

Tantra und Meditation

Geshe Thubten Ngawang
Tibetisches Zentrum Hamburg e.V.

Tantra und Meditation

Vortrag von Geshe Thubten Ngawang am 17. Januar 2001
im Rahmen des Weiterbildenden Studiums an der Universität Hamburg

Zu Beginn des heutigen Vortrags möchte ich die Gelegenheit nutzen, einige Unterschiede zwischen dem nicht-tantrischen Vollkommenheitsfahrzeug¹ und dem tantrischen Geheimen-Mantra-Fahrzeug² (auch als Vajra-Fahrzeug³ oder Tantra-Fahrzeug⁴ bezeichnet) zu erklären. Heutzutage hat es sich eingebürgert, in der Öffentlichkeit, in verschiedenen Publikationen usw. den Buddhismus quasi in drei Teile zu teilen, die als Hīnayāna, Mahāyāna und Vajrayāna (oder Tantrayāna) bezeichnet werden. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, es handele sich hier um ganz unterschiedliche, voneinander getrennte Systeme im Buddhismus.

Das letzte Mal habe ich erklärt, was der Unterschied zwischen dem Hīnayāna und dem Mahāyāna ist. Als Hīnayāna bezeichnet man gemeinhin das Fahrzeug der Hörer.⁵ Dabei geht es im wesentlichen darum, die Grundlagen zu schaffen, um eine Befreiung aus den Fesseln des Daseinskreislaufes, aus den Fesseln der Leidenschaften (*kleśa*) wie Begierde, Haß, Unwissenheit und der befleckten Handlungen (*karma*) zu erreichen und damit Stabilität und Freiheit für sich selbst zu erreichen. Das Mahāyāna, der Weg eines Bodhisattva, baut darauf auf. Im Mahāyāna wird der Schwerpunkt mehr auf die Bedürfnisse der anderen gerichtet und aus diesem Grund angestrebt, sich Fähigkeiten anzueignen, mit denen man die anderen aus ihren Leiden befreien kann. Diese Ausweitung der Einstellung weg von dem eigenen Glück und Wohlergehen hin zu dem der anderen, liegt nahe, wenn man betrachtet, daß man selbst einer unter vielen ist und die anderen in der gleichen Situation sind wie man selbst. Wir alle wünschen Glück und möchten kein Leiden, in bezug darauf gibt es nicht den geringsten Unterschied. Ein wesentlicher Unterschied ist, daß man selbst nur eine einzige Person ist und im Gegensatz dazu die anderen unendlich viele; sie bilden eine überwältigende Majorität. Hinzu kommt, daß die anderen Wesen sich wirklich in einer schwierigen Lage befinden. Meist kennen sie nicht die Mittel, um sich aus den Leiden des Daseinskreislaufes zu befreien, aber man selbst hat die Möglichkeit, sich diese Mittel anzueignen und sie dann den anderen zu vermitteln. So besteht ein wirkliches Bedürfnis der anderen, daß man ihnen hilft.

Wenn man sich das vor Augen führt, bemerkt man, daß man tatsächlich auch für das Wohlergehen der anderen eine Verantwortung hat. In dieser Weise entwickelt man die universelle Verantwortung, die im Mahāyāna besonders intensiv geübt wird. Aus dieser Verantwortung für alle Lebewesen heraus strebt man selbst die Buddhaschaft an, einen Zustand der Vollkommenheit, in dem man alle Mittel vollendet hat, um das höchste Heil

¹ *pāramitīyāna, pha rol tu phyin pa'i theg pa*

² *guhyanatrayāna, gsang sngags kyi theg pa*

³ *vajrayāna, rdo rje'i theg pa*

⁴ *tantrayāna, rgyud kyi theg pa*

⁵ *śrāvakayāna; nyan thos kyi theg pa*

für andere Wesen zu bewirken. Aus dieser Motivation heraus streben Bodhisattvas nach der Buddhaschaft.

Innerhalb der Bodhisattvas gibt es wiederum einige, die ein besonderes großes Mitleid empfinden und daher einen starken Drang verspüren, möglichst schnell die Buddhaschaft zu erreichen, um den anderen entsprechend früher helfen zu können – nicht aus einem Gefühl der Faulheit heraus, daß es ihnen über unvorstellbar lange Zeiträume zu mühsam wäre, zum Wohl der anderen Wesen die Buddhaschaft zu erreichen, sondern damit diese nicht so lange leiden müssen. Je länger der Weg zur Buddhaschaft dauert, um so länger müssen die anderen auf die Hilfe warten. Es ist so, als wenn in einem Krankenhaus schwerkranke Patienten liegen würden und niemand da wäre, der ihnen helfen könnte; dann würde jemand, der ein besonders starkes Verantwortungsgefühl hat, versuchen, sich die wichtigsten Fähigkeiten eines Arztes möglichst schnell anzueignen, um diesen Patienten helfen zu können. Aus einer ähnlichen Motivation heraus suchen Bodhisattvas mit außergewöhnlichem Mitgefühl nach besonders tiefgründigen und schnellen Mitteln, um die Buddhaschaft zu erreichen. Es heißt, daß der Buddha speziell für diese außergewöhnlichen Bodhisattvas die Mittel des Tantra gelehrt hat, ein Fahrzeug, das sehr tiefgründig ist und mit dem er ihnen einen schnelleren Weg zur Buddhaschaft ermöglicht.

Wenn es wirklich das Ziel ist, allen Wesen im größten Umfang helfen zu können und den Wesen einen Weg zur dauerhaften Befreiung, ja sogar zur vollkommenen Buddhaschaft, zur Vollkommenheit zeigen zu können, dann ist es klar, daß dies nur möglich ist, wenn man aus eigener Erfahrung vollständige Kenntnis dieses Pfades hat. Dem nicht genug, darüber hinaus muß man auch genau die Veranlagungen, Fähigkeiten und Möglichkeiten der einzelnen Wesen kennen, um ihnen ihren jeweiligen individuellen Weg zur Buddhaschaft oder Befreiung aufzeigen zu können. Wenn man sich das vor Augen führt, stellt man fest, daß es keine andere Möglichkeit gibt, das höchste Wohl für die anderen zu erreichen, als die Allwissenheit zu erlangen; das ist die Vollkommenheit eines Buddha. Es ist also nötig, Mittel zur Verfügung zu haben, um diesen Zustand zu erreichen, und im Tantra gibt es solche tiefgründigen und effektiven Mittel.

Was die besondere Methodik im Tantra betrifft, so geht es im wesentlichen darum, daß man schon auf dem Pfad den Zustand eines Buddhas sozusagen vorwegnimmt. Man übt ihn in der Meditation ein, obwohl man ihn noch nicht verwirklicht hat, um dadurch schon während des Pfades eine direkte Verbindung zu dem resultierenden Zustand der Buddhaschaft herzustellen.

Diese Methode wird ausgedrückt in der Übung von Vier Reinheiten. Man übt bereits auf dem Pfad, in der Meditation, die vollkommene Reinheit, die ein Buddha erlangt, die Reinheit von allen Fehlern, von allen negativen Wahrnehmungsweisen. Man betrachtet erstens den Körper nicht als einen gewöhnlichen Körper aus Fleisch und Blut mit vielen Unreinheiten usw., sondern als einen göttlichen Körper, d. h. man meditiert sich in der Gestalt der Gottheit, als ein Buddha in Gestalt der erwählten persönlichen Meditationsgottheit (Tib. Yidam). Zweitens betrachtet man die Güter, mit denen man im täglichen Leben zu tun hat, wie Nahrung, Kleidung usw. nicht als gewöhnliche Güter, die befleckter Natur sind und zu befleckten Empfindungen von vorübergehendem Glück und Begierde usw. führen, sondern als reine Objekte des Erfreuens – so wie ein Buddha sich an Gütern erfreuen kann, indem er gewöhnliche Nahrung nicht wie gewöhnliche Nahrung wahr-

nimmt, sondern wie göttlichen Nektar. Drittens betrachtet man auch die Umgebung nicht in ihrer gewöhnlichen Art mit unreinen Wahrnehmungen, sondern als ein reines Buddha-Land. Und viertens betrachtet man die eigenen Handlungen nicht als gewöhnliche Handlungen, sondern als die vollkommenen Handlungen oder Heilsaktivitäten eines Buddha, indem man sich z. B. in der Meditation vorstellt, daß Licht von dem eigenen göttlichen Körper ausgeht, die Wesen reinigt und wieder zu einem zurückkommt usw.; es gibt eine Vielzahl von Methoden, mit denen man die reinen Heilsaktivitäten eines Buddha in der Meditation einübt. Auf diese Art und Weise werden sehr mächtige Ursachen geschaffen, die einen schnellen Fortschritt zur Buddhaschaft ermöglichen – beruhend auf der genannten Motivation, zum Wohle aller Wesen möglichst schnell die Buddhaschaft zu erreichen.

Von der grundlegenden Motivation her gibt es keinen Unterschied zum allgemeinen, nicht-tantrischen Mahāyāna-Weg, auch nicht von der Praxis der grundlegenden Prinzipien des Buddhismus her. Wie auch im Pāramitāyāna (Vollkommenheitsfahrzeug) übt man sich darin, die eigensüchtigen Gedanken vollständig aufzugeben und seine Gedanken ganz auf das Wohl der anderen zu richten, was als „Austauschen von Selbst und anderen“ bezeichnet wird. Dieses Austauschen von Selbst und anderen wird z. B. in der Meditation des Gebens und Nehmens in Verbindung mit dem Atem meditiert. Auch ist es in beiden Fahrzeugen essentiell, eine fehlerfreie Sicht der endgültigen Realität, d. h. der Leerheit⁶ zu entwickeln, und diese mit der Seite der Methode, d. h. der altruistischen Übung zu verbinden. Der Unterschied zum Mantrayāna ist, daß im Pāramitāyāna ausschließlich die Ursachen für die Buddhaschaft geübt werden, d. h. man setzt den Pfad nicht direkt in Beziehung zu den Resultaten, indem man diese schon in die Übung oder den Pfad hinein nehmen würde, sondern man konzentriert sich ganz auf die Ursachen für die Buddhaschaft, z. B. auf die Freigebigkeit und die anderen Vollkommenheiten, die in großem Umfang über lange Zeit geübt werden müssen, oft auch verbunden mit sehr mühseligen Formen wie z. B. dem Weggeben des eigenen Körpers.

Die Besonderheit im Mantra-Fahrzeug ist, daß mit der gleichen Motivation und der gleichen grundsätzlichen Praxis zusätzlich geübt wird, die Zustände, die wir jetzt schon im gewöhnlichen Leben erleben, direkt in Beziehung zu den resultierenden Zuständen eines Buddha zu setzen. Man nennt das „die Resultate in den Pfad integrieren“, und deshalb spricht man in bezug auf das tantrische Fahrzeug auch vom Fahrzeug der Resultate.⁷ Das nicht-tantrische Fahrzeug nennt man dagegen Ursachen-Fahrzeug.⁸

Das sind in Kürze die Prinzipien des tantrischen Pfades und die Unterschiede zwischen nicht-tantrischem Mahāyāna und tantrischem Mahāyāna. Natürlich kann ich jetzt hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen, auch nicht auf die der praktischen Übungsweise. Aber soviel sei zur praktischen Vorgehensweise gesagt: Es ist eine besondere Form der Vorbereitung nötig; aufbauend auf den Übungen im allgemeinen buddhistischen Pfad, also dem nicht-tantrischen Pfad, ist es insbesondere notwendig, eine Initiation⁹ von einem qualifizierten Lehrer zu erhalten, wobei diese Initiation von der Motivation her, dem Ritual her usw. vollständig sein muß. Man sagt die Initiation ist nur wirklich dann ge-

⁶ *sūnyatā, stong pa nyid*

⁷ *'bras bu'i theg pa*

⁸ *rgyu'i theg pa*

⁹ *abhiśekha, dbang*

lungen, wenn während des Rituals in den Schüler oder die Schülerin die Samen für die vier Körper¹⁰ eines Buddha gelegt werden, so daß diese dann in der täglichen Übung genährt und weiterentwickelt werden können. Ohne eine entsprechende Initiation und Einführung in die Praxis von einem qualifizierten Lehrer wäre es nicht angemessen, diese Meditationen durchzuführen, und sie würden auch nicht die gewünschte Wirkungskraft haben. In einem Erklärenden Tantra von Guhyasamāja,¹¹ dem Vajramālā-Tantra,¹² wenn ich mich recht erinnere, heißt es, daß man ohne qualifizierte Initiation genauso wenig Realisationen auf dem Pfad erreichen kann, wie man Öl aus Sand auspressen könnte. Die Erklärungen die ich hier gebe, basieren auf meinem Hintergrund des Studiums dieser Lehren innerhalb der Tradition Tsongkapas und seiner Nachfolger. Sie stimmen im allgemeinen auch mit den anderen großen Traditionen des tibetischen Buddhismus überein, die man als neuere Übersetzungstradition¹³ oder Neue Schulen des Geheimen Mantras¹⁴ (Tib. Sarma) bezeichnet, wozu die Alte Kadam-Tradition gehört, die Sakya-Tradition, die Kagyü-Tradition und die Gelug-Tradition, auch Neue Kadam-Tradition genannt. Dann gibt es noch die Tradition der alten Übersetzungen,¹⁵ die Schule der Nyingmapa.

Gewiß gibt es hier einige Unterschiede zwischen der Nyingma-Tradition und den Sarma-Traditionen etwa in der Terminologie. So scheint es zwischen den alten und den neuen Schulen Unterschiede in der Bedeutung des Wortes „Fahrzeug der Resultate“ oder „Wirkungsfahrzeug“ zu geben. Das Wort „Wirkung“ muß sich dabei nicht unbedingt auf einen späteren Zustand in einer zeitlichen Abfolge von Ursache und Wirkung beziehen. Normalerweise versteht man unter der Wirkung erst die Zeit, wenn ein Übender die Buddhaschaft erreicht hat. In der Nyingma-Tradition kann sich der Begriff aber schon auf gegenwärtige Zustände beziehen, und zwar besonders auf das, was in anderen Traditionen als „natürlich anwesendes Bewußtsein des Klaren Lichts“ bezeichnet wird; denn sie ist die subtilste, tiefste Ebene unseres Bewußtseins, die seit anfangsloser Zeit besteht und auch ohne Ende weitergehen wird bis zur Buddhaschaft und darüber hinaus. Diese subtilste Ebene unseres Bewußtseins war niemals beeinträchtigt von Leidenschaften wie Begierde, Haß usw. Diese tiefste Natur oder Ebene unseres Bewußtseins, die in ihrer Natur unbefleckt ist, ist zu jeder Zeit vorhanden und setzt sich bis in die Buddhaschaft fort. So gesehen haben wir die Wirkung schon in uns. Diese subtile Ebene des Bewußtseins, wird gegenwärtig aber durch die gröberen Ebenen des Bewußtseins, auf denen es all die negativen Emotionen wie Begierde, Haß usw. gibt, verdeckt. Im Tantra versucht man sich ganz auf Methoden zu konzentrieren, Verbindung aufzunehmen mit dieser tiefsten Ebene des Bewußtseins, sie zum Vorschein zu bringen, sie benutzen zu können, um somit den

¹⁰ *kāya; sku*

¹¹ *gsang ba 'dus pa'i bshad rgyud*

¹² *Vajramālā-Guhyasamāja-Erklärungs-Tantra (vajramālābhidhāna-mahāyoga-tantra-sarvatantra-hṛdaya-rahasya-vibhāṅga; rnal 'byor chen po'i rgyud dpal rdo rje phreng ba ngon par brjod pa rgyud thams cad kyi snying po gsang ba rnam par phye ba)* P.82; T'oh.445

¹³ *phyi 'gyur*

¹⁴ *gsang sngags gsar ma*

¹⁵ *snga 'gyur*

Geist schnell von den peripheren, sekundären, größeren und verblendeten Ebenen zu befreien.

Ganz gleich, wie man in den jeweiligen Traditionen die verschiedenen Begriffe, die im Tantra benutzt werden, auch verstehen mag, ganz gleich, von welchen unterschiedlichen Perspektiven und Schwerpunkten man die Dinge auch betrachten mag, was die Notwendigkeit intensiver, aufeinander aufbauender Praxis angeht, gibt es zwischen den Traditionen des tibetischen Buddhismus keinen Unterschied. Alle sagen z. B., daß es nötig ist, den Geist zu reinigen, um überhaupt Tantra praktizieren zu können. Effektiv muß man viele Übungen anwenden, um den Geist zu reinigen und gute Anlagen und Verdienste anzusammeln. Dazu dient unter anderem die Übung der „Siebenteiligen Verehrung“,¹⁶ die allgemein im Mahāyāna, aber auch im tantrischen Zusammenhang besonders intensiv praktiziert wird. Diese sieben Glieder umfassen Verehrung der Buddhas, Darbringung von Opfergaben, Bekennen der unheilsamen Handlungen, Erfreuen an heilsamen Handlungen, Bitte um das Drehen des Dharma-Rades, Bitte um Verweilen in der Welt und Widmung der Verdienste. Durch solche Verdienstansammlung und Reinigung werden die positiven Voraussetzungen für die Meditation geschaffen, um Tantra wirklich praktizieren zu können. In Bezug darauf, daß viele Übungen und intensive Praxis nötig sind, gibt es keinerlei Unterschiede zwischen den verschiedenen Traditionen.

Deshalb wird in allen tibetischen Traditionen den „Vorbereitenden Übungen“ (Tib. Ngöndro)¹⁷ eine große Bedeutung beigemessen. Dazu gehören Übungen wie 100.000 mal ein bestimmtes Mantras zu rezitieren, z. B. das Mantra von Vajrasattva, das besonders der Reinigung von negativen Handlungen dient, oder 100.000 Niederwerfungen zu praktizieren, 100.000 Mañḍalas darzubringen, 100.000 mal das Guruyoga zu praktizieren, 100.000 mal die Zuflucht zu rezitieren und das altruistischen Streben nach Erleuchtung zu erzeugen. Es gibt Varianten der Vorbereitenden Übungen mit mehr oder weniger Übungen, aber in allen Traditionen müssen sie auf ähnliche Art praktiziert werden. Das ist eine der wichtigen Voraussetzungen, um die Wirksamkeit des Tantra hervorbringen zu können. So heißt es z. B. in einem Text, daß das „Sehen der Natur des Geistes“ ganz und gar abhängig davon ist, Verdienste zu sammeln und sich zu reinigen, und dazu dienen diese vorbereitenden Übungen.

Es geht im Tantra darum, resultierende Zustände der Buddhaschaft schon jetzt in den Pfad einzubeziehen. Das gilt besonders für die verschiedenen Phasen des Sterbens und der Wiedergeburt. Ein ganz wichtiger Zeitpunkt ist der Zustand im Tod, wenn das Bewußtsein sich endgültig vom Körper trennt. Es heißt, daß dann alle größeren Ebenen des Bewußtseins zusammen mit den größeren Ebenen der Energien und der körperlichen Ebenen, die man dann verlassen hat, zu ende gegangen sind, und sich dann tatsächlich die tiefste, subtilste Ebene des Bewußtseins, das natürlich anwesende klare Licht manifestiert. Gewöhnlich erleben wir diesen Zustand aber nicht bewußt oder können ihn nicht weiter nutzen. Er geht einfach vorüber. Unserem Geist erscheint auf dieser sehr subtilen Ebene des Bewußtseins eine Art vollkommene Leere. Es ist aber möglich und wird mit Hilfe der tantrischen Methoden im Leben angestrebt, sich daran zu gewöhnen, diesen Zustand zu benutzen, um ihn mit der Erkenntnis der endgültigen Realität oder Leerheit in Verbindung

¹⁶ *saptāṅga, yan lag bdun pa*

¹⁷ *sngon 'gro*

zu bringen. Diese Erkenntnis wiederum steht in direkter Beziehung zu dem „Wahrheitskörper“¹⁸ eines Buddha, der Sicht eines Buddha, die in bezug auf die endgültige Realität völlig ungehindert ist. Jemand der entsprechend geübt ist, kann also diesen Zustand der Leere während des Todes, während der Abwesenheit von allen gröberen Strukturen nutzen, eine tiefe Erkenntnis der Leerheit und damit der endgültigen Realität seines eigenen Geistes zu machen und damit im Idealfall sogar schon die Erleuchtung erreichen. Diese Erfahrung der Leerheit als der endgültigen Realität im Tod wird in tantrischen Texten auch als „Treffen von Mutter und Kind“ bezeichnet: Die „Mutter“ ist das natürliche Bewußtsein des Klaren Licht, das im Tode erlebt wird, das „Kind“ ist die im Leben eingeübte Erkenntnis der Leerheit; im Tode können dann sich dann beide Erfahrungen miteinander verbinden und dadurch dem Zustand des Klaren Lichts im Tod eine außergewöhnliche Bedeutung verleihen.

Die Methoden, die tiefste Ebene des Bewußtseins zu erfahren, nicht erst im Tod, sondern schon in diesem Leben, werden z. B. in der Kagyü-Tradition in der Mahāmudrā-Praxis¹⁹ und in der Nyingma-Tradition in der Dsogtschen-Praxis²⁰ geübt. In der Gelugpa-Tradition spricht man von der Sicht der Unteilbarkeit von Glückseligkeit und Leerheit.²¹ Es geht letztlich immer darum, dieses subtilste Bewußtsein des Klaren Lichts zu erfahren und es benutzen zu können, um große Fortschritte auf dem Pfad zu machen.

In der Nyingma-Tradition teilt man die Fahrzeuge in neun Fahrzeuge auf, von denen die drei höchsten Mahā-, Anu- und Ati-Yoga sind. Im Ati-Yoga wird Dsogtschen im Rahmen jener Praktiken geübt, die mit der Erfahrung der grundlegenden Natur des Bewußtseins auf der subtilsten Ebene zu tun haben.

In den anderen, neuen Übersetzungstraditionen verwendet man andere Terminologien. Man macht eine Einteilung in das Pāramitāyāna und das Tantrayāna. Die Tantras unterteilt man nochmals in vier Tantra-Klassen:²² Handlungstantra,²³ Ausübungstantra,²⁴ Yogatantra²⁵ und Höchstes Yogatantra.²⁶ Diese Erklärungen über die subtilste Natur des Bewußtseins und dessen Benutzung im Tode finden sich weder im Pāramitāyāna noch in den drei unteren Tantra-Klassen, sondern ausschließlich im Höchsten Yogatantra.

Ganz wichtig ist, daß man diese verschiedenen Fahrzeuge alle als zusammenhängend betrachtet. Es ist unmöglich, das Mantrayāna zu praktizieren, ohne den allgemeinen nicht-tantrischen Bodhisattva-Pfad als Grundlage zu nehmen. Diesen zu praktizieren ist wiederum nicht ohne die Prinzipien möglich, die der Buddha im Śrāvakayāna dargelegt hat, insbesondere die Übungen, die mit den Vier Wahrheiten zusammenhängen.

Es ist daher vor allem mißverständlich, wenn man meint, es gäbe im Buddhismus drei völlig getrennte Fahrzeuge: Hīnayāna, Mahāyāna und Vajrayāna. Schon die Aufteilung

¹⁸ *dharmakāya, chos sku*

¹⁹ *phya rgya chen mo*

²⁰ *rdzogs chen*

²¹ *bde stong dbyer med kyi lta ba*

²² *rgyud sde bzhi*

²³ *kriyātantra, bya rgyud*

²⁴ *caryātantra, spyod rgyud*

²⁵ *yogatantra, rnal 'byor rgyud*

²⁶ *anuttarayogatantra, rnal 'byor bla med rgyud*

der letzten beiden Fahrzeuge ist in dieser Weise irreführend; denn das Vajrayāna ist tatsächlich nur ein besonderer Teil des Mahāyāna. Man kann Mahāyāna in das Pāramitāyāna und das Vajrayāna einteilen, aber nicht in dieser Weise drei getrennte Fahrzeuge beschreiben; das sind Bezeichnungen, die leicht zu Mißverständnissen führen.

Natürlich ist es möglich, daß jemand im wesentlichen die Lehren des Śrāvākayāna und nicht die Mahāyāna-Lehren praktizieren möchte, und erst recht nicht innerhalb des Mahāyāna die tantrischen Lehren, oder daß ein anderer nur das nicht-tantrische Mahāyāna praktizieren möchte, aber nicht die tantrischen Lehren. Das ist völlig in Ordnung; denn es gibt unterschiedliche Veranlagungen und Fähigkeiten. Wenn aber ein Übender den Anspruch hat, die Lehren des Buddhismus in ihrer Vollständigkeit zu praktizieren und insbesondere die Methoden des Vajrayāna anwenden möchte, dann kommt er oder sie nicht umhin, sich zuvor intensiv sowohl mit dem Śrāvākayāna wie auch mit dem nicht-tantrischen Bodhisattva-Pfad auseinanderzusetzen und darin Einsichten und Erfahrungen zu sammeln. Es ist sinnlos zu meinen, man könne das Vajrayāna praktizieren, ohne diese vorherigen Fahrzeuge intensiv zu üben.

Man sollte also diese Fahrzeuge nicht als isolierte oder gar unvereinbare Wege verstehen, sondern eher als aufeinander aufbauende Teile eines Weges, im Idealfall als Teil einer Gesamtpraxis, in der alle Pfade der Buddha-Lehre bis hin zum Vajrayāna enthalten sind. Somit ist es auch keine Frage, ob es möglich ist, daß jemand mit Lehren beginnt, die z. B. zum Śrāvākayāna oder Theravada gehören, und sich dann mit Mahāyāna-Lehren beschäftigt. Es ist natürlich, daß wir unsere Sichtweise verändern und ausweiten können und dabei Erklärungen weiterer Philosophien einbeziehen, die uns vorher nicht bewußt waren. Im Buddhismus selbst gibt es viele solcher Begebenheiten, daß Meister die einer bestimmten philosophischen Schule oder Tradition zuzurechnen waren, später andere Teile der Lehre, andere Philosophien usw. aufgenommen haben. Als ein berühmtes Beispiel wird der indische Meister Āśvaghōṣa genannt, von dem es heißt, er habe zuvor zu einer nicht-buddhistischen Tradition gehört und dann in einer Debatte mit den Buddhisten, gegen Āryadeva, einen Vertreter der Philosophie Nāgārjunas, verloren.

Es gibt eine hübsche Geschichte zu der Debatte dieser beiden, die ich jetzt nicht in allen Einzelheiten erklären kann. Es heißt, daß Āśvaghōṣa, also der Nicht-Buddhist, in der philosophischen Debatte gegen Āryadeva zwar verloren hatte, die Niederlage aber nicht akzeptieren wollte und daraufhin von den Buddhisten in der Klosterbibliothek eingeschlossen wurde. Weil er ein großer Gelehrter war, vertrieb er sich die Langeweile mit dem Lesen buddhistischer Literatur, die ihn dann zunehmend interessierte. Als er dann sogar eine Prophezeiung über sich selbst fand, hat ihn das endgültig zum Buddhismus bekehrt. Später wurde er ein großer buddhistischer Meister, der auch viele wichtige Mahāyāna-Schriften verfaßt hat, z. B. einen Text zur Bereinigung von negativen Handlungen, der in der tibetischen Tradition ständig zitiert wird, mit dem Titel „Allgemeine Bereinigung“.²⁷

Auch innerhalb der buddhistischen Tradition gibt es viele Beispiele von Meistern, die von einer philosophischen Sichtweise zu einer anderen übergewechselt sind. So eine Umwandlung der Sichtweise, die vielleicht sogar mit dem Wechsel von einer Tradition in die andere einhergeht, ist natürlich ein Vorgang, der von vielen Faktoren bestimmt wird.

²⁷ *sPyi bshags*

Im Falle des Meisters Āśvaghōṣa beruhte der Wechsel tatsächlich auf einer inneren Überzeugung, und eine solche Änderung der Überzeugung wiederum beruht darauf, daß der Geist grundsätzlich wandelbar ist und wir – wie es im Buddhismus heißt – den Samen eines Vollendeten in uns tragen. Verblendung, Unwissenheit können aufgegeben werden, man kann zu neuen Einsichten kommen. Dies liegt in der Natur unseres Geistes begründet. Āśvaghōṣa ist gewiß nicht zu einem Verfechter des Buddhismus geworden, weil man ihn in der Bibliothek eine Zeit eingesperrt hatte, auch nicht deshalb, weil er dort eine Prophezeiung von sich selbst gelesen hatte, das waren nur Äußerlichkeiten. Letztlich kam es zu dem Wandel, weil er durch das Studium und durch die Beschäftigung mit den Inhalten eine tiefe Überzeugung in die buddhistische Lehre entwickelt hatte.

Fragen:

Moderator: Ein Frage ist: Wenn beim Tod Erleuchtung erreicht wird, wie äußert sich dann das Mitgefühl gegenüber den anderen Wesen?

Geshe-la: Es ist mir nicht ganz klar, wie die Frage gemeint war. Wir können uns fragen, ob die Erfahrung der Leerheit das Mitgefühl beeinträchtigt oder verstärkt. Tatsächlich stärkt die Erkenntnis der Leerheit, der eigentlichen Realität, sehr die Seite des Mitgefühls. Umgekehrt ist die Erkenntnis der eigentlichen Realität nur auf der Grundlage einer mitfühlenden, positiven Geisteshaltung möglich. Man kann beides nicht voneinander trennen. Vielleicht war die Frage so gemeint, was geschieht, wenn jemand ein Buddha geworden ist. Ein Buddha kann jederzeit einen grobstofflichen Körper annehmen, um den Wesen, den Schülern zu helfen, um ihnen Unterweisungen zu geben usw. Auch wenn jemand im Tod noch nicht die vollständige Buddhaschaft erreicht, gibt es nach den tantrischen Lehren einen „Illusionskörper“, also auch eine bestimmte Fähigkeit, bewußt körperliche Erscheinungen hervorzubringen, um sich so anderen mitzuteilen.

Frage: Gibt es in der Tradition Lamas, die die Todeserfahrung erlebt haben und sich daran erinnern können?

Geshe-la: Das ist möglich. Wenn jemand die Erfahrung der höheren Stufen des Geheimen Mantra hat, wie z. B. der Erzeugungsstufe oder der Vollendungsstufe, dann kann er sich sehr gut an vergangene Zustände, frühere Existenzen erinnern. Aber selbst im nicht-tantrischen System, sogar im Śrāvakayāna, z. B. im *Abhidharmakoṣa* und in anderen Schriften, werden höhere Wahrnehmungsfähigkeiten erklärt, zu denen beispielsweise die Fähigkeit gehört, sich an weit zurückliegende Ereignisse zu erinnern; und das beinhaltet auch die Erinnerung an vergangene Leben.

Frage: Wann ist jemand so weit, daß er Initiationen erteilen kann, und wer entscheidet darüber?

Geshe-la: Die Qualifikation ergibt sich aufgrund der Eigenschaften, die sich jemand aneignet. Es mag in den verschiedenen Traditionen unterschiedliche Vorgehensweisen geben, die nötigen Eigenschaften eines Lamas und besonders eines tantrischen Meisters zu bestimmen. In der Tradition von Tsongkapa braucht ein Lehrer zunächst einmal die entsprechende ethische Grundlage. Er oder sie muß ein Prātimokṣa-Gelübde und darauf aufbauend das Bodhisattva-Gelübde und das Tantra-Gelübde genommen haben und die

entsprechenden ethischen Regeln beachten. Das sind drei unabdingbare Voraussetzungen. Dann kommen natürlich noch die notwendigen Eigenschaften hinzu, die für einen Mahāyāna-Lehrer allgemein erklärt werden, nicht nur speziell in den Tantras, hier werden nach Maitreya zehn Eigenschaften genannt. Zusätzlich werden speziell für einen tantrischen Lehrer zwei Gruppen von je zehn nötigen Eigenschaften gelehrt. Wenn jemand, der diese Qualitäten besitzt, von Schülern gebeten wird, Initiationen zu geben, kann er ihnen diese verleihen. Es gibt keine Instanz, die dem Lehrer einen Stempel aufdrückt oder einen Paß gibt mit dem Vermerk: „Erlaubnis, Initiationen zu geben“. Zumindest ist das nicht die Vorgehensweise, wie sie in den Tantras selbst angelegt ist. Vielmehr wird es in der Tradition so erklärt, daß sich jemand die nötige Qualifikation eines Lehrers durch persönliche Entwicklung aneignet und dann von Schülern gebeten wird, Unterweisungen oder Initiationen zu geben. Dadurch kommt das Verhältnis von Lehrer und Schüler zustande. Wenn sich die Verhältnisse verschlechtern, kann es vielleicht irgendwann sinnvoll werden, eine offizielle Bestätigung oder etwas Vergleichbares zu geben, weil die anderen Prinzipien, nicht mehr richtig funktionieren, wie sie eigentlich gedacht sind. Aber angelegt in den Schriften oder in der Tradition selbst ist das nicht.

Frage: Wie erklären Sie sich als Buddhist, daß es nicht mehr Bodhisattvas und immer noch so viel Leiden auf der Welt gibt?

Geshe-la: Zum einen ist es grundsätzlich schwierig, andere Menschen auf ihre inneren Eigenschaften hin zu beurteilen. Buddha hat selbst gesagt, ein gewöhnliches Lebewesen kann kaum ein vollständiges Urteil über eine andere Person abgeben. Wie sollten wir jetzt entscheiden, wer von uns ein Bodhisattva ist und wer nicht? Wenn wir jemandem gegenüber übertreten, können wir dann mit Sicherheit entscheiden, daß diese Person weder ein Bodhisattva noch ein Buddha ist? Das ist sehr schwer zu sagen. Allein vom äußeren Anschein her ist das nicht festzulegen. Zum anderen geht man im Buddhismus davon aus, daß es schon unzählige Buddhas gegeben hat, unzählige Wesen zur Buddhaschaft erwacht sind, und es auch unzählige Bodhisattvas gibt. Aber auf der anderen Seite gibt es eben auch unzählige Lebewesen, das ist in gewisser Weise das Problem. Da steht also eine Vielzahl von Buddhas einer unendlichen Anzahl von Lebewesen im Samsāra gegenüber. Ich persönlich bin der festen Überzeugung, daß die Buddhas schon sehr viel Positives bewirkt haben und schon sehr viele Wesen den Weg aus dem Daseinskreislauf herausgefunden haben. Aber angesichts der unendlichen Zahl von Lebewesen bleiben immer noch sehr viele übrig, mehr als genug für die weitere Heilsaktivität der Erleuchteten und das Wirken der Bodhisattvas. Es lohnt sich für jeden, der die Buddhaschaft erreicht, weil diese Person dann sowohl für sich selbst den höchsten Zustand erreicht hat, als auch für andere sehr viel Gutes bewirken kann.

Es ist tatsächlich sehr schwierig, den Geist anderer zu ermessen. Es ist schon schwierig genug, die eigene Geistesverfassung zu erkennen, noch viel schwieriger ist es, den der anderen zu beurteilen. Wir sind heutzutage in der Lage, den Aufbau der materiellen Welt in vielen Einzelheiten zu erkennen und die Entwicklung eines materiellen Objekts sogar bis zu Tausenden und Millionen von Jahren in die Vergangenheit zurückzuverfolgen; aber trotzdem haben wir noch große Schwierigkeiten, Aufbau und Arbeitsweise des Geistes in allen Aspekten zu verstehen. Trotz des naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritts haben wir noch immer große Schwierigkeiten, einen anderen Menschen zu

beurteilen. Was geht gerade in dem anderem vor? Hat er heilsame Gedanken, unheilsame Gedanken, sind irgendwelche positiven oder negativen Emotionen entstanden? Das können wir trotz dieser vielen technischen Möglichkeiten immer noch nicht beurteilen. Wenn es überhaupt einen substantiellen Fortschritt auf diesem Gebiet gegeben hat, ist er im Vergleich zu den Fortschritten in bezug auf die Erforschung der Materie noch sehr gering.

(Übersetzung aus dem Tibetischen von Christof Spitz)