mehrung der Lebensspanne beitragen kann.

Darüber hinaus haben die rezitierten Texte besondere, ihnen eigene lebensmehrende und schadenabwehrende Eigenschaften. In einigen (*Mahāsamāja*, *Āṭānāṭika*) werden übernatürliche Wesen namentlich angerufen, um vor Māra oder anderen bösen Einflüssen zu bewahren. Andere (*Svastigāthās*) sind Segenssprüche, die Glück und Wohlergehen verbreiten sollen. Das *Mahāmegha* enthält einen Regenzauber, der vor Dürre (und offenbar der daraus sich ergebenden Hungersnot) schützen soll. Die *Grahamāṭṛkādhāraṇī* wirkt gegen Unheil, das von den Planeten ausgeht. Vom Raub der „Lebenswärme“ (*ojas*) durch böse Geister ist mitunter die Rede, und die zur Abwehr angerufenen Heilswesen (Buddhas, Bodhisattvas, Gottheiten) – beim *pirit* rituell durch eine Reliquie vergegenwärtigt – sollen mit ihrer großen Lebensmacht den Verlust ausgleichen (vgl. SCHOPEN 1978, S. 264). Nicht zuletzt haben die in manchen Texten ausgedrückten buddhistischen Tugenden apotropäische Bedeutung. Nach SCHMITHAUSEN 1997, S. 25–51 wirkt bei derartigen Rezitationen die vedische Praxis fort, mit den bedrohlichen Mächten einen „Vertrag“ einzugehen (*mītradheya*); auf buddhistischer Seite ist dem die Freundlichkeit (*maitrī*) gegenüber allem – auch Bedrohlichem – gefolgt, die als Tugendübung gelebte Kultivierung der Freundlichkeit ist in ihre Deklaration als machtvolle Spruchformel (*mantra*) übergegangen.

### Juwelen (3.36–38)

Traditionell werden den Edel- und Halbedelsteinen (*maṇi*) glückbringende und schadenabwehrende Kräfte zugeschrieben (vgl. FINOT 1896, S. XXIII). Seltenheit, Kostbarkeit, Härte und Glanz dieser Steine sollen das vom Tod gefährdete Leben günstig beeinflussen, die chemische Beschaffenheit ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung. Daher empfiehlt Vāgīśvarakīrti unspezifisch die *mahāmaṇis*, die „großen Juwelen“ zum Gebrauch. Damit sind Diamant (*vajra*), Perle (*muktā*), Rubin (*māṇikyā*), Saphir (*nīla*) und Smaragd (*marakata*) gemeint, die in der indische Mineralogie als die fünf „großen Juwelen“ (*mahāratna*) bezeichnet werden und den vier weniger bedeutsamen „Nebjuwelen“ (*uparatna*) Hyazinth (*gomedā*), Topas (*puṣyarāga*), Katzenauge (*vaiḍūrya*) und Koralle (*pravāla*) gegenüberstehen (vgl. FINOT 1896, S. XVI). Der Mvup nennt namentlich *vajra* „Diamant“ (3.36) und *indranīla* „Saphir“ (3.37), sowie die nicht sicher zu bestimmenden Mineralien *āyurmaṇi* „Lebensjuwel“ und *viśvarūpa* „Allgestaltig“ (3.36). Glosse 3.37/3 führt die Art näher aus, wie die Steine zu tragen sind; ausführlicher beschrieben ist das Verfahren in PdB 30: Nach einleitenden Reinigungszeremonien reibt man sich und das Juwel mit Parfüm ein. Auf den Scheitel, den Punkt zwischen den Augenbrauen, die Herzgegend, den Nabel und die Schamgegend – also auf die fünf vornehmlichen Zentren des Subtilkörpers – trägt man Sandelholz-Essenz auf und befestigt dann den Stein am Kopf.



### Mantras (3.39–66)

Sodann stellt Vāgīśvarakīrti einige Mantras zusammen, die zur Erzielung eines langen Lebens herangezogen werden können. 3.39 zufolge sind die Mantras im Rahmen einer *pūjā*-artigen Zeremonie herzusagen; der Glossist (3.40/1) führt dies weiter aus, und PđB 32 macht deutlich, daß man sich dabei als Gottheit und die Gottheit vor sich erzeugen muß. Vāgīśvarakīrti rechnet diese Übungen noch zu den „äußeren“ Methoden der Todesüberlistung, und nicht, wie zu erwarten wäre, zu den „inneren“, die die tantrische Gottheitenmeditation betreffen. Da die zahlreichen Wiederholungen der Sprüche im Vordergrund stehen, ist ein Bezug zum Bereich der „Rede“ gegeben, der 3.2 zufolge zum „Äußeren“ gehört. Außerdem wird an der traditionellen Dreiergruppe „Juwelen, Mantras, Heilmittel“ festgehalten. Sie wird im Mvup mehrfach erwähnt (1.8c; 3.2c, 35a) und ist auch sonst bekannt, z. B. *maṇimantrauśadhīnām hi vīryam ko 'pi na budhyate* (*Brahmapurāṇa* 170.68cd).

Die angeführten Mantras beziehen sich auf Lokeśvara (*Trailokyavijayamantra*, *Mṛtyuṃjayamantra*), Tārā, Locanā, Trisamayavyūhamuni (*Sarvatathāgatahṛdayamantra*) und die sog. Mahāpratisarā. Man vergleiche dazu die Analyse in PđA 92–98. Vāgīśvarakīrti gibt kurze Hinweise zur rituellen Einbettung der Mantras; der Glossist führt manches davon weiter aus. Im einzelnen:

#### Trailokyavijaya / Lokeśvara (3.40 f.)

Der Mantra lautet *om ārolik* (vgl. Hev 1.5.12c und Gst 1.3<sup>+</sup>). Im vorliegenden Fall wird er dem Lokeśvara/Avalokiteśvara zuordnet. Zum rituellen Rahmen vgl. Glosse 40/1: Erforderlich sind die Darbringung des Maṇḍala, die Verehrung des Bildnisses, Waschungen und die siebenfache Andacht (*anuttarapūjā*);<sup>1</sup> die Gottheit wird erzeugt und der Mantra rezitiert. Ähnlich beschreibt PđB 32 die Andacht zu Avalokiteśvara: Demnach muß man das Zimmer herrichten, ein Maṇḍala auslegen, das Bildnis aufstellen und Opfertgaben ausbreiten. Nach der einleitenden sieben-gliedrigen Ritualpraxis wird die Gottheit im Meditierenden selbst und vor ihm erzeugt und der Mantra hunderttausendmal rezitiert. Ikonographische Einzelheiten werden nicht mitgeteilt; für gewöhnlich ist er weiß, hat einen Kopf, zwei Arme, zeigt rechts die *abhayamudrā*, hält links einen weißen Lotus und sitzt in *vajraparyāṅka*.<sup>2</sup>

#### Tārā (3.42–44)

Im üblichen Mantra der Tārā (*om tāre tuttāre ture svāhā*, vgl. 4.33) stehen die drei Namensformen doppelt: *om tāre tāre tuttāre tuttāre ture ture svāhā*. Der Ritualablauf wird angedeutet (Salbung, Rezitation und Feueropfer); *pūrvottaraśikhā* „nordöstliche Flamme“ (44a) macht die Zelebrationsrichtung deutlich. Als Opfergabe dient das Gras *dūrvā* (sog. „Hirsengras“, *Cynodon dactylon* Linn. oder *Agrostis linearis*); es verliert im Sommer seine dunkelgrüne Farbe nicht und wird daher seit vedischer Zeit mit langem Leben in Verbindung gebracht (vgl. GONDA 1985, S. 108–121). PđB 33 führt den Gegenstand weiter aus: Demzufolge ist der Feuerherd rund, wie es sonst für pazifizierende Riten (*śānti*) belegt ist (vgl. BEYER 1973, S. 265). Das Gras wird zusammen mit den drei süßen Substanzen Zucker, Melasse und Honig (*mṅar gsum*) ins Feuer gegeben; diese Angabe geht offenbar auf eine Verderbnis im Grundtext (*mṅar δ* statt richtig *śnar β* 3.43d) zurück. Das Feuer selbst wird als Tārā geschaut, die die Opfergaben absorbiert. Beim Mantra (*om tāre tuttāre ture N. N. āyuhpuṣṭim kuru svāhā*) fehlen aber die vom Grundtext vorgeschriebenen Doppelungen.

#### Locanā (3.45–48)

Der Mantra lautet: *om ruru sphuru jvala tiṣṭha siddhalocane sarvārthasādhani svāhā*. Glosse 46/1 bestimmt, daß die Worte *sarvārthasādhani svāhā* dreimal zu schreiben seien; diese Deutung ist indes nicht richtig, vielmehr besagt *padatrayam* im Grundtext einfach, daß es sich bei *sarvārtha*, *sādhani* und *svāhā* um drei Worte handelt. Der Glosse 47/1 zufolge muß der Mantra mit dem Namen dessen versehen werden, der vom Tod bedroht ist; demgemäß führt PđB 34 f. den Mantra in dieser Form an: *om ruru sphuru jvala tiṣṭha siddhilocane sarvārthasādhani N. N. āyuhpuṣṭim kuru svāhā*. Die Gottheit heißt hier Saṅs rgyas spyān, vgl. *Spyān ma* (PđA 95), d. i. Buddhilocanā; sie wird

<sup>1</sup> Vgl. ENGLISH 2002, S. 124, Tafel 11; eine ausführliche Schilderung findet sich z. B. in Anupamarakṣitas *Khasarpaṇasādhana* und *Tārāsādhana*.

<sup>2</sup> Vgl. IWS Nr. 198, S. 97 und 292, sowie BI Nr. 707, S. 270. Die betreffende Form heißt als *ardhacaturthākṣara*, tib. *yi ge phyed dan bzi pa*, „mit dreieinhalb Buchstaben“.

nicht näher beschrieben. Für gewöhnlich ist sie weiß, hat einen Kopf, zwei Arme, hält links ein Rad mit einem Auge und rechts einen weißen Lotus, und sitzt in *vajraparyanka*.<sup>1</sup>

Für das Ritual muß der Mantra „hunderttausendmal oder zehnmillionenmal“ mit Sandelholzfarbe auf ein Aśokablatt geschrieben werden und entweder mit entwässerter Milch abgewaschen oder (*athavā* 47d) mit Dürvagrass verbrannt werden. Man kann also zwischen zwei Darbringungsweisen (Waschopfer und Feueropfer) wählen. PdB 34 f. deutet das Ritual etwas abweichend: Das mit dem Mantra beschriebene Blatt ist mit Milch abzuwaschen, wobei man hunderttausendmal den Mantra hersagt. Das hundert- oder zehnmillionenfache Abschreiben des Mantra wird nicht erwähnt; die Zahlenangabe wird offenbar auf gesprochene Rezitationen bezogen. Dann folgen Feueropfer. Das Waschopfer wird hier als eine Vorstufe zum abschließenden Feueropfer betrachtet.

#### Sarvatathāgatahṛdaya (3.49–55)

Der *tathāgatānāṃ sarveṣāṃ hṛdaya* „Herz aller Tathāgatas“ bzw. *āryaśatākṣara* „edler Hundertsilbiger“ genannte Mantra lautet im Mvup: *namas traiyadhvikānāṃ tathāgatānāṃ sarvatṛāpratihatāvāptidharmatābalinām / om a / sama sama samantato 'nantatāvāptiśāśani / hara hara smara smaraṇa vīgatarāgabuddhadharmate sara sara samabalā hasa hasa traya traya / gaganamahāvaralakṣaṇe jvala jvalanasāgare svāhā*. Glosse 55/2 weist ihn dem Trisamayavyūha (muni, -rāja) zu (tib. Thub pa dam tshig gsum bkod), einer Form des Śākyamuni. Ikonographische Einzelheiten fehlen im Grundtext; Glosse 51/1 nennt Almosenschale und Segensgeste. Üblicherweise ist er goldfarben, hat einen Kopf, bildet die *dharmacakra*-Geste und sitzt in *vajraparyanka*.<sup>2</sup> Vers 50a schreibt die siebengliedrige Andacht (*anuttarapūjā*) nach dem *Bhadracaryāsamādāna* (d. i. *Bhadracaryāprañidhāna*) vor; im Anschluß daran soll der Mantra rezitiert werden. Weitere Einzelheiten nennt PdB 36: ein Symbol der drei Juwelen, Maṇḍala und Opfergaben.

#### Mahāpratisarā (3.56–59)

Zwei Mantras werden angeführt: *om vimale jaya vare amṛte hūṃ hūṃ phaṭ phaṭ svāhā* und *om bhara bhara saṃbhara saṃbhara indriyabalaviśodhani hūṃ hūṃ rūṃ cale svāhā*.<sup>3</sup> Tatsächlich sind dies Mantras der Mahāmantrānusāraṇī bzw. Mahāśītavati. Mit Mahāpratisarā gehören auch sie zur Gruppe der Pañcarakṣā-Gottheiten, auf deren Meditation der Autor hier anspielt. Die Pañcarakṣā-Praxis wurde bereits in Strophe 26 zur Erzielung eines langen Lebens empfohlen (vgl. S. 58). Der Autor hatte dort wohl eine Segensrezitation im Sinn, die andere für einen Schutzsuchenden ausführen. Hier hingegen ist an das Hersagen des Mantra durch den Schutzsuchenden selbst gedacht.

#### Mṛtyuṃjaya / Avalokiteśvara (3.60–62)

Der *mṛtyuṃjaya* „Todbesieger“ genannte Mantra – *om āṃ ṭīṃ ūṃ om mṛtyuṃjaya om* – hat zehn Silben und gehört zu Avalokiteśvara; der Mantra muß eine Million mal wiederholt werden. Zum rituellen Rahmen gehört ein Feueropfer von hunderttausend weißen, mit Schmelzbutter getränkten Blüten.

#### Heilmittel (3.67–82)

Im Veda finden sich die frühesten Belege für die Anwendung von Pflanzenzubereitungen zur Erzielung eines langen Lebens: *Atharvavedasaṃhitā* 8.7 erwähnt einen Unsterblichkeitstrank (*amṛta*), durch dessen Genuß man hundert Jahre leben kann (Vers 22), und neben mehreren Heilpflanzen auch Milch, Butter und Honig, die man für Heilzwecke einsetzt (Vers 12). Die im Mvup angeführte Butter- und Honigdiät ist damit zu vergleichen: Es werden äußere und innere Behandlungen empfohlen, deren Basis Wasser (*vāri*) und Duftessenzen (*gandha*) bzw. zusätzlich Butterschmalz (*sarpis*) und Honig (*madhu*) sind. Das *Hevajatantra* rät ebenfalls zu einer Diät mit Heilpflanzen und

<sup>1</sup> Vgl. IWS Nr. 199, S. 97, 292; BI Nr. 708, S. 271).

<sup>2</sup> Vgl. SM 1; IWS Nr. 200, S. 97, S. 293; BI Nr. 709, S. 271).

<sup>3</sup> Zur Gottheit vgl. MEVISSSEN 1991/92, S. 358–369. „The magic power of the *mantra* of Mahāpratisarā is supposed to destroy sin, disease and all kinds of difficulties“ (ebd., S. 358); weitere Literatur zum Mantra dort S. 372, Fn. 153. Ein klassisches Sādhana der fünf Gottheiten findet sich SM 206.

Wasser.<sup>1</sup> Im Mvup zielt die Anwendung von Wasser und Parfüm auf die Abwehr des Todes allgemein. Im Zusammenhang mit der Anwendung von Butterschmalz und Honig wird ausdrücklich betont, dies wehre den Tod sogar dann ab, wenn er bereits gekommen (*samudbhūta*) sei.

An Heilmitteln (*bheṣaja*, *oṣadhi* bzw. *auṣadha*) führt Vāgīśvarakīrti Substanzen aus allen Bereichen der Natur an. Neben Pflanz Zubereitungen und Milchprodukten sind insbesondere Quecksilber sowie Körperflüssigkeiten (die fünf „Ambrosien“, besonders Samenflüssigkeit und Menstruationsblut) hervorzuheben. Vāgīśvarakīrti nennt nur einige Pflanzen, deren heilende, lebensverlängernde und verjüngende Wirkung allgemein bekannt ist: die Pflanze „Unsterblich“ (*amṛtā*, *Tinospora cordifolia* Miers, vgl. 3.67), *Eclipta prostrata* L. (*mārkava*), die nicht weiter aufgelisteten „himmlischen Arzneien“ (*divya bheṣaja* 3.69) sowie die „drei Früchte“ (*triphalā*, 3.78 und Glosse 68/2), eine klassische Heilmittelzubereitung aus den drei Arten von Myrobalanen; die lebensmehrende Wirkung der Myrobalan-Früchte wird traditionell damit begründet, daß sie alle Geschmacksrichtungen enthalten (vgl. FENNER 1979, S. 66). Über die genaue Anwendung wird nichts mitgeteilt; hierfür muß der Leser āyurvedische Lehrtexte konsultieren.

An mineralischen Heilmitteln wird einzig das Quecksilber angeführt (Str. 70). In der indischen Medizin erlangt dieses Metall erst im Zuge der tantrisch-alchemistischen Bewegungen um die Jahrtausendwende größere Bedeutung. Seine Beweglichkeit wurde als Zeichen der Vitalität betrachtet. Quecksilber gilt als „Heilmittel“ der „kranken“ Metalle, weil mit ihm Edelmetalle aus Erzen herausgelöst und von Verunreinigungen befreit werden. Als Heilmittel wurde es durch verschiedene alchemistische Verfahren (*samskāra*) manipuliert (vgl. FENNER 1979, S. 76 f.). Ebenso kann bei Vāgīśvarakīrti das Quecksilber erst verwendet werden, wenn es durch andere Substanzen (Glimmer, Gold usw.) „fixiert“ (*baddha*) oder „getötet“ (*mṛta*) wurde (vgl. *mṛtaka* 3.70). Das *Laghukālacakratāntra* bringt fixiertes Quecksilber mit der Wunderkraft des Fliegens in Zusammenhang, und bei innerlicher Anwendung wird dadurch der Tod überwunden.<sup>2</sup>

Eine lebensmehrende und todabwehrende Wirkung ist der Samenflüssigkeit zueigen: Lkc 2.119 schreibt vor, Samenflüssigkeit und Menstruationsblut ein Jahr lang zu sich zu nehmen (vgl. FENNER 1979, S. 138 f.). Im Mvup wird die Samenflüssigkeit als *āntaradhātu* „inneres Element“ angesprochen (3.71, mit Glosse 71/3). Die indische Medizin kennt sieben innere Elemente (*dhātu*), die sich aus Verdauungsprozessen aufbauen: Lymphe, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und beim Mann Samenflüssigkeit bzw. bei der Frau Menstruationsblut oder Muttermilch. Die höchsten Formen dienen der Fortpflanzung und gelten daher als Vitalessenzen (vgl. WHITE 1996, S. 21). Glosse 71/4 setzt das angedeutete Verfahren genauer auseinander; es ist unmittelbar mit der in den Strophen 74 ff. geschilderten Methode zusammenzubringen. Die Samenflüssigkeit muß durch die Nase verabreicht werden: Offenbar soll der Atem, der als Lebensträger gedacht ist, unmittelbar mit dieser Vitalessenz erfüllt und gestärkt werden. Bei der Prozedur ist der Mondlauf zu berücksichtigen, wobei die *pratipat*-Tage bedeutsam sind; von den *dhātus* gilt, daß sie bei Vollmond ihre maximale Potenz erreichen; auch das Vitalfluidum ist dann besonders kräftig (vgl. WHITE 1996, S. 363, Anm. 42).

Zum Beweis für die vitalisierende Kraft von Samenflüssigkeit und Menstruationsblut handelt der Abschnitt 3.74–77 von der Wiederbelebung von Toten. Hierzu wird dem Toten ein Gemisch aus Blut und Samen, entweder von anderen oder vom Toten selbst, mit Hilfe eines Röhrchens dem Toten in die Nase geblasen; dort beginnt der Atem zu kreisen und der Tote lebt wieder auf.<sup>3</sup> Glosse 3.76/2 präzisiert den Vorgang dahingehend, daß der Wind durch das rechte Nasenloch des Toten wehen soll. In der indischen Embryologie gilt die Verbindung von Menstruationsblut und Samen als „Keim“ des belebten Fötus; in ihm verkörpert sich ein *gandharva* genanntes Wesen aus dem Zwischenzustand (*antarābhava*). Das geschilderte Verfahren zielt also darauf ab, diesen „Keim“ einer Leiche einzuverleiben und so die Wiederbelebung einzuleiten. Damit dies geschehen kann, müssen die Vitalflüssigkeiten noch hinreichend warm sein (75b): Kälte ist ein Zeichen für Leblosgkeit. Unklar bleibt im Mvup, ob der alte Bewußtseinsstrom des Verstorbenen sich wieder mit dem „Keim“ verbinden und zurückkehren wird, oder ob der „Keim“ einen neuen, sich aus dem *antarābhava* wiederverkörpernden Bewußtseinsstrom auffangen und damit den Leichnam beseelen wird. Zusätzlich zum „Keim“ spielt der „Atem“ eine für die Wiederbelebung zentrale Rolle (*vaḥet* 76c). Der Atem nimmt

<sup>1</sup> *bhakṣitavyaṃ tu bhaiṣajyaṃ pātavyaṃ vāri nityatām, jarāmṛtyur na bādhetā rakṣābhūtaḥ sadā bhavet* (1.6.14).

<sup>2</sup> *baddhe syāt khecaratvaṃ maraṇam api tathā bhakṣite nāsam eti* (Lkc 5.206c). Zur Verarbeitung des Quecksilbers s. WHITE 1996, S. 265–269 sowie S. 290–294.

<sup>3</sup> Man vergleiche hiermit die Belebung von Leichen im *Cakrasaṃvaratantra*, allerdings ohne Vitalessenzen: Dem Toten ein Gemisch aus Hundemilch, Linsen und Reis unter Hersagen von Mantras „geopfert“ (*juhūyāt*, 32.7b).

– wie schon oben in 71 – die Vitalkraft aus dem Samen-Blut-Gemisch auf und kann daher Leben spenden. Die Nase ist die Stelle, an der die Übertragung stattzufinden hat: Die beiden Hauptadern, die den Lebensatem transportieren, gehen durch die Nasenlöcher; diese Öffnungen sind daher geeignet, den lebenspendenden Atem einzuhauchen. Vāgīśvarakīrti erwähnt dieses Verfahren vor allem, um die Wirksamkeit lebensverlängernder Praktiken zu erweisen. Hier ist es ihm insbesondere darum zu tun, die lebenspendene, lebenvermehrnde Macht des Samens zu veranschaulichen; für die Erzielung von Langlebigkeit hat das geschilderte Verfahren keine unmittelbare Bedeutung. Es wird daher keine Empfehlung ausgesprochen, es auszuüben.

Die fünf Ambrosien (3.72 f.) sind üblicherweise Samen, Blut, Urin, Kot und Menschenfleisch, doch wird der Begriff gerne auf anderes übertragen: Lkc 2.119 erwähnt sie als Hilfsmittel zum langen Leben, Bu ston aber erklärt Kot, Urin, Blut, Samen und Menschenfleisch als Schwefel, *Eclipta prostrata*, Glimmer, Quecksilber und die bereits erwähnten „drei Früchte“; die hieraus bereitete Arznei ist mit Honig und Butterschmalz einzunehmen (vgl. FENNER 1979, S. 138 f.). Der Mvup äußert sich nicht deutlich hierzu. Die etwas wirren Erläuterungen des Glossisten wollen wohl besagen, daß aus oberen und unteren (*cakras*?) eine Einheit (*samputa*) herbeizuführen sei, und zwar vermutlich im Herzen (73/3); denn die 72/3 erwähnte Keimzilbe *yam*, aus der der Wind hervorgeht, wird üblicherweise dem Herz-*cakra* und dem Wind zugeordnet. Im Herzen ruht der elterliche Tropfen (*bindu*), von dem die Lebensprozesse ausgehen. Der in 72/2 genannte Tropfen (*thig le*), in den alle Arten von kostbaren Substanzen aufgelöst werden sollen, wird offenbar mit diesem Herztropfen in eins gesetzt. Mit dem 72/3 gelehrten Mantra *om amṛta hūm* soll dann aus diesem Tropfen heraus die Lebensspanne erneuert werden. Die Rolle der fünf Ambrosien bleibt unklar.

### 6.3 INNERE METHODEN

#### *Gottheitenmeditation (4.2–42)*

Zur „inneren“ Todesabwehr dienen vor allem tantrische Übungen. Zunächst werden die nötigen Vorbereitungen beschrieben (4.2–8). PdB 104 f. zufolge ist die Beschaffenheit des Ortes (*gnas*) sowie die Disposition der ausübenden Person (*rten gyi gañ zag*) zu beachten. Diesbezügliche Angaben sind aus vielen Sādhana bekannt (vgl. ENGLISH 2002, S. 114): Rückzug in die Einsamkeit, Maßhaltung bei den Bedürfnissen, rechte Hingabe an die persönliche Bezugsgottheit (*iṣṭadevatā*), Betrachtung der Unermeßlichkeiten (*maitrya* usw.), verdienstvolle Werke und Übung der Tugenden (z. B. *śraddhā*, *vīrya*, *dhyāna*, *saṅgatyāga*, *jñāna*). Hier kommt die Aufforderung hinzu, im Leben den Dharma, im Tod aber das Leiden zu sehen (4.8). PđA 110–138 rechnet die im Mvup gelehrte Gottheitenmeditation zur Hervorbringungsstufe (tib. *bskyed rim*, skt. *utpattikrama*). Die empfohlenen Praktiken reichen bis in den Bereich des Yoganiruttara hinein.<sup>1</sup> Acht verschiedene Meditationen werden vorgestellt: Amṛtakunḍalin, die fünf Tathāgatas, Avalokiteśvara, die fünf weiblichen Gottheiten, *iṣṭadevatā*, Vajradhara und Heruka. Mehrere der hier zusammengestellten Gottheiten ihnen, aber nicht alle, sind weiß.<sup>2</sup> Indem der Meditierende sich mit diesen Gottheiten verbindet, gehen deren lebensverlängernde und todabwehrende Kräfte auf ihn über. Ansonsten haben sie keine gemeinsamen Merkmale. Im späteren tibetischen Buddhismus kristallisieren sich Gottheiten und Gruppen von Gottheiten heraus, die in besonderer Weise für langes Leben verehrt werden: Sgrol ma (Tārā), Tshe dpag med (Amitāyus), Gtsug tor nam rgyal (Uṣṇīṣavijayā) sind hierbei an erster Stelle zu nennen; im *Rin lhan* des Blo bzañ bstan pa'i űi ma (1781–1853, IV. Pañ-chen-Lama) gehören sie zur Gruppe *tshe sgrub kyi lha* (Bd. 1, Textabb. 786–828). Bei Vāgīśvarakīrti ist keine feste Gruppe greifbar; bemerkenswert ist, daß Amitāyus nicht erwähnt wird.<sup>3</sup> Die Langlebenspraxis ist aber auch in Tibet nicht auf den Kreis dieser Gottheiten begrenzt. Bereits Vāgīśvarakīrti empfiehlt den Kult der persönlichen Bezugsgottheiten (*iṣṭadevatā*), und dies erklärt auch die unüberschaubare Zahl von *'chi bslu*, *tshe grub* und ähnlich genannten *sgrub thabs* im tibetischen Buddhismus.

<sup>1</sup> SANDERSON zufolge ist der eingebürgerte Begriff „Anuttarayogatantra“ eine fehlerhafte Rückübersetzung aus tib. *rnal 'byor bla na med pa'i rgyud*, vgl. ENGLISH 2002, S. 5 f.; DALTON 2005, S. 152 f. rekonstruiert „Niruttarayoga[tantra]“.

<sup>2</sup> Weiß ist üblicherweise mit Befriedungsriten und daher der Schadensabwehr besonders verbunden, vgl. GOUDRIAAN 1978, S. 187.

<sup>3</sup> Die Beschreibung eines auf Amitāyus bezogenen Rituals findet sich bei LESSING 1957.

## Amṛtakunḍalin (4.9–18)

Amṛtakunḍalin wird in Vers 12a unter diesem Namen genannt; die Namensform Bdud rtse 'khyil ba findet sich ebenfalls in PdA 114 und in Glosse 8/3; in Vers 17c heißt die Gottheit einfach Amṛta. In Vers 9b trägt er den Beinamen Vighnāri „Feind der störenden Mächte“. Strophe 11 nennt als Attribute: Schwert, Keule, Axt und Schlinge.<sup>1</sup> Seine Anrufung soll alle hinderlichen, dämonischen Mächte fernhalten. Die Verehrung dieses Gottes gewährleistet Sicherheit vor Gefahren und kann daher in einem allgemeinen Sinne als lebensbeschützend gelten. Den Glossen 15/2 f. zufolge müssen wie bei den Mantras im dritten Kapitel hunderttausend Wiederholungen des Mantra und zehntausend Feuerspenden vorgenommen werden.

## Die fünf Tathāgatas (4.19–21)

Zunächst wird Vairocana hervorgehoben, sodann Akṣobhya; die übrigen (Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi) sind durch °ādi (21b) bezeichnet. PdA 115 macht deutlich, daß sie nicht nur gemeinsam im Maṇḍala, sondern auch einzeln meditativ betrachtet werden können. Glosse 19/1 bietet einen kurzen Hinweis zum Meditationsablauf. Demnach sind ein Maṇḍala und ein Bildnis des Vairocana erforderlich, sowie eine einleitende Verehrungszeremonie mit (wirklichen oder vorgestellten) Opfergaben. Es folgt die Meditation über die vier Unermeßlichkeiten. Man meditiert über die Leere, dann wird der Ghanavyūha mit dem Palast des Vairocana geschaut. Alles weitere ergibt sich aus der Beschreibung im Grundtext. Die Tathāgatas führen die Weihe des Meditierenden durch; dieser erlangt dadurch den Status eines Erleuchteten, der „den ganzen Saṃsāra lang dem Tod nicht verfällt“ (*āsamsāraṃ na mṛtyubhāk*).

## Avalokita/Lokeśvara (4.22–27)

Man soll sich Lokeśvara im Herzen vorstellen, und in dessen Herzen noch einen Lokeśvara, und dies soweit wiederholen, bis man bei zehn Millionen Lokeśvaras angekommen ist. Ikonographisch wird Lokeśvara im Diamantsitz (*vajraparyāṅka*) beschrieben, mit der Meditationsgeste (*samādhimudrā*) und mit dem roten Amitābha auf dem Haupt. Den Glossen zufolge ist die Gottheit weiß (22/8) und weilt in ihrem Palast (22/6); wenn es heißt, sie zeige rechts die Geste der Wunschgewährung (*varada*), links aber halte sie einen Lotus (22/10), so liegt offenbar eine mechanische Ergänzung vor, die dem Grundtext widerspricht. Die von Lokeśvara ausgehenden Mitleidsströme werden vom Gloslisten als ein von Amitābha ausgehender Nektarregen verstanden (24/2), in dem man ein reinigendes Bad zu nehmen hat (26/3). Als Mantra wird *om a(h) svāhā* gelehrt; dieser soll zehnmillionenmal – also entsprechend der Anzahl der insgesamt geschauten Lokeśvaras – wiederholt werden (26/1).

## Tārā (4.28–37)

Dies ist die am genauesten ausgearbeitete Meditationsanweisung. Tārā ist weiß, einköpfig und zweiarmig; mit der rechten Hand zeigt sie die Wunschgewährungsgeste (*varada*), in der linken Hand hält sie einen blauen *utpala*. Dies sind die üblichen Attribute der Tārā; die Zuordnung zu den Händen wird in den Glossen 28/3 f. präzisiert. Die Besonderheit liegt zunächst in der Sitzhaltung: Bei Vāgīśvarakīrti nimmt sie die *vajraparyāṅka*-Halte ein, in anderen vergleichbaren Formen (z. B. Aṣṭamahābhayātārā) *ardhaparyāṅka* (vgl. IWS S. 238 f.). Im Herzen Tārās stellt man sich ein achtspeichiges Rad mit ihrem Mantra *om tāre tuttāre ture svāhā* vor; dies erzeugt alle erdenklichen Wunderkräfte, darunter das lange Leben.

Das Rad wird es in den einzelnen Überlieferungslinien verschieden ausgestaltet. Nach Atiśa stehen auf den acht Speichen die Silben *tā re tu ttā re tu re svā*, auf dem Rand ist im Uhrzeigersinn *om mama N. N. āyurpunye jñānapuṣṭim kuru hā* geschrieben; die erste und letzte Silbe sind also nicht in der Nabe, sondern auf dem Rand angebracht (IWS 4). Gñān lo tsā ba hat dieselbe Anordnung, bringt aber zusätzlich einen Kranz von vielen *oms* auf dem Rand an (IWS 6). Nach Ba ri lo tsā ba Rin chen grags und Vanaratna hat das Rad drei konzentrische Reifen: Auf dem inneren stehen die Sanskritvokale gegen den Uhrzeigersinn, auf dem mittleren die Konsonanten im Uhrzeigersinn, und auf dem äußeren der *Pratītyasamutpāda*hrdaya-Mantra: *ye dharmā hetuprabhavā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat / teṣāṃ ca yo nirodha evaṃ vādī mahāśramaṇaḥ* (IWS 5, 7). Weitere Traditionen sind die des Śākyaśrībhadrā (ohne Rad, mit anderem Mantra, IWS 135) und die des Mchims Nam mkha' grags (1210–1285) (auf der Nabe steht *om*,

<sup>1</sup> Nach IWS Nr. 491, S. 199 und 408 ist er schwarz, hat drei Gesichter (schwarz, weiß, rot) und sechs Arme; rechts hält er Axt, Schwert und Vajra, links sind Drohgeste, Keule und Schlinge. Das hier zitierte Sādhana erwähnt die Fangzähne (vgl. *mahādamṣṭrotkaṭa* im Mantra). Im Sitzen zerquetscht er Gaṇapati (*mahāgaṇapatijīvitāntakarāya*), was aber in der Abbildung bei IWS nicht herausgearbeitet ist.

die Attribute sind umgekehrt: rechts weißer Lotus, links Wunschgewährungsgeste, IWS 438).<sup>1</sup> Auch sonst werden im Tārā-Kult Bilder von Rädern verwendet, die meditativ geschaut oder als Diagramme gezeichnet und als Amulette verwendet werden: Das *Sarvatathāgatamāṭṛtārāviśvakarmabhavatantra* beschreibt in den Kapiteln 18 bis 34 eine Reihe solcher Räder zu verschiedenen Zwecken; als Grundlage dienen i. d. R. Kreise mit acht Segmenten (vgl. WILLSON 1986, S. 81 ff.; S. 389, Anm. 92). Daneben finden sich Beispiele für Kreise mit weniger oder mehr als acht Segmenten, so etwa in Tathāgatarakṣitas Sragdharatārā-Zyklus (vgl. SCHNEIDER 2001, S. 468); hier muß neben dem Mantra der Name der Person (*sādhya*) eingeschrieben werden, zu deren Gunsten die Zeremonie ausgeführt wird.

Eine ähnliche Form der Gottheit wird im *Vajratārāsādhana* geschildert, das dem Nāgārjuna zugeschrieben wird; das hier beschriebene Rad erinnert an das im Mvup erwähnte.<sup>2</sup>

#### Fünf weibliche Gottheiten (4.38)

Die Meditation über die Partnerinnen der fünf Tathāgatas soll ebenfalls den Tod abwehren. PḍA 117 faßt die im vorigen genannte Meditation über die Weiße Tārā mit der Meditation über die vier anderen weiblichen Gottheiten zusammen. Vermutlich sind hierzu alle fünf nach Art eines Maṇḍala angeordnet. Die Zuordnungen sind in der Literatur schwankend. Den Glossen nach ergibt sich folgendes Bild. Die Zugehörigkeit zum *kula* ist dabei aus dem Emblem in der linken Hand ersichtlich; mit der Rechten bilden alle die Geste der Wunschgewährung. Tārā als fünfte vervollständigt diese Reihe. Sie ist offenbar dem Viśvavajrakula (Amoghasiddhi) zugeordnet (vgl. ARÈNES 1996, S. 101 f.). Glosse 38/4 macht im Anschluß an die ikonographischen Attribute Angaben zur Sāadhanapraxis und erwähnt die Erzeugung der Gottheiten aus ihren symbolischen Formen (*samaya*), Attributen und Silbenemblem; zum Sādhana gehört das Hersagen eines Mantra.

Gottheit	tibetisch	Farbe	rechts	links	Keimsilbe
Locanā	Spyan (ma)	weiß	varada	cakra	oṃ
Cundā	Skul byed (ma)	gelb	varada	ratna	cuṃ
Māmakī	Mā ma kī	blau	varada	vajra	hūṃ
Mahāśvetā	Dkar mo chen mo	(rot)	varada	padma	hrīm

#### Die persönliche Bezugsgottheit (4.39 f.)

Die Meditation über die *iṣṭadevatā* (tib. *yi dam*) wird nur kurz gestreift. Im Grundtext gehören die beiden Strophen 4.39 f. zusammen. PḍA 118 f. behandelt jedoch beide getrennt: Strophe 39 bezieht sich demnach auf den Yīdam, Strophe 40 auf Vajradhara. Letzterer wird im Grundtext nicht ausdrücklich genannt. Immerhin führt der Glossist hierzu die Gottheit Vajrasattva mit ihrer Keimsilbe *hūṃ* und ihrem Mantra *oṃ vajrasattva hūṃ* an und beruft sich hierbei auf das *Catuḥpīṭhantra* (TT 69). Diese Skizze einer Vajrasattva-Meditation dient wohl nur als Beispiel für die Meditation über einen Yīdam; PḍA hat dies zu einem eigenen Unterpunkt aufgewertet.

#### Heruka (4.41 f.)

Bezüglich der Meditation über Heruka (4.41 f.) beruft sich der Text auf das *Cakrasaṃvaratantra*. Heruka (d. i. Saṃvara) soll hierbei meditativ in eine Schädelschale (*kapāla*), ein Skelett (*kaṅkāla*) und einen Stab, an dessen oberem Ende sich unter anderem ein Totenschädel befindet (*khaṭvāṅga*) umgewandelt werden. PḍA gliedert diese drei Meditationsarten aus nicht ersichtlichen Gründen in zwei Unterpunkte (120 f.), wobei die beiden letztgenannten Meditationen zu einem Punkt (121) zusammengefaßt werden. Alle drei genannten Formen symbolisieren den Tod. Glosse 41/2 empfiehlt diese Meditation für die Zeit des Schlafengehens, vielleicht weil der Schlafzustand dem Tod näher steht als der Wachzustand, oder weil der Sterbende wie der Schlafende eine liegende Stellung einnimmt. Indem der Tantriker sich rituell mit der Gottheit in eins setzt, nimmt er damit den Zustand des bereits Verstorbenen an: Zu einem Toten kann der Tod nicht mehr kommen.

<sup>1</sup> Für ein einschlägiges, von Dge 'dun grub (gest. 1474) verfaßtes ausführliches Ritual vgl. MULLIN 1985, S. 143–148.

<sup>2</sup> *svaḥṛdi sītam aṣṭāracakraṃ vicintya aram (lies arān) prati aṣṭau akṣarān vibhāvya madhye svāhākāraṃ dattvā japet, manasā vācayen mantram oṃ tāre tuttāre ture svāhā* (BHATTACHARYA 1968, Bd. 1, S. 194) „im eigenen Herzen denke man sich ein weißes Rad mit acht Speichen, zu den Speichen hin meditiere man die acht Silben, setze den ‚Buchstaben‘ *svāhā* in die Mitte und sage (den Mantra) her; im Geist spreche man den Mantra *oṃ tāre tuttāre ture svāhā*“.

### Nicht auf Gottheiten bezogene Meditation (4.43–49)

Die Meditationen, bei denen keine bestimmten Gottheiten genannt werden, rechnet PđA 122–126 der „Vollendungsstufe“ (tib. *rdzogs rim*, skt. *ut-* oder *niṣpannakrama*) zu und unterteilt sie in vier Gruppen, und zwar in die Vollendungsstufe des Erleuchtungsgedankens, des Atems (oder des Windes), der Adern (der Kanäle) und des Unvorstellbaren. *utpatti-* und *ut-/niṣpannakrama* werden in den Quellen nicht einheitlich unterschieden, insbesondere herrscht keine Übereinstimmung bei der begrifflichen Fassung des *ut-/niṣpannakrama* (vgl. ENGLISH 2002, S. 172 f.). Im PđA werden unter *rdzogs rim* meditative Vorgänge verstanden, die über die Schau der Gottheiten oder die Identifikation des Meditierenden mit der Gottheit hinausgehen.

#### Erleuchtungsgedanke (4.43–49)

Unter *byañ chub sems kyi rdzogs rims* „Vollendungsstufe des Erleuchtungsgedankens“ faßt PđA 123 mehrere Arten von Meditationen zusammen. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist das Schmecken des Nektars, der als Form des Erleuchtungsgedankens betrachtet wird. Gegenstand der Meditation sind (a) der Mond, (b) ein Lotus und (c) Zunge und Gaumen.

(a) Bei der ersten Meditation (4.43 f.) wird über dem Scheitel ein Mond geschaut; Nektar kommt daraus hervor, tritt durch die Poren in den Körper des Meditierenden ein und erneuert dessen Lebenskräfte. Nach allgemeiner indischer Auffassung gehören Mond und Ambrosia zusammen: Die Götter Soma und Candra werden allgemein gleichgesetzt, der Mond gilt als Behälter des Nektars usw. Eine bestimmte Gottheit wird im Zusammenhang mit dieser Schau nicht genannt, doch stellt Glosse 4.43/1 fest, daß man im „Selbstbewußtsein der Gottheit“ (*lha'i ña rgyal*) handelt. Sādhanas enden häufig damit, daß Lichtstrahlen oder Nektarregen aus der Gottheit oder ihrem Silbenemblem hervorgehen und den Körper des Meditierenden durchdringen; der Vorgang ist als *abhiṣeka* gedacht und bringt Reinigung und Weihe zum Ausdruck. Eine enge Parallele zur hier geschilderten Übung bietet Abhayadattaśrī: Vom Greisen und späteren Mahāsiddha Rāhula heißt es, er habe über einen Mond auf seiner Stirn meditiert; dieser habe ihn mit Ambrosia erfüllt und ihm die Jugendlichkeit eines Sechzehnjährigen zurückgegeben (GRÜNWEDEL 1916, Nr. 47, S. 189–190); für Parallelen in nichtbuddhistischen Yogatraditionen vgl. VASUDEVA 2004, S. 417.

(b) Eine weitere Meditationsanweisung lehrt die Schau einer Lotusblüte (4.45 f.). Sie hat tausend Blätter, ruht über dem Haupt und ist nach unten zum Meditierenden hin geöffnet. Die Auffassung des Glossisten (45/3 und 45/4), derzufolge man sich „auf dem Lotus“ eine „Reihe“ – (*rim*) *pa* – von Monden vorzustellen habe, beruht auf einer abweichenden Deutung der Angabe *zla ba'i rim* „nach einem Monat“ im Grundtext. Diese Lotusblüte nun erklärt der Glossist (45/2, 46/2) als *byañ sems* „Erleuchtungsgedanken“. In weißer Farbe vertreibt sie den Tod, der so bis zum Weltende abgewehrt wird. Die Blüte kann aber auch als schwarz erschaut werden; es gehen dann schwarze Lichtstrahlen von ihr aus, die dem im Alter ergrauten oder weiß gewordenen Haar die ursprüngliche dunkle Färbung wiedergeben. Die schwarze Lotusblüte wirkt also verjüngend, während die weiße die Lebensdauer verlängert.

(c) Eine weitere, yogische Technik (4.47–49) besteht darin, bei offenem Mund die Zunge solange an den Gaumen zu pressen, bis man den Nektar schmeckt. Die Technik wird von den Glossen 4.47/1, 4.47/3 und 4.48/2 weiter ausgeführt. Im buddhistischen Sinne wird dabei über Gaumenzäpfchen und Zungenspitze als Lotus und Vajra (entstanden aus *pañ* und *hūñ*), also als *prajñā* und *upāya*, meditiert; aus der Vereinigung beider ergibt sich das Heil. Der Speichel, der sich dabei im Mundraum ansammelt, wird als Nektar oder Erleuchtungsgedanke gedeutet.

#### Atem (4.50–69)

Für den Yoga ist die Atemtechnik sehr bedeutsam. Nahmen bereits die vom Atem abgeleiteten Prognostiken breiten Raum ein, so wird auch die Todesüberlistung mit Hilfe des Atems in etwa 20 Strophen eingehend behandelt. Der Text ist eng verwandt mit Sut 5.57–65. Das Atmen steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem menschlichen Leben und bezeichnet als Metapher das Leben selbst. In Indien gibt es hierzu einen frühen Beleg im *Ṛgveda*: „Der Wind soll uns Arznei zuwenden ... Was dort in deinem Hause, o Wind, als Schatz von Lebensbalsam aufbewahrt wird, davon gib uns zum Leben!“ (10.186,1 und 3).<sup>1</sup> Vāgīśvarakīrti bezeichnet den Atem oder den Wind (*vāyu*) ebenfalls als eine Ansammlung von Ambrosia (*amṛtasamcayaḥ*), die den Tod abzuwenden vermag (4.52). PđA 124 und

<sup>1</sup> *prā ña āyūṃṣi tāriṣat ... yād adó vāta te grhè mṛtasya nidhīr hitāḥ, tāto no dehi jīvāse*; übers. GELDNER 2003, Teil 3, S. 402. Die Ursprünge der Atemtechnik in vedischer Zeit behandelt ZYSK 1993.

131–138 gliedert die Atemtechniken in zwei Gruppen, je nachdem ob man den Atem „anhält“ (*bum pa can* 132) oder ihn „gewähren läßt“ (*rgya yan* 131). Diese beiden Methoden sollen hier als restriktiv und nichtrestriktiv bezeichnet werden. Zu jeder werden je zwei Techniken gelehrt, so daß insgesamt vier Verfahren genannt sind. Die beschriebenen Übungen erinnern an Vorbilder aus dem Haṭhayoga, vgl. *Gheraṇḍasamhitā* 5.84–96. Yogischer Vorstellung gemäß atmet der Mensch während 24 Stunden 21 600 mal ein und aus (4.51); vgl. Lkc 1.24–25. Bei der nichtrestriktiven Atemtechnik (4.50–59) werden die Atemzüge gezählt. Dies gilt als *aśabdajapa*, als „Rezitation ohne Worte“, wird also dem Hersagen von Mantras angeglichen, ohne daß solche ausgesprochen würden. Die *Gheraṇḍasamhitā* bezeichnet die Atemzüge eines Tages als „Gāyatrī ohne Rezitation“ (*ajapām nāma gāyatrīm*, 5.84).

(a) Ein erstes Verfahren sieht vor, hunderttausend solcher Atemzüge bewußt mitzuzählen, wodurch man sein Leben um fünf Jahre verlängern kann; durch jedes weitere Hunderttausend läßt sich die Lebenserwartung in fortschreitendem Maße steigern (4.54 f.).

(b) Ein zweites Verfahren besteht darin, am Morgen tausend Atemzüge zu zählen (4.56); hierzu verdeutlicht PdB 135, daß man jeden (*thams cad du*) Morgen jeweils (*re re*) tausend Atemzüge zu zählen habe, offenbar ohne Begrenzung der Tagesanzahl insgesamt.

Dem Text zufolge ist das Kreisen des Windes ein seinem Wesen (*svabhāva* 4.57c) entsprechender natürlicher Vorgang. Die Praxis der „stummen Rezitation“ führt zu einer gleichmäßigen Atmung, ändert aber sonst am Atmungsvorgang nichts; allerdings wird durch das bewußte Mitzählen die mit dem Atem einströmende Ambrosia im Körper fixiert, bei unachtsamem Atmen aber kann sie entweichen. Die Glossen unterrichten über weitere Einzelheiten: 53/2 erwähnt drei Silben, die offenbar stumm herzusagen sind; diese sind nach 54/2 *hūm aḥ om*, nach 56/2 *om aḥ hūm*. Sie gehören zu den drei Stufen eines Atemvorgangs: Einatmen, Atemanhalten und Ausatmen.<sup>1</sup> Glosse 50/1 bringt des weiteren Farben (*kha dog*) und Elemente (*dbyibs*) ins Spiel, was aber nicht weiter ausgeführt wird. Ungewiß ist, ob die Angaben über das rechte Kreisen des Windes (*anulomena* 4.58–59) und darüber, daß dieses Zirkulieren ohne Unterbrechung durch Schlafen, Essen, Trinken, Gehen usw. ausgeführt werden muß (4.57), noch in diesen Zusammenhang gehören oder bereits zum nächsten Abschnitt.

Die restriktive Atemtechnik (4.60–69) heißt *vāyurodha*, „Behinderung der Atmung“ (4.60b). Der PđA bezeichnet dies als *bum pa can*, eine Lehnübersetzung für skt. *kumbhaka*, womit das Aufhören der Atmung gemeint ist (132). Der Text erwähnt zwei Techniken, dieses Ziel zu erreichen, wobei *kumbhaka* strenggenommen nur die zweite Technik heißt:

(c) Der erste Weg, die Löwenspielmudrā (skt. *siṃhavikrīḍitā*, tib. *señ ge rnam rol*), wird nicht näher beschrieben. Die Glossen 60/1 bis 60/3 deuten an, daß es sich hier um eine yogische Sitzhaltung (tib. *stan bde ba*, vgl. skt. *āsana*) handelt, bei der die Atmung eingeschränkt wird. Daneben gibt es eine Versenkung dieses Namens.<sup>2</sup>

(d) Der zweite Weg liegt in der Meisterung des „Atemanhaltens“ (*jitakumbhaka* 4.60c); das Ziel ist es, den Atem für einen längeren Zeitraum anzuhalten (4.60–69). Der Zeitraum, während dessen nicht ausgeatmet werden darf, wird in *mātrās* gemessen; es handelt sich dabei um kurze Zeiträume von einigen Sekunden (vgl. WHITE 1996, S. 502, Anm. 137 und ELIADE 1977, S. 66 f.). 36 solcher *mātrās* ergeben einen „kleinen“, 72 einen „mittleren“ und 108 einen „größten“ *udghāta*; letzterer dürfte umgerechnet um die fünf Minuten andauern. Ist er gemeistert, so ist der Tod überwunden.<sup>3</sup> Der Glossist führt zu Strophe 69 weiter aus, daß ein gemeistertes *udghāta* das Leben um einen Tag verlängere; 360 *udghātas* wehren den Tod also ein Jahr lang ab usw. So wie versteckte Schätze von Dieben nicht geraubt werden können, kann der einbehaltene Atem (also die Lebenskraft) nicht mehr abhanden kommen. Daher können diese Praktiken die Lebenslänge vermehren. Eine solche Vorstellung ist von einer bemerkenswerten Spannung geprägt: Einerseits gilt der Atem als belebend, andererseits wird in der herkömmlichen Atmung die Le-

<sup>1</sup> Zur Verbindung bestimmter Laute oder *bījas* mit dem Atmen vgl. wiederum *Gheraṇḍasamhitā* 5.84: *ham* und *saḥ* im Wechsel ergibt beim Atmen die heiligen Worte *hamsaḥ* „Gans“ bzw. *so’ham* „ich bin’s“.

<sup>2</sup> *siṃhavikrīḍito nāma samādhiḥ* im *Kāraṇḍavyūha*, G1 32b7 bzw. N1 90.7. Auch der Bon-Gelehrte Ñi ma bstan ’dzin kennt diese Versenkung und bringt sie mit der Überwindung Māras in Zusammenhang: *señ ge rnam rse’i tiñ ’dzin gyis / bdud bži bcom pas* „durch den Samādhi namens *siṃhavikrīḍita* besiegte er die vier Māras“ (*Saṅs rgyas kyi bstan rtsis ño mtshar nor bu’i phreñ ba* §22).

<sup>3</sup> Die Technik des *udghāta* ist auch in nichtbuddhistischen Yogatraditionen belegt, wobei bei der Berechnung der *mātrās* Unterschiede zu verzeichnen sind. Für śivaitische Varianten vgl. VASUDEVA 2004, S. 402–409; hier dient die Technik der Fixierung des *amṛta* (Hinweis von H. Isaacson). Eine andere Art des *kumbhaka* beschreibt *Gheraṇḍasamhitā* 5.86–89: Hiernach soll nicht die Häufigkeit der Atemzüge reduziert werden, vielmehr soll die Tiefe, d. h. die meßbare Länge der aus der Nase austretenden Atemluft gegen Null gebracht werden.



benspotenz des Atems vergeudet: Die mystische Lebenskraft aus dem Atem nimmt also in dem Maße zu, in dem die wirklichen Lebensäußerungen (Atmung) negiert werden.

Am Beispiel der Atemtechniken wird deutlich, daß es zwei mögliche Strategien zur Erzielung eines langen Lebens gibt. Die nichtrestriktive Atemtechnik geht dahin, die gewöhnlichen Lebensvorgänge zu harmonisieren und zu optimieren. Die restriktive Atemtechnik hingegen zielt auf das Aufhören der Atmung, damit die Lebenspotenz nicht in den Lebensäußerungen vergeudet wird. Kennzeichnend für den Yoga ist die Weigerung, „sich den elementarsten menschlichen Neigungen zu fügen“ (ELIADE 1977, S. 63). Somit ist das Aufhören der Atmung zwar eine Annäherung an den Todeszustand, bewirkt aber das genaue Gegenteil, nämlich die Überlistung des Todes: Man „besiegt den Tod, so als sei man der Tod selbst“ (4.44).

#### Die Adern bzw. Kanäle (4.70–72)

Der Atem entnimmt dem Luftraum das Vitalitätsprinzip und teilt es der innersten Persönlichkeitsschicht zu. Dieser Vorgang wird in den vorliegenden Strophen mit poetisch anmutenden Bildern ausgeschmückt, die der Milch- und der Sonnensymbolik entliehen, aber nur notdürftig miteinander verknüpft sind (für ähnliche Beschreibungen vgl. SCHLINGLOFF 1964, S. 42 ff.). PđA 125

ordnet dieses Verfahren den „Adern“ bzw. „Kanälen“ (*rtsa*) zu. Die „hellglänzende Scheibe“ (*maṅḍalena sphurattviṣā*), die „Sonne“, entspricht dem rechten Kanal; sie wird aber auch als „wäßrig, versehen mit einem Topf“ bezeichnet, was offenbar den bereits genannten *kumbhaka* wieder aufnimmt. Die runde Sonnenscheibe kann als bauchiger Wassertopf gedacht werden. Die Sonne ist symbolisch vor allem deswegen wichtig, weil sich unter ihrem Einfluß die Lotusse öffnen, in denen die Bienen über Nacht gefangen sind. Die hier beschriebene Meditation setzt also die Atemrestriktion voraus. Durch sie gelangt Vitalität von außen in den Meditierenden hinein, wobei die Sonnenader eine Rolle spielt. Die Glossen zu Strophe 70 f. führen dieses weiter aus. Demnach ist der Nektar der Erleuchtungsgedanke, der das Welkende oder Alternde wegwäscht. Einer Glosse (70/8) zufolge kann er wie zuvor in Strophe 4.45 f. weiß oder schwarz gedacht werden. Zur Wirkungsweise führt Strophe 72 aus, daß man durch diese Praxis wie der Raum wird, den man gemolken hat: Diesen kann der Tod nicht sehen, und gleichfalls den nicht, der ihn gemolken hat – das Unfaßbare des *ākāśa* ist also auf den Meditierenden übergegangen.

Milchsymbolik	Bedeutung	Sonnensymbolik
melkt von der Kuh Flüssigkeit und besprengt mit einem Wassertopf	der Atem extrahiert aus dem Raum Vitalität und belebt über den rechten Kanal den Geist im Herzen	mit der Sonne das Bienenjunge im Lotus

#### Das Unvorstellbare (4.73–82)

PđA 126 bezeichnet die letzte, vom Autor gewiß als letztgültig gedachte Möglichkeit, den Tod zu überlisten, als „Vollendungsstufe des Unvorstellbaren“ (*bsam gyis mi khyab kyi rdzogs rims*): Als Wahrheit (*tattva*) erkannt werden, daß alles „leer“ (*śūnya*) ist. „Wahrheit“ bedeutet hier eine Sicht der Dinge, so wie sie wirklich sind (vgl. SLAJE 1998, S. 252). Der Tod existiert nur vom Standpunkt der konventionellen Wirklichkeit (*saṃvṛti*) aus; vom Standpunkt der absoluten Wirklichkeit aus (*paramārtha*) aber ist er eine falsche Vorstellung (*vikalpa*). Es gibt in dieser Schau keine Trennung von Subjekt und Objekt, worin der Glossist (75/2) die Denkweise des Cittamātra erkennt. Wer sich die buddhistische Sicht der Wirklichkeit zueigen macht, hat den Tod überwunden und zugleich den Heilszustand erreicht. Vāgīśvarakīrti greift hier deutlich Kerngedanken der Mahāyāna-Philosophie auf. Im *Madhyamakaratna-pradīpa*, das Bhavya zugeschrieben wird, heißt es: „Die große Glückseligkeit, die keine Merkmale hat, der edle Yoga der Leerheit ist die beste Todesüberlistung: Anders kann man den Todesgott nicht besiegen.“<sup>1</sup> Dies erinnert an die erste innere Todesüberlistung aus Kṛṣṇapādas *Mṛtyuvañcana*: „Das Merkmallose, die große Glückseligkeit, der edle Yoga der Leerheit ist selbst der Nektar, das Todlose: Das wird als die beste aller Überlistungen erklärt.“<sup>2</sup> Wenn man von den hier hineingewobenen tantrischen Begriffen absieht, ist ein solches Denken auch außerhalb des Mahāyāna anzutreffen. Dem *Dhammapada* zufolge kann der König Tod einen solchen nicht mehr erspähen, der

<sup>1</sup> *mtshan ñid med pa'i bde chen po, stoñ ñid rnal 'byor dam pa ni, 'chi ba slu ba'i gtso bo ste, gzan gyis 'chi bdag 'joms mi nus* (288b1 f.).

<sup>2</sup> *mtshan ñid med pa bde chen po, stoñ ñid rnal 'byor dam pa ni, rañ ñid bdud rtsi 'chi ba med, slu ba rnam kyī thog mar bśad* (297a7).

die Welt wie eine Wasserblase oder in einem Spiegel erblickt (Str. 170). In besonderer Deutlichkeit bringt dies die „Frage des Mogharāja“ (*Mogharājamāṇavapucchā*) zum Ausdruck, „ein in den buddhistischen Ländern besonders bekanntes und häufig zitiertes Buddha-Wort“ (NYANAPONIKA, S. 360). Auf die Frage des Mogharāja, wie man denn die Welt betrachten solle, um vom König Tod nicht erspäht zu werden, antwortet der Buddha:

Tilge immer achtsam den Glauben an ein Ich und betrachte, Mogharāja, die Welt als leer.  
Besiege so den Tod! Wer so die Welt betrachtet, den erspäht der König Tod nicht mehr!<sup>1</sup>

#### 6.4 ZUSAMMENFASSUNG

Die äußeren Methoden der Todesüberlistung stammen aus weltlichen Wissenschaften oder sind dem nichttantrischen Buddhismus zuzuordnen; die inneren Methoden haben tantrischen Charakter. Die letzte und höchste Methode ist die Sicht der wahren Wirklichkeit im Sinne der buddhistischen Heilslehre.

Manche Verfahren weisen symbolische Bezüge zur Langlebenspraxis auf: Zur Rezitation werden Sūtras und Dhāraṇīs empfohlen, die inhaltlich mehr oder weniger deutlich von Schutz und Segen handeln. Bei anderen Methoden weisen kleine Modifikationen der zeremoniellen Elemente auf die besondere Intention hin: Das seit vedischer Zeit für Langlebensriten gebrauchte *dūrvā*-Gras wird zum Feueropfer verwendet, die Mantras werden um Einschübe wie *āyuhpuṣṭim kuru* erweitert usw.

Zwei entgegengesetzte Strategien sind dabei zu bemerken. In der Mehrzahl der Fälle soll die Lebenserwartung durch neu hinzugewonnene Lebenspotenz gesteigert werden: Die Meidung des Schlechten und die Übung des Guten fördern das Leben, erleuchtete Wesen werden angerufen, damit ihre Lebensfülle das eigene Leben sichere, der meditativ erfahrene Nektarregen stärkt den Meditierenden, physisch konkret können Samenflüssigkeit und Blut zur Steigerung der Lebenskräfte genutzt werden und dergleichen mehr. Eine umgekehrte Strategie zielt darauf, die vorhandene Lebenspotenz zu verneinen, den Tod symbolisch vorwegzunehmen: Wenn der Meditierende sich mit dem skeletthaften Heruka eint, dann nimmt er den Habitus eines bereits Toten an, der „nicht mehr getötet werden kann“ (4.42). Diese gegensätzlichen Ausrichtungen sind besonders bei den Atemtechniken greifbar (vgl. S. 67).

Zur Abwehr des Todes wird eine Vielzahl von Methoden empfohlen, die weitgehend das ganze Spektrum buddhistischer Religiosität widerspiegeln. Die „Überlistung des Todes“ ist kein einzelnes Verfahren, sie ist auch keine klar zu umreiβende Gruppe von Ritualen oder Meditationen. Vielmehr ist sie eine Intention, mit der grundsätzlich jede Art buddhistischer Religionsausübung verbunden sein kann: Das so erworbene heilvolle Verdienst (*puṇya*) kann die Tatfolgen (*karman*) positiv beeinflussen und die Lebensspanne (*āyus*) ausdehnen.

<sup>1</sup> *suññato lokam avekkhassu mogharāja sadā sato attānuditṭhiṃ ūhacca, evaṃ maccutaro siyā, evaṃ lokam avekkhantaṃ maccurājā na passatīti* (ANDERSEN/SMITH 1913, S. 217, Nr. 1119).