



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Vom Bardo Thödol zum psychedelischen Handbuch

Stadien einer Rezeptionsgeschichte

Verfasser

Matthias Grümayer

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 057 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Karl Baier

Abschiednehmen
sich trennen
aufgeben
einen Teil von sich selbst
etwas
dem Wind
überlassen
den Fluten
dem Wasser
das Sterben
lernen
jeden Tag
ein wenig
für
das Neue
das
folgt

Text von Margot Bickel: Wage zu träumen, Freiburg [u.a.] Herder 1984.

Inhaltverzeichnis

Einleitung	1
1. Das Bardo Thödol	4
1.1. Was ist das <i>Bardo Thödol</i>	5
1.2. Verortung des <i>Bardo Thödol</i> in der Geschichte des Buddhismus.....	7
1.2.1. Die Tradition der Schatztexte	7
1.2.2. Der Zwischenzustand (<i>Bardo</i>)	12
1.2.3. Das Mandala der friedvollen und zornvollen Gottheiten.....	14
1.3. Die Entstehung des <i>Bardo Thödol</i>	15
1.3.1. Padmasambhava (Guru Rinpoche)	15
1.3.2. Karma Lingpa und seine Nachfolger	16
1.3.3. Weiterer Verlauf der <i>Bardo Thödol</i> -Tradition	18
1.4. Zusammensetzung und Inhalt des <i>Bardo Thödol</i> -Zyklus	21
1.5. Die Verwendung des <i>Bardo Thödol</i>	25
1.6. Zusammenfassung	27
2. The Tibetan Book of the Dead	29
2.1. Hintergründe	29
2.1.1. Die „Entdeckung Tibets“ durch Mission und Kolonialismus	29
2.1.2. Die Entwicklung des Mythos Tibet ab dem 19. Jahrhundert.....	33
2.1.3. Lamaismus	35
2.1.4. Die Geschichte der Theosophischen Gesellschaft	37
2.2. Evans Wentz und seine Hintergründe.....	39
2.3. Vorwörter und Kommentare.....	43
2.3.1. Sir John Woodroffe.....	44
2.3.2. Carl Gustav Jung.....	47
2.3.3. Lama Anagarika Govinda.....	52
2.3.4. Walter Yeeling Evans-Wentz	55
2.4. Der Hauptteil von <i>The Tibetan Book of the Dead</i>	59
2.4.1. Bardo des Augenblicks des Todes	59
2.4.2. Bardo des Erlebens der Wirklichkeit.....	61
2.4.3. Bardo der Wiedergeburt.....	62

2.5. Zusammenfassung	64
3. The Psychedelic Experience	67
3.1. Hintergründe	67
3.1.1. Die Entdeckung des LSD durch Albert Hofmann.....	67
3.1.2. Die psychedelische Philosophie von Aldous Huxley	70
3.2. Timothy Leary und seine Mission	73
3.3.1. Learys Grundkonzept	82
3.3.2. Exkurs: Die Verwendung von LSD im therapeutischen Rahmen.....	84
3.4. Die Entstehung von <i>The Psychedelic Experience</i>	86
3.5. Aufbau und Inhalt von <i>The Psychedelic Experience</i>	90
3.5.1. Learys Kommentar zu Evans-Wentz.....	93
3.5.2. Learys Kommentar zu Jung	94
3.5.3. Learys Kommentar zu Lama A. Govinda	97
3.5.4. Der Hauptteil von <i>The Psychedelic Experience</i> (Teil II-IV)	99
3.5.4.1. First Bardo: The Period of Ego-Loss or Non-Game Ecstasy.....	101
3.5.4.2. Second Bardo: The Period of Hallucination	104
3.5.4.3. Third. Bardo: The Period of Re-Entry	109
3.5.5. Die Methode der psychedelischen Sitzung (Teil III)	111
3.5.6. Anleitungen für die Praxis (Teil IV).....	115
4. Zusammenfassung	115
4. Transformation zentraler Kategorien	118
4.1. Vorstellungen über zyklische Existenz	118
4.1.1. Zyklische Existenz im Buddhismus	118
4.1.2. Zyklische Existenz in <i>The Tibetan Book of the Dead</i>	120
4.1.3. Zyklische Existenz in <i>The Psychedelic Experience</i>	123
4.1.4. Zusammenfassung	125
4.2. Vorstellungen über Leerheit	126
4.2.1. Leerheit im Buddhismus	126
4.2.2. Leerheit in <i>The Tibetan Book of the Dead</i>	129
4.2.3. Leerheit in <i>The Psychedelic Experience</i>	131
4.2.4. Zusammenfassung	133

5. Transformation durch Psychologisierung	134
5.1. Psychologie in <i>The Tibetan Book of the Dead</i>	135
5.1.1. Psychologie bei Walter Y. Evans-Wentz.....	135
5.1.2. Psychologie bei Sir John Woodroffe.....	138
5.1.3. Psychologie bei Carl Gustav Jung	138
5.1.3. Psychologie bei Lama Anagarika Govinda.....	142
5.2. Psychologie in <i>The Psychedelic Experience</i>	143
5.3. Zusammenfassung	145
6. Transformation der Funktion.....	147
6.1. Funktion des <i>Bardo Thödol</i>	147
6.2. Funktion von <i>The Tibetan Book of the Dead</i>	148
6.3. Funktion von <i>The Psychedelic Experience</i>	150
7. Resümee	152
8. Literaturliste	160
9. Anhang.....	165
9.1. Abstrakt	165
9.2. Danksagung.....	166
9.3. Lebenslauf	166

Einleitung

Unter spirituell interessierten Menschen gehört es zum guten Ton, schon einmal vom *Tibetischen Totenbuch* bzw. vom ***Tibetan Book of the Dead*** (TBOD) gehört zu haben und auch Menschen, die nicht an religiösen Themen interessiert sind, ist dieser Titel oft ein Begriff. Für viele ist bereits der Name mit einem Hauch von Geheimnis, einer Ahnung von uraltem Wissen umgeben. Neben verschiedenen im Handel leicht erhältlichen Büchern, die sich auf das TBOD beziehen, gibt es mittlerweile eine Anzahl von Filmen, Comics etc., die sich mit dem Thema befassen. Dabei wird von Personen im spirituellen Feld meist davon ausgegangen, dass es sich beim TBOD um einen bestimmten Text handelt, eben um „das“ tibetische Totenbuch. Bei näherer Betrachtung wird schnell deutlich, dass es nicht so ohne weiteres klar ist, was damit gemeint ist, wenn von „dem“ tibetischen Totenbuch die Rede ist, und ob das tatsächlich eine treffende Bezeichnung ist.

Bevor ich überhaupt daran dachte, mich im Rahmen meiner Diplomarbeit mit dem TBOD zu befassen stand Das tibetische Totenbuch in der ersten tibetisch-deutschen Direktübersetzung schon viele Jahre in meinem Bücherschrank und zwar in einer Edition von Donauland unter dem Namen „Bücher der Weisheit“. Meine Großmutter hatte sie mir einst geschenkt. Dort stand es unter anderem zwischen dem *I Ching*, den *Quellen des Zen* und der *Bhagavat-Gita*, sowie dem *Popul Vuh*. Später kamen noch andere Versionen hinzu, die ich immer wieder einmal zur Hand nahm, aber nach kurzer Zeit wieder weglegte, weil es mir sperrig und uneingänglich vorkam. Erst im Laufe meiner Diplomarbeit begann ich es mehr und mehr zu schätzen. Auch durch die Lektüre von Sekundärliteratur und der damit verbundenen geschichtlichen Verortung öffnete sich das mysteriöse Buch und ließ mich ein.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit sollen drei Werke und die damit verbundenen Phasen in der Entwicklung und Rezeption des Textes genauer untersucht werden, nämlich das *Bardo Thödol* aus dem 14. Jh. (BT, übersetzt ungefähr „Befreiung durch Hören im Zwischenzustand“), das *Tibetan Book of the Dead* von 1927 (TBOD, *Tibetisches Totenbuch*) und *The Psychedelic Experience* von 1964 (TPE).

Ziel der Arbeit ist es, Transformationsprozesse und Bedeutungsverschiebungen des BT an Hand der drei genannten Werken zu untersuchen und aufzuzeigen, wie die drei miteinander interagieren, welche Vorstellungen sich durchziehen und welche sich verändern. Es handelt sich dabei um eine Literaturlarbeit, der methodisch ein Close Reading von Schlüsseltexten zu Grunde liegt.

Beim *Bardo Thödol* handelt es sich um mehrere Texte aus dem mittelalterlichen Tibet. Im ersten Kapitel der Arbeit soll untersucht werden, aus welcher Tradition dieser Texte stammen, welchem Zyklus an Schriften sie angehören und wie sie verwendet wurden, soweit dies aus dem aktuellen Forschungsstand ersichtlich ist. Im Zweiten Kapitel wird die Entdeckung des BT durch Walter Yeeling Evans-Wentz (E.W.) und die von ihm in Auftrag gegebene Übersetzung der Texte thematisiert. Es soll dabei auch auf seinen theosophischen Hintergrund und die verschiedenen Kommentare und Vorwörter zu seiner Übersetzung eingegangen werden. Im dritten Kapitel wird schließlich das Buch *The Psychedelic Experience* von Timothy Leary, Ralph Metzner und Richard Alpert¹ besprochen, welches sich explizit auf das tibetische Totenbuch bezieht und es in einen völlig neuen Kontext stellt. Auch in diesem Abschnitt wird versucht, die zeitgeschichtlichen Hintergründe mit zu berücksichtigen. In der Diskussion sollen Konzepte, die in allen der genannten Texte eine Rolle spielen, herausgearbeitet und die unterschiedlichen Sichtweisen darüber verglichen werden. Dabei fiel die Wahl auf den Vergleich von Vorstellungen zyklischer Existenz, dem Konzept der Leerheit, sowie psychologischer Deutungsstrategien. Abschließend wird versucht aufzuspüren, wie sich die Funktion des BT im Westen verändert hat und wie das für Sterbende gedachte *Bardo Thödol* ein Buch inspirieren konnte, das die psychedelische Erleuchtung im Leben verspricht.

Das TBOD und das TPE wurden gewählt, da diese Texte sich besonders wirkmächtig mit dem tibetischen Totenbuch auseinandergesetzt und zu dessen Popularisierung beigetragen haben. Entwicklungen und Veröffentlichungen nach dem TPE sind nicht Gegenstand der Arbeit, da dies den Rahmen einer Diplomarbeit sprengen würde. Es

¹ Im Laufe der Arbeit werde ich hauptsächlich von Leary als dem Autor von *The Psychedelic Experience* sprechen. Vor allem Metzner war an der endgültigen Fassung ebenfalls maßgeblich beteiligt, doch die zentralen Impulse und der theoretische Hintergrund gingen in erster Linie von Leary aus.

wurden zur Erarbeitung des Themas Primär- und Sekundärquellen herangezogen. Primärquellen sind die Neuübersetzung des BT unter dem Titel *The Tibetan Book of the Dead* (2006)², von Gyurme Dorje übersetzt, welche derzeit philologisch zu den besten Übersetzungen zählt. Die Version von E.W. trägt ebenfalls den Titel *The Tibetan Book of the Dead* und wurde in der Neuauflage von 2000 herangezogen. Dazu kommt eine deutsche Version von E.W. Werk unter dem Titel *Das Tibetische Totenbuch tibetischem Totenbuch* welche 1982 erschien und von Lama A. Govinda neu bearbeitet wurde. *The Psychedelic Experience* von Timothy Leary, Ralph Metzner und Richard Alpert wurde in der Erstausgabe von 1964 verwendet.

Als wichtige Sekundärquellen ist unter anderem Bryan J. Cuevas umfassende Studie zum *Bardo Thödol* in Tibet zu erwähnen (*The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*, 2003). Weiters sind die Studien von Lopez von großer Wichtigkeit. Er hat sich in seinen Büchern *Prisoners of Shangri-La, Tibetan Buddhism and the West* (1998), sowie in einem neuen Vorwort und Nachwort der Neuauflagen des TBOD im Jahre 2000, sowie in *The Tibetan Book of the Dead, A Biography* (2011) mit der Rezeptionsgeschichte des *Bardo Thödol* im Westen beschäftigt. Auch Katja Rakow mit ihrem Artikel *Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen Ritualtext zum spirituellen Klassiker*, der 2008 in der Zeitschrift *Transformierter Buddhismus* erschien, sowie den Beitrag *Die Transformation des »Tibetischen Totenbuchs« im 20. Jahrhundert, Vom Wandern durch die postmortalen Bardos zu einer Reise in die Räume des Bewusstseins*, das 2011 im Buch *Diesseits, Jenseits und Dazwischen?* erschien. Diesen drei Autoren habe ich den Überblick über das große Thema der Rezeptionsgeschichte des *Bardo Thödol* im Westen zu verdanken.

Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass zu diesem Thema noch recht wenig Sekundärliteratur existiert was darauf hindeutet, dass in diesem Bereich noch viel Forschungsarbeit geleistet werden kann. Besonders die Wechselwirkung zwischen der westlichen Rezeption und der tibetisch-buddhistischen Tradition des *Bardo Thödol* im 20. Jahrhundert sind noch wenig erforscht.

² Padmasambhava 2006.

1. Das Bardo Thödol

Im ersten Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, welche Bedeutung das *Bardo Thödol* in Tibet hatte und wie es verwendet wurde. Dabei wird anfänglich der Text in der Geschichte des tibetischen Buddhismus grob verortet. Anschließend wird auf die tibetische Schatztexttradition eingegangen. Beim *Bardo Thödol* handelt es sich um einen eben solchen. Als besonders wichtiges Konzept für das Verständnis des *Bardo Thödol* wird das Bardo-Konzept und dessen Entwicklung beleuchtet. Das Bardo-Konzept ist in allen tibetisch-buddhistischen Schulen bekannt. Nachdem die Herkunft des Mandalas der friedvollen und zornvollen Gottheiten nachvollzogen wird, das die ikonographische Grundlage für das *Bardo Thödol* bildet, wird versucht die wichtigsten Stationen der Entstehungsgeschichte und der sukzessive Verbreitung der Tradition vom 14. bis zum 19. Jahrhundert nach zu zeichnen. Dabei wird auch auf Padmasambhava, den legendären Verfasser des *Bardo Thödol* wie auf den Schatzfinder Karma Lingpa eingegangen, der im 14. Jahrhundert den für 600 Jahre verborgenen Text empfangen haben soll. Nach dem verfrühten Tod von Karma Lingpa wurden die Texte die den *Bardo Thödol*-Zyklus konstituieren von einer Reihe von Nachfolgern bearbeitet und schließlich kodifiziert. Der speziellen Anpassung an die tibetischen Bedürfnisse ist es wohl zu verdanken, das sich die Lehren des *Bardo Thödol* weit verbreiteten und *Bardo Thödol*, „die Befreiung durch Hören“ zu einem eigenen Genre wurde. Bevor die Rezeptionsgeschichte und die Transformationen im 2. Kapitel betrachtet werden, soll noch der Versuch unternommen werden, die Zusammensetzung des *Bardo-Thödol-Zyklus*, sowie die praktische Verwendung des *Bardo Thödol* zu fassen.

1.1. Was ist das *Bardo Thödol*

Das *Bardo Thödol Chenmo*³ („Die große Befreiung durch das Hören im Zwischenzustand“) ist ein Zyklus von 12 Texten, der in einer umfangreicheren Sammlung von Texten enthalten ist, die den Namen *Peaceful and Wrathful Deities: A Profound Sacred Teaching, [entitled] Natural Liberation through [Recognition of] Enlightend Intention* trägt.⁴ Es handelt sich dabei um Schatztexte (*gter-ma*), die der Legende nach von Padmasambhava verfasst und von Karma Lingpa, im 14. Jahrhundert, gefunden wurden. Mehr zu Padmasambhava, Karma Lingpa und der Textgattung *Terma* folgt im Punkt 1.3.1.

Das *Bardo Thödol* ist traditioneller Weise ein Text der sowohl den Sterbenden als auch den Toten vorgelesen wird. Der Text beschreibt den Prozess des Sterbens und der Wiedergeburt im Rahmen von drei Zwischenzuständen oder *Bardos* (*bar do*), was soviel heißt wie „zwischen zwei“. Der erste Zwischenzustand ist das Bardo des Todes (*chikhai bar do*), in dem der grundlegende Zustand, die Natur des Geistes, das *klare Licht* erscheint. Wenn das *klare Licht* als Realität erkannt wird, folgt die Befreiung von der Wiedergeburt. Wenn es nicht erkannt wird, folgt das zweite Bardo, das Bardo der Realität (*chosnyid bar do*), indem das Mandala der einhundert Friedlichen und Zornvollen Gottheiten erscheint. Wird die wahre Natur dieser Erscheinungen wieder nicht erkannt, folgt das *Bardo* der weltlichen Existenz (*sridpai bar do*), in welchem die Wiedergeburt in einer der sechs Daseinsbereiche erfolgt.⁵

Was Evans-Wentz im 19. Jhdt. das „tibetische Totenbuch“ nannte, ist laut Lopez die englische Übersetzung von sieben Kapiteln des *Bardo-Thödol*-Zyklus⁶. In der Übersetzung von Gyurme Dorje⁷ ist die Rede davon, dass der Zyklus ursprünglich 12 Texte umfasst. Bei Lopez ist zu lesen, dass die Anzahl der Texte zwischen fünfzehn und zwanzig variiert.⁸ Bryan Cuevas zeigt in seinem Buch *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*,

³*bar-do thos-grolchen-mo*

⁴ Die Liste dieser Texte ist in *Appendix One: Peaceful and Wrathful Deities and The Tibetan Book of the Dead* in Padmasambhava 2006, S. 381 zu finden. In eigener deutscher Übersetzung etwa: „*Die Eigenbefreiung durch Meditation der friedvollen und zornvollen Gottheiten*“, in tibetischer Umschrift: *zhikhrdgongspa rang grol*

⁵ Vgl. Lopez 1998, S. 49.

⁶ Vgl. Lopez 2011, S. 113.

⁷ Padmasambhava 2006.

⁸ Vgl.: Lopez 2011, S. 117.

dass die Auswahl an Texten, die den Zyklus des *Bardo Thödol* konstituieren, je nach Zeit und Überlieferungslinie variierte.

Die Symbolwelt und die Ikonographie des *Bardo Thödol*⁹ basiert auf dem *Guhyagarbhatantra*, welches laut Tradition vom primordialen Buddha *Samantabhadra* offenbart und von *Vajrasattva*, *Guhyapati* und *Vajrapāṇi* übermittelt wurde. Das *Guhyagarbha Tantra* basiert auf der Sicht des *Abhidharma* über die Elemente und die fünf psychophysischen Aggregate (*skandha*). Es ist das älteste bekannte Tantra, das die natürliche Reinheit und natürliche Transformation der alltäglichen psychischen Zustände, als das Mandala der 42 friedvollen Gottheiten und das Mandala der 58 zornvollen Gottheiten, darstellt. Das *Guhyagarbha Tantra* zählt zu den Texten des Mahayoga¹⁰, wurde aber auch aus der Sicht des Dzokchen¹¹ interpretiert.¹²

Laut Ringu Tulku wurde eine Sanskritversion des *Guhyagarbhatantra* gefunden, die im 6. Jahrhundert zusammengestellt wurde. Im 8. Jahrhundert wurde das Tantra ins Tibetische übersetzt und wurde als Wurzeltext zu einem eigenen Genre in Tibet, welches unter dem Namen „Zyklus der friedvollen und zornvollen Gottheiten“ (*zhi-khro*) bekannt ist.¹³

Das *Bardo Thödol* ist das Einflussreichste unter diesen und gehört ebenfalls zu den Praktiken des Höchsten Yoga Tantra (im System der *Gelugpas*) oder in der Systematisierung der *Nyingmapas* zu der Klasse des *Mahayogā*.¹⁴ Das *sādhana* (die spirituelle Praxis) der Friedlichen und Zornvollen Gottheiten steht mit der Umwandlung der kognitiven und emotionalen Zustände der Anhaftung und Abneigung im Zusammenhang.¹⁵ Der 14. Dalai Lama schreibt in seinem einleitenden Kommentar zu der Neuübersetzung des *Bardo Thödol* Zyklus:

⁹ *BardoThödol* verwende ich um den originalen tibetischen Schriftenkomplex von Evans-Wentz Tibetischen Totenbuch abzugrenzen (Bar-do Thos-grol Chen-mo)

¹⁰ Eine der drei inneren Klassen des Tantra: Maha-yoga, Anuyoga und Atiyoga

¹¹ „*Dzogchen* oder die „Große Vollkommenheit“ ist die zentrale Lehre der Nyingmapa-Schule des tibetischen Buddhismus und wird als die höchste und endgültige Herangehensweise an die Erleuchtung (*bodhi*) betrachtet. Nach den *dzogchen*-Lehren ist die eigentliche Reinheit des Geistes immer gegenwärtig und muß nur als solche erkannt werden.“ (Keown 2003, S. 71)

¹² Vgl.: Padmasambhava 2006, xxxvii-xxxviii.

¹³ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xxxviii-xxxix.

¹⁴ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xxi.

¹⁵ Vgl.: Padmasambhava 2006 p. xxiv.

„The peaceful deities are quiescent and are expressions of the natural purity of attraction, that is the mind resting in its pristine state. The wrathful deities are the dynamic aspect of the peaceful deities and are the expression of natural transformation of aversion. That is they represent the mind’s active transformation of delusion into pristine cognition“¹⁶

Im Gegensatz zu den meisten Praktiken des Mahayana werden hier Anhaftung und Abneigung in den Weg integriert. Dies verlangt aber besonders die Führung eines authentischen Lehrers, sowie Umfassende vorbereitende Übungen und ein Verständnis der Leerheit (*śūnyatā*).¹⁷

Die Vorbereitungen für die Praxis des Höchsten Yoga Tantras sind laut dem 14. Dalai Lama sehr umfangreich. Man kann also davon ausgehen, dass die Praktik des *Bardo Thödol* nur wenigen Bemächtigten zugänglich war. Laien hatten wohl kein inneres Verständnis des *Bardo Thödol*, sondern vertrauten auf die Fähigkeiten der Lamas und Rinpoches die Sterbenden sicher durch den Tod in eine neue Wiedergeburt zu führen. Den Laien waren die Geschehnisse des Zwischenzustandes durch die Erzählung über die Deloks (*das log*) bekannt. Deloks sind üblicherweise Frauen, die starben und im Jenseits durch die im buddhistischen Kosmos angenommenen Daseinsbereiche wanderten, um dann wieder ins Leben zurück zu kehren, ihre Erfahrungen zu berichten und Nachrichten der Toten an die Lebenden zu überbringen.¹⁸

1.2. Verortung des *Bardo Thödol* in der Geschichte des Buddhismus

1.2.1. Die Tradition der Schatztexte

Das *Bardo Thödol* ist ein sogenannter Schatztext (*terma*). Im folgenden Kapitel wird dieser tibetisch-buddhistischen Literaturgattung nachgegangen. Die Tradition der Schatzfinder (*tertön*) ist vor allem bei den *Nyingmapa* zu finden, aber auch andere tibetisch-buddhistische Schulen, sowie die *Bönpo* verwenden sie.¹⁹ In China gibt es eine taoistische Schatztexttradition und es wird vermutet, dass meditative Techniken des *Dzokchen* mit dem chinesischen Chan-Buddhismus in Verbindung stehen. Die historische

¹⁶ Padmasambhava 2006, S. xxiv.

¹⁷ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xxiv.

¹⁸ Vgl.: Pommaret 2007, S. 377.

¹⁹ Vgl.: Kollmar-Paulenz 2006, S. 74.

Grundlage für diese Annahme könnte die Debatte zwischen dem indischen Meister *Kamalasíla* und *Hua Shang*, einem Vertreter der chinesisch-buddhistischen Tradition des Chan, sein. Nach der Niederlage des Chinesen blieben dessen Bücher in Tibet und wurden als *Terma* versteckt.²⁰

Grundsätzlich war der indische Ursprung eines Textes die Voraussetzung, um als authentisch buddhistischer Text anerkannt zu werden. Die Tradition des *Terma* konnte einen ähnlichen Status erreichen, da sie auch sie davon ausging, von einem Buddha gelehrt worden zu sein. Diese speziellen Belehrungen wurden dann von *Padmasambhava* oder anderen sagenumwobenen Meistern empfangen und für vorherbestimmte Schatzfinder in spätere Zeiten, in denen das Dharma von Verfall bedroht sein würde, versteckt. Die *Tertöns* „übersetzten“ dann die gefundenen Schatztexte, so dass sie für ihre Zeitgenossen verständlich wurden. Laut Janet Gyatso ist davon auszugehen, dass die Schatztradition auf der Angewohnheit der Tibeter beruht, Texte und andere wertvolle Gegenstände in Krisenzeiten, zum Schutz vor Feinden, zu vergraben.²¹ Der erste buddhistische Schatztext wurde im elften Jahrhundert gehoben. Anfänglich dürften die Anhänger dieser Art von Lehren gering gewesen sein. Ab dem dreizehnten Jahrhundert lassen sich in zeitgenössischen Schriften die Existenz von *Terma*, sowie eine dazugehörige Bewegung nachweisen. Bis heute ist diese Tradition lebendig.²² Im 21. Jahrhundert ist *Namkai Norbu Rinpoche* dafür bekannt, dass er eine Reihe von *Terma* übertragen bekam.²³

Nicht nur ein textkritischer Religionswissenschaftler macht sich Gedanken um die Authentizität der *Terma*. Besonders Schulen des tibetischen Buddhismus die sich nicht auf Schatztexte stützten und betonten, dass sie ausschließlich indische Quellen zuließen, polemisierten gegen diese Tradition. Um die Echtheit eines Schatztextes zu beweisen waren folgende Fragen wichtig:

²⁰ Vgl.: Gyatso 1996, S. 154.

²¹ Vgl.: Gyatso 1993, S. 107.

²² Vgl.: Gyatso 1993, S. 97ff.

²³ „The Longsal cycle of teachings was received by Chögyal Namkhai Norbu through dreams of clarity. Eight volumes of these teachings, comprising the essence of the three series of Dzogchen in their fundamental aspects related to the view, meditation, and behavior, have been published so far. The complete title of this cycle is *Longchen Osal Khandroi Nyingthig* or *The Luminous Clarity of the Universe, Heart Essence of the Dakinis* (female manifestations of primordial energy).“ (Quelle: <http://www.dzogchen.it/chogyal-namkhai-norbu/longsal-terma>, Zugriff 25. September 2012)

Wurde der Text wirklich von einem Buddha gelehrt? Hat Padmasambhava den Text tatsächlich im achten Jahrhundert versteckt? Auch Ehrlichkeit des Schatzfinders wurde hinterfragt. Stammt der Text wirklich von Padmasambhava oder nicht viel eher aus der Feder des angeblichen *Tertön*?

Ein *Terma* kommt idealtypischer Weise unter folgenden Bedingungen zustande: In einem primordialen, zeitlosen Gefilde, oftmals *Akaniṣṭha*, einem Himmel, lehrt der *Adibuddha Samantabhadra* in wortloser, zeichenloser Art und Weise, seine von ihm nicht unterscheidbaren Schüler. Diese telepathischen Geist-zu-Geist Belehrungen werden dann von einem *Sambhogakāya*-Buddha, oftmals von *Vajradhara* und einem *Nirmāṇakāya*-Buddha *Vajrasattva* weitergegeben. Bis jetzt bewegt sich die Übertragung des Wissens noch jenseits einer zeitlichen Dimension. In der zweiten Stufe der Übertragung wird die Bedeutung symbolisch weitergegeben. So lehrt etwa *Vajrasattva Garab Dorje* in der Sprache der Vögel, also mit Hilfe eines nicht vollständig verbalisierten Zeichensystems. Die dritte Stufe findet in der, als historisch angenommen, Zeit der Gründerväter der *Nyingmapa*, in verbalisierter Form oftmals durch *Padmasambhava*, direkt in das Ohr der Schüler, statt.²⁴

Die Echtheit des Schatzfinders wurde durch Wunder und Aufzählung der Realisierungen bestätigt. Auch die Qualität und der Inhalt des Textes in philosophischer Hinsicht lassen Aussagen über die Echtheit zu.²⁵ Traditioneller Weise wird auch das Auffinden eines Zertifikat des Schatztextes (*byangbu*) im Vorfeld der eigentlichen Schatzfindung als Beweis für die Authentizität herangezogen. In diesem Text werden die Umstände, die Namen des Schatzfinders, Angehörige des *Tertön* und sogar physische Merkmale, als Prophezeiung verfasst. Es liest sich also so, als hätte *Padmasambhava* den Text im 8. Jahrhundert verfasst.²⁶ Auch in *Karma Lingpas Zyklus der Friedvollen und Zornvollen Gottheiten* gibt es so ein Zertifikat.²⁷

Auch die Historizität der Sutren des Mahayana, der indischen tantrisch-buddhistischen Schriften, sowie selbst des Pali-Kanon, die älteste erhaltene Version des buddhistischen

²⁴ Vgl.: Gyatso 1993, S. 113.

²⁵ Vgl.: Gyatso 1993, S. 102ff.

²⁶ Vgl.: Gyatso 1993, S. 126ff und S. 131.

²⁷ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xlii-xliii.

Kanons, kann hinterfragt werden. Selbst zu Buddhas Lebzeiten wurde schon diskutiert, unter welchen Bedingungen die Lehre als authentisch betrachtet werden durfte. Mit dem Aufkommen der Lehre von der Buddhanatur, den Buddhafeldern und Himmeln wurde der historische Bezug weniger wichtig, da jeder erwachte Meister direkt zur Quelle der Lehren in sich zugreifen konnte und die Buddhas und Bodhisattvas in ihren Himmeln ohne Unterlass die Lehre verkündeten.

Aus historischer Sicht dienen *Terma* dazu, neuen Lehren Autorität und Legitimation zu verschaffen, indem eine berühmte und sehr verehrte Figur, wie Buddha oder Padmasambhava, die Urheberschaft attribuiert wird. Im Bön, der vorbuddhistischen Religion Tibets, werden *Terma* meist dem Gründer des Bön, Shenrab Miwo zugeschrieben.²⁸

Die Tradition der *Terma* hat sich in erster Linie mit den Texten und Praktiken der „Alten Tantras“, welche auch aus dem Sanskrit übersetzt worden sein sollen, verbunden. Diese Tantras bilden den Kanon der Nyingmapa (*rNyingma'irgyud 'bum*) und stehen den „Neuen Tantras“, dem Kangyur, der zweiten Hochzeit des Buddhismus (im 11. Jh.) gegenüber.²⁹ Das *Guhyagarbhatantra* gehört zu den alten Tantras. Das Mandala dieses Tantras ist das Mandala, der friedlichen und zornvollen Gottheiten, dem *Terma* von *Karma Lingpa*.

Die Art des *Terma* wird durch den Ort des Fundes bezeichnet. *Terma* „means that which was drawn from such a place.“³⁰ Es gibt zwei Arten, wie *Terma* gefunden werden: Das Ausgraben oder Heben eines üblicherweise fragmentarischen Textes aus dem Boden, einer Statue oder Klosterwand (*sagter*). Die zweite Möglichkeit ist einen Text im eigenen Geist zu finden. In beiden Fällen behauptet der Finder, dass die Schätze eben dort in der Vergangenheit versteckt wurden (*dgongsger*). Zwei weitere Arten des „visionären“ *Terma* sind „'pure vision' (*dagsnag*) and secret oral transmission (*snyanbrgyud*)“³¹.

²⁸ Vgl.: Gyatso 1996, S. 149.

²⁹ Vgl.: Gyatso 1996, S. 149.

³⁰ Gyatso 1996, S. 147.

³¹ Gyatso 1996, S. 148. Mullin nennt S. 127 vier Arten von Schätzen:

„*Beyteror* 'Hidden Treasures', *Gong Teror* 'Meditational Treasures', *Milam Termaor* 'Dream Treasures', *Daknag Terma* or 'Pure Vision Treasures'

Um den Prozess der Entstehung eines *Terma* zu veranschaulichen folgt ein Zitat aus Mullin 2009:

„One day, [Karma Lingpa] passed a site on Gompo Ri that had been consecrate by [Padmasambhava] and [YesheTsogyal], and the Treasure buried inside his mindstream were activated. He then proceeded to transcribe them.“³²

Hierbei handelt es sich also um ein *dgongsgter*, *Terma* das im Geist des *Tertön* versteckt war. Wie Tibeter *Terma* verstehen wird anhand folgenden Worten, die Padmasambava zu gesprochen werden deutlich:

„When iron birds fly
And horses run on wheels,
My dharma will travel
To the land of the Red Man.“³³

Khamtrul Yeshe Dorje sah in den 1940er Jahren sein erstes Flugzeug. In der folgenden Nacht hatte der erstaunte Lama einen Traum, in dem *Padmasambhava* die oben genannten Zeilen aussprach. Am nächsten Morgen schrieb er die Prophezeiungen auf, die sich schnell verbreiteten. Mullin beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen:

„The *Terma* tradition would say that the passing airplane was merely an external condition activating the Treasure prophecy that had been buried in Khamtral Yeshey Dorje’s mindstream in a previous life. Of course the expression of the prophecy – the form it took – was tailored to suit the conditions of the time, just as wine poured into a vessel assumes the shape of that vessel.“³⁴

1956 sprach der Dalai Lama von dieser Weissagung, die den gerade erst geflohenen Tibetern das Auswandern in die Vereinigten Staaten schmackhaft machte.³⁵ Chögyam Trungpa Rinpoche veröffentlichte die Prophezeiung als erster in den USA, was großen Anklang fand.³⁶ An diesem Beispiel wird deutlich welche wichtige Funktion *Terma* im tibetischen Buddhismus hat. Es birgt die Möglichkeit der Veränderung und Anpassung an

³² Mullin 2009, S. 130.

³³ Mullin 2009, S. 134.

³⁴ Mullin 2009, S. 135.

³⁵ Vgl.: Mullin 2009, S. 131ff.

³⁶ Vgl.: Mullin 2009, S. 251.

neue Verhältnisse ohne die Authentizität zu verlieren. Im Falle des *Bardo Thödol* wird als Autor Padmasambhava angenommen, wie auch die Neuübersetzung von Gyurme Dorje³⁷ zeigt, wo Padmasambhava als Autor angegeben wird. Schon Karma Lingpa, der *Tertön* des *Bardo Thödol*, gab Padmasambhava als Urheber an. Das gab seiner Entdeckung sicher mehr Gewicht. Inhaltlich war das Termasystem sicher nicht für unbegrenzte Kreativität offen. Die Lehren mussten im Einklang mit den tibetisch-buddhistischen Vorstellungen sein. Zu krasse Neuerungen hätten sicher auch in Tibet Kritiker zur Authentizität des Terma hervorgerufen. Im nächsten Kapitel wird der Zentrale Begriff des *Bardo* erläutert.

1.2.2. Der Zwischenzustand (*Bardo*)

Im tibetischen Buddhismus wird angenommen, dass Zwischenzuständen, insbesondere dem Zustand zwischen Tod und Wiedergeburt, eine besonders transformative Kraft innewohnt. Auf Tibetisch wird diese Phase *Bardo* genannt, was auf den Sanskritbegriff *antarabhava* (*antara: dazwischen, bhava: Sein*) zurückgeht. *Bardo* bezeichnet nicht nur den Zustand zwischen Tod und Wiedergeburt, sondern alle Momente in dem das sich im Übergang befindliche Wesen auf die „Realität-an-sich“ (*chos-nyid*) trifft. Nach dem Tod soll die Gelegenheit besonders vorteilhaft sein, die „Wahrheit“ (*de-bzhin-nyid*) zu erkennen. Die Erscheinungen im *Bardo*, die als verwirrend und beängstigend beschrieben werden, sollen als Projektionen vergangener Taten erkannt werden. Findet keine erneute Identifikation statt, dann wird die Buddhaschaft erlangt und man ist befreit. Verstrickt man sich, folgt eine Wiedergeburt und der Kreislauf der leidvollen Existenzen (*samsāra*) setzt sich fort.³⁸

Unter frühen buddhistischen Gruppierungen war die Existenz eines Zwischenzustandes umstritten. Unter anderen lehnte die Schule des *Theravada* diese Lehren ab, weil sie nicht mit der Aussage Buddhas, dass es nur drei Arten der Existenz gäbe, vereinbar ist (Begierde (*kāma-dhātu*), Form (*rupa-dhātu*) und Formlos (*ārūpa-dhātu*)). Andere Schulen, wie die *Sarvastivada* oder *Sautrantika*, waren sich nicht immer einig, wie das Konzept des Zwischenzustandes zu verstehen sei. Aus diesem Grund ging Vasubandhu im

³⁷ Padmasambhava 2006.

³⁸ Vgl.: Cuevas 2003, S. 27.

4. oder 5. Jahrhundert n.u.Z. in seinem Werk *Abidharmakosa-bhasya* auf diese Konzepte ein und favorisierte in seiner Zusammenstellung die Argumente, die für einen Zwischenzustand sprechen. Diese Sichtweise wurde als die des *Mulasarvastivadas* bekannt und wurde in weiterer Folge zur Lehrmeinung im Tibet der ersten Verbreitungsphase des Buddhismus ab dem 7. Jahrhundert n.u.Z.³⁹ In Tibet kam es zu einer besonderen Ausformung der *Bardo*-Lehren, wie Cuevas (2003) beschreibt:

„The Buddhist siddha cults of the eighth and ninth century first adopted the orthodox theory in the context of a distinctive tantric soteriology and expanded the term’s meaning to include a plurality of intermediate-state phases.“⁴⁰

Die zahlenmäßige Erweiterung der *Bardo*-Zustände erfolgte durch die Verschmelzung der vier *bhavas* aus dem *Abhidharma* mit dem ursprünglichen Zwischenzustandskonzept, das mit der Dreikörperlehre⁴¹ verbunden wurde. Nachdem diese Lehren in Tibet Fuß fassten kam es zu weiteren Neuerungen. So wurden die *Bardo*-Lehren mit älteren tibetischen Ritualen, Kosmologien und vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen angereichert. Im elften Jahrhundert wurden diese Lehren kodifiziert. Einige dieser wurden allgemein als *Six Doctrines of Naropa* bekannt. Im Laufe der Zeit wurden noch weitere *Bardo*-Zustände eingeführt. Es gibt eine Bandbreite von drei bis sechs voneinander unterschiedenen *Bardos*.

Parallel zu diesen Entwicklungen, die in den Schulen der *Sarma*, der neuen Schulen, zum Zeitpunkt der zweiten Einführung des Buddhismus im 11. Jahrhundert, stattfanden, gab es auch Neuerungen der *Bardo*-Lehren unter den älteren Schulen, den *Nyingmapa* und den *Bönpo*.

³⁹ Vgl.: Cuevas 2003, S.40ff.

⁴⁰ Cuevas 2003, S. 67.

⁴¹ „Eine Lehre, die im Mahayana-Buddhismus eine außerordentliche Stellung einnimmt. Nach ihr manifestiert sich der Buddha in drei Körpern (trikaya), Erscheinungsformen oder Dimensionen.[...] [Nach dieser Lehre] [...] ist der Buddha (bzw. alle Buddhas) dem eigentlichen Wesen nach mit der endgültigen Wahrheit oder absoluten Realität identisch, die als der Wahrheitskörper (*dharmakāya*) bezeichnet wird. Gleichzeitig haben die Buddhas die Macht, sich in einer erhabenen himmlischen Form in prächtigen Paradiesen zu verkörpern, wo sie die Lehre verkünden[...]. Das ist der [...] Genussleib (*sambhoga-kāya*)[...]. Aufgrund ihres unbegrenzten Mitgefühls [...] begeben sie sich zudem in die Welt der leidenden Wesen[...]. Das ist der dritte Leib der als Erscheinungsleib bezeichnet wird (*nirmāṇa-kāya*).“ (Keown 2003, S. 270.)

Im 14. Jahrhundert wurde der einzigartige *Bardo*-Zustand der Realität an sich (*chos-nyidbardo*) eingeführt. Es handelt sich dabei um ein Amalgam der oben genannten Traditionen, die die Kosmologie des *Dzokchen-Nyingthik*-Systems mit dem Mandala der einhundert friedvollen und zornvollen Gottheiten, das aus den Mahayogatantras, speziell aus dem *Great Tantra of the Secret Nucleus*⁴² stammt, miteinander verbindet.

Im 14. und 15. Jahrhundert wurden die verschiedenen *Bardo*-Konzeptionen der *Nyingma*- und *Sarmaschulen* systematisiert und zu Riten geformt, die hauptsächlich für die Anleitung der bereits Verstorbenen „Seelen“ gedacht war, um die Wirren des *Bardos* zu meistern.

„We see in them not only a creative reinvention of the original Indo-Buddhist intermediate state and the assimilation of the popular Tibetan note of perilous passage between narrow pathways (*prang-lam*) but also the preservation of the ritual beliefs of the ancient indigenous tradition.“⁴³

In den folgenden Jahrhunderten kamen keine wesentlichen Neuerungen hinzu, die *Bardo*-Lehren erlangten immer mehr Autorität. Das Auftreten der Friedlichen und Zornvollen Gottheiten und der Befreiung durch Hören, findet in dieser Zeit statt. Die *Karling*-Riten⁴⁴ sind die weitverbreitetsten Riten ihrer Art, nicht zuletzt deshalb, weil die Rituale auf die tibetischen Vorstellungen von Tod und Sterben und die daraus resultierenden Bedürfnisse zugeschnitten sind.⁴⁵

1.2.3. Das Mandalas der friedvollen und zornvollen Gottheiten

Das *Bardo Thödol* ist das Ergebnis einer Verschmelzung von Konzepten, die sowohl in indisch buddhistischen Gemeinschaften des 5 bis 10. Jahrhunderts, als auch buddhistischen und nicht-buddhistischen Gruppen in Tibet wurzeln.⁴⁶ Das Mandala der 100 friedlichen und zornvollen Gottheiten taucht im *Guhyagarbhatantra* auf und wird den „Alten“ Tantras der *Nyingmapa* zugeordnet. Es wurde im 6. Jahrhundert in

⁴² Auf Sanskrit heißt dieses Tantra: *Guhyagarbhatantra*, dazu siehe auch Cuevas 2003, S. 64.

⁴³ Cuevas 2003, S. 68.

⁴⁴ Die Riten, die von Karma Lingpa abstammen. Karling ist eine Verkürzung von Karma Lingpa

⁴⁵ Vgl.: Cuevas 2003, S. 67ff.

⁴⁶ Vgl.: Cuevas 2003, S. 17.

Nordindien zusammengestellt und im 8. Jahrhundert ins Tibetische übersetzt.⁴⁷ Mullin meint, dass das Mandala der einhundert friedlichen und zornvollen Gottheiten in Tibet entstanden sein könnte. Eine Vielzahl von tantrischen Mediationsgottheiten, die Zentrum eines eigenen Mandalas und der zugehörigen Meditationspraxis waren, wird in einem Mandala vereint. Hinzu kommt, so Mullin, eine Ähnlichkeit mit einer vorbuddhistischen mongolischen Tradition, des „'Circle of 100 Black and White Deities' all of whom fall under the jurisdiction of the supreme 'Eternal Blue Sky'“⁴⁸ die sich schon im 3.-2. Jahrhundert v.u.Z über Tibet ausgebreitet haben soll. Der ewige blaue Himmel wurde zu *Samantabhadra*, dem dunkelblauen Urbuddha (*kun tu bzangpo*), der der Ursprung oder der Herr des Mandalas der 100 friedlichen und zornvollen Gottheiten ist.⁴⁹ Ringu Tulku Rinpoche, ein zeitgenössischer Meister in der Karma Kagyu-Tradition des tibetischen Buddhismus, erklärte in einem privaten Gespräch mit dem Autor, dass die Sichtweise, dass das Mandala der friedvollen und Zornvollen Gottheiten mongolischen Ursprung habe, überholt sei. Mittlerweile habe man eine indische Sanskritversion gefunden, die mit der tibetischen Übersetzung ident sei.

1.3. Die Entstehung des *Bardo Thödol*

1.3.1. Padmasambhava (Guru Rinpoche)

Padmasambhava ist als historische Figur schwer bis gar nicht zu fassen. Er gilt als Gründervater des tibetischen Buddhismus und im speziellen der *Nyingmapa*, den er im 8. Jahrhundert auf Wunsch des Herrschers Trisong Detsen (742-797) in Tibet etabliert haben soll.⁵⁰ Viele Legenden berichten von Heldentaten, Wundern und der Gründung von Klöstern. Die Erzählungen über seine Geburt variieren ebenso wie die Zeitangaben, laut denen er sich in Tibet aufgehalten haben soll.⁵¹

Während der Zeit, in der er in Tibet wirkte, soll er eine große Zahl von Schätzen geschaffen und sie mit Hilfe seiner tantrischen Gefährtin und Schülerin Yeshe Tsogyal in ganz Tibet versteckt haben. Dabei handelt es sich nicht nur um Texte, sondern auch um

⁴⁷ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xxxviii.

⁴⁸ Mullin 2009, S.57.

⁴⁹ Vgl.: Mullin 2009, S. 249.

⁵⁰ Vgl.: Rakow 2008, S. 84.

⁵¹ Mehr dazu in: Zangpo 2002, S.153-181. Oder: Lopez 2011, S. 52.

Ritualgegenstände und andere heilige Objekte, die verborgen wurden um zum richtigen Zeitpunkt von einer dafür vorherbestimmten Person freigelegt zu werden. Es gibt wie gesagt auch Schatztexte, die keine physische Form besitzen und im Geist von Menschen, oft Wiedergeburten von Schülern Padmasambhavas, unter bestimmten Umständen auftauchen.

1.3.2. Karma Lingpa und seine Nachfolger

Karma Lingpa (1326-1386) gilt als der *Tertön* (*gerston*, übersetzt: Schatzfinder) des *Bardo Thödol Chenmo*. Sein Vater, Nyida Sanghe war auch ein Schatzfinder. Im Alter von fünfzehn Jahren begann Karma Lingpa die Praktiken zu üben, die ihn befähigen sollten Schatztexte zu finden. Wie erwähnt wurden die *Tertöns* als die Schüler von *Padmasambhava* gesehen, die in früheren Leben Belehrungen von ihm persönlich erhalten hatten. Um ein *Terma* zu finden war es wichtig, dass der wiedergeborene Schüler seinen Geist in den Zustand des „klaren Lichtes“, den Zustand in den ihn Padmasambhava einführte, zu versetzen. Der Geist des klaren Lichtes ist sowohl im Tod, als auch während des Orgasmus zu erleben. Das ist der Grund warum das Finden von *Terma* mit sexuellen Praktiken einhergeht und zwar mit einer Gefährtin, die ebenfalls durch frühere Geburten vorherbestimmt ist. Im Falle Karma Lingpas dürfte es zu Komplikationen gekommen sein. Die Verbindung zu der idealen tantrischen Gefährtin war nicht möglich. Karma Lingpa hielt sich nicht an die Prophezeiungen und wählte die falsche Gefährtin welche einen Sohn zur Welt brachte, was negative Auswirkungen auf seinen weiteren Lebenslauf hatte.⁵²

Trotzdem konnte er nach der Überlieferung mit seinem Vater als Assistenten zwei Schatztexte aus dem Gampodar Berg ziehen, an einem Ort, der einer tanzen Gottheit ähnelt. Auf diesem Gebirge in der tibetischen Region Dakpo, in dessen Nähe er lebte, befand sich auch das Kloster, das von Gampopa (1079-1153), einem Schüler Milarepas gegründet wurde. Bei dem Kloster handelte es sich um ein Zentrum der *Mahāmudrā*

⁵² Vgl.: Lopez 2011, S. 59.

Lehren⁵³.

Die Texte die er fand sollen der Legende nach 600 Jahre früher von Padmasambhava dort versteckt worden sein.⁵⁴ Bei den Texten handelt es sich um *Peaceful and Wrathful Deities: Natural Liberation through [recognition of] Enlightend Intention*⁵⁵ und *Great Compassionate One, the Peaceful and Wrathful Lotus*⁵⁶

Den ersten genannten Textzyklus durfte Karma Lingpa nicht gleich lehren, sondern er sollte für drei Generationen im Verborgenen bleiben. Den zweiten Text durfte er gleich an seine Schüler weitergeben.⁵⁷ In der Prophezeiung von *Padmasambhava* ist genau angegeben, nach wie vielen Jahren welche Lehren veröffentlicht werden dürfen. Dort ist auch die Rede von einem Zyklus an Texten, die aus dem des umfangreichen Zyklus der *Peaceful and Wrathful Deities* entnommen sind: *The [Great] Liberation [by Hearing] during the Intermediate States*. Nach 9 Jahren durfte der ganze Zyklus gelehrt werden.⁵⁸

Weil Karma Lingpa nicht die ihm verheißene Beziehung einging und einem Schüler eine Textrolle zeigte, indem sich die Texte befanden, die erst an die dritte Generation von Linienhaltern weitergegeben werden durfte, verkürzte sich seine Lebenszeit. Auf seinem Totenbett gab er Ermächtigung und Übertragung des Textes *Peaceful and Wrathful Deities* an seinen Sohn weiter. Karma Lingpa und sein Vater und Sohn sammelten bereits vorhandene *Dzokchen*-Texte, Praktiken und Gebete und brachten sie bereits im 14. Jahrhundert in ein kohärentes System. Durch diverse Nachfolger in der Weitergabe erfuhren die Textsammlungen Veränderungen und Erweiterungen. Nyida Chöje, der Sohn Karma Lingpas bekam den Auftrag diese Lehren an Lama Nyida Özer (geboren 1409/21) weiterzugeben. Wichtig zu erwähnen ist an dieser Stelle noch *Rigzin Nyima Drakpa* (1647-1710). Er begann die Texte, die mit *Karma Lingpas* Zyklus assoziiert waren zu

⁵³ Mahāmudrā ist „eine Hauptrichtung der tantrisch buddhistischen Lehre und Praxis [...]“ „[...]das Ziel der Praxis ist, die Leere [...] aller Phänomene, den ihnen innewohnenden Glanz und die untrennbare Einheit dieser beiden Aspekte zu erkennen.“ (Keown 2003, S. 149.)

⁵⁴ Vgl.: Cuevas 2003, S. 16ff.

⁵⁵ Tib.: *Zhikhrodgongspa rang grol*; In weiterer Folge werde ich diesen Text *Peaceful and Wrathful Deities* nennen.

⁵⁶ Vgl.: Lopez 2011, S. 59.

⁵⁷ Tib.: *Thugsrjechenpopadmazhikhro*; Der Text „*Great Compassionate One, the Peaceful and Wrathful Lotus*“ ist nicht bis heute erhalten geblieben dürfte aber der Ursprung des Masken Schauspiels sein, dass im 13. Kapitel von Gyurme Dorjes Übersetzung zu finden ist.

⁵⁸ Vgl.: Lopez 2011, S. 56-58. Und Padmasambhava 2006, S. xlii-xliii. und Cuevas 2003, S. 87f.

sammeln und zu organisieren. Auf ihn geht die Standardisierung des *Bardo Thödol Chenmo* (Befreiung durch Hören) zurück.⁵⁹ Von Gyarawa Namkha Chökyi Gyatso (geboren 1430) wurde der Zyklusweiter institutionalisiert.⁶⁰

„Gyarawa’s program subsequently became the basic ritual response to death and dying amongst most of the major Nyingmapa monastic orders, and in a few instances among certain followers of the Kagyu tradition, for long afterward.“⁶¹

1.3.3. Weiterer Verlauf der *Bardo Thödol*-Tradition

Die Texte die Karma Lingpa nach seinem frühen Tod hinterließ wurden von seinem Vater und seinem Sohn redigiert und verbreitet. Sie waren auch seine ersten Schüler. Welche Texte direkt von Karma Lingpa stammen und welche von seinen Nachfolgern verändert oder hinzugefügt wurden ist kaum herauszufinden. Es sind keine Aufzeichnungen erhalten, welche Texte ursprünglich Teil des *Zyklus der friedlichen und zornvollen Gottheiten* war. Laut Cuevas ist das Wissen über die Zusammensetzung aus Listen ersichtlich, die die Übertragungslinie darstellen, diese sind jedoch beträchtlich später entstanden. Weiters wird die Frage nach der ursprünglichen Zusammensetzung des Zyklus dadurch erschwert, dass die ursprünglichen handschriftlichen Manuskripte nicht mehr erhalten sind und die einzigen erhaltenen Quellen Blockdrucke sind, die innerhalb der letzten zwei Jahrhunderte angefertigt wurden. Hinzu kommt noch, dass sich die Versionen je nach örtlichem Brauch sowohl inhaltlich als auch von der Zusammensetzung der Texte, die einen Zyklus ausmachen, unterschieden.⁶²

Die Autorenschaft ist schwer nachzuweisen, klar ist, dass seit den Lebzeiten von Karma Lingpa im 14. Jahrhundert die Texte der *Peaceful and Wrathful Deities* von vielen nachfolgenden Generation überarbeitet, ergänzt, angepasst und neu gruppiert wurden. Dasselbe gilt auch für das *Bardo Thödol*, dass aus dem Zyklus der *Peaceful and Wrathful Deities* entnommen ist und über weite Strecken eine gemeinsame Überlieferungsgeschichte hat.

⁵⁹ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. xlv-xlvi.

⁶⁰ Vgl.: Cuevas 2003, S. 119.

⁶¹ Cuevas 2003, S. 119.

⁶² Vgl.: Cuevas 2003, S. 101f.

Ursprünglich war das *Bardo Thödol* eher regional bekannt, breitete sich aber im späten 15. Jahrhundert auf weitere Teile Tibets aus. Man kann davon ausgehen, dass in dieser Zeit religiöse Überlieferungen hauptsächlich mündlich stattfanden, direkt von Lehrer zu Schüler oder zu größeren Gruppen von Laienanhängern.⁶³ Bücher waren sehr selten und wurden eher als Verkörperung heiliger Kräfte angesehen, als tatsächlich gelesen zu werden. Überdies waren sie hauptsächlich als handschriftliche Manuskripte verfügbar. Die Ausbreitung der Drucktechnik beginnt zwar auch im 14. Jahrhundert, doch fand sie erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu größerer Verbreitung.⁶⁴ Man kann also davon ausgehen, dass die uns als Blockholzdruk zugänglichen Versionen des *Bardo Thödol* erst im 18. Jahrhundert vereinheitlicht und in großer Zahl vervielfältigt wurden. Vor dieser Vereinheitlichung kann man davon ausgehen, dass viele verschiedene Fassungen vorlagen, die über viele Besitzer und Klosterbibliotheken verteilt waren und die jeweilige Linie der Überlieferung sowie lokale Bräuche widerspiegeln. Im Tibet des 18. Jahrhunderts gewannen die großen Klosterinstitutionen an Einfluss, was die Infrastruktur und die finanziellen Mittel ermöglichte, Texte aus der Umgebung zu sammeln, zu redigieren und zu drucken.⁶⁵

In Tibet waren es vor allem Klöster, die die Totenriten ausführten und der Erfolg, das heißt die Verwendung und Überlieferung der Riten, hing von Mönchen und den frommen Laien ab, die den Mönchen für ihre Dienste spendeten. Die Bedeutung der Klöster in der Verbreitung der *Karling*-Riten⁶⁶ darf nicht unterschätzt werden.⁶⁷

Die Weitergabe von religiösem Wissen war in Tibet lange Zeit ein fluider Prozess und erfolgte über die Grenzen von verschiedenen Schulen, Politik, Familien und Clans hinaus. Das erklärt warum die *Karling* Tradition sowohl in der *Nyingmapa*-, als auch in der *Kagyupalinie* überliefert wird.⁶⁸

Das *Bardo Thödol* war nicht das einzige rituelle System, das sich um die Phase des Todes kümmerte. Es gibt ältere Praktiken für den Tod in der Sakyapatradition, die Teile des

⁶³ Vgl.: Cuevas 2003, S. 18.

⁶⁴ Vgl.: Cuevas 2003, S. 18.

⁶⁵ Cuevas 2003, S. 19; Siehe auch S. 113.

⁶⁶ Die Riten, die von Karma Lingpa abstammen. Karling ist eine Verkürzung von Karma Lingpa.

⁶⁷ Vgl.: Cuevas 2003, S. 19.

⁶⁸ Vgl.: Cuevas 2003, S. 19.

Hevajra-, und des *Vajrayogini Tantras* rezitierten. Cuevas schreibt dazu:

„The Buddhist tantras, such as the *Elimination of All Evil Rebirths* and the *Hevajra*, helped to shape a variety of ritual responses to death that developed in Tibet long before the institutionalization of the Karling liturgy in the fifteen century.“⁶⁹

Das obige Zitat lässt darauf schließen, dass jede Schule des tibetischen Buddhismus Rituale für den Umgang mit dem Tod entwickelt hat. Das Konzept des Zwischenzustandes (*bardo*) ist dabei durchgängig bekannt. So schreibt auch Lama Tsongkhapa, der Gründer des Gelugpa Ordens, über die Wichtigkeit, die Phasen des Todes zu erkennen, um im *Bardo* die Kontrolle nicht zu verlieren.⁷⁰ Im Buch *Death and Dying* übersetzt Mullin den Text eines Totenrituals (*A Ritual for Caring for the Dead*), dass bei den Gelugpas Verwendung findet. In diesem Ritual steht nicht *Samanthabadra*⁷¹, sondern *Yamāntaka*⁷² im Zentrum, da es von dem *Vajra-Bhaivara-Tantra* (*The Diamond Destroyer of Death*) inspiriert ist.

An einer Stelle des Rituals liest der Ritualmeister ein Werk mit dem Namen: „pointing out the nature of the bardo“. In den Fußnoten schreibt Mullin, dass anstelle der folgenden Kurzversion auch das „*Bar-doi-sngos-sprod* „*The Tibetan Book of the Dead*“ gelesen werden könnte. Mullin deutet an, dass es sich bei den Werken: „pointing out the nature of the bardo“ um eine Textgattung handelt, die viele Versionen beinhaltet, wozu auch das *Bardo Thödol* zählt.⁷³

⁶⁹ Cuevas 2003, S.21.

⁷⁰ Vgl.: Mullin 1986, S. 194.

⁷¹ *Samanthabadra* ist der dunkelblaue primordiale Buddha der oft in Vereinigung mit seiner weißen Gefährtin *Samanthabadri* dargestellt wird. Dieser Buddha hat besondere Bedeutung in der *Nyingmapa*-Schule des tibetischen Buddhismus, wo er als Ur-Buddha (Adi-Buddha) betrachtet wird, der ident ist mit dem Wahrheitskörper (*dharmakāya*)

⁷² *Yamāntaka* oder *Vajrabhairava* kann übersetzt werden mit „der Vernichter von Yama“ (dem Totengott). Er gilt als die zornvolle Version des Bodhisattva Mañjuśrī. In der Gelugpa-Schule wird er als Schutzgottheit verehrt. (Vgl.: Keown 2003, S. 298)

⁷³ Vgl.: Mullin 1986, S. 207.

1.4. Zusammensetzung und Inhalt des *Bardo Thödol*-Zyklus

Die Geschichte der Entwicklung der Zusammensetzung des *Bardo Thödol* ist eine komplizierte und vieles liegt im Dunkeln. Die originalen Handschriften aus dem 14. Jahrhundert sind nicht mehr erhalten und heute können nur aus den erhaltenen Blockdrucken aus dem 18. Jahrhundert Rückschlüsse auf die originale Zusammensetzung des Zyklus der *Peaceful and Wrathful Deities* und den darin enthaltenen Texten *Liberation upon Hearing (Bardo Thödol)* gezogen werden. Dazu kommt noch, dass die Zusammensetzung je nach Region und Überlieferungslinie verschieden ist.

Durch die penible Untersuchung der Zusammensetzung des Zyklus der Friedvollen und Zornvollen Gottheiten und des Zyklus des *Bardo Thödol* identifiziert Cuevas einen Kern des Zyklus, der aus mehreren Texten besteht, der verschiedenen Kategorien angehört: „[...] rites of expiation and purification (text 1), generation-stage *sādhana*s (text 2 and 3), and wearing and hearing liberation teachings (text 4 and 5).“⁷⁴

Cuevas kommt zu dem Ergebnis, dass der zentrale Text des Zyklus *Self Liberation of Carmic Tendencies* ist und das dieser in die Kategorien der *sādhana*s⁷⁵ fällt.

„In this specialized ritual context, where a distinctively Dzokchen conception provides the principal frame of reference, the *sādhana* guides the efforts of the deceased to visualize the mandala of one hundred deities and to recall the appropriate mantras (ritual speech) and mudrās (ritualized gestures) during the transition between lives.“⁷⁶

Es handelt sich bei *Self Liberation of Carmic Tendencies* wahrscheinlich nicht um den ältesten Text, aber um denjenigen, der in der praktischen Verwendung die größte Bedeutung hat. Das wird auch von zeitgenössischen Tibetischen Gelehrten bestätigt. Den zwei Texten, die das Tibetan Book of the Dead von Evans-Wentz ausmachen (*Reminder of the Direct Introduction to the Bardo of Reality-Itself* und *Reminder of the Direct Introduction to the Bardo of Becoming*) wird von Cuevas keine zentrale Bedeutung zugemessen. Der 5. Dalai Lama hat die zwei Texte auch als *sādhana* kategorisiert und

⁷⁴ Cuevas 2003, S. 116f.

⁷⁵ Unter *sādhana* versteht man eine Form der tantrischen Meditation, deren Praxis auf einer Vielzahl von Texten beruht. (Vgl.: Keown 2003, S. 214.) *Sādhana* kann sowohl den Text als auch die Praxis des Textes meinen.

⁷⁶ Cuevas 2003, S. 105.

nicht in die Kategorie, die den Titel *Liberation upon Hearing (thos-grol)* trägt und Anweisung für die Verstorbenen, sowie *Bardo*-Gebete, beinhaltet.⁷⁷ Laut Cuevas kann der Text auch als „direkte Einführung“ verstanden werden: „The authoritative and self-conscious voice of the narrative takes the place of the absent teacher, and like a teacher it conveys important religious instruction to the frightened student who wanders aimlessly in the bardo.“⁷⁸

Ein weiterer Teil der *Liberation upon Hearing* sind die die drei *Bardo*-Gebete: *Root Verses on the Six Bardos*, *Prayer for Deliverance from the Perilous Straits of the Bardo*, *Bardo Prayer that Protects from Fear*, *Prayer Requesting the Buddhas and Bodhisattvas for Assistance*. Teile dieser Gebete tauchen in anderen Teilen des *Zyklus der Friedvollen und Zornvollen Gottheiten* auf, woraus Cuevas schließt, dass es sich bei den Gebeten um die ältesten Teile des Zyklus handeln muss. Der Sinn dieser Gebete besteht darin, den verwirrten und haltlosen Verstorbenen durch das unbekannte Terrain des Zwischenzustands zu leiten.⁷⁹

Cuevas identifiziert folgende Texte als den Kern des *Zyklus der Friedvollen und Zornvollen Gottheiten*. Der Zyklus des *Bardo Thödol* besteht im Wesentlichen auch aus diesen, bis auf 1b und 2. Alle anderen sind auch in Gyurme Dorjes Version⁸⁰ enthalten und noch durch einige weitere Texte aus dem Zyklus der Friedvollen und Zornvollen Gottheiten ergänzt.

- „1. Self-Liberation of Broken Vows through Expiation and Confession
 - 1a. *One Hundred Prostrations: Self-Liberation of Sin and Defilement*
 - 1b. *Self Liberation of Speech: Confession to the Expanse of the Peaceful and Wrathful Deities*
2. *Self-Liberation of feeling: Practice Manual of the Peaceful and Wrathful Deities*
3. *Religious Liturgy of the Self-Liberation of Karmic Latencies*
4. *Self-Liberation of the Body: Liberation upon Wearing*
5. *Great Liberation upon Hearing in the Bardo*
 - 5a. *Reminder of the Bardo of Reality-Itself*

⁷⁷ Vgl.: Cuevas 2003, S. 106.

⁷⁸ Cuevas 2003, S. 109.

⁷⁹ Vgl.: Cuevas 2003, S. 110.

⁸⁰ Padmasambhava 2006.

- 5a1. *Manifestation of the Bardo of Wrathful Deities*
- 5b. Direct Introduction to the Bardo of Becoming
- 5c. *Prayer Requesting the Buddhas and Bodhisattvas for Assistance*
- 5d. Triad of Bardo Prayers
 - 5d1. *Root Verses of the Six Bardos*
 - 5d2. *Prayer for Deliverance from the Perilous Straits of the Bardo*
 - 5d3. *Bardo Prayer That protects from Fear*⁸¹

Die Texte 1a, 1b, 2 und 3 gehören zu den zentralen liturgischen Texten des Zyklus, die während eines Begräbnisrituals verwendet werden. Unter diesen ist laut Cuevas *Religious Liturgy of the Self-Liberation of Karmic Latencies* der wichtigste. Auch Evans-Wentz hat diesen Text als Kurzfassung der *Liberation upon Hearing* erkannt, wie er in einer Fußnote⁸² schreibt. Im *sādhana Religious Liturgy of the Self-Liberation of Karmic Latencies* wird das Mandala der 100 Friedvollen und Zornvollen Gottheiten aufgebaut.⁸³

„Nowadays, according to the Nyingmapa liturgical programs followed at the Payul monastery in Baylakuppe, South India, and at the Dzokchen monastery in Tokyo, the *Self-Liberation of Karmic Latencies* is the principal text recited in the Karling funeral ritual as a means of conveying practical instruction to the deceased wandering in the bardo. In contrast, the *Reminder of the Bardo of Reality-Itself* and *Direct introduction to the Bardo of Becoming*-the two works that are in almost always accepted without question to be synonymous with the *Liberation upon Hearing* itself, hence the popular *Tibetan Book of the Dead*- are identified as special meditation texts (*ngo-sprod*) to be utilized by advanced Dzokchen practitioners, rather than ritual manuals to be recited in the *Peaceful and Wrathful* liturgy.⁸⁴

Die Einordnung der zwei Bardo Texte als fortgeschrittene Meditationsanleitung stammt aus den sogenannten Transmission Records. Dort sind die Texte als Direkte Einführungen (*ngo-sprod*) katalogisiert und nicht als Liturgie bzw. *sādhana*. Das deutet darauf hin, dass die zwei Texte, die seit der Übersetzung von Evans-Wentz für die Zentralen Texte gehalten wurden keine zentrale Rolle im Ritual für die Sterbenden hatten.⁸⁵ Ein weiteres Indiz, das die Bedeutung der *Self-Liberation of Karmic Latencies* unterstreicht ist, dass

⁸¹ Cuevas 2003, S. 116.

⁸² Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 193.

⁸³ Vgl.: Cuevas 2003, S. 117.

⁸⁴ Cuevas 2003, S. 117.

⁸⁵ Vgl.: Cuevas 2003, S. 117ff.

der Text in zwanzig der 21 erhaltenen Zyklen, der *Friedvollen und Zornvollen Gottheiten* vorkommt und sowohl hier, wie auch in *The Great Liberation upon Hearing in the Bardo* eine zentrale Stelle einnimmt.⁸⁶

Dass die zwei Texte nicht die zentrale Rolle einnehmen, heißt nicht, dass sie nicht verwendet wurden, wie aus der Kontextualisierung der zwei *Bardo*-Texte in der Übersetzung von Gurme Dorje hervorgeht⁸⁷. Der Lama, der zur sterbenden Person kommt, nimmt am Anfang Zuflucht zu den drei Juwelen und visualisiert die Meister seiner Linie gemeinsam mit Buddhas und Bodhisattvas in Form eines Zufluchtbaums und visualisiert, wie auch die sterbende Person Zuflucht nimmt. Dann beginnt er mit der Praxis der *Self-Liberation of Karmic Latencies*. Dann wird drei- bis siebenmal *Prayer Requesting the Buddhas and Bodhisattvas for Assistance* gesprochen. Weiters können eine Reihe von Sutren⁸⁸ gelesen werden. Während der Lama all diese Texte rezitiert muss er achtsam darauf achten in welchem Stadium sich der Sterbende befindet damit der Moment des Todes nicht verpasst wird. Kurz bevor der Tod eintritt soll nach dieser Darstellung *Reminder of the Bardo of Reality-Itself* rezitiert werden. Wenn der Lama merkt, dass der Gestorbene das erste klare Licht nicht erkannt hat beginnt er mit der Rezitation der Texte die vom sekundären klaren Licht handeln. Der Lama sucht dann nach Zeichen, dass das Lesen den gewünschten Effekt der Befreiung erzielt hat. Findet er sie nicht, soll er *Direct Introduction to the Bardo of Becoming* lesen. Dieser Ablauf von Rezitation kann auch durch das Phowa-Ritual ergänzt werden, wodurch das Bewusstsein des Verstorbenen direkt aus dem Körper in ein Reines Land katapultiert werden kann. Abschließend wird unter anderen Texten aus dem Zyklus des *Liberation Upon Hearing* noch einmal *Self-Liberation of Karmic Latencies* gelesen, sowie die Gebete 5c, 5d.⁸⁹

Auffallend ist dabei, dass die zwei Texte kein fixer Bestandteil sind, bis auf *Reminder of the Bardo of Reality-Itself*, sondern nur dann gelesen werden, wenn das gewünschte Ziel, die gewünschten Zeichen der Befreiung ausbleiben.

⁸⁶ Vgl.: Cuevas 2003, S. 118.

⁸⁷ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. 217-305.

⁸⁸ Buddhistische Lehrreden

⁸⁹ Padmasambhava 2006, S. 219ff.

1.5. Die Verwendung des *Bardo Thödol*

Bei der Frage, wie das *Bardo Thödol* eigentlich verwendet wurde, taucht unweigerlich die Frage auf, wie es sich zusammensetzt. Im vorangegangenen Kapitel ging es darum die Texte zu identifizieren, die zum *Bardo Thödol*-Zyklus gehören. Dabei handelt es sich um rund 12 Texte. Die 3 Texte *5a. Reminder of the Bardo of Reality-Itself*, *5a1. Manifestation of the Bardo of Wrathful Deities*, *5b. Direct Introduction to the Bardo of Becoming* werden aber auch mit *Great Liberation upon Hearing*⁹⁰ (*Bardo Thödol*) bezeichnet. Es gilt also zu unterscheiden, ob der ganze Zyklus oder ein bestimmter Teil des Zyklus mit *Bardo Thödol* gemeint ist. Hinzukommt noch, dass durch die Popularität des Lesens von Texten für Sterbende in Tibet *Bardo Thödol* auch ein eigenes Genre bezeichnet.

Die Verwendung des Zyklus steht klar im Kontext der tibetischen Begräbnisriten, von denen es wie angemerkt je nach Tradition und Region unterschiedliche Versionen gibt.

„The rituals of the *Peaceful and Wrathful Deities* and the *Liberation upon Hearing* are built around a coherent set of actions and a fully developed ritual sequence that recognize the value of confession [...] and expiation [...] in the purification of sins [...] and the efficacy of prayer and ritual performance for guiding the deceased through the perilous pathways of the bardo and into the next life.“⁹¹

Zentraler Text ist, wie Cuevas herausgefunden hat *Religious Liturgy of the Self-Liberation of Karmic Latencies*. In diesem Text werden die friedvollen und zornvollen Gottheiten angerufen. Cuevas beschreibt die Bedeutung dieses Textes auf folgende Weise:

„[...] the *sādhana* guides the efforts of the deceased to visualize the mandala of onehundred deities and to recall the appropriate mantras (ritualized speech) and mudrās (ritualized gestures) during the transition between lives. [...] the peaceful and wrathful *sādhana* serves as the foundation of a program designed explicitly to reorient the dead and to assist them in the recollection of previous religious instruction, all aimed to protect against fear [...] and liberation from dangerous pathways of the bardo [...].“⁹²

⁹⁰ Vgl.: Padmasambhava 2006, S. 217-305.

⁹¹ Cuevas 2003, S. 69.

⁹² Cuevas 2003, S. 105.

Cuevas beschreibt, dass nach Eintritt des Todes durch ein astrologisches Orakel unter anderem der günstigste Zeitpunkt für die Beisetzung, sowie wahrscheinliche Varianten von Wiedergeburt ermittelt werden. Auch das angemessene Verhalten der Angehörigen, d.h. welche Rituale in Auftrag gegeben werden sollen, wird so festgestellt. In Tibet wird üblicherweise eine Luftbestattung durchgeführt, die in der Verfütterung des zerhackten Körpers an Geier besteht. Nur besondere Persönlichkeiten werden kremiert, da das benötigte Holz sehr teuer ist. Der Prozess der Beisetzung wird von Ritualen begleitet, die sowohl die Angehörigen, als auch den/die Verstorbene/n von dämonischen Kräften schützen soll. Im traditionellen tibetischen Weltbild wird nämlich ein Dämon als Ursache des Todes gesehen und es wird angenommen, dass dieser sich in der Nähe des Sterbeortes aufhält und so eine Gefahr für die Hinterbliebenen darstellt. Nachdem der Leichnam beigesetzt wurde, folgen weitere Rituale und Lesungen aus dem Zyklus der *Peaceful and Wrathful Deities* und *the Liberation Upon Hearing*, wobei der Geist des Verstorbenen in einem Tonkrug lokalisiert wird, der dann in einem Ritual auf eine Karte mit dem Bild des Verstorbenen, das mit Name und Geschlecht des Verstorbenen beschriftet ist transferiert wird. Die Dauer und die Art der Rituale sind je nach den astrologischen Erkenntnissen und der Finanzkraft der Angehörigen verschieden und können laut Cuevas von zwei Stunden bis sieben Wochen dauern.⁹³ Cuevas fasst die Funktion der Bardo-Riten folgender Weise zusammen: „[...] the bardo ritual is a plea for the purification of the departed, for release from the perilous pathways of the bardo, and for auspicious rebirth among one of the three higher destinies (human, demigod or god).“⁹⁴

Es scheint, dass der Zyklus des *Bardo Thödol* unterschiedlich angewendet wird, je nachdem ob es sich bei dem Toten um eine Person handelt, die dem Laienstand angehört, oder ob die Person ein Praktizierender ist, der Belehrungen von einem Meister empfangen hat, oder wenn es sich selbst um einen Meister handelt. Je nachdem welche Fähigkeiten und Kenntnisse des Verstorbenen während seines Lebens erlangt hat, werden andere Texte rezitiert und rituelle Praktiken ausgeführt. Hinzu kommt noch die

⁹³ Vgl.: Cuevas 2003, S. 69-77. Für eine detaillierte Feldstudie über die Zeremonien die für eine junge Frau in Nepal durchgeführt wurde siehe: Mumford 1989, S. 195-224.

⁹⁴ Cuevas 2003, S. 74.

Kostenfrage, denn rituelle Dienstleistungen sind finanzielle Einnahmequellen für religiöse Experten.

Bei Laien, die keine Belehrungen und Ermächtigungen⁹⁵ erhalten haben, findet die Initiation in den Zyklus des *Liberation upon Hearing* erst im Prozess des Sterbens statt. Dabei wird angenommen, dass zu diesem Zeitpunkt der Geist des Sterbenden besonders aufnahmefähig ist. In diesem Fall soll die Initiation dazu dienen, dem Verstorbenen die bestmögliche Wiedergeburt zu verschaffen.

Bei Experten, die viele Jahre ihres Lebens mit der Praxis des *sādhana* der *Peaceful and Wrathful Deities* verbracht haben und die Übungen der Sechs *Bardos* geübt haben, wozu auch das Traumyoga gehört, bei dem das Mandala der Gottheiten auch im Traum visualisiert wird, ist das *Bardo* der Realität an sich eine Möglichkeit Befreiung zu erlangen, doch wird auf Grund des Bodhisattva-Gelübdes⁹⁶ von diesen Experten bewusst die Wiedergeburt gewählt. Bei Experten ist es mitunter nicht nötig Erinnerungen wie *Reminder of the Bardo of Reality-Itself* zu rezitieren, das sie schon zu Lebzeiten diesen Zustand verwirklicht haben.

1.6. Zusammenfassung

Der Schatztext von Karma Lingpa, der Padmasambhava zugeschrieben wird, hat seit dem 14. Jahrhundert viel Veränderung durchlebt. Aus der unsortierten Verlassenschaft Karma Lingpas haben sich komplexe institutionalisierte Ritualsysteme entwickelt, die Toten zur Befreiung oder zumindest zu einer bestmöglichen Wiedergeburt verhelfen sollen. Für einen Anhänger des tibetischen Buddhismus ist es wohl außer Frage, dass die Texte Schatztexte sind, die tatsächlich von Padmasambhava versteckt wurden. Funktional gesehen bietet die Tradition des Terma jedenfalls eine Möglichkeit, um die eigene Tradition immer wieder von innen heraus zu verändern und an gegebene Umstände

⁹⁵ Im tibetischen Buddhismus dürfen bestimmte religiöse Praktiken nur dann praktiziert werden, wenn der Schüler von einem Lehrer dazu in einem Ritual ermächtigt wurde. Dazu gehört unter anderem das Vorlesen der Praxistexte, die Erklärung der Praxis sowie der Segen der Linie, wodurch die Verbindung zur Traditionslinie hergestellt wird.

⁹⁶ Das Bodhisattvagelübde ist ein wichtiges Gelübde im Mahayana-Buddhismus und drückt den tiefen Wunsch aus obwohl der Eintritt ins Nirvana möglich ist, aus Mitgefühl mit den leidenden Wesen bewusst wiedergeboren zu werden um diese zur Befreiung zu geleiten und zwar solange bis in Samsara keine fühlenden Wesen mehr geboren werden.

anzupassen. Die Terma von Karma Lingpa sind dafür ein gutes Anschauungsmaterial. Die *Bardo*-Lehren wurden bereits in Indien entwickelt und sind wie alle anderen buddhistischen Lehren ein Kulturimport gewesen. Das *Bardo Thödol* ist Ausdruck und Folge einer Akkulturation im Rahmen derer ältere tibetische Rituale, Kosmologien und vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen mit indisch-buddhistischen Konzepten verbunden wurde. Auch die Bildwelt des *Guhyagarbhatantra* wurde übernommen. So ist das *Bardo Thödol* ein genuin tibetisches Amalgam. Viel seiner Geschichte wird auf Grund der schwierigen Quellenlage wohl immer im Dunklen bleiben. Viele Manuskripte sind in den Jahrhunderten verloren gegangen. Die Annexion Tibets durch China und die darauf folgende Zerstörung von unzähligen Klöstern und deren Bibliotheken hat sicher auch zu der schwierigen Quellenlage beigetragen.

Das *Bardo Thödol* ist eingebettet in die Dzokchentradiation und fand Anwendung im Rahmen tibetischer Übergangs- und Begräbnisriten. Es ist davon auszugehen, dass die Verwendung auf die Bedürfnisse und Lebensweisen der Menschen angepasst wurde je nachdem ob der sterbende Mensch ein Leben lang die Lehren des Dzokchen praktizierte und vielleicht viel Jahre mit der Praxis und Studium des tibetischen Buddhismus verbrachte oder ob er ein Laie. In diesem Fall wurde der Dorflama gerufen, um dem Sterbenden durch Beistand zu einer bestmöglichen Wiedergeburt zu verhelfen. Diese vielseitige Anwendbarkeit des *Bardo Thödol*-Zyklus hat vielleicht auch zu seiner Verbreitung geführt.

Hätte Evans-Wentz Anfang des 20. Jahrhunderts den Zyklus nicht gefunden und übersetzt lassen, wäre er uns dennoch nicht bekannt. Die Übersetzung hat ihn auch den Tibetern wieder in Erinnerung gerufen. Ohne Evans-Wentz hätte sich Chögyam Trungpa vielleicht nie dazu veranlasst gefühlt, die Fehler und Missverständnisse durch eine eigene Version auszubessern. Auch die Übersetzung von Gyurme Dorje wäre vielleicht nie zu Stande gekommen. Man kann also davon ausgehen, dass es einen Rückkopplungseffekt gab und die Tibeter über die Rezeption im Westen erst aufmerksam wurden auf diese speziellen Texte aus ihrer eigenen Tradition. Auf diese Verbreitung im „Westen“ soll in den nächsten Kapiteln Bezug genommen werden.

2. The Tibetan Book of the Dead

Sieben Texte aus dem tibetischen *Bardo Thödol*-Zyklus wurden in den 1920ern im Auftrag des Anthropologen E.W. von Kazi Dawa-Samdup übersetzt und erschienen kommentiert und mit mehreren Vorwörtern versehen 1927 unter dem Titel *The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. Von den insgesamt 17 Texten des tibetischen *Bardo Thödol* wurde also sieben ausgewählt, wobei es sich um drei Meditationsanleitung und vier Gebete handelt.⁹⁷ Durch dieses Werk wurde das TB bzw. das, was E.W. darunter verstand, zum ersten Mal einem westlichen Publikum zugänglich. Es handelte sich dabei aber nicht bloß um eine neutrale Übersetzung. E.W. stand der Theosophischen Gesellschaft nahe und sah den tibetischen Text daher in einem ganz besonderen Licht. Zudem war Tibet im 19. und 20. Jahrhundert Projektionsfläche verschiedener westlicher Sehnsüchte und Wünsche welche auch E.W. teilte. Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, welches Bild von Tibet E.W. vor sich sah und welche Faktoren dieses geformt hatte. Danach soll eingehender auf E.W.s theosophischen Hintergrund und Aufbau, Inhalt und Rezeption seines Werkes eingegangen werden.

2.1. Hintergründe

2.1.1. Die „Entdeckung Tibets“ durch Mission und Kolonialismus

Die Grundlage für das Tibetbild des 19. Jahrhunderts lieferten fast vier Jahrhunderte weitgehend erfolglose Missionsgeschichte in Tibet, sowie der Versuch der Briten, ihre Vormachtstellung in Zentralasien gegenüber den Russen und den Chinesen, auszubauen. Im Folgenden werde ich auf einige Vertreter der Missionare eingehen, sowie auf Vertreter der East Indian Company. Bei der Entdeckung Tibets ist immer mit zu bedenken, dass den frühen Tibetreisenden wenige Informationen über Tibet zu Verfügung standen. Das Wissen, dass ihre Vorgänger gesammelt hatten, machte eine unvoreingenommene Sicht auf Tibet schwierig und es entstanden einige hartnäckige Gerüchte.

⁹⁷ Vgl.: Lopez 2011, S. 117.

Einer der ersten Missionare, die nach Tibet reisten war der Katholik António de Andrade (1580-1634).⁹⁸ Mehrere Vorstellungen dürften ihn und seine Nachfolger zu dieser beschwerlichen Reise motiviert haben: Es wurde für möglich gehalten, dass in Tibet Nachfolger von nestorianischen Christen leben könnten. Weiters vermutete man, dass es den Garten Eden wirklich an einem bisher unbekanntem Ort geben könnte. Tibet eignete sich als möglicher Ort, denn es befand sich im Osten, ist von hohen Bergen umgeben und es entspringen vier große Flüsse in dieser Region. Das kam der damaligen geographischen Beschreibung des Paradieses ziemlich nahe.⁹⁹ Nachdem Andrade angekommen war musste er wohl bald feststellen, dass die Tibeter keine Christen waren. Eine Beeinflussung aus früheren Tagen wollte er aber nicht ausschließen. Keine ihm bekannte Religion schien dem Christentum näher zu stehen, als der tibetische Buddhismus.¹⁰⁰ Andrade steht am Beginn einer Tradition, die die Tibeter als besonders friedlich darstellt. Brauen zitiert folgende Aussage Andrades, die zum Ausdruck bringt, dass die Darstellung von Tibet immer schon mit Widersprüchlichkeiten durchzogen war:

„Das Landvolk ist größtenteils liebenswürdig, mutig und fromm, und es liebt den Kampf, den es immerzu übt. Daneben sind die Menschen barmherzig und dem Gottesdienst zugeneigt... Unter der weltlichen Bevölkerung hört man selten ein unbescheidenes oder gar zorniges Wort. Es scheint ein gar friedliches Volk zu sein.“¹⁰¹

Während Andrade etwa die „Seelenwanderung“ oder andere tibetischen Vorstellungen kritisierte, fand er Gefallen an den tibetischen „Blasinstrumenten, Gebetsketten und Trinkschalen aus menschlichen Knochen“¹⁰² Diese Vorliebe für den tibetischen Umgang mit Tod und Vergänglichkeit wurde seit Andrade immer wieder bis ins 20. Jh. hinein rezipiert. Andrade bediente sich der Methode des Vergleichs, um Erkenntnisse zu gewinnen. Er war dem Tibetischen nicht mächtig, wodurch seine Vergleiche nicht sehr

⁹⁸ Vgl.: Brauen 2000, S. 15.

⁹⁹ Vgl.: Brauen 2000, S.15

¹⁰⁰ Vgl.: Brauen 2000, S. 16.

¹⁰¹ Brauen 2000, S. 16.

¹⁰² Ebda.

stichhaltig sind. So hat er die drei Juwelen der buddhistischen Zuflucht¹⁰³ mit der christlichen Dreifaltigkeit verglichen.¹⁰⁴ „Fehlendes Sprachvermögen und mangelhafte Kommunikation [waren] Grund vieler Missverständnisse und Fehleinschätzungen in der frühen Entdeckungsgeschichte Tibets.“¹⁰⁵

Wie unterschiedlich die Wahrnehmung der tibetischen Kultur ausfiel wird an den Berichten der Missionare deutlich, die Andrade nachfolgten. Sie fanden andere Bedingungen vor, waren in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt, wurden des Landes verwiesen oder erlagen Krankheiten. Unter Andrares Nachfolgern ist der Jesuit Ippolito Desideri (1684-1733)¹⁰⁶ hervorzuheben. Desideri war seinen Vorgängern dadurch überlegen, dass er die tibetische Sprache beherrschte und somit valide Informationen über die tibetische Kultur und Religion sammeln konnte. So deckte er auf, dass die Behauptung, „die Tibeter verehrten das Kreuz“¹⁰⁷ einfach falsch sei. Weiters deckte er auf, dass die Tibeter nicht die Dreifaltigkeit verehrten, sondern die drei Juwelen (Buddha, Dharma und Sangha). Umso mehr verwunderlich ist es, dass seine Aufzeichnungen 200 Jahre auf die Veröffentlichung warteten und selbst dann keine Beachtung fanden.¹⁰⁸ Die Berichte der Kapuziner im 18. Jh. sind die Quelle für einige Negativbilder, „[...]die das Tibetbild europäischer Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts prägten und sich in den negativen Einschätzungen Tibets in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts nachweisen lassen.“¹⁰⁹ Die Kapuziner sahen im tibetischen Buddhismus ein Werk des Teufels, der etwas geschaffen hätte, das dem Katholizismus ähnlich sehe.¹¹⁰

Im 19. Jahrhundert bemühten sich vor allem evangelische Missionare die Tibeter zu christianisieren, doch wurde ihnen der Zutritt nach Tibet verwehrt. Missionare waren nicht mehr erwünscht. Unter den evangelischen Missionaren bestand die Tendenz, die Hierarchie und das Ritualwesen am tibetischen Buddhismus zu kritisieren, so wie sie es

¹⁰³ Die drei Juwelen der Zuflucht sind Buddha, Dharma und Sangha. Die dreifache Zuflucht wird von allen Buddhisten verehrt. Wer vor einer versammelten Gruppe an Menschen die dreifache Zuflucht dreifach aufsagt kann sich zur Lehre des Buddha bekennen.

¹⁰⁴ Vgl. Brauen 2000, S. 17.

¹⁰⁵ Brauen 2000, S. 17.

¹⁰⁶ Zu Desideri siehe auch Kaschewsky 1997, S. 21ff.

¹⁰⁷ Brauen 2000, S. 19.

¹⁰⁸ Vgl.: Brauen 2000, S. 19ff.

¹⁰⁹ Brauen 2000, S. 18.

¹¹⁰ Vgl.: Ebd.

bei der katholischen Kirche kritisierten. So lebt auch in ihrer Wahrnehmung der Vergleich zwischen Katholizismus und dem tibetischen Buddhismus, oder Lamaismus, wie er damals genannt wurde, fort. Sie betonten vor allem die „dunklen Seiten“ Tibets und fanden Anstoß an den Darstellungen von tantrischen Gottheiten in sexueller Vereinigung, sowie an der tibetischen Praktik der Polyandrie¹¹¹. Im Gegensatz dazu ließen sie das helle Licht ihres Christentums erstrahlen.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert kam zu den religiös motivierten Reisen noch die wirtschaftliche und geopolitische Dimension. Unter anderen reisten Gesandte der „East Indian Trading Company“ wie George Bogle (1746 –1781) und Samuel Turner (1749-1802) nach Tibet und verfassten Berichte. Sie sollten Handelsbeziehungen knüpfen und Informationen über Rohstofflager und Geographie erlangen.¹¹² Beide Herren trafen mit dem Panchen Lama zusammen und waren beeindruckt von dessen Persönlichkeit.¹¹³

Im 19. Jahrhundert spitze sich das Ringen um Tibet immer mehr zu. Die drei Kolonialmächte Großbritannien, Russland und China versuchten in einem gegenseitigen Wettbewerb, ihre Einflussphäre auf Tibet auszuweiten. Sie unternahmen wiederholt Missionen, um sich Kenntnisse über Tibet zu verschaffen. China sollte diesen Kampf schließlich gewinnen. 1904 fand die Younghusband-Expedition statt, die die Tibeter zu Handelsbeziehungen zwingen sollte. Eine schlecht ausgerüstete Tibetische Armee stellte sich den Briten in den Weg. Im Potalapalast Lhasa, die Residenz des Dalai Lama, wurden Verträge abgeschlossen, die Handelsbeziehungen möglich machten . Ein schneller Rückzug der Briten folgte.¹¹⁴

All diese „Erkundungen“ hinterließen Eindrücke und Berichte, die je nachdem welches Ziel verfolgt wurde, für verschiedene Tibet-Phantasien verwendet werden konnten. Es entwickelte sich ein Pool von Ansichten, aus denen man sich bedienen konnte. In der Kolonialpolitik wurde das besonders sichtbar. Wollte man Tibet als Verbündeten gewinnen, wurden die positiven Eigenschaften betont. Wollte man Krieg führen und

¹¹¹ Die im tibetischen Kulturraum verbreitete Form der Polyandrie ist die Heirat zwischen einer Frau und mehreren Brüdern.

¹¹² Bishop 1989, S. 25.

¹¹³ Vgl.: Bishop 1989, S. 54ff.

¹¹⁴ Vgl.: Bishop 1989, S. 171ff.

Einfluss gewaltsam durchsetzen wurde die hoffnungslose Rückständigkeit betont.

Im 20. Jh., in der Zeit nach der Younghusbandexpedition war Großbritannien an Tibet als starkem Bündnispartner interessiert, was dazu führte, das Tibet nur im besten Licht erscheinen durfte. Negativberichte wurden zensiert. Die britische Kolonialregierung war daran interessiert, Tibet als Bündnispartner zu gewinnen und sie unterstützten den 13. Dalai Lama in seinem Anliegen, Tibet in einen Nationalstaat zu verwandeln. Besonders einflussreich hierbei war Sir Charles Bell (1870-1945), der von 1908-1921 in Sikkim stationiert war.¹¹⁵

2.1.2. Die Entwicklung des Mythos Tibet ab dem 19. Jahrhundert

Am Ende des 19. Jh. gab es bereits eine Reihe an westlichen Vorstellungen über Tibet. Die Entwicklung des Mythos Tibets ist ein komplexes Konstrukt und keine kohärente Erzählung. Es haben sich verschiedene Mythenkomplexe entwickelt, die von verschiedenen Gruppen mit verschiedenen weltanschaulichen Hintergründen verbreitet wurden.

Die Aufzeichnungen der Missionare und Handelsdelegierten wurden teilweise in mehrere europäische Sprachen übersetzt und fanden große Leserschaft. So sind Vorstellungen über Tibet, die oft genug durch Sprachbarrieren und dem daraus folgenden hohen Potential für Missinterpretationen geprägt waren, zu hartnäckigen Vorurteilen und komplexen Mythen zusammengewachsen.¹¹⁶ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts fanden diese Vorstellungen immer mehr Eingang in die „nicht-missionarische Literatur“.¹¹⁷ In diese Zeit fiel auch die Gründung der Theosophischen Gesellschaft 1875, die in Punkt 2.4. behandelt wird. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts gleichzeitig mit dem Eingang des Wissens über Tibet in die Mainstreamkultur, wurde Tibet immer mehr zu einem utopischen Ort. Martin Bishop formuliert das so: „[Lhasa] [...] would become an axis mundis, an opening to the transcendent at the very center of the world.“¹¹⁸

¹¹⁵ Vgl.: Bishop 1989, S. 171ff.

¹¹⁶ Vgl.: Brauen 2000, S. 17.

¹¹⁷ Vgl.: Brauen 2000, S. 30.

¹¹⁸ Bishop 1989, S. 102.

In der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen war das Vertrauen in die westliche Kultur zutiefst erschüttert und man sehnte sich nach einer heilen Welt. Tibet wurde so zu einem Rückzugsort der großen Weisheit, zum spirituellen Gegenpart zum materiellen Westen. Auf einmal beherbergte es unverdorrene, weil nicht mit dem Westen in Kontakt gekommene Menschen.¹¹⁹ Brauen formuliert das so:

„Sieht man von den wenigen negativen Schilderungen der in Tibet anzutreffenden Räuber ab [...], haben sich die Tibeter in der Reiseliteratur des 20. Jh. zu Übermenschen entwickelt. Sie sind eines der fröhlichsten und glücklichsten Völker dieser Erde, lachend, immer höflich, immer aufrichtig.“¹²⁰

In der Zwischenkriegszeit 1927 wurde auch *The Tibetan Book of the Dead* veröffentlicht, Neuhaus umschreibt dieses Ereignis folgendermaßen: „This hit a nerve amongst many in the West, both in Europe and in America, and it is here that we can see again how representations of Tibet and Tibetan spiritually were tied up with European ideas and developments.“¹²¹

Ein weiteres Werk, das das Tibetbild des frühen 20. Jahrhunderts widerspiegelt ist der Roman *Lost Horizon* von James Hilton der 1933 veröffentlicht wurde. Die Handlung des Romans spielt in einem fiktiven Tal im Himalaya, das den Namen Shangri-La trägt. Dort lebt eine friedliche Gesellschaft unberührt von der modernen westlichen Welt, die von einem 300 jährigen europäischen Priester angeführt wird.¹²² Im Roman *Lost Horizon* wurden viele der seit 400 Jahren entstandenen Legenden und Berichte zusammengeschmolzen. Auffallend ist, dass im Tal Shangri-La Europäer herrschen. Tibeter sind eine Randerscheinung, die hauptsächlich arbeiten. Hier wird die theosophische Sichtweise erkennbar, dass die Weisen des Orients, die im Himalaya wohnen in einer Parallelwelt leben, die das echte Tibet nicht berührt. Das theosophische Tibetbild wird noch im nächsten Kapitel ausführlicher behandelt. *Lost Horizon* war sehr einflussreich. Der amerikanische Präsident Roosevelt nannte seinen Rückzugsort, der später in Camp David umbenannt werden sollte, Shangri-La und zitierte 1937 eine Stelle aus dem Roman

¹¹⁹ Vgl.: Brauen 2000, S. 31. Und Neuhaus 2012, S. 121.

¹²⁰ Brauen 2000, S. 32.

¹²¹ Neuhaus 2012, S. 122.

¹²² Vgl.: Neuhaus 2012, S. 133.

um dem Wunsch nach Frieden Ausdruck zu verleihen.¹²³

Tibet hatte diese besondere Aura des unberührten auch dadurch, weil es nie kolonialisiert wurde. Auch Ägypten, Indien oder China und Japan hing in der Zeit vor der Kolonialisierung so eine Aura an, weil sie ein weißer Fleck auf der Landkarte waren und so die Wünsche und Sehnsüchte der Europäer reflektieren konnten. Wenn dann erste echte Berührungen stattfanden, platzten die Träume und klammerten sich an andere noch unbekannte Orte. Bishop bringt die ständige Veränderung des Tibetbilds folgender Weise auf den Punkt: „Tibet was always in the process of being created, always adjusting its contours in step with the changing requirements of European fantasies.“¹²⁴

Seit der Flucht vieler Tibeter seit den 1950er Jahren ändert sich dieses überzeichnete Bild zu Gunsten einer differenzierteren Sichtweise Tibets.¹²⁵ Doch auch der Mythos hält sich hartnäckig weiter und wurde mit in die tibetische Unabhängigkeitsbewegung verwoben und lebt teilweise im gegenwärtigen Tibetbild fort, wie Lopez im Kapitel „The Prison“ seines Buches *Prisoners of Shangri-La* beschreibt.

2.1.3. Lamaismus

Ein völlig anderes Bild zeichnete die akademische Tibetologie, die sich gegen Ende des 19. Jahrhundert zu etablieren begann und den tibetischen Buddhismus als Lamaismus bezeichnet, worauf auch E.W. Bezug nimmt. Der Begriff Lamaismus entstand vor dem Hintergrund der Konstruktion eines „reinen, ursprünglichen, primitiven“ Buddhismus durch europäische Wissenschaftler, die den Urbuddhismus aus dem Palikanon¹²⁶ rekonstruieren wollten und in den gelebten Formen des asiatischen Buddhismus Verfallstufen sahen.¹²⁷ Buddha wurde analog zu Luther als Reformers des Brahmanismus gesehen¹²⁸. Neuhaus charakterisiert Lamaismus auf folgende Weise:

¹²³ Vgl.: Neuhaus 2012, S. 133.

¹²⁴ Bishop 1989, S. 12.

¹²⁵ Brauen 2000, S. 33.

¹²⁶ Älteste erhaltene Version buddhistischer Lehrreden

¹²⁷ Vgl.: Lopez 1998, S. 30f.

¹²⁸ Vgl.: Lopez 1998, S. 31.

„The predominant religion of Inner Asia was criticized for encouraging superstition and keeping the lower ranks of society ignorant. A lofty, idealistic classical Buddhism was put in opposition to a degraded modern ‘Lamaism’ that has been corrupted by all sorts of Oriental influences.”¹²⁹

Auch der Vergleich zwischen dem tibetischen Buddhismus und dem Katholizismus wurde in diesem Diskurs immer wieder bemüht. Dadurch wurde der tibetische Buddhismus verunglimpft und die Tibetologen und Missionare bestärkten sich in ihrer Selbstsicht als rationale, aufgeklärte Europäer, oft mit protestantischem Hintergrund.¹³⁰

Waddell, der Autor von *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, den Evans-Wentz als Quelle heranzieht, beschreibt seine Sichtweise eines korrumpierten Buddhismus auf folgende Weise:

„To understand the origin of Lāmaism and its place in the Buddhist system, we must recall the leading features of primitive Buddhism, and glance at which the strange creeds and cults crept in, and the gradual crystallization of these into a religion differing widely from the parent system, and opposed in so many ways to the teaching of the Buddha.”¹³¹

Die Theosophie machte ebenfalls Gebrauch vom Konzept des Lamaismus, wenn auch in einem etwas anderen Zusammenhang. Der tibetische Buddhismus wurde auch als Verfallsstufe gesehen, da die Vertreter nicht in die esoterischen Lehren eingeweiht waren. Dennoch wurde der Lamaismus dem Katholizismus als überlegen angesehen.¹³² E.W. ist motiviert von dieser theosophischen Version des Lamaismus und begründet damit, dass die übersetzten tibetischen Texte an manchen Stellen nicht die esoterischen Lehren enthalten.¹³³ Er geht davon aus, dass das BT von Padmasambava aus dem 8. Jhdt. stammt und von den Tibetern der Gegenwart nicht in voller Tiefe verstanden wird. Er selbst meint aber, die esoterische Bedeutung entschlüsseln zu können.

¹²⁹ Neuhaus 2012, S. 66.

¹³⁰ Vgl.: Neuhaus 2012, S. 81f.

¹³¹ Waddell 1959, S. 5.

¹³² Vgl.: Lopez 1998, S. 37.

¹³³ Vgl.: Rakow 2008, S. 94.

2.1.4. Die Geschichte der Theosophischen Gesellschaft

E.W.s Sicht auf die von ihm übersetzten Texte lassen sich nur verstehen, wenn man seinen theosophischen Hintergrund mitberücksichtigt. Daher sollen in diesem Kapitel einige Eckdaten der Theosophischen Gesellschaft (TG) und vor allem deren Tibetbild vorgestellt werden.

Helena Petrovna Blavatsky, genannt Madame Blavatsky bzw. HPB (1831-1891) und Henry Steel Olcott (1832-1907) gründeten 1875 in New York die theosophische Gesellschaft. Die TG verfolgte dabei laut ihrem Grundsatzprogramm drei Ziele, nämlich:

1. den Kern für die universelle Bruderschaft der Menschheit ohne Ansehen von Rasse, Farbe oder Religionszugehörigkeit zu bilden
2. das Studium der arischen und anderer Schriften der Weltreligionen und Wissenschaften zu fördern, sowie die Wichtigkeit der alten asiatischen Literatur, besonders der brahmanischen, buddhistischen und zoroastrischen Philosophien zur Geltung zu bringen
3. die verborgenen Geheimnisse der Natur unter jedem möglichen Aspekt zu untersuchen, insbesondere die psychischen und spirituellen Kräfte die im Menschen schlummern¹³⁴

Durch Experimente sollten okkulte Theorie bewiesen werden und traditionelle Kirchen und die positivistische Wissenschaft widerlegt werden. Es wurde dabei komparatistische Religionsforschung betrieben, um das etablierte Christentum zu unterminieren. 1877 erschien das umfassende Werk *Isis Unveiled* und HPB wurde weltberühmt. 1879 reisten HPB und Olcott nach Indien und gründen dort eine eigene TG. In Sri Lanka traten sie vermutlich als erste Westler dem Buddhismus bei. Olcott wurde in den folgenden Jahren wichtig für das Buddhismus Revival und den Unabhängigkeitskampf in Ceylon und Indien. Da die Ergebnisse der okkulten Experimente für die Anhänger der TG und die weitere Öffentlichkeit nicht befriedigend waren, tauchen sogenannte Mahatma Briefe auf, die geheimes Wissen und Anweisungen für die Mitglieder enthalten. HPB erhielt diese Briefe nach eigenen Angaben von verborgenen Meistern, die sich im Himalaya aufhalten.

¹³⁴ Vgl.: Blavatsky 1889, S. 39.

Bezüglich ihrer Funktion sind diese Briefe den tibetischen Schatztexten nicht unähnlich. 1884 stellte sich allerdings heraus, dass die Briefe von HPB selbst verfasst wurden und es kam zu Massenaustritten aus der TG. Daraufhin verließ HPB Indien und ging nach England. Ihr Ruf schien ruiniert zu sein, doch durch die Veröffentlichung ihres zweiten Hauptwerkes *The Secret Doctrine* kam sie 1888 zu erneuter Berühmtheit. In diesem Werk steht die „östliche Weisheit“ im Vordergrund, während in ihrem ersten Buch noch Ägypten das Land der ursprünglichen Weisheit war. Neben Indien und Tibet sind auch die legendären Länder Atlantis und Lemurien wichtige Bezugspunkte. Nach HPBs Tod 1891 kam es zu einer Spaltung der Gesellschaft in eine TG Adyar und eine TG in Amerika. Die „zweite Generation“ der Theosophen Annie Besant und C.W. Leadbeater wollten den Inder Jiddu Krishnamurti als Weltenlehrer aufbauen. 1928 gab er allerdings bekannt, nicht der zukünftige Buddha Maitreya zu sein und wurde ein antiautoritärer Guru und die TG verlor zusehends an Bedeutung.¹³⁵

Ein zentraler theosophischer Gedanke ist die „Evolution des Kosmos die mit dem spirituellen Wachstum des Menschen verbunden wurde“¹³⁶, vor. Lopez drückt das in seinem Vorwort zu *The Tibetan Book of the Dead* so aus:

„The Theosophical Society represented one of several responses to Darwin’s theory of evolution during the late nineteenth century. Rather than seeking a refuge from science in religion, Blavatsky and Olcott attempted to found a scientific religion, one that accepted the new discoveries in geology and archeology while proclaiming an ancient esoteric system of spiritual evolution more sophisticated than Darwin’s theory.“¹³⁷

Ein besonderes Anliegen der Theosophie war es, das Gesetz von Karma und der Wiedergeburt zu verbreiten. Beides hielten sie für naturwissenschaftlich nachvollziehbar. Der Buddhismus oder das, was sie für den Buddhismus hielten, sollte ihnen, im Gegensatz zur christlich-jüdischen Religion, als Basis für eine rationale wissenschaftliche Religion dienen.¹³⁸ Dieses Konstrukt bot auch eine weltanschaulich Grundlage für die

¹³⁵ Die bewusst knapp gehaltene Beschreibung der Geschichte der TG, zu der es eine Fülle an Publikationen gibt, entstammt Hanegraaff, Wouter J. (2006): *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden und Boston: Brill. (S. 177-185 und S. 1114-1124)

¹³⁶ Pedersen 1997, S. 166.

¹³⁷ Lopez 2000, S. Bf.

¹³⁸ Vgl.: Bishop 1989, S. 56.

Kritik an der amerikanischen Gesellschaft.¹³⁹ Tibet galt als Hochburg des okkulten Geheimwissens und eignete sich besonders dafür, weil es damals ein weißer Fleck auf der Landkarte war. HPB hat maßgeblich an dieser Wahrnehmung von Tibet mitgearbeitet. Obwohl Blavatsky behauptete, selbst in Tibet gewesen zu sein dürfte ihr Wissen eher aus der verfügbaren Literatur und Reiseberichten über Tibet stammen. Über ihre Vorstellungen von Tibet schreibt Brauen:

„Es war ein Tibet «ohne Bettler, arme oder hungernde Leute», in dem «Trunkenheit und Kriminalität unbekannt sind, ebenso Unsittlichkeit», ein Tibet «mit einem moralischen, einfachen Volk mit reinem Herzen», unverdorben von den «Lastern der Zivilisation», ein Land, in dem noch «beide Atmosphären – die physische und die spirituelle» – neben- und miteinander existieren, ein Land, in dem die Leute so ehrlich sind, dass die Ladenbesitzer, wenn sie morgens in ihren unverschlossenen Laden zurückkehren, alle Waren unberührt vorfinden – oder auf dem Ladentisch das Geld für die mitgenommenen Sachen.“¹⁴⁰

Wie beschrieben behauptete HPB über mysteriöse Briefe, die sich in ihrem Haus materialisierten, mit tibetischen Meistern in Kontakt zu stehen. Diese Meister seien Teil der großen weißen Bruderschaft und so gut versteckt, dass selbst die Tibeter nichts von ihnen wüssten.

2.2. Evans Wentz und seine Hintergründe

Walter Yeeling Evans-Wentz wurde am 2. Februar 1878 in Trenton, New Jersey geboren. Seine Eltern waren Mitglieder der „Baptist Church of Trenton“¹⁴¹, brachen aber mit dieser Tradition und wandten sich dem „Freethinking“ und dem „Spiritualismus“ zu. Bereits als Jugendlicher las Evans-Wentz *Isis Unveiled* und *The Secret Doctrine*. Wie er in späteren Jahren berichtete, war er gerade 12 Jahre alt, als zum ersten Mal „the consciousness of existence“¹⁴² in ihm erwachte. Durch sein Umfeld und seine okkulte und theosophische Lektüre dürfte er schon früh mit der Lehre der Wiedergeburt vertraut gewesen sein, was sich in folgendem Zitat ausdrückt: „I have been haunted with

¹³⁹ Vgl.: Korom 1997/2, S. 183.

¹⁴⁰ Blavatsky Collected Writings, Vol 8, S. 84 zitiert in Brauen 2000, S. 45f.

¹⁴¹ Lopez 2011, S. 22.

¹⁴² Winkler 1982, S. 7.

the conviction that this is not the first time that I have been possessed of a human body.”¹⁴³

Evans-Wentz sah sich selbst als Anhänger von allen Religionen. Der Umstand, dass er nie getauft wurde, bestärkte ihn in seiner Nähe zu dem, was er Zeit seines Lebens suchte, dem Ursprünglichen. Der junge Evans-Wentz war ein einsamer Romantiker, der das Naturerlebnis suchte. 1894 beendete Evans-Wentz vorerst seine Schullaufbahn nach zwei Jahren Highschool um als Journalist zu arbeiten. Auch belegte er Kurse in Wirtschaft in Trenton und Jacksonville (Florida) wo er mit seinen Eltern wohnte. Mit seiner Familie zog er nach Kalifornien, wo er der amerikanischen Sektion der Theosophischen Gesellschaft, deren Hauptquartier in Point Loma angesiedelt war, beitrug.¹⁴⁴ 1903 erwarb er dort auch ein Diplom der „Raja-Yoga School“¹⁴⁵ und der „Theosophical University“¹⁴⁶

Kathrine Tingley, bekannt als die „Purple Mother“, stand der Gesellschaft in dieser Zeit vor und drängte den 24-jährigen Evans-Wentz in Stanford Englisch zu studieren. Dort traf er während einer Vortragsreise über irische Märchen William Butler Yeats (der auch bei der Theosophischen Gesellschaft war). Durch ihn fand Evans-Wentz Interesse an der keltischen Folklore und ihrem Einfluss auf die englische Literatur. 1906 traf er auch den Religionspsychologen William James, in dessen Reden er eine Bestätigung für seinen theosophischen Glauben an die Einheit der religiösen Erfahrung und den Kern aller Religionen zu finden glaubte.¹⁴⁷

Nach seinem Abschluss im Jahre 1907 ging Evans-Wentz nach Europa, um keltische Folklore auf den britischen Inseln und in Frankreich zu studieren. In Folge erhielt er einen Dokortitel von der Universität Rennes im Jahr 1909 und einen Bachelor in Anthropologie von der Universität Oxford 1910. 1911 wurde *The Fairy-Faith in Celtic Countries* veröffentlicht. Ab diesem Zeitpunkt nahm Wentz noch den Namen seiner Mutter an und hieß fortan Evans-Wentz. *The Fairy-Faith in Celtic Countries* ist ein umfangreiches Werk, in dem Geschichten, Berichte und Erlebnisse mit Feen, Trolen und Kobolden gesammelt

¹⁴³ Winkler 1982, S. 7.

¹⁴⁴ Vgl.: Lopez 2011, S. 22.

¹⁴⁵ Lopez 2011, S. 22.

¹⁴⁶ Ebda.

¹⁴⁷ Vgl.: Lopez 2011, S. 23.

sind. Anschließend führt Evans-Wentz eine anthropologische Untersuchung an seinem gesammelten Material durch und vergleicht Feen mit körperlosen Wesen in anderen Kulturen und Religionen.¹⁴⁸ In einem weiteren Kapitel rekonstruiert er die keltische Religion. Er beschreibt das Pantheon der Götter und der Unterwelt, konzentriert sich aber auf sein Lieblingsthema: Die Lehre der Wiedergeburt, die er nicht nur bei den Kelten, Ägyptern, Griechen, Indern sondern auch bei den Druiden, den alexandrischen Juden und den frühen Kirchenvätern findet.¹⁴⁹

Laut Evans-Wentz repräsentiert die keltische Lehre der Wiedergeburt eine uralte Form des Darwinismus, die Darwin aber noch übersteigt. Für Evans-Wentz ist es unmöglich für ein Wesen eine schlechtere Wiedergeburt zu erfahren, wenn die Entwicklungsstufen bereits durchlaufen wurden. Diese „esoteric theory of evolution“¹⁵⁰ ist für ihn einzig gültig und alle anderen Vorstellungen sind fehlerhaft und wahrscheinlich von „skrupellosen Priestern“ verfasst.¹⁵¹

Nachdem seine Abschlussarbeit fertiggestellt war begab sich Evans-Wentz auf Weltreise. Als er in Griechenland war, brach der 1. Weltkrieg aus. Die Kriegsjahre verbrachte er in Ägypten, wo er die alte ägyptische Religion und das koptische Christentum erforschte. 1917 schiffte er sich nach Sri Lanka ein und verbrachte die folgenden fünf Jahre auf dem indischen Subkontinent.¹⁵² 1919 entdeckte er in Nordindien den Text, der später als das TBOD bekannt wurde.

Evans-Wentz war ein großer Sammler von Texten, deren Sprachen er nie erlernte. Nachdem er in Nordindien angekommen war, kaufte er einige Texte bei dem britischen Offizier Major W.L. Campell, der kürzlich von einer Tibetreise zurückgekehrt war. Es handelte sich um Teile des Zyklus, „Friedliche und Zornvolle Gottheiten: Natürliche Befreiung durch die Wiedererkennung Erleuchteter Absichten“ von Karma Lingpa. Mit Hilfe eines Empfehlungsschreibens fand E.W. seinen Weg nach Gangtok, die Hauptstadt von Sikkim um mit Kazi Dawa-Samdup (1868-1922) zusammenzutreffen, einem

¹⁴⁸ Vgl.: Lopez 2011, S. 24.

¹⁴⁹ Vgl.: Lopez 2011, S. 25.

¹⁵⁰ Lopez 2011, S. 27.

¹⁵¹ Vgl.: Lopez 2011, S. 27.

¹⁵² Lopez 2011, S. 28.

Englischlehrer an der Bhutia Bording School, der schon für die buddhistisch-theosophische Reiseschriftstellerin Alexandra David-Neel Texte übersetzt hatte.¹⁵³ Zwei Monate arbeiteten E.W. und Samdup gemeinsam an der Übersetzung tibetischer Texte¹⁵⁴. Ken Winkler schreibt in seiner E.W.-Biographie, dass die wenigen erhaltenen Zeugnisse des Briefwechsels zwischen E.W. und Dawa-Samdup von einem distanzierten und formalen Ton geprägt sind und dass E.W. erst nach Dawa-Samdups Tod ihn als seinen Lama stilisierte.¹⁵⁵ Danach reiste E.W. zum Ashram von Swami Satyanandain Puri¹⁵⁶. Er studierte auch mit den Neo-Vedanta Lehrern Sri Yukteswar, Ramana Maharshi und Yogananda. 1920 besuchte E.W. Samdup noch ein letztes Mal vor dessen Tod im Jahr 1922.¹⁵⁷ Die Übersetzungen, die Samdup mit E.W. anfertigte, erschienen in Form von drei Büchern: *The Tibetan Book of the Dead* (1927), *Tibet's Great Yogi Milarepa* (1928), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (1935). Zwei Jahre nach Dawa-Samdups Tod besuchte E.W. dessen Familie, die ihm das Manuskript des Werkes „hunderttausend Gesänge des Meister“ übergaben, das als *Tibet's Great Yogi Milarepa* erschien.¹⁵⁸ 1935 kehrte E.W. erneut nach Darjeeling zurück, um weitere Übersetzungen anfertigen zu lassen. Zwei Mönche aus Sikkim übersetzten ein weiteres Werk, das aus dem Zyklus der „Friedvollen und Zornvollen Gottheiten“ stammt (*Self Liberation through Naked Vision Recognizing Awareness*). Während desselben Aufenthalts bekam er eine Biographie von Padmasambhava, die von Sardar Bahādur Ladenla, jenem Mann, der ihm Samdup vermittelt hatte, angefertigt worden war. Diese zwei Werke erschienen gemeinsam als das Buch *The Tibetan Book of the Great Liberation*, das im Jahre 1954 herauskam. Im Jahre 1941 kehrte E.W. in die U.S.A zurück und verbrachte die letzten 23 Jahre seines Lebens im Keystone Hotel in San Diego. Die letzten Monate verbrachte er mit Paramhansa Yoganada, einem Schüler von Sri Jukteswar im Hauptquartier der Self-Realization Fellowship in Encinitas (Kalifornien). E.W. starb 87-jährig 1965. Man las sein eigenes Totenbuch für ihn.

¹⁵³ Vgl.: Lopez 2011 S. 74.

¹⁵⁴ Diese Übersetzungen bilden die Grundlage für die meisten seiner Veröffentlichungen, die sich mit dem tibetischen Buddhismus befassen.

¹⁵⁵ Vgl.: Winkler 1982, S. 44.

¹⁵⁶ Vgl.: Lopez 2011, S. 77.

¹⁵⁷ Vgl.: Lopez 2011, S. 77.

¹⁵⁸ Vgl.: Lopez 2011, S. 78.

E.W. war ein Anhänger des Neo-Advaita Vedanta und verbrachte Zeit bei Sri Jukteswar, Ramana Maharshi und Swami Satyananda. Zurück in den USA hatte er Kontakt mit Yogananda, der auch für eine theosophische Zeitschrift schrieb. Die Kommentare in E.W. Publikationen machen deutlich, dass er wenig vom tibetischen Buddhismus wusste, sondern vielmehr die Übersetzungen durch die Brille von Neo-Advaita und Theosophie deutete.¹⁵⁹ John Myrdhin Reynolds weist in seiner Neuübersetzung des Textes *Self-Liberation through Naked Awareness* auf die Missverständnisse hin, die die Arbeit von E.W. enthalten. In der Zeit des Erscheinens von E.W.s Büchern gab es wenig Wissen über das große Ausmaß und die historische Bedeutung der tibetischen Literatur.¹⁶⁰ Besonders die Schriften, die mit dem Genre der Tantras in Beziehung gebracht wurden, galten bei den damaligen Gelehrten als dekadente, „sex-besessene“ Form des Hinduismus, die in den „reinen“ Buddhismus eingewandert seien.¹⁶¹ Diese Sichtweise dürfte auch E.W. dazu veranlasst haben, Sir John Woodroffe, einen Experten für Hindu Tantra, ein Vorwort für das TBOD zu schreiben. In Reynolds Augen erscheint E.W. naiv in seinem Glauben an die theosophischen Lehren, er hält ihm aber zu Gute mit welchem Enthusiasmus er sich die unbekannte Welt Tibets anzueignen versuchte, um sie den westlichen Lesern näher zu bringen.

2.3. Vorwörter und Kommentare

Neben der Übersetzung von Dawa-Samdup und der Interpretation von E.W., enthalten die aufeinanderfolgenden Ausgaben des TOBD verschiedene Vorwörter. Diese beeinflussten die Wahrnehmung des TOBD im Westen ungemein und trugen viel zu seiner Popularisierung bei. In diesem Kapitel sollen die einzelnen Autoren und ihre Sichtweisen vorgestellt werden. Zugleich sollen ein erster kritischer Vergleich mit dem ursprünglichen *Bardo Thödol* und eine Einordnung in das geistige Milieu der Autoren erfolgen.

¹⁵⁹ Vgl.: Reynolds 2010, S. 71.

¹⁶⁰ Vgl.: Reynolds 2010, S. 71.

¹⁶¹ Vgl.: Reynolds 2010, S. 71.

2.3.1. Sir John Woodroffe

Woodroffe (1865–1936) war Jurist und bekleidete hohe Positionen am Gericht von Kalkutta. Er gehört zu den ersten Europäern, die sich für Hindutantra interessierten. Er studierte Sanskrit und schrieb Bücher unter dem Pseudonym Arthur Avalon. Sein berühmtestes Werk ist *The Serpent Power: Secrets of Tantric und Shaktic Yoga*.¹⁶²

Das Vorwort von Sir John Woodroffe im TBOD ist das älteste der Vorwörter (Oxford, 3. Oktober 1925), es erscheint mit der Erstausgabe.¹⁶³ Es ist gerade deshalb spannend, weil alle weiteren Vorwortverfasser schon auf sein Vorwort Bezug nehmen konnten. Ähnlich wie E.W. geht Woodroffe davon aus, dass das *Bardo Thödol* in der indischen Yoga-Philosophie verwurzelt ist. Woodroffe nähert sich dem *Bardo Thödol* durch sein Wissen über das Hindu-Tantra an. „Das Klare Licht der Leere“, das im Moment des Todes erscheint, deutet Woodroffe mit der Hilfe der *Bagavat-Gita* wenn er schreibt: „dieses klare, farblose Licht ist ein Sinnes-Symbol für die formlose Leere, ‚jenseits des Lichtes von Sonne, Mond und Feuer‘, um die Worte der indischen Gita zu gebrauchen.“¹⁶⁴

In seinem Vorwort „Die Wissenschaft vom Tode“ philosophiert Woodroffe anfänglich über die Natur des Todes und gibt dann eine kurze Inhaltsangabe des TBOD.¹⁶⁵ Die Einordnung des *Bardo Thödols* unter andere Totenbücher wie das *Ägyptische Totenbuch* der das mittelalterliche *De Arte Morinendi*, das Orphische Handbuch (Der Abstieg zum Hades) das *Pretakhanda* oder Schwedenborgs *De Colelo et de Inferneo*, trägt zu dessen Neukontextualisierung im Rahmen einer zeitlosen Wahrheit bei. Als Kenner von Hinduschriften verweist er besonders auf das *Garuda-Purâṇa*, dass er wohl inhaltlich mit dem *Bardo Thödol* vergleicht, schließlich dreht es sich auch um das nachtodliche Geschehen, über Gericht, bis zur Wiedergeburt.¹⁶⁶ Woodroffe ordnet das *Bardo Thödol* in drei Kategorien ein:

¹⁶² Vgl.: Lopez 2000, S. H.

¹⁶³ In diesem Kapitel wird die deutsche Version von Woodroffes Vorwort, die in Evans-Wentz 1982 erschien verwendet

¹⁶⁴ Evans-Wentz 1982, S. 63.

¹⁶⁵ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 57.

¹⁶⁶ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 58.

- „Erstens ist er ein Werk über die Kunst des Sterbens; denn der Tod ist eine Kunst, ebenso wie das Leben, obgleich beide oft genug willkürlich und ohne Verständnis angegangen werden.“¹⁶⁷ Dieses Zitat stellt die Verbindung des *Bardo Thödol* mit der europäischen Tradition des Ars Moriendi her und hilft so den Text thematisch im europäischen Kontext zu verorten. Im tibetischen Text, ist auf jeden Fall nicht von der Kunst des Sterbens die Rede. Im tibetischen Kontext sind die Taten des Verstorbenen ausschlaggebend für das Gelingen des Todes und der Nachtodphase. Woodroffe unterstützt mit seiner Wiederholung dieses Zusammenhangs in seinem Vorwort die Meinung von E.W.
- „Zweitens ist er ein eine Anleitung zu religiöser Therapeutik für die letzten Augenblicke und eine Psychurgie, die den Sterbenden mittels Sterberiten beschwört, belehrt, tröstet und stärkt beim Übergang in ein anderes Leben.“¹⁶⁸ Mit dieser Aussage drückt Woodroffe aus, dass er das *Bardo Thödol* als therapeutisches Handbuch, als eine Psychologie des Sterbens ein, ähnlich wie es später C. G. Jung in seinem psychologischen Kommentar macht.
- „Drittens beschreibt [das BT] die Erfahrung des Abgeschiedenen während der Zwischenperiode und unterweist ihn diesbezüglich. So ist der Text auch ein Reiseführer in andere Welten.“¹⁶⁹ Diesen Aspekt zieht er als Beweis für die Existenz der Wiedergeburt heran. Er unterstützt dadurch E.W. in seinem Bestreben die Wiedergeburt zu propagieren, indem er die Existenz eines Elements im Menschen gibt, dass den Tod überdauert. Woodroffe schreibt,

„[...] dass es ein subtiles, den Tod überdauerndes Element gibt, und zwar vital und psychisch im physischen Körper von Fleisch und Blut, sei es nun eine permanente Wesenheit, ein Selbst, wie der brahmanische *Ātman*, der *Ruh* der Moslems oder die christliche *Seele*, oder sei es nur ein Komplex von psychischer und physischer Aktivität (*skandha*) mit Leben als seiner Funktion, ein Komplex in ständigem Wechsel, also eine Reihe von physischen Augenblickszuständen, von denen einer den anderen ablöst, eine fortwährende Umwandlung, wie wohl die Buddhisten glauben.“¹⁷⁰

¹⁶⁷ Evans-Wentz 1982, S. 58.

¹⁶⁸ Ebda.

¹⁶⁹ Ebda., S. 59.

¹⁷⁰ Ebda.

Woodroffe zieht auch die Ansichten des Spiritismus als Untermauerung des Lebens nach dem Tod heran, wie an folgendem Zitat deutlich wird:

„Das psychische Leben wird an jenem Punkt, das heißt vom Zustand, der der *Ohnmacht* unmittelbar vorausgeht, wieder aufgenommen und fortgesetzt. Gemäß dieser Anschauung ist das Leben unmittelbar nach dem Tode, wie Spiritisten versichern, ähnlich dem Leben, das ihm voranging, und eine Fortsetzung davon.“¹⁷¹

Woodroffe kritisiert den Inhalt des übersetzten BT, wenn sie seiner Meinung nach, nicht mit den Hindu-Tantras, die nach seiner Sicht die ältere Wurzel des BT darstellen, übereinstimmt.¹⁷² Kritik merkt er auch an bezüglich der Darstellung der Chakrenlehre, wie sie E.W. mit dem *Bardo Thödol* in Verbindung bringt und kritisiert die Tibeter dafür, dass sie die Mantren (heilige Silben) nicht richtig aussprechen.¹⁷³ Solche Aussagen machen ersichtlich, aus welchem kolonialistischen Verständnis Woodroffe heraus auf die asiatischen religiösen Traditionen blickte. Er sah sich in der Lage, den Indern und Tibetern die wahre Bedeutung ihrer Religionen zu erklären.

Woodroffe ist auch die erste Bezugssetzung des BT mit den Theorien von Freud zu verdanken. Den Visionen, „von kohabitierenden Männern und Frauen“¹⁷⁴, die am Ende des *Sipa-Bardo* beschrieben werden, gibt er eine psychologische (psychoanalytische) Deutung, die später auch C. G. Jung in seine Argumentation einbaut:

„Der Psychoanalytiker Freudscher Prägung wird hierin eine bedeutende Stütze für seine Lehre von der Abneigung des Sohnes gegen den Vater finden. Die Textstelle sagt, daß, wenn der Verstorbene Männlich geboren werden soll, das Gefühl, männlichen Geschlechtes zu sein, den Wissenden überkommt, und es entsteht ein Gefühl starker Abneigung gegen den Vater und Zuneigung zur Mutter, und umgekehrt, wenn es sich um ein weibliches Wesen handelt.“¹⁷⁵

E.W. wird durch Woodroffe bezüglich seiner esoterischen Wiedergeburtinterpretation

¹⁷¹ Evans-Wentz 1982, S. 66.

¹⁷² Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 68f.

¹⁷³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 69f.

¹⁷⁴ Evans-Wentz 1982, S. 71.

¹⁷⁵ Evans-Wentz 1982, S. 71.

unterstützt, wonach es „irrationaler Glaube“¹⁷⁶ zu sein scheint, „dass eine menschliche Seele dauernd einen unter-menschlichen Körper als ihren eigenen bewohnen kann.“¹⁷⁷

In weiten Teilen des Vorworts gibt Woodroffe den Inhalt wieder und verknüpft es mit seinem Wissen. Er bringt die Lehren des *Bardo Thödol* mit den Lehren des Hindu Tantra in Verbindung und geht davon aus, dass das Hindu Tantra das Fundament für die Lehren des *Bardo Thödol* ist. Es scheint, als ob Woodroffe den tibetischen Buddhismus als Verfallsstufe des Hindutantrismus sieht. Aus der Sicht der Theosophie unterscheiden sich nur die exoterischen Lehren des Buddhismus von denen des Hinduismus. Die esoterischen Lehren sind ident.

2.3.2. Carl Gustav Jung

Das Kommentar von C. G. Jung (1875–1961) wurde im Jahre 1935 in Englisch übersetzt als Vorwort hinzugefügt und nimmt eine bedeutende Stellung unter den Vorwörtern ein, da Jung einige Konzepte einführte, die die Rezeption des *Bardo Thödol* im Westen maßgeblich prägten.¹⁷⁸ Jung beginnt sein „Geleitwort und psychologisches Kommentar zum *Bardo Thödol*“ mit einer kurzen Wiedergabe und Charakterisierung des *Bardo Thödol*. Hierbei kommt seine spezifische Sichtweise zum Ausdruck. So sind die 49 Tage für ihn schon „symbolisch“. Er übernimmt auch die Einordnung des *Bardo Thödols* unter die Totenbücher und weist darauf hin, dass das *Ägyptische Totenbuch* Ähnlichkeiten aufweist.¹⁷⁹ Er bringt die Absicht zum Ausdruck, dass er „durch psychologische Kommentierung der deutschen Ausgabe die großartige Ideenwelt und Problematik [...] [des *Bardo Thödol*] dem abendländischen Verständnis“¹⁸⁰ näherrücken will.

Jung weist darauf hin, dass das TBOD von außerordentlichem Interesse ist, weil es Einblicke in die Seele des Menschen ermöglicht und weil sie jedem der nach diesen Erkenntnissen verlangt zugänglich sind.¹⁸¹ Jung hält nicht hinter dem Berg wie wichtig

¹⁷⁶ Evans-Wentz 1982, S. 73.

¹⁷⁷ Ebda.

¹⁷⁸ In diesem Kapitel wird die deutsche Version von Jungs psychologischem Kommentar verwendet, die in Evans-Wentz 1982 erschien.

¹⁷⁹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 41.

¹⁸⁰ Evans-Wentz 1982, S. 41.

¹⁸¹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 42.

das *Bardo Thödol* für ihn war: „Seit dem Jahre seiner Erscheinung ist mir der *Bardo Thödol* ein ständiger Begleiter gewesen, dem ich nicht nur viele Anregungen und Kenntnisse, sondern auch sehr wesentliche Einsichten verdanke.“¹⁸² In seiner Auseinandersetzung mit dem *Bardo Thödol* geht er so vor, dass er ohne Erkennbare Systematik auf bestimmte Aspekte eingeht, bei denen er Brücken der Verständnismöglichkeit ausmacht.

Jung meint „nicht nur die zornigen, auch die friedlichen Gottheiten sind samsarische Projektionen der menschlichen Seele.“¹⁸³ Besonders fasziniert ihn, dass im *Bardo Thödol*, die Gottheiten als Projektionen gesehen werden und gleichzeitig auch als real.¹⁸⁴ Das „entweder oder“ kennt Jung aus dem westlichen Denken. Die Kategorie des „Sowohl als auch“ findet er herausragend und neu für das westliche Denken. Es kommt auch in der griechischen Philosophie als Tetralemma vor, hat aber in der jüngeren abendländischen Philosophie keine so große Bedeutung erlangt.

Der Vorstellung der Wiedergeburt steht Jung kritisch gegenüber. Jung macht sich über die Seele Gedanken und bemerkt, dass im Abendland die Seele als „etwas sehr Kleines, Minderwertiges, Persönliches, Subjektives [...]“¹⁸⁵ gesehen wird, während im *Bardo Thödol* die Seele nicht etwas Kleines ist, „sondern die leuchtende Gottheit [Buddha Amitaba] selbst ist“¹⁸⁶. Jung legt diese Aussage auf das christliche/abendländische Gottesbild um und meint, dass die Aussage, dass „ die Götter Schein und Licht der eigenen Seele sind“¹⁸⁷ nicht ohne weiteres akzeptiert werden würde.

Eine weitere Art wie Jung das *Bardo Thödol* begreift (wie auch E.W.) ist als Initiationserlebnis, ähnlich wie andere etwa ägyptische oder griechische Mysterien. Er begreift den *Bardo Thödol* als „ein Initiationsvorgang mit dem Zweck, die durch die Geburt verlorene Gottheit der Seele wiederherzustellen.“¹⁸⁸ Im Gegensatz zu den

¹⁸² Evans-Wentz 1982, S. 42. (Es wäre eine spannende Forschungsfrage zu überprüfen welche seine Erkenntnisse er aus der Beschäftigung mit dem *Bardo Thödol* gewonnen hat und welche seiner Theorien, damit im Zusammenhang stehen könnten.)

¹⁸³ Evans-Wentz 1982, S. 42

¹⁸⁴ Vgl.: Ebda.

¹⁸⁵ Evans-Wentz 1982, S. 43.

¹⁸⁶ Evans-Wentz 1982, S. 44.

¹⁸⁷ Ebda.

¹⁸⁸ Evans-Wentz 1982, S. 45.

abendländischen Mysterien beginnt das „Mysterium“ des *Bardo Thödol* mit dem Höhepunkt, der Erleuchtung und endet mit der Geburt. Mit der Klassifizierung des *Bardo Thödol* als „Initiationsprozess“ leitet Jung zur Analyse des Unbewussten und zur Psychoanalyse über, die für ihn die einzige noch lebendige abendländische Form eben dieses Initiationsprozesses darstellt.¹⁸⁹ Jung kontrastiert die Lehren Freuds und die Lehren des *Bardo Thödol* und findet heraus, dass Freud bis zum *Sipa-Bardo* in das Unbewusste vorgedrungen sein muss. Jung erkennt, dass an den sexuellen Fantasien die dort stattfinden sollen. Auch erkennt er wie schon Woodroffe das Thema des Ödipuskomplex wieder: „Dieses spezielle Freudsche Gebiet der sexuellen Phantasien und des Ödipuskomplex durchläuft der Europäer beim analytischen Prozeß [sic!] der Bewußtmachung [sic!] unbewußter [sic!] Inhalte in umgekehrtem Sinne.“¹⁹⁰ Freud drang von hinten ins *Sipa-Bardo* ein, erkennt Jung und konnte wegen seinen „biologischen Vorstellungen“¹⁹¹ nicht weiter eindringen. Wegen dem Versäumnis, nicht weiter in den vorgeburtlichen Bereich der Psyche vorgedrungen zu sein kritisiert Jung seinen Lehrer Freud.¹⁹² Er lobt ihn aber auch, dass er zumindest der erste sei, der gewagt hätte „[...]gewissermaßen von unten, d.h. von der animalischen Triebssphäre aus, jenes seelische Gebiet zu erkunden, welches im Tantrischen Lamaismus dem *Sipa-Bardo* entspricht.“¹⁹³ Jung bemerkt auch, dass aufgrund der „unkritischen Voraussetzung, daß [sic!] alle Psychologie eine subjektive und persönliche Abgelegenheit sei, [die Psychoanalyse] zum unvermeidlichen Stillstand gekommen ist.“¹⁹⁴ Diesen Stillstand will er beenden indem er Pionierarbeit leistet und ins *Tschönyi-Bardo* eindringen will. Um das *Tschönyi-Bardo* zu begreifen und für den abendländischen Geist zu erschließen, interpretiert er „Karma“ und führt sein Konzept der „Archetypen“ ein.

Jung interpretiert Karma als „eine Art psychischer Vererbungslehre“¹⁹⁵, nach der die Weitergabe psychischer Reste eines Vorlebens, die den karmischen Illusionen des

¹⁸⁹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 46.

¹⁹⁰ Evans-Wentz 1982, S. 46.

¹⁹¹ Ebda.

¹⁹² Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 46f.

¹⁹³ Evans-Wentz 1982, S. 47.

¹⁹⁴ Ebda.

¹⁹⁵ Evans-Wentz 1982, S. 48.

Tschönyi-Bardos zu Grunde liegen, bestimmt werden.¹⁹⁶ Karma und Wiedergeburt sei für einen wissenschaftlichen Westler schwer zu fassen seien, da weder Wissen noch Vernunft im Stande seien diese zu erfassen. Bei der Frage wie nun diese „psychische Vererbung“¹⁹⁷ funktioniere, kommt Jung auf das „was“ der Vererbung. Neben der Vererbung von „psychischen Eigentümlichkeiten, wie Krankheitsdispositionen, Charaktermerkmalen, Begabungen [führt er noch eine weitere Art der Vererbung ein,] die weder familiär noch durch Rasse wesentlich beschränkt ist“¹⁹⁸. Es handelt sich dabei um „geistige Dispositionen, [...] *Formen* [im Sinne platonischer Ideen], [...] *Kategorien* der[...] *Einbildungskraft*, [...] *Bildern* [die Jung] in Anlehnung an die Antike, als *Archetypen*“ bezeichnet.¹⁹⁹

Jung definiert die Archetypen folgendermaßen: „[Archetypen] sind ewig vererbte, identische Formen und Ideen ohne spezifischen Inhalt zunächst. Der spezifische Inhalt ergibt sich erst im individuellen Leben, wo die persönliche Erfahrung in ebendiesen Formen aufgefangen wird.“²⁰⁰ Diese „archetypische Phantasieformen“²⁰¹ reproduzieren sich spontan unabhängig von Zeit und Ort und sind folglich nicht voneinander abgeleitet, sondern lassen Aufschluss über die menschliche Seele an sich zu.²⁰² „Der menschliche Körper [weist] über alle Rassenunterschiede hinaus eine gemeinsame Anatomie [auf] [...], auch die Psyche jenseits aller Kultur und Bewußtseinsunterschiede [sic!] [besitzt] ein gemeinsames Substrat [...], das [Jung] als kollektives Unterbewusstes bezeichnet.“²⁰³ Das kollektive Unbewusste besteht aus Archetypen, die Jung auch als „*Dominanten des Unbewußten*“ bezeichnet. So wie menschliche Körper oder die inneren menschlichen Organe sich ähnlich sind, konzipiert er die Archetypen als „Organe der prärationalen Psyche“²⁰⁴. Jung findet diese Archetypen durch sein Studium der Religions-, und Mythenforschung sowie durch die „Psychologie der Träume und Psychosen“²⁰⁵. Das *Bardo Thödol* ist laut Jung „aus den archetypischen Inhalten des Unbewussten geschöpft

¹⁹⁶ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 48.

¹⁹⁷ Evans-Wentz 1982, S. 48.

¹⁹⁸ Ebda.

¹⁹⁹ Ebda.

²⁰⁰ Ebda.

²⁰¹ Evans-Wentz 1982, S. 49.

²⁰² Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 48.

²⁰³ Wilhelm S. 16.

²⁰⁴ Evans-Wentz 1982, S. 49.

²⁰⁵ Evans-Wentz 1982, S. 48.

[...].²⁰⁶ Die *Bardos* werden, in Jungs Deutung, zum universalen Bereich des kollektiven Unterbewussten, indem je nach kulturellem Hintergrund verschiedene Visionen auftreten können.²⁰⁷

Mit Hilfe der konzeptuellen Brücken von „psychischer Vererbung“ und der Archetypen interpretiert Jung die Visionen die in den *Bardo*-Zuständen auftauchen. *Karmische Illusionen* interpretiert Jung als „Überzeugung [...] irrationaler Natur“²⁰⁸ die „durch ungehemmte Einbildungskraft erzeugt wird.“²⁰⁹ Weiter bringt Jung die *Bardo*-Visionen mit dem Traum und in weiterer Folge mit dem Wahnsinn in Verbindung. Im *Sipa-Bardo* werden laut Jung die „Archetypen, karmischen Bilder“²¹⁰ enthüllt. Da Jung ja von hinten in die *Bardos* eindringt nennt er auch zuerst die zornvollen Gottheiten.²¹¹ Schließlich trifft Jung folgende klare Aussage, die noch im Kapitel zur Psychologisierung thematisiert werden wird: „Der *Tschönyi-Zustand* entspricht dem einer absichtlich herbeigeführten Psychose.“²¹² Die Höllenvorstellungen wonach der Totengott den Gestorbenen zerstückelt interpretiert Jung als „psychische Dissoziation [...] [bzw.] Schizophrenie“.²¹³ Wiederholt weist Jung auf die Gefahren für die psychische Gesundheit im Bezug auf die Anwendung asiatischer Praktiken, wie etwa des Kundalini-Yoga hin.²¹⁴

Jung sieht im *Bardo Thödol* den Prozess der Selbstwerdung dargestellt, der mit Gefahren in Form des Kampfes zwischen dem bewussten Ich und den unbewussten Mächten verbunden ist.²¹⁵ Dem europäischen Leser dem er „intellektualistische und rationalistische Weltverlorenheit“ diagnostiziert, rät er das *Bardo Thödol* „als Schilderung östlicher Initiationserlebnisse zu betrachten, wobei man die Gottheiten des *Tschönyi-Bardo* nach Belieben durch christliche Symbole ersetzen kann.“²¹⁶ Jung sieht das TBOD als „[...] einen umgekehrten Initiationsweg [...] [der] im Gegensatz zu den christlichen eschatologischen Erwartungen den Abstieg ins physische Werden

²⁰⁶ Evans-Wentz 1982, S. 55.

²⁰⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 49.

²⁰⁸ Evans-Wentz 1982, S. 50.

²⁰⁹ Ebda.

²¹⁰ Ebda.

²¹¹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 50.

²¹² Evans-Wentz 1982, S. 50.

²¹³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 51.

²¹⁴ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 50.

²¹⁵ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 51.

²¹⁶ Evans-Wentz 1982, S. 53.

vorbereitet.“²¹⁷ Er führt diesen auch aus und reiht die Ereignisse des *Bardo Thödol* verkehrt aneinander um mit dem klaren Licht zu enden.²¹⁸

In seinen Schlussbetrachtungen weist Jung noch darauf hin, dass seine Interpretation nicht die tibetische ist und dass das *Bardo Thödol* ein besonderes Buch ist, weil ähnliche europäische Traditionen abgesehen von einigen Resten innerhalb der katholischen Kirche nicht mehr existieren. Er philosophiert über den europäischen Umgang mit den Toten und darüber wie originell die Jenseitsvorstellungen des *Bardo Thödol* gegenüber den abendländischen Jenseitsvorstellungen sind.

2.3.3. Lama Anagarika Govinda

Lama Anagarika Govinda (1898-1985) wurde in Deutschland als Ernst Lothar Hoffmann geboren. Während eines Aufenthalts in Capri begann er sich mit Buddhismus zu beschäftigen. 1928 reiste er nach Ceylon wo er mit dem deutschen Teravadamönch Nyanatiloka studierte. 1931 traf er Tomo Geshe Rimpoche in Darjeeling und sah sich fortan als Anhänger des tibetischen Buddhismus. Er gründete den Orden Arya Maitreya Mandala und verfolgte eine Lehrtätigkeit. Durch seine Veröffentlichungen wurde er zu einem der frühen westlichen buddhistischen Lehrer und beeinflusste auch nachhaltig die Beat-Generation und Psychedeliker.²¹⁹

Das Vorwort von Govinda ist das jüngste unter den Gastkommentaren und wurde zur dritten Englischen Auflage im Jahre 1957 hinzugefügt.²²⁰ Inhaltlich steigt Govinda mit Betrachtungen über die Wiedergeburt ein. Er macht klar, dass er davon überzeugt ist, dass alle Wesen schon vielfach wiedergeboren wurden und dennoch keine Kenntnis davon besitzen. In folgendem Zitat beschreibt Govinda, wer die Fähigkeit besitzt sich seiner vorigen Geburten zu erinnern:

²¹⁷ Evans-Wentz 1982, S. 53.

²¹⁸ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 52f.

²¹⁹ Vgl.; Lopez 2008, S. 59f.

²²⁰ In diesem Kapitel wird die deutsche Version verwendet, die in Evans-Wentz 1982 enthalten ist. Es handelt sich dabei um eine von Lama Govinda etwas erweiterte Version, Die Unterschiede sind für den Gedankengang der vorliegenden Arbeit irrelevant.

„Es gibt Menschen, die auf Grund ihrer Konzentration und anderer Yoga-Praktiken imstande sind, die Inhalte des Unterbewusstseins in den Bereich des aktiven, unterscheidenden Wachbewusstseins zu erheben, so dass es ihnen möglich ist, von dem unerschöpflichen Reichtum jenes Tiefengedächtnisses Gebrauch zu machen, in dem nicht nur unsere vergangenen Existenzen, sondern die Vergangenheit unserer Rasse, die Vergangenheit der Menschheit und aller vormenschlichen Lebensformen – wenn nicht gar jenes Bewusstsein, welches erst alles Leben dieses Universums möglich macht – aufgespeichert sind.“²²¹

In diesem Zitat lässt sich schon die Sprache Jungs wiederentdecken. Auch die theosophische Wiedergeburtsvorstellung schwingt mit, wenn im „Unterbewusstsein“ auch die „vormenschlichen Lebensformen“ zu entdecken sind. Govinda teilt Jungs Ansicht, dass die „Pforten des Tiefenbewusstsein“²²² zu öffnen Gefahren birgt. Nur gut vorbereitete Individuen können die „Identität von Geburt und Tod“²²³ sowie die Tatsache der Wiedergeburt erkennen. Für diejenigen die nicht gleich die Wahrheit verkraften gibt es den stufenweisen, symbolischen Weg des Initiationsrituals (ganz nach Jung). Govinda meint, dass dieses Initiationsritual mit „sieben Siegeln des Schweigens“²²⁴ verschlossen ist und dass die Zeit reif ist, diese zu brechen um den Menschen von den Begrenzungen des Materialismus zur Transzendenz zu führen. Damit verfolgt er ein Ziel, dass er mit den Theosophen teilt. Weiters stellt Govinda Padmasambhava vor und bringt seine Überzeugung zum Ausdruck, dass er der Verfasser des *Bardo Thödol* sei. Im Folgenden versucht Govinda, den tibetischen Buddhismus immer wieder vom *Bön* abzugrenzen und die Authentizität der *Terma* zu untermauern. Über westliche Wissenschaftler äußert er sich folgendermaßen:

„Diese Gelehrten unterschätzen die religiöse Aufrichtigkeit und den tiefen Respekt für die Heiligkeit der geistigen Tradition, die jedem Tibeter eingeboren ist, gleichgültig ob er Laie oder Geistlicher ist. Den heiligen Schriften auch nur ein einziges Wort hinzuzufügen oder willkürlich ein Wort oder einen Buchstaben auszulassen, wird von den Tibetern als einer der größten Sünden betrachtet, die ein Mensch begehen kann. Selbst der Ungläubigste würde sich scheuen, eine solche Sünde zu begehen.“²²⁵

²²¹ Evans-Wentz 1982, S. 21.

²²² Evans-Wentz 1982, S. 22.

²²³ Ebda.

²²⁴ Ebda.

²²⁵ Evans-Wentz 1982, S. 28.

So plädiert Govinda für die Authentizität der Überlieferung des *Bardo Thödol*. Spannenderweise verwendet er, um den tibetischen Buddhismus als „orthodoxen Buddhismus“²²⁶ darzustellen, Zitate aus dem Theravada-Buddhismus.²²⁷ Govinda lehnt einen rein intellektuellen, westlichen Zugang zum Buddhismus ab und betont, dass die buddhistischen Schriften von Animismus durchzogen seien und die buddhistische Mythologie auch als archetypische Symbole zu verstehen sind.²²⁸ Zudem sei das BT ein Buch für die Lebenden, in dem es um das Sterben des Ich geht. Wie es aber dazu kommt, dass die Personen mit „der Tote“ oder „der Sterbende“ angesprochen werden, versucht er anhand von 3 Punkten zu erklären:

1. Jeder nach Erleuchtung strebender Mensch der um seine Endlichkeit weiß, sieht sich bereits als Sterbender.
2. Wenn das Ende eines Eingeweihten naht, wird er an die Lehren, die er während des Lebens praktiziert hat erinnert.
3. Der dritte Punkt befasst sich mit den heilsamen Aspekten für die Hinterbliebenen, die mit den Lehren des *Bardo Thödol* einen Kontext haben in den sie die Geschehnisse des Sterbens einordnen können und der erklärend wirkt und dabei hilft, das Erlebnis des Todes zu verarbeiten.²²⁹

Schließlich weist Govinda darauf hin, dass man stirbt, wie man gelebt hat:

„Die Fähigkeiten, die man im Tode und darüber hinaus zu entscheidenden, richtunggebenden Einflüssen machen möchte, muß [sic!] man im Leben hervorbringen, aufbauen und pflegen, so daß [sic!] man, wenn die entscheidende Stunde kommt, nicht verwirrt und bestürzt ist, sondern spontan den richtigen Weg einschlägt, selbst wenn der bewußte [sic!] Wille gelähmt ist.“²³⁰

Govinda vertritt auch den Standpunkt, dass das *Bardo Thödol* universelle Bedeutung hat:

„Die illusorischen Bardo-Visionen wechseln je nach der religiösen oder kulturellen Tradition, in der der Wahrnehmende aufgewachsen ist; aber die ihnen zugrunde liegenden Motive und

²²⁶ Evans-Wentz 1982, S. 29.

²²⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 29.

²²⁸ Evans-Wentz 1982, S. 30ff.

²²⁹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 33f.

²³⁰ Evans-Wentz 1982, S. 34.

seelischen Triebkräfte sind dieselben in allen menschlichen Wesen. So kommt es, daß [sic!] die tiefe Psychologie des Bardo Thödol einen wichtigen Beitrag zu unserem Wissen über den menschlichen Geist und den Pfad, der über ihn hinausführt, darstellt. *Als Wissenschaft vom Tode verkleidet, enthüllt der Bardo Thödol das Geheimnis des Lebens. Darin liegt sein geistiger Wert und seine universelle Bedeutung.*²³¹

Ein wichtiger Punkt von Govindas Vorwort handelt noch von der Interpretation der zornvollen Gottheiten. Sie tauchen „aus den Abgründen des Tiefenbewusstseins oder des Unbewussten“²³² auf. Govinda nimmt die Deutung Jungs auf und zitiert noch eine psychologische Darstellung von Giuseppe Tucci, einem italienischen Tibetologen, die die zornvollen Gottheiten als Symbole für den Kampf des Bewusstseins mit dem Unbewussten darstellt. Um den Kräften des Unbewussten entgegenzutreten muss das Bewusstsein eine Form annehmen, die sie dazu bemächtigt die Kräfte des Unbewussten zu bändigen. Diese Formen sind die zornvollen Gottheiten.²³³ Sie sind aber nicht nur Ausdruck des Unbewussten, sondern auch Sinnbilder für den dynamischen Aspekt der Erleuchtung, den „ekstatischen Durchbruch zur Transzendenz“²³⁴.

Abschließend weist Govinda noch darauf hin, dass für das Verständnis des *Bardo Thödol* ein authentischer Lehrer von Nöten ist. In der Beziehung zwischen „Lama“ Kazi Dawa-Samdup und Evans-Wentz sieht er dieses wichtige Verhältnis gegeben, wodurch er auch noch beiträgt, die Übersetzung zu legitimieren.²³⁵

2.3.4. Walter Yeeling Evans-Wentz

Am Beginn von Evans-Wentz Einführung zum *Bardo Thödol* schreibt er in einer langen Fußnote Lama Samdup die geistige Autorenschaft des Vorwortes zu:

„This introduction is – for the most part – based upon and suggested by explanatory notes which the late Lāma Kazi Dawa-Samdup, the translator of the *Bardo Thödol* dictated to the editor while the translation was taking shape, in Gangtok, Sikkim. The Lāma was of opinion

²³¹ Evans-Wentz 1982, S. 37.

²³² Ebda.

²³³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 37f.

²³⁴ Evans-Wentz 1982, S. 38.

²³⁵ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 39.

that his English rendering of the *Bardo Thödol* ought not to be published without his exegetical comments on the more abstruse and figurative parts of the text. This he thought, would not only help to justify his translation, but, moreover, would accord with the wishes of his late *guru* [...] with respect to all translations into a European tongue of works expository of the esoteric lore of the Great Perfectionist Scholl into which that *guru* had initiated him. To this end, the translator`s exegesis, based upon that of the translator`s *guru*, was transmitted to the editor and recorded by the editor herein. [...] the editor can do no more than state here, [...] that his aim, both herein and in the closely related annotations to the text itself, has been to present the psychology and teachings peculiar related to the *Bardo Thödol* as he has been taught them by qualified initiated exponents of them, who alone have the unquestioned right to explain them. [...] Anthropology is concerned with things as they are; and in the hope of all sincere researchers into comparative religion devoid of any religious bias ought always to be to accumulate such scientific data as will someday enable future generations of mankind to discover Truth itself – that Universal Truth in which all religions and all sects of all religions may ultimately recognize the Essence of Religion and the Catholicity of Faith.”²³⁶

Diese Ausschnitte aus den Erklärungen aus der Fußnote erfüllen, wie auch Lopez meint, eine zweifache Bedeutung. Zum einen überträgt E.W. die Autorenschaft des Vorworts an Dawa-Samdup, der die Interpretation seiner Tradition gemäß wiedergibt. E.W. stilisiert sich zum bescheidenen Aufzeichner der Lehren seines Guru und macht sich so auch zum Schüler und Eingeweihten. Zum Anderen erinnert er daran, dass er Anthropologe ist, also auch der westlichen Wissenschaft verpflichtet. Die letzte Zeile lässt sich als theosophischer Leitspruch und als Ziel lesen, dem sich E.W. mit seiner Arbeit verpflichtet fühlt. Diese Fußnote ist deswegen so aussagekräftig, weil sie verdeutlicht, wie E.W. die Beziehung zu Samdup und zu dessen Traditionslinie steht und weil sie ihn als Brückenbauer zwischen Ost und West darstellt.²³⁷

In seiner Einleitung kontextualisiert E. W. das *Bardo Thödol* und schafft dabei einen Verständnisrahmen. Unter anderem auch dadurch, dass er unterschiedlichste Quellen heranzieht, etwa Platon oder die Bibel um die Bedeutung für den westlichen Leser verständlicher zu machen. Zum einen versucht er es in seiner historischen Dimension zu verstehen und geht auf die Verwendung des *Bardo Thödol* als Begräbnisritual ein wobei

²³⁶ Evans-Wentz 2000, S. 1.

²³⁷ Vgl.: Lopez 2011, S. 99f.

er sich auf die Forschungsergebnisse von Waddell stützt. Weiters stellt er den Prozess der Übersetzung und Zusammenarbeit mit Lama Kazi Dawa-Samdup²³⁸ dar, befasst sich mit Fragen der Herkunft des Manuskripts und dessen Authentizität²³⁹, und der Entstehungsgeschichte des *Bardo Thödol*²⁴⁰ wobei E.W. auch auf die Autoren des *Bardo Thödol* Padmasambhava und Karma Lingpa eingeht. Padmasambhava charakterisiert er folgendermaßen: „The famous *Guru* was at that time a Professor of Yoga in the great Buddhist University of Nālanda, India, and far-famed for expert knowledge of the Occult Sciences.“²⁴¹

Die andere Dimension des Vorworts ist die Einordnung des TBOD in ein theosophisches Weltbild. Hierbei ist für ihn die Interpretation von Symbolen wichtig, da er davon ausgeht, dass es in den Weisheitsschriften eine exoterische und eine esoterische Ebene gibt. Mit der Kenntnis des richtigen Symbolschlüssels lassen sich die Aspekte der Urweisheit freilegen. Die richtige Deutung von Symbolen ist ihm durch Blavatskys *The Secret Doctrine* bekannt. Der Entschlüsselung dieser Symbole sind weite Teile des Vorworts gewidmet. E.W. ging davon aus, dass es einen internationalen Symbol-Code gibt, der den „Eingeweihten“ als Schlüssel dient, um die Bedeutung der okkulten Lehren zu erschließen und schreibt, dass Lama Samdup auch dieser Meinung war. Nicht nur die asiatischen Weisheitsschriften sind laut E.W. so verschlüsselt, sondern auch die griechischen Denker, Buddha, Jesus und andere Lehrer. Auch den Hieroglyphen, wie den Schriftzeichen der mittelamerikanischen Kulturen oder den ägyptischen Schriftzeichen schreibt E.W. zu, dass sich unter einer symbolischen exoterischen Oberfläche, die esoterische Bedeutung verbirgt.²⁴² Die esoterischen Lehren werden nur mündlich von Lehrer zu Schüler weitergegeben, wodurch die wahre Bedeutung erhalten bleibt. Durch Verschriftlichung tritt praktisch immer eine Verfälschung ein. E.W. geht z.B. von der Existenz eines esoterischen Buddhismus aus, der die Lehren enthält, die nicht für „Uneingeweihte“ gedacht waren und folglich nie verschriftlicht wurden.²⁴³ Immer wieder findet er Parallelen von dem symbolisch verstandenen *Bardo Thödol* und dem, was er

²³⁸ Evans-Wentz 2000, S. 78ff.

²³⁹ Evans-Wentz 2000, S. 68ff.

²⁴⁰ Evans-Wentz 2000, S. 73ff.

²⁴¹ Evans-Wentz 2000, S. 74.

²⁴² Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 3.

²⁴³ Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 5f.

moderne Wissenschaft nennt. Dabei befasst er sich unter anderem auch mit der Bedeutung der Zahl Sieben, wie folgendes Beispiel verdeutlicht:

„The number seven has long been a sacred number among Aryan and other races. Its use in the *Revelation* of John illustrates this, as does the conception of the seventh day being regarded as holy. In Nature, the number seven governs the periodicity and phenomena of life, as, for example, in the series of chemical elements, in the physics of sound and colour, and it is upon the number forty-nine, or seven times seven, that the *Bardo Thödol* is thus scientifically based.“²⁴⁴

Ein Ausdruck der Suche nach Parallelen zwischen der esoterischen Bedeutung und der modernen Wissenschaft ist auch, dass er das *Bardo Thödol* im Sinne einer Psychologie des Todes und der Wiedergeburt versteht.²⁴⁵ Ausführlich befasst er sich auch mit der esoterischen Wiedergeburtstheorie und wie sie sich von der Widergeburtstheorie des BT unterscheidet.²⁴⁶ Ein weiterer Ausdruck des Bemühens, das BT in ein theosophisches Weltbild einzuordnen ist der Vergleich mit dem Ägyptischen Totenbuch, das E.W. dazu anregte sein Buch TBOD zu nennen. Er stellt eine Ähnlichkeit der beiden Texte fest, was ihn schließen lässt, dass diese zwei Texte aus unterschiedlichen Regionen der Welt und mit unterschiedlicher Entstehungszeit miteinander verwandt seien und beide aus einer uralten Geheimlehre schöpfen.²⁴⁷ Das passiert vor seinem theosophischen Hintergrund, durch den er einen gemeinsam Ursprung aller esoterischen Weisheitstraditionen annimmt. Spuren dieser esoterischen Lehre findet E.W. in Religionen und Philosophien und in der westlichen Wissenschaft. E.W. weist aber darauf hin, dass die ursprüngliche Lehre verfälscht wurde: „Although it is remarkably scientific in its essentials, there is no need to consider it as being accurate in all its details; for undoubtedly, considerable corruption has crept into the text.“²⁴⁸

²⁴⁴ Evans-Wentz 2000, S. 7.

²⁴⁵ Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 31-35.

²⁴⁶ Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 39-61.

²⁴⁷ Vgl.: Evans-Wentz 2000, S. 2.

²⁴⁸ Evans-Wentz 2000, S. 77.

2.4. Der Hauptteil von *The Tibetan Book of the Dead*

Nach ca. 154 Seiten Vorwörtern und Kommentaren beginnt die Übersetzung des *Bardo Thödol*, sowie weiterer Rituale und Gebete, die gemeinsam etwa 136 Seiten einnehmen. Die ersten 154 Seiten bestehen aus den Kommentaren von Lama Anagarika Govinda, C.G. Jung, Sir John Woodroffe und E.W. Die Einführung von E. W. nimmt dabei den größten Teil ein. E.W. gliedert das *Bardo Thödol* in zwei Bücher. Im ersten Buch finden wir die Übersetzung des „Bardo des Augenblick des Todes“ (*Tschikai-Bardo*) und „der Bardo des Erlebens der Wirklichkeit“ (*Tschönyi-Bardo*) im zweiten Buch der *Sipa-Bardo* der Annahme eines illusionären Körpers bis zur Wiedergeburt umfasst. In einem Nachtrag mit dem Titel *Der Pfad der guten Wünsche* werden vier kürzere Texte bzw. Gebete, die auch aus dem größeren Karling Zyklus stammen, übersetzt. Sie gehören nach der Recherche von Cuevas zu der engeren Auswahl des *Bardo Thödol*- Zyklus, die sich speziell mit Belehrungen für die Sterbenden und Toten befasst.

E.W. erklärt die Bedeutung der Symbolik des *Bardo Thödol* vor dem Hintergrund seines theosophischen Weltbildes. Er unterscheidet prinzipiell zwischen esoterischer und exoterischer Bedeutungsebene. Auch während der Übersetzung des *Bardo Thödol* verweist er in den Fußnoten immer wieder auf die „esoterische Bedeutung“, die er in seiner Einleitung angeführt hat. Immer wieder verweist er auf die esoterische Lehre der Wiedergeburt. Am Ende des Buches befinden sich noch 32 Seiten Anhang, der sich in sieben Aufsätze zu Themen, die dabei behilflich sein sollen, das *Bardo Thödol* verstehen zu können, unterteilt. Es sollen nun die Bedeutungen der einzelnen *Bardos* näher betrachtet werden.

2.4.1. Bardo des Augenblicks des Todes

Im *Tschikai-Bardo* erscheint das klare Licht. Evans-Wentz übersetzt es mit „Urlicht“. Eine dem Sterbenden vertraute Person, am besten der persönliche Guru des Verstorbenen, soll die Person an die „Belehrungen [über] das Von-Angesicht-zu –Angesicht-Setzen mit dem klaren Licht während des Zwischenstadiums“²⁴⁹ erinnern. Dabei ist es wichtig den Prozess des Sterbens genau zu beobachten um zu merken, in welcher Phase der

²⁴⁹ Evans-Wentz 1982, S. 164.

Sterbende sich befindet. Dazu wird nach tibetischer Weltsicht der Atem, die Kanäle in denen sich die Winde (Lung) bewegen, beobachtet und teilweise auch manipuliert um gewisse Zustände im Sterbenden hervor zu rufen. Zum Beispiel werden die Halsschlagadern sanft aber fest gedrückt, um die Energien zu lenken und zum Austritt aus dem Scheitel zu bewegen, was angestrebt wird, weil das vorteilhaft für eine gute Wiedergeburt gesehen wird. Bevor der Atem versiegt soll folgendes gesagt werden:

„O Edelgeborener, jetzt ist die Zeit gekommen wo du den Pfad (in Wirklichkeit) schaust. Dein Atem hört gleich auf. Dein Guru hat dich zuvor von Angesicht-zu- Angesicht gesetzt mit dem Klaren Licht, und du bist jetzt im Begriff, es in seiner Wirklichkeit im *Bardo*-Zustand zu erfahren, worin alle Dinge wie der leere wolkenlose Himmel sind, und der nackte fleckenlose Geist wie ein durchsichtiges Vakuum ohne Umkreis und Mittelpunkt. In diesem Zustand erkenne dich selbst und verharre in diesem Zustand. Auch ich zu dieser Zeit- setze dich von Angesicht zu Angesicht.“²⁵⁰

Diese Anweisung soll wiederholt werden, bis eine „gelbliche Flüssigkeit aus den verschiedenen Öffnungen der körperlichen Organe hervorzutreten beginnt.“²⁵¹ Wenn die Atmung aufgehört hat, wird der Gestorbene durch Insohrflüstern daran erinnert, dass er sich im Zustand des Klaren Lichtes befindet und dass er darin verweilen soll. Im Zustand des klaren Lichts zu verweilen wird mit der Erlangung der Buddhaschaft gleichgesetzt. Wenn der Sterbende nicht in das „Urlicht“ eingetreten ist und Befreiung erlangt hat, dämmert nach Evans-Wentz das sekundäre klare Licht. Das Bewusstsein des Toten tritt aus dem Körper aus und nimmt wahr, was am Sterbeort passiert. Der Tote kann seine Angehörigen hören. Der Tote soll in dieser Phase daran erinnert werden, die Meditation, die er zu Lebzeiten praktizierte wieder aufzunehmen.²⁵² Je nachdem wie fortgeschritten der Praktizierende war, werden unterschiedliche Praktiken empfohlen.²⁵³ Der Verstorbene kann sich mittels eines „Gedankenkörpers“ bewegen und besucht die Orte, die er zu seinen Lebzeiten aufgesucht hat. In diesem *Bardo* tauchen noch keine „karmischen Trugbilder“²⁵⁴ auf und der Verstorbene ist noch nicht von der Erleuchtung

²⁵⁰ Evans-Wentz 1982, S. 166.

²⁵¹ Evans-Wentz 1982, S. 167.

²⁵²Im tibetischen Kontext handelt es sich hierbei um die Visualisation von Meditationsgottheiten (Yidam), die traditioneller Weise auf den Rollbildern (Thankas) dargestellt werden.

²⁵³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 174.

²⁵⁴ Evans-Wentz 1982, S. 176.

abgelenkt.

Inhaltlich befasst sich das erste Buch mit dem Prozess des Sterbens (die Auflösung der Elemente und der Rückzug der Lebensenergie, bis zum Austritt des Bewusstseins aus dem Körper, sowie dem Erlebnis des „Klaren Lichts“, das im Augenblick des Todes erscheint und den weiteren Vorgängen des Nachlebens wie dem sekundären klaren Licht. Schließlich dämmert das „Bardo des Erlebens der Wirklichkeit“. An dieser Stelle erscheinen die insgesamt 100 friedlichen und zornvollen Gottheiten.

2.4.2. Bardo des Erlebens der Wirklichkeit

Wenn der Tote die Befreiung nicht erlangt hat, beginnt jetzt das *Tschönyi-Bardo*. An dieser Stelle beginnen die „karmischen Trugbilder“. Weiterhin kann der Tote das Geschehen in der Welt beobachten. Er hört Rufe, seine Rufe werden aber nicht erhört. Er beginnt Klänge, Lichter und Strahlen wahrzunehmen, die ihn ängstigen.²⁵⁵ In den Belehrungen für den Toten ist von den sechs *Bardos* die Rede.²⁵⁶ Er wird erinnert, welche der drei *Bardos* er durchmachen wird. Der Tote wird daran erinnert, dass der Tod zu allen Menschen kommt und dass es sinnlos ist sich gegen den Tod zu wehren.²⁵⁷ In diesem *Bardo* tauchen innerhalb von sieben Tagen die friedvollen Gottheiten auf.

Die Gottheiten strahlen verschiedenfärbige Lichter aus, in die der Verstorbene eingehen soll. Die Gottheiten werden auch immer von einem zweiten Licht begleitet, das den Verstorbenen in die Irre führen soll, das heißt in eine neue Geburt innerhalb der fünf oder manchmal auch sechs Welten. Jeden Tag erscheinen andere Gottheiten. Ab dem achten Tag erscheinen die zornvollen Gottheiten. Ist man am 14. Tag immer noch nicht befreit, dann erscheinen die „friedlichen“ Gottheiten in der Form des Mahakala und die zornigen Gottheiten in der Form des Dharmaraja (Totengott) die Gedankenformen werden zu Maras.²⁵⁸ Die friedvollen Gottheiten, die ein sanftes liebliches Erscheinungsbild haben, erscheinen auf Grund der Unwissenheit des Verstorbenen als

²⁵⁵ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 177.

²⁵⁶ „Sechs von ihnen werden beschrieben als die Zwischenzustände der Geburt, des Traums, der Mediation, des Augenblicks des Todes, der Realität des Werdens. Die ersten drei geschehen wiederholt im gegenwärtigen Leben[...].“ (Keown 2003 S.28)

²⁵⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 178.

²⁵⁸ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 223.

schreckenerregende Gestalten

2.4.3. Bardo der Wiedergeburt

Im zweiten Buch des TBOD, das den Titel „Sipa-Bardo“ trägt, wird über die Erfahrungen berichtet, die ein Toter zwischen Tod und Wiedergeburt machen kann. Im *Sipa-Bardo* erfährt der Verstorbene Visionen von den Wiedergeburtsbereichen denen er zugeneigt ist. Er hat einen strahlenden Körper, der dem früheren gleicht. Dieser Körper besitzt wundersam Kräfte ungehinderter Bewegung.²⁵⁹ Immer wieder wird der Wandernde ermahnt sich nicht ablenken zu lassen, von all den Kräften und Möglichkeiten mit denen der Körper im Zwischenzustand ausgestattet ist. Man kann durch Felsen, Hügel, Felsblöcke, Erde und Häuser durchgehen.²⁶⁰ Auch die Zahl der Körper und die Größe der Gestalt kann spielerisch verändert werden.²⁶¹ „Du siehst deine Verwandten und Angehörige und sprichst zu ihnen, erhältst aber keine Antwort“ heißt es²⁶². Es wird zunehmend bedrohlich und Trugbilder von Raubtieren tauchen auf.²⁶³ Immer wieder soll sich der Tote, sammeln, Meditation praktizieren, sich nicht ablenken lassen.

Dann kommt es zu einer Gerichtsszene, bei der vom Totengott die guten und schlechten Taten der Verstorbenen aufgewogen werden. Die Toten wollen sich aus der Verantwortung ziehen. Aber ohne Erfolg, das Gesetz des Karma ist unerbittlich. Nach der Gerichtsszene beginnen die sechs Bereiche der Wiedergeburt zu dämmern. Der Körper des vergangenen Lebens verschimmt und der Körper des zukünftigen Körpers wird immer klarer. Aus den sechs Welten scheinen die Lichter.²⁶⁴ „Das Licht des Ortes, indem du kraft des Karmas geboren werden sollst, leuchtet am deutlichsten.“²⁶⁵ Auch hier besteht wieder die Möglichkeit sich der Geburt durch das Verweilen im „Klaren Licht“ zu entziehen. Wird der Verstorbene von einem der Lichter angezogen beginnt der Prozess

²⁵⁹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 235.

²⁶⁰ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 237.

²⁶¹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 238.

²⁶² Evans-Wentz 1982, S. 239.

²⁶³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 241.

²⁶⁴ „O Edelgeborener, höre zu. Wenn du wissen willst, was jene sechs Lichter sind: es scheinen da auf dich ein trübes weißes Licht aus der *Deva*-Welt, ein trübes rotes Licht aus der *Asura*-Welt, ein trübes blaues Licht aus der Menschenwelt, ein trübes grünes Licht aus der Tierwelt, ein trübes gelbes Licht aus der Tierwelt, ein trübes gelbes Licht aus der *Preta*-Welt, und ein rauchfarbenedes Licht aus der Höllenwelt.“ (Evans-Wentz 1982, S. 252.)

²⁶⁵ Evans-Wentz 1982, S. 252.

der Wiedergeburt. Doch auch hier gibt es Belehrungen über „Das Schließen der Schoßpforte“²⁶⁶, die die neue Geburt in letzter Sekunde verhindern sollen. Es werden fünf Methoden besprochen, die Schoßpforte zu schließen. Bleiben diese Bemühungen vergebens, kann die Schoßpforte gewählt werden. Auch der Geburtsort und der Kontinent können bei dieser Gelegenheit gewählt werden.²⁶⁷ Orte an denen es möglich ist dem Dharma zu begegnen werden als besondere Orte gepriesen. Wenn der Zeitpunkt der Geburt naht wird nochmal darauf hingewiesen, dass es möglich ist in einem Himmel bzw. reinen Land eines Buddhas wiedergeboren zu werden, wenn man gewisse Praktiken ausführt.²⁶⁸ Das *Bardo Thödol* rät: „Geh nicht in irgendeinen beliebigen Schoß ein, der dir gerade unterkommt.“²⁶⁹ Wenn nur die Menschengeburt möglich ist, soll die Schoßpforte sorgfältig gewählt werden.²⁷⁰ Der Schoß soll durch Gebet und Visualisierung in eine „himmlische Wohnung“²⁷¹ verwandelt werden. Wer Geburt sucht, sollte das mit der Absicht tun allen lebenden Wesen dienen zu können.

In der „allgemeinen Schlussfolgerung“ wird das Geschehen noch einmal zusammengefasst. Es wird betont, dass der Geistkörper des Verstorbenen sehr leicht zu beeinflussen ist und die *Bardos* eine kostbare Gelegenheit zur Befreiung sind. Schon allein durch das Hören der Belehrungen kann Befreiung erlangt werden, auch wenn die Person zu Lebzeiten keine Meditation geübt hat.

Im Anhang geht E.W. auf Yoga ein, wobei er ein Verständnis der Grundprinzipien des Yoga als Voraussetzung sieht, das *Bardo Thödol* zu verstehen. Wie aus E.W.s Biographie ersichtlich ist war er ein Anhänger des Neo-Vedanta und kein praktizierender Buddhist. Er ließ sich das *Bardo Thödol* von seinen Lehrern erklären was dazu führte, dass viele Begriffe aus der Hinduphilosophie Eingang in seine Erklärungen fanden. So kam es auch zu einigen Verwechslungen, z.B. zur Bedeutung der Shakti, die nicht der tibetisch buddhistischen Deutung entspricht. Weiters geht er auf das Weltbild des Tantra ein. Ein

²⁶⁶ Evans-Wentz 1982, S. 254.

²⁶⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 263.

²⁶⁸ Evans-Wentz 1982, S. 268.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ „Ach, ich sollte Geburt als ein Weltherrscher annehmen oder als ein Brahmane, gleich einem Sal-baum, oder als Sohn eines Adepten von *siddischen* Kräften, oder in einer fleckenlosen hierarchischen Linie, oder in der Kaste eines Mannes, der von Glauben erfüllt ist: und so geboren, mit großem Verdienst ausgestattet, sollte ich fähig sein, allen lebenden wesen dienen zu können.“ (Evans-Wentz 1982, S. 270)

²⁷¹ Evans-Wentz 1982, S. 270.

Zitat verdeutlicht, dass er die Yogaphilosophie als die Wurzel des *Bardo Thödol* sah: „Da der *Bardo Thödol* selbst eine mehr oder weniger tantrische Arbeit ist und demnach zum großen Teil auf Yoga-Philosophie fußt, ist eine gewisse Vertrautheit mit dem Tantrismus wie auch dem Yoga für alle Leser dieses Buches wünschenswert.“²⁷² Weiters geht er auf „Mantras oder Machtworte“, Beziehung zwischen „Guru und Schischya“, die „Wirklichkeit“, „Nördlicher und Südlicher Buddhismus und Christentum“ und das mittelalterliche „Jüngste Gericht“ ein.²⁷³

2.5. Zusammenfassung

Evans Wentz erwähnt in seinem TBOD nicht offen seinen Theosophischen Hintergrund, schließlich will er in erster Linie als Anthropologe wahrgenommen werden. Aus den Konzepten die er verwendet, wird sein theosophischer Hintergrund aber dennoch deutlich. Wenn er sich als authentischen Schüler des Lama Kazi Dawa-Samdup präsentiert, der das weitergibt, was sein Lehrer ihm gelehrt hat, stellt er sich plakativ in eine Traditionslinie. Vor dem Hintergrund der Theosophie könnte Dawa-Samdup als einer der eingeweihten Mahatmas gesehen werden, von denen die Theosophie sprach. Evans Wentz legte auch Kazi Dawa-Samdup Worte in den Mund, die ein tibetischer Buddhist wohl nie gesagt hätte, außer er wäre bereits selbst von den Lehren der Theosophie beeinflusst gewesen. Dawa-Samdup eignete sich besonders als angeblicher Lehrer für E.W. Ähnlich wie Tibet, das E.W. selbst nie betrat, konnte er durch seine Abwesenheit glänzen und so als Projektionsfläche für seine theosophischen Vorstellungen dienen. E.W. und Dawa-Samdup verbrachten nur wenige Wochen miteinander und Dawa-Samdup starb vor der Veröffentlichung des TBOD.

Das BT eignet sich gut, um als Träger einer *philosophia perennis* verstanden zu werden. Es stammt eher aus einem mythischen, als aus dem realen Tibet. Padmasambhava, der seine Texte versteckte, weil er die Zeit noch nicht für reif erachtete und der Fund der Texte 600 Jahre später passten perfekt in die Vorstellung einer Geheimtradition, wie es den Theosophen gefiel. Auch der tibetische Buddhismus mit seiner Vielzahl an Praktiken, Texten, der strengen Lehrer-Schülerbeziehung und der Struktur der

²⁷² Evans-Wentz 1982, S. 296.

²⁷³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 293.

Weitergabe von Praktiken durch Initiationsrituale, bot gute Anknüpfungspunkte für westlich-esoterische Vorstellungen. Zudem hatten E.W. und die anderen genannten Personen kaum einen Zugang zur tibetischen Sprache und zum tibetischen Selbstverständnis. Unverständliche Aussagen oder solche, die nicht in ihr Konzept passten, wurden kurzerhand als exoterisch und verfälscht bezeichnet und mit der passenden esoterischen Sichtweise kontrastiert. Das Beispiel der Wiedergeburtsvorstellung ist hierbei das hervorragendste. Durch das TBOD wurden viele alten Tibetvorstellungen, gemeinsam mit abendländischen und theosophischen Vorstellungen zu einem konsistenten Weltbild verschmolzen und so geschickt verpackt, dass es nicht so leicht ist die Ursprünge zu erkennen. Hervorragend ist dabei, dass erstmalig ein tibetischer Text dafür übersetzt wurde, was als eine gewisse Wertschätzung für die tibetische Kultur darstellt. Bei den theosophischen Werken *Esoteric Buddhism* und *The Secret Doctrine* war das ja nicht der Fall. So konnte zum ersten Mal tibetisches Kulturgut an die westliche Öffentlichkeit geraten, wenn auch durch die vielen Vorworte und Anmerkungen aus dem ursprünglichen Kontext enthoben.

Die Vorwörter und die Erklärungen, die bei der ersten Übersetzung des *Bardo Thödol* hinzugefügt wurden, beeinflussen die Wahrnehmung des BT im Westen sehr. Sie kontextualisierten das BT, das aus seinem tibetischen Zusammenhang gerissen wurde und machten es so für den westlichen Leser zugänglich. Unter den Vorwörtern des TBOD ist der psychologische Kommentar von C.G. Jung hervorzuheben. Es hat eine besondere Bedeutung für die westliche Wahrnehmung des BT bzw. des Buddhismus im Allgemeinen. Das Vorwort von Jung machte Buddhismus als Psychologie begreifbar. Jungs Vorwort reiht sich ein in die Tradition der westlichen Buddhismusrezeption, die den Buddhismus als aufgeklärte, wissenschaftliche Religion beschreibt, die die Phase der Religionskritik wegen ihrer Vereinbarkeit mit der Wissenschaft überlebt hat. Die Folgen dieser Sichtweise lassen sich noch immer im Dialog des 14. Dalai Lama mit den Wissenschaften erkennen. Für lange Zeit blieben die Bücher von Evans-Wentz der einzige Zugang zu der Ideenwelt des tibetischen Buddhismus. Erst als ab den 50er Jahren vermehrt Tibeter in den Westen kamen änderte sich das langsam. Doch die theosophische Sichtweise diente als konzeptueller Rahmen um die Neuankömmlinge aus dem mysteriösen Tibet zu begreifen. Bis heute konnten sich insbesondere hohe

Würdenträger des tibetischen Buddhismus nicht gänzlich von dieser Einordnung befreien. Evans-Wentz hat die Rezeption des BT im Westen nachhaltig geprägt. Alleine seine Namensgebung ist wohl aus Wiedererkennungsgründen in vielen folgenden Übersetzungen erhalten geblieben. So heißt die neue Übersetzung durch Gyurme Dorje, die 2006 erschien auch *The Tibetan Book of the Dead*²⁷⁴. Bei dieser Version, wie bei anderen Neuübersetzungen, wird E.W. wegen seiner Pionierrolle und seinem Mut Dank gesagt.

²⁷⁴ Padmasambhava 2006.

3. The Psychedelic Experience

In eine völlig neue Phase der Rezeption und einen anderen Kontext trat das TBOD unter Timothy Leary in den 1960ern. Leary begann als Harvard Professor für Psychologie mit Psilocybin und später mit LSD zu forschen. Nachdem er sich durch den Abgang von der Universität aus dem Korsett der akademischen Wissenschaft befreit hatte, wurde er zu einer maßgeblichen Figur in der Gegenkultur der 60er Jahre, welche gesellschaftlichen und spirituellen Wandel mit Hilfe der Einnahme von psychoaktiven Substanzen propagierte. Um der Einnahme dieser Substanzen, besonders LSD, einen geordneten Rahmen zu geben, verwendeten Leary und seine Mitarbeiter das Buch *The Psychedelic Experience*, welches auf Basis des TBOD eine Art Reiseführer darstellt. So konnte der Rausch in ein Ritual eingebunden werden und die Erfahrungen, die dabei gemacht wurden, in einen haltgebenden Deutungsrahmen eingeordnet werden. In diesem Kapitel sollen Learys Wegbereiter und Gefährten Albert Hoffmann und Aldous Huxley, sowie Learys Werdegang und seine Deutung des TBOD beschrieben werden.

3.1. Hintergründe

In den folgenden drei Kapiteln werden Hintergründe beleuchtet die für die Entstehung von *The Psychedelic Experience* wichtig sind. Am Beginn steht Albert Hofmann und die Entdeckung des LSD. Dann folgt Aldous Huxley, der Autor von *Doors of Perception*.

3.1.1. Die Entdeckung des LSD durch Albert Hofmann

Der Entdecker der Substanz LSD (Lysergsäure Diätylamid) ist der Schweizer Chemiker Albert Hofmann (1906-2008). Nach dem Chemiestudium bot sich ihm die Möglichkeit, bei der Pharmafirma Sandoz in Basel nach den Inhaltsstoffen von Heilpflanzen zu forschen.²⁷⁵ Der Fokus seiner Forschung lag auf den Pflanzen Fingerhut, Meerzwiebel und Mutterkorn.

²⁷⁵ Vgl.: Hofmann 2013, S. 8f.

Hofmann legte Mitte der dreißiger Jahre den Schwerpunkt seiner Forschungen auf die Synthetisierung von Mutterkornalkaloiden. Mutterkorn ist die Überwinterungsform eines Pilzes, der auf Roggen und anderen Getreidesorten wächst. Der Verzehr von Getreideprodukten, die mit diesem toxischen Pilz kontaminiert waren, hatte im europäischen Mittelalter zu Massenvergiftungen geführt, wobei die Erkrankten zum heiligen Antonius um Hilfe beteten. Der Orden der Antoniter kümmerte sich besonders um die Opfer dieser Seuche.²⁷⁶

Die Heilwirkung von Mutterkorn war auch schon lange bekannt. Man wusste, dass Mutterkorn als Wehenmittel eingesetzt werden konnte, scheute aber die Anwendung, weil die Überdosierung auch zu Wehenkrämpfen führen konnte, also setzte man es ein um Nachgeburtsblutungen zu behandeln.²⁷⁷

Im 20. Jahrhundert wurde damit begonnen die Wirkstoffe zu isolieren, um eine genau Dosierung zu ermöglichen. Im Rahmen dieser Forschungen stellte Hoffmann im Jahre 1938 eine Reihe von Lysergsäureverbindungen her. Die fünfundzwanzigste Verbindung in dieser Reihe nannte er LSD-25. Hofmann hoffte ein kreislaufstimulierendes Medikament herzustellen. Im Tierversuch erwies sich die Substanz als wenig auffällig. Es wurde festgestellt, dass der Wirkstoff auf die Gebärmutter wirkt und dass die Tiere unruhig wurden. Die Substanz wurde nicht weiter erforscht und geriet für fünf Jahre in Vergessenheit. 1943 stellte Hofmann die Substanz erneut her und kam dabei versehentlich in Kontakt damit. In folgenden Worten berichtete Hoffmann seinem Vorgesetzten von seinem Erlebnis mit der Substanz:

„Vergangenen Freitag 16. April 1943, musste ich mitten am Nachmittag meine Arbeit im Laboratorium unterbrechen und mich nach Hause begeben, da ich von einer merkwürdigen Unruhe, verbunden mit einem leichten Schwindelgefühl, befallen wurde. Zu Hause legte ich mich nieder und versank in einen nicht unangenehmen rauschartigen Zustand, der sich durch eine äußerst angeregte Phantasie kennzeichnete. Im Dämmerzustand bei geschlossenen Augen – das Tageslicht empfand ich als unangenehm grell – drangen ununterbrochen phantastische Bilder von außerordentlicher Plastizität und mit intensiven, kaleidoskopartigen

²⁷⁶ Vgl.: Hofmann 2013, S. 19.

²⁷⁷ Hofmann 2013, S. 19.

Farbenspiel auf mich ein. Nach etwa zwei Stunden verflüchtigte sich dieser Zustand.“²⁷⁸

Von diesen Erlebnissen beeindruckt unternahm er am 19. April 1943 einen Selbstversuch mit LSD-25. Bald nach der Einnahme von 0,25 mg LSD konnte er bestätigen, dass es dieselbe Wirkung hatte wie drei Tage zuvor. Bald nach der Einnahme konnte sich Hoffmann nur noch schwer mitteilen und trat auf dem Fahrrad seine Heimreise an. Dieses Ereignis ist als „Bicycle Day“ bekannt und gefeiert. Bei der Fahrt nach Hause stellten sich eine veränderte Wahrnehmung von Raum und Zeit ein, die auf ihn bedrohlich wirkten. Er fürchtete, sich vergiftet zu haben und den Verstand zu verlieren. Er ließ sich von der Nachbarin Milch bringen, die ihm als Hexe erschien. Hofmann berichtet: „Alle Anstrengungen meines Willens, den Zerfall der äußeren Welt und die Auflösung meines Ich aufzuhalten, schienen vergeblich. Ein Dämon war in mich eingedrungen und hatte von meinem Körper, von meinen Sinnen und von meiner Seele Besitz ergriffen.“²⁷⁹ Der gerufene Arzt konnte nur erweiterte Pupillen feststellen, sonst waren die Körperfunktionen unauffällig. Als die Wirkung nachließ und sich Hofmanns Fühlen und Denken normalisierte, konnte er das Geschehen zunehmend genießen. Am Morgen genoss er sein Frühstück besonders und erlebte sich und die Welt wie neu geboren.²⁸⁰ Hofmann war davon beeindruckt, wie außerordentlich wirksam geringe Mengen von LSD waren und welche Wirkung es auf die Psyche und das Erleben hatte. Besonders faszinierte ihn, dass er sich „an alle Einzelheiten des im LSD-Rausch Erlebten erinnern konnte [...] [und dass] das registrierfähige Bewusstsein nicht außer Kraft gesetzt war.“²⁸¹ Hofmann erkannte, dass er einen Wirkstoff entdeckt hatte, dessen Eigenschaften im Bereich der Neurologie und Psychiatrie von Interesse wären.²⁸² Der Selbstversuch wurde danach von drei seiner Arbeitskollegen mit einem Drittel seiner Dosierung wiederholt.

Das Potential von LSD als potentes Psychopharmakon wurde erkannt und somit weitere Forschungen eingeleitet. Sandoz lieferte für Forschungswecke gratis LSD und Psilocybin, den Wirkstoff den Hofmann aus den sogenannten „Magic Mushroom“ isolierte. Es wurde

²⁷⁸ Hofmann 2013, S. 29.

²⁷⁹ Hofmann 2013, S. 32.

²⁸⁰ Vgl.: Hofmann 2013, S. 30-34.

²⁸¹ Hofmann 2013, S. 34.

²⁸² Vgl.: Hofmann 2013, S. 35.

an Universitäten erforscht und auch für therapeutische Zwecke eingesetzt. Die CIA führte Studien durch, ob LSD zum Zweck der Bewusstseinskontrolle oder als chemische Waffe eingesetzt werden könnte. Bei diesen Forschungen wurden junge Amerikaner der Droge ausgesetzt. Durch undichte Stellen gelangten die Berichte über ihre Erlebnisse an die Öffentlichkeit, wo sie maßgeblich zu der Entwicklung der Hippiebewegung beitrugen.

3.1.2. Die psychedelische Philosophie von Aldous Huxley

Aldous Huxley (1894-1963) nimmt in der Geschichte der Entstehung des TPE eine besondere Rolle ein. Er regte die Verwendung des TBOD im Rahmen einer psychedelischen Erfahrung an. Diese Anregung wurde dann von Leary umgesetzt.

Huxley wurde 1894 in England geboren. Nachdem er auf Grund einer Erkrankung beinahe sein Augenlicht verlor, gab er seine Pläne auf, Mediziner zu werden, wandte sich der Schriftstellerei zu und war bald sehr erfolgreich. 1937 ging Huxley nach Kalifornien, wo er unter anderen den spirituelle Lehrer und ehemaligen theosophischen Hoffnungsträger Krishnamurti kennen lernte. Ab den 50er Jahren war er auch Schüler von Swami Prabhavananda und lernte Meditationstechniken sowie die vedantische Philosophie kennen.²⁸³

In seinem Buch *The Perennial Philosophy* befasste sich Huxley mit der mystischen Erfahrung, die allen Religionen gemein sein soll. Er zitierte dabei religiöse Texte aus verschiedenen Traditionen, die seine Sicht untermauern sollten. Huxley ging von einem Weisheitskern aus, der allen Religionen zu Grunde liegt und der in der mystischen Erfahrung erfahrbar ist, die sich durch das Einssein mit der unbedingten Wirklichkeit ausdrückt.

„[...] Huxley was impressed with the similarities between widely divergent mystical experiences: if you filtered out the particular religious dogma, what you had left was a physiological occurrence that appeared to be universal, that appeared to be wired into the very structure of the mind itself, waiting for a moment of deep meditation, fever or death,

²⁸³ Vgl.: Stevens 1987, S. 42

perhaps a blow to the head, perhaps the reflection of a cloud in a stream ... there was no rhyme no reason to what could trigger these astonishing events.”²⁸⁴

Diese Erfahrung wollte Huxley machen, unter anderem auch deswegen war er an psychedelischen Erfahrungen interessiert. Als naturwissenschaftlich geprägter Mensch glaubte Huxley, dass es etwas Physiologisches sein müsste, das zu dieser standardisierbaren mystischen Erfahrung führen könnte. Er schloss nicht aus, dass Substanzen gefunden werden könnten, die den Menschen von seinen Begrenzungen und Sorgen, wenn auch nur zeitlich begrenzt, befreien könnte.²⁸⁵

Am 4. Mai 1953 nahm Huxley zum ersten Mal Meskalin ein, das ihm vom Psychiater und Psychedeliker Humphrey Osmond²⁸⁶ verabreicht wurde. Seine Gespräche nahm er mit einem Recorder auf und veröffentlichte seine Erfahrungen in dem Essay *Doors of Perception*. Diese Schrift ist wichtig für die Geschichte der Psychedelik. Unter anderem stellt er seine Filtertheorie dar und spricht von der Verwendung des TBOD als Orientierungshilfe in einer psychedelischen Erfahrung. In der Filtertheorie geht er davon aus, dass wir die Welt nur sehr begrenzt und nicht so, wie sie wirklich ist wahrnehmen, sondern dass unsere Wahrnehmung durch insbesondere zwei Filter geprägt wird, nämlich dem physiologischen und dem kulturell- sprachlichen Filter.

Huxley vertritt in seinem Buch die Meinung von Henri Bergson, wonach das Hirn und das Nervensystem hauptsächlich als Filter für sensorische Informationen dienen und weniger die Erzeuger von Informationen sind (physiologischer Filter).²⁸⁷ Huxley zitiert Dr. D. Broad, einen Philosophen aus Cambridge:

„ [...]Each person is at each moment capable of remembering all that has ever happened to him and of perceiving everything that is happening everywhere in the universe. The function of the brain and nervous system is to protect us from being overwhelmed and confused by this mass of largely useless and irrelevant knowledge, by shutting out most of what we should otherwise perceive or remember at any moment, and leaving only that very small and

²⁸⁴ Stevens 1987, S. 41.

²⁸⁵ Vgl. : Stevens, S. 41.

²⁸⁶ Humphrey gilt als der Wortschöpfer von „psychedelic“. In einem Brief an Huxley schrieb er folgenden Reim: „To fathom hell or soar angelic
Just take a pinch of psychedelic.“ (Stevens 1987, S. 57.)

²⁸⁷ Vgl.: Huxley 1954, S. 16.

special selection which is likely to be practically useful.' According to such a theory, each one of us is potentially Mind at Large."²⁸⁸

Durch psychedelische Drogen können diese Filter durchlässig und der „Mind at Large“ erfahren werden. Die Drogen werden nicht als die Verursacher der Erfahrung gesehen, sondern nur als Beseitiger der Filter, was dazu führt, dass die Wirklichkeit unverhüllt erfahren werden kann. Das Hirn wird auch nicht als Erzeuger des Bewusstseins, sondern als Übermittlungsorgan gesehen.

Die zweite Ebene der Filterung ist die kulturell- sprachliche. Die schon einmal durch die Physiologie reduzierten Informationen werden noch einmal durch die Symbolsysteme der Sprache und der Philosophie gefiltert, um sie ausdrücken und mit anderen teilen zu können.²⁸⁹ Mit Hilfe der Drogen kann auch dieser Filter ausgeschaltet werden und man kann in eine Welt jenseits der sprachlichen Begreifbarkeit vordringen, in der die „Soheit“ der Dinge, die Dinge wie sie wirklich sind, erfahren werden können.²⁹⁰

Die Filtertheorie ist für Leary besonders wichtig. Die Anregung in *The Doors of Perception* das *Bardo Thödol* als Erinnerung während einer psychedelischen Reise zu benutzen, hat auch Huxley angeregt wie folgender Textausschnitt zeigt:

„If you started in the wrong way,' [Huxley] said in answer to the investigator's questions, 'everything that happened would be proof of the conspiracy against you. It would all be self-validating. You couldn't draw a breath without knowing it was part of the plot.'
'So you know where madness lies?' My answer was a convinced heartfelt, 'Yes.'

'And you couldn't control it?' 'No, I couldn't control it. If one began with fear and hate the major premises, one would have to go on to the conclusion.'

'Would you be able,' my wife asked, 'to fix your attention on what *The Tibetan Book of the Dead* calls the Clear Light?'

I was doubtful.

'Would it keep the evil away, if you could hold it? Or would you not be able to hold it?'

I considered the question for some time.

²⁸⁸ Huxley 1954, S. 16.

²⁸⁹Vgl.: Huxley 1954, S.16f.

²⁹⁰Vgl.: Huxley 1954, S. 12.

‘Perhaps,’ I answered at last, ‘perhaps I could – but only if there were somebody there to tell me about the Clear Light. One couldn’t do it by oneself. That’s the point, I suppose, of the Tibetan ritual – someone sitting there all the time and telling you what’s what.’

After listening to the record of this part of the experiment, I took down my copy of Evans-Wentz’s edition of *The Tibetan Book of the Dead*, and opened at random. ‘O nobly born, let not thy mind be distracted.’ That was the main problem – to remain undistracted. Undistracted by the memory of past sins, by imagined pleasure, by the bitter aftertaste of old wrongs and humiliations, by all the fears and hates and cravings that ordinarily eclipse the Light. What those Buddhist monks did for the dying and the dead, might not the modern psychiatrist do for the insane?”²⁹¹

Das TBOD spielte im Lebens Huxleys eine besondere Rolle. Er las seiner ersten Ehefrau Maria daraus vor, als sie im Sterben lag. An seinem Lebensende las ihm seine zweite Ehefrau Laura Learys TPE vor.²⁹² Sie injizierte Huxley, der darum gebeten hatte, eine Dosis LSD an seinem Sterbebett. Die Begegnung von Leary und Huxley wird im nächsten Kapitel thematisiert. *The Doors of Perception* ist besonders wichtig, weil es Leary dazu anregte das TPE zu schreiben und weil die Filtertheorie für seine Sichtweise der Wirksamkeit von Psychedelika bedeutend war. In seinem Vortrag *How to Change Baviour*, der im Kapitel 3.4.1. behandelt wird, thematisiert Leary auch die Filtertheorie. Huxleys Buch *Island*, das eine Gesellschaft portraitiert, in der Psychedelika einen zentralen Platz einnehmen, inspirierte Leary zu gesellschaftlichen Experimenten.

3.2. Timothy Leary und seine Mission

Timothy Learys (1922-1996) Biographie lässt sich grob in drei Phasen einteilen, nämlich in seine Kindheit und Ausbildungszeit, in seine Zeit in Harvard und Millbrooks und schließlich in die Phase der politischen Verfolgung und des Neubeginns.

Leary wurde am 22. 10. 1922 in Springfield Massachusetts, als Sohn von Abigail und Timothy Leary geboren. Beide hatten irisch-katholischen Hintergrund. Sein Vater war Zahnarzt und entwickelte schon während seiner Zeit als Soldat im ersten Weltkrieg ein Alkoholproblem, das die Familie schwer belastete. Als Leary 13 war verließ sein Vater die Familie. Leary, seine Mutter und seine ultrakonservative katholische Tante May zogen zusammen.²⁹³ In der High-School zeigten sich Learys Schwierigkeiten mit

²⁹¹ Huxley 1954, S. 45f.

²⁹² Vgl.: Stevens 1987, S. 205.

²⁹³ Vgl.: Greenfield 2006, S. 1 ff.

Autoritätspersonen. Durch seine kritischen Artikel in der Schulzeitung bekam er kein Empfehlungsschreiben für eine Universität.²⁹⁴ So wurde Leary nach einem Intermezzo in einer katholischen Schule in der Kadettenschule in Westpoint angenommen, wo einst auch sein Vater stationiert war und seine Eltern sich kennen gelernt hatten. Schon nach vier Monaten handelte er sich dort auch Schwierigkeiten im Zusammenhang mit verbotenen Alkoholkonsum ein und wurde schließlich der Akademie verwiesen.²⁹⁵ Das war ein Schock für seine Familie. Leary konnte sich dennoch an der Universität von Alabama in Psychologie inskribieren, von wo er allerdings auch bald wieder ausgeschlossen wurde, diesmal weil er in einem Studentinnenwohnheim übernachtet hatte.²⁹⁶ Er versuchte an einer anderen Universität neu zu beginnen, wurde aber 1942 zum Militärdienst eingezogen. Dort gelang es ihm durch gute Beziehungen - er traf dort seinen Psychologieprofessor aus Alabama - vom Fronteinsatz verschont zu bleiben und seine Ausbildung zum klinischen Psychologen fortzusetzen.²⁹⁷ 1945 heiratete er im Alter von 23 Jahren Marianne Busch.²⁹⁸ Im selben Jahr wurde Leary aus dem Heer entlassen und machte sein Diplom in Washington, um sich anschließend in Berkley für ein Doktorat zu bewerben. 1947 und 1949 wurden ihre beiden Kinder Susan und Jack geboren. 1951 hatte Leary sein Doktorat in der Hand und konnte auf eine steile Karriere hoffen.²⁹⁹

In seiner Ehe kriselte es zunehmend. Seit der Geburt von Susan litt Marianne unter Depressionen. Als Leary eine Beziehung mit Mary Della Cioppa einging, eskalierte die Situation zusehends. Leary hatte wohl den Plan gefasst Marianne zu verlassen und Mary zu heiraten. Nach zwei unschönen Situationen, bei denen die drei aneinander gerieten, beging Marianne an Learys 35. Geburtstag Selbstmord.³⁰⁰ Das war ein schwerer Schlag für Leary, der aber erst zwei Jahre später in einem Nervenzusammenbruch gipfelte. Wenige Monate nach Mariannes Tod heiratete er Mary, was auch nicht lange hielt.

Im Jahre 1957 veröffentlichte Leary sein Werk *The Interpersonal Diagnosis of*

²⁹⁴Vgl.: Greenfield, S. 18.

²⁹⁵ Greenfield 2006, S.45ff.

²⁹⁶Vgl.: Greenfield 2006, S. 59.

²⁹⁷Vgl.: Ebda., S.63.

²⁹⁸Vgl.: Ebda., S. 65.

²⁹⁹Vgl.: Ebda., S.74.

³⁰⁰Vgl.: Ebda., S. 76-84.

Personality.³⁰¹In dieser Zeit war er in leitender Position als Psychologe am Kaiser Foundation Hospital in Oakland angestellt. 1958 ging Leary mit seinen Kindern nach Spanien um dort an einem Nachfolgewerk seines erfolgreichen ersten Buches zu schreiben, das aber nie veröffentlicht wurde und den Titel *The Existential Abstraction* hätte tragen sollen.³⁰² Fern seines sozialen Netzes geriet er dort immer tiefer in eine Krise. Mit beinahe 40 Jahren stand Leary vor den Trümmern seiner Existenz.

In Spanien wurde Leary mit einem Harvardprofessor bekannt gemacht, der ein hochrangiges Forschungsteam aufstellen wollte.³⁰³ Leary kam auf Grund seines bekannten und erfolgreichen Buches dafür in Frage. Er bekam die Möglichkeit seine Karriere in Harvard fortzusetzen. Etwa zur selben Zeit hörte er zum ersten Mal von Psilocybin. Learys langjähriger Freund Frank Barron war während einer Forschungsreise in Mexiko auf die „magic mushrooms“ gestoßen und hatte sie auch eingenommen. Leary machte sich Sorgen um seinen Freund und warnte ihn davor, durch solche Experimente seine wissenschaftliche Glaubwürdigkeit einzubüßen.³⁰⁴ In Harvard angekommen bezog er mit seinen Kindern eine Wohnung in der Nähe des Campus und ein bescheidenes Büro in Harvard.³⁰⁵ 1960 nahm er in Mexiko bewusstseinsverändernde Pilze ein und berichtet folgendes über seine Erfahrung: „I learned more in the six or seven hours of this experience than in all my years as a psychologist.“³⁰⁶ Von den neuen Forschungsmöglichkeiten fasziniert ging er im Herbst zurück nach Harvard, um in die Forschung mit Psilocybin einzusteigen.³⁰⁷

Doch Leary hatte anfänglich keine formalen Forschungsmethoden im Sinn. Er wollte Psylocibin in erster Linie seinen Freunden geben und ihnen zeigen, was er erlebt hatte. Anschließend sollten sie einen Bericht über ihr Erlebtes schreiben. Leary und seine Studenten wollte eine demokratische Psychologie ausprobieren, in der die Grenzen zwischen Forscher und Objekt der Forschung aufgebrochen, keine Diagnose gestellt und

³⁰¹Vgl.: Greenfield 2006., S. 90.

³⁰² Vgl.: Ebda., S.97.

³⁰³ Vgl.: Ebda., S. 103 ff.

³⁰⁴ Vgl.: Ebda., S. 103.

³⁰⁵ Vgl.: Ebda., S. 105.

³⁰⁶ Ebda., S.113.

³⁰⁷ Vgl.: Ebda., S. 115.

keine Informationen zurückgehalten werden sollten.³⁰⁸

„This project would be the ultimate form of democratic psychology in action. Everyone would take turns ingesting the mushrooms and observing one another, while keeping careful records of what they experienced during the sessions and how it was affecting them. There would be no diagnosis, no withholding of informations and results. They would bring as many people as they could into the project, not just psychologists and behavioral scientists but also writers and poets and housewives and cabdrivers.“³⁰⁹

Von einem seiner Doktoranden wurde er auf Huxley und seine Bücher *The Doors of Perception* und *Heaven and Hell* aufmerksam gemacht.³¹⁰ Außerdem bemühten er sich um eine Quelle für Psilocybin. In dieser Zeit waren Psilocybin und LSD noch nicht verboten. Sandoz Amerika stellte unverzüglich und unbürokratisch synthetisches Psilocybin zu Verfügung.³¹¹

Es wurde ein Forschungsplan aufgestellt und Fragebögen entwickelt, die vor und nach der Einnahme von Psilocybin ausgefüllt werden sollten. Außerdem sollte Psilocybin nur zu Forschungszwecken benutzt werden und nicht für private Zwecke. Aus Learys Biographie ist jedoch ersichtlich, dass er sich schon von Anfang an nicht an diese Kriterien hielt und durchschnittlich jeden dritten Tag Psilocybin einnahm. Nach außen hin befolgte er die Kriterien, wonach die Droge nur für Forschungszwecke eingenommen werden sollte und beruhigte seine Vorgesetzten, wenn sie durch Gerüchte von Learys wilden Drogenpartys informiert wurden. Auch von diesem Aspekt fasziniert, kamen immer mehr Studierende in Learys Vorlesungen und wollten am Psilocybinprojekt teilnehmen, was innerhalb des Lehrkörpers für Unmut sorgte.³¹²

Leary nahm Kontakt zu Huxley auf und lud ihn ein, als Berater bei seinen Forschungen mit zu wirken. Huxley macht Leary dabei mit dem Gedanken vertraut, die Eliten „anzutörnen“ und so nukleare Abrüstung und Weltfrieden zu erreichen. Sie nahmen auch gemeinsam Psilocybin ein. Über Huxley lernte Leary auch Humphrey Osmond

³⁰⁸ Vgl.: Greenfield 2006, S. 116.

³⁰⁹ Ebda.,

³¹⁰ Vgl.: Ebda., S.117.

³¹¹ Vgl.: Ebda., S. 119.

³¹² Berichte über die Abgabe von Psilocybin an Freunde: Vgl.: Greenfield 2006, S.120ff.

kennen, der versuchte mit LSD Alkoholiker zu heilen und der Allen Ginsberg anregte Leary in Harvard zu besuchen. Osmond und Huxley hielten Leary für einen veritablen Forscher an der berühmten Institution, an der auch William James wirkte und gaben ihm viel Vertrauen und Vorschusslorbeeren. Leary bemühte sich durch seine Erscheinung diesen Eindruck zu verstärken und ihrem Bild gerecht zu werden. Obwohl Leary bereits alle Regeln, die für die Durchführung der Forschungen aufgestellt worden waren, übertreten hatte, schaffte er es Huxley und Osmond davon zu überzeugen, dass er ihre stille und seriöse Art der Forschung mit Psychedelika fortsetzen würde. Jahre später mussten sie einsehen, dass sie sich in Leary getäuscht hatten.³¹³

Mit Allen Ginsberg als Vertreter der Beatniks bekam Leary einen neuen einflussreichen Freund.³¹⁴ Ginsberg „the secretary general of the world’s poets, beatniks, anarchists, socialists, free-sex/love cultists“³¹⁵, plante die psychedelische Revolution.³¹⁶ Er wollte psychedelische Drogen der Allgemeinheit zur Verfügung stellen. Über ihn bekam Leary Zugang zu Künstlern und Poeten wie Neal Cassedy, William S. Burroughs, Jack Kerouac, Dizzy Gillespie und vielen mehr, die Psylocibin nahmen und über ihre Erfahrungen Berichte lieferten.³¹⁷ Ginsberg beeinflusste Learys Ausrichtung ein weiteres Mal. Nachdem ihm Huxley die Mission ans Herz gelegt hatte, die Eliten mit Psylocibin zu erleuchten, pochte nun Ginsberg auf die Demokratisierung. Dreißig Jahre später sagte Ginsberg über seine Rolle in der psychedelischen Revolution:

„Tim had Asked Aldous Huxley and Huxley had recommended sort of a hermetic or an esoteric attitude. Tim asked me about it when he came to New York and I thought it was better to be open and democratic as it was in the hippie world and the Beat world. You know, friends turn friends on. Tim credits me with that view and that determination on his part. It got him into trouble but it also saved him from trouble too maybe.“³¹⁸

³¹³ Vgl.: Greenfield 2006, S.123.

³¹⁴ Vgl.: Greenfield 2006, S.125.

³¹⁵ Ebda., S. 127.

³¹⁶ Vgl.: Ebda., S.129.

³¹⁷ Vgl.: Ebda., S.124ff.

³¹⁸ Ebda., S.142.

In Richard Alpert fand Leary einen weiteren Verbündeten, der ihm viele Jahre zur Seite stand.³¹⁹ Immer wieder tauchten von Seiten seiner Kollegen Kritik an Learys Methoden auf und ein Gremium übernahm schließlich die Kontrolle für die Psilocybinvorräte.³²⁰ Harvard wollte die Psilocybinforschung weiter aufrechterhalten, weil die Universität dafür großes Ansehen genoss. Aus der Not wissenschaftliche Ergebnisse liefern zu müssen, wurden zwei Projekte durchgeführt, die beide Aufsehen erregten. 1961 wurde im Concord Gefängnis untersucht, ob durch Psilocybin nachhaltig positive Verhaltensänderungen erzielt werden könnten. Es wurde eine Gruppe von Häftlingen ausgewählt und die Versuche begannen. Es wurden Sitzungen abgehalten, bald begannen die Häftlinge über Liebe, Vergebung und Verstehen zu reden. Außerdem wurde die Beziehung zwischen den Studierenden und den Insassen immer herzlicher. Als die Teilnehmer auf Bewährung entlassen wurden begleiteten sie je zwei Studenten bei der Resozialisierung. Leary verkaufte das Projekt als vollen Erfolg, wurde aber wegen Umsetzung der Studie (es fehlte die Kontrollgruppe), der Auswertung und wegen der Frage, ob nicht eher die auf die Entlassung folgende Begleitung als die Einnahme von Psilocybin zu einer Verhaltensänderung geführt haben könnte, kritisiert.³²¹ Auch das „Good Friday-Project“ erregte Aufsehen. Einer Gruppe von Theologiestudierenden wurde am Karfreitag im Doppelblindverfahren Psilocybin verabreicht. Die Teilnehmer, inklusive der Kontrollgruppe, wurden unmittelbar danach und auch sechs Monate später zu ihren Erlebnissen befragt. Für Leary war dadurch experimentell bewiesen, dass Psilocybin zu mystischen Erfahrungen führen kann, die das Leben nachhaltig positiv beeinflussen.

Immer mehr spürten Leary und Alpert, dass sie sich nicht mehr hinter der Wissenschaftlichkeit verstecken wollten. Die Psychologen - Konferenz in Kopenhagen im August 1961 war ein Ausdruck dessen. Leary und Alpert lasen nicht ihre vorbereiteten Texte und versetzten einige ihrer Kollegen in Aufruhr. Alpert sprach in seiner Rede davon: „[...] that the visionary experience was an end in itself and that the drug-induced religious-mystical trip produced love. Christian charity, and the peace that surpasseth

³¹⁹ Vgl.: Greenfield 2006., S. 143.

³²⁰ Greenfield 2006, S. 179.

³²¹ Vgl.: Greenfield 2006, S. 148-153.

understanding.“³²² LSD wurde für sie immer mehr zum Sakrament. Das „Good Friday-Projekt“ zeigte diesen Richtungswechsel bereits an. Greenfield drückt das so aus:

„What the Good Friday Experiment [...] really confirmed beyond all doubt was that Tim Leary, who was now convinced that psychedelics were the magic elixir that could cure all the world's ills, was perfectly willing not only to ignore all evidence to the contrary but also to offer himself as a modern-day Moses who was bringing God's message to the chosen people.“³²³

Leary verlor also mehr und mehr das Interesse an wissenschaftliche Standards in seiner Forschung und interessierte sich immer mehr für Buddhismus, Hinduismus und andere Philosophien. Er suchte nach einer Sprache und einer Systematik, die ihm helfen konnte seine psychedelischen Erfahrungen fassen zu können. Auch die Sprache von Mystikern, Poeten und Künstlern schien ihm angemessener als die westlich wissenschaftliche Sprache der Psychologie.³²⁴ Es formierte sich im Lehrkörper und auch unter den Studierenden zunehmend Widerstand gegen Leary's Lehre und seine Methoden.³²⁵ Nach seiner ersten Erfahrung mit LSD wurde Leary immer klarer, dass er sich innerhalb des akademischen Settings in Harvard nicht verwirklichen konnte.

Im Sommer 1962 wurde das erste Retreat Sommer in Zihuatanejo, Mexiko abgehalten. Für sechs Wochen bewohnten Leary, Alpert, und Metzner gemeinsam mit Familie, Freunden und Freundinnen sowie Forschungsmitarbeitern und Kindern, insgesamt 44 Menschen das Hotel Catalina, das einem Schweizer gehörte. Dort richteten sie sich einen Tagesablauf ein, den Stevens so beschreibt: „On any given day approximately a third of the group were off to the Other World, with another third acting as guides, and a remaining third recuperating and writing reports about what they had seen during their voyages of the previous day.“³²⁶

In dieser Zeit war auch Leary sehr von Huxleys im Jahre 1961 erschienen Roman *Island* beeinflusst. Er fragte sich, ob es möglich wäre eine Gesellschaft wie sie sich Huxley vorstellte, Wirklichkeit werden könnte. Zu dieser Zeit war das Wort *transpersonative* in

³²² Greenfield 2006, S. 159

³²³ Greenfield 2006, S. 184.

³²⁴ Vgl.: Stevens 1987 S. 158.

³²⁵ Ebda., S. 174.

³²⁶ Stevens 1987, S. 185.

der Forschungsgruppe aus Harvard sehr beliebt. Leary und seine Kollegen waren von der Frage begeistert, ob es möglich wäre sich so weiter zu entwickeln, dass ein Leben ohne Ego, ohne Rollen und Masken zu führen, verwirklicht werden könnte, was zu einer harmonischen Gesellschaft und einer spirituellen Bruderschaft führen könnte.³²⁷

In Zihuatanejo begannen Leary und Metzner, Alpert war weniger involviert und eher mit anderen Dingen befasst³²⁸, auch an der Übersetzung des TBOD in psychedelisches Englisch zu arbeiten. Die Verwendung des TPE wurde auch erprobt, um die Lehren des TBOD bestmöglich für die psychedelische Erfahrung zu adaptieren.³²⁹

Im Herbst 1962 gründete die Gemeinschaft, die sich in der Zeit des Sommerretreats gebildet hatte, eine Wohngemeinschaft in Newton Center. Dort wurde weiter mit einer alternativen psychedelischen Lebensweise experimentiert.³³⁰ In dem Haus wurde eine geheime Kammer installiert, die nur über den Keller zu erreichen war und für psychedelische Sitzungen verwendet wurde.³³¹ Das sollte die Ungestörtheit der Menschen, die sich in der „anderen Welt“ befanden, gewährleisten.

Im Winter 1963 wurde *The Internal Federation for internal Freedom (IFIF)*³³² gegründet. Diese Non-Profitorganisation sollte unabhängig von der Universität Harvard als Erziehungs- und Forschungseinrichtung im Sinne der psychedelischen Forschung dienen. IFIF wurde zum Herausgeber des *Psychedelic Review* und plante ein Netzwerk von Forschungsgruppen mit LSD, das zu dieser Zeit noch nicht verboten war, und mit dem Wissen um die richtige Anwendung, so wie den psychedelischen Manualen zu versorgen. Der Versuch große Mengen an LSD von der Schweizer Pharmafirma Sandoz zu erhalten, scheiterte jedoch an einer Intervention aus Harvard und an den verfügbaren finanziellen Mitteln.³³³

Im Frühling 1963 wurden Leary und Alpert aus der Universität Harvard entlassen. In dieser Zeit gerieten Leary und sein Projekt in den Fokus der Massenmedien und einer

³²⁷ Vgl.: Stevens 2006, S. 185f.

³²⁸ Vgl.: Ram Dass 2010, S. 52.

³²⁹ Vgl.: Ram Dass 2010, S. 47.

³³⁰ Vgl.: Ram Dass 2010, S. 47.

³³¹ Vgl.: Ebda., S. 48.

³³² Das Manifest von IFIF ist bei Ram Dass 2010, S. 75-78., oder bei Penner 2014, S. 326-333. zu finden.

³³³ Vgl.: Ram Dass 2010, S. 48.

negativen Berichterstattung. Leary, der nicht mehr am „Science-Game“ interessiert schien, wendete sich den Vorbereitungen für den zweiten Sommeraufenthalt in Zihuatanejo zu. Für das vierwöchige Programm meldeten sich mehr als hundert Menschen an. Nach zwei Wochen wurde das Programm von Seiten der mexikanischen Behörden abgebrochen und die Teilnehmer zur Ausreise gezwungen. Nach einem Versuch den Kurs auf einer karibischen Insel fortzusetzen, zog sich die Gruppe nach Millbrooks, New York zurück.³³⁴ Dort hatten die Brüder von Peggy Hitchcock (die Geschwister Hitchcock stammten aus einer der reichsten Familien der USA) ein Anwesen gekauft, das sie für einen Dollar im Jahr an IFIF vermieteten. In Millbrooks arbeiteten Leary und Metzner an ihrer psychedelischen Version des TBOD weiter und testeten es in der Praxis.³³⁵

Im Frühjahr 1964 wurde die *Castalia Foundation* gegründet. Als Namensgeber diente die esoterisch - spirituelle Gemeinschaft aus Herman Hesses *Glasperlenspiel*. Die Foundation wurde gegründet, um der Gemeinschaft ein Einkommen zu bringen. Sie boten Selbsterfahrungskurse an, bei denen keine Drogen verwendet wurden, sondern Yoga und Meditation zur Bewusstseinsweiterung dienten. Diese Kurse fanden großen Anklang.³³⁶ Im Sommer wurde *The Psychedelic Experience – A Manual Based on the Tibetan Book of The Dead* veröffentlicht. Es fand großen Anklang in der Subkultur, wurde in viele Sprachen übersetzt und befindet sich bis heute im Druck.³³⁷

Die Geschehnisse nach dem Erscheinen von TPE sollen hier nur mehr angedeutet werden. Nachdem Leary im Jahr 1965 wegen Besitz von Cannabis vorübergehend festgenommen wurde, begann während der Nixon-Ära eine schwierige Zeit für ihn, in der mehrere Gerichtsverfahren anhängig waren. Schließlich wurden 1970 für mehrere Vergehen 20 Jahre Haft verhängt. Im September desselben Jahres brach er aus dem Gefängnis aus und flüchtete mit Hilfe der linken Untergrundbewegung „Weatherman“ nach Europa. Nach einer Zeit auf der Flucht und vielen Ortswechseln, wurde er in Kabul festgenommen und erst 1976 wieder freigelassen. Von 1976 bis zu seinem Tod im Jahre

³³⁴ Vgl.: Ram Dass 2010., S. 49.

³³⁵ Vgl.: Ebda., S. 107.

³³⁶ Vgl.: Ebda., S. 108.

³³⁷ Vgl.: Ebda.

1996 versuchte er sich in Los Angeles (Kalifornien) zu etablieren. Er hielt Vorträge und interessierte sich besonders für Cyberspace und das Weltall. Er starb 1996 in LA nachdem ihm das Totenbuch vorgelesen wurde und er LSD eingenommen hatte. Er ließ verfügen, dass sein Kopf kryogenisch erhalten werden soll. Ein Teil seiner Asche wurde ins All geschossen und verglühte nach einigen Jahren in der Erdatmosphäre.

3.3.1. Learies Grundkonzept

Im August 1961 hielt Leary in Kopenhagen einen Vortrag am internationalen Kongress der angewandten Psychologie. Im Rahmen dieses Vortrags unter dem Titel „How to Change Behavior?“ stellte er seinen „Game“ (Spiel)-Begriff dar, der eine essentielle Rolle im TPE spielt. Dem „Game“ stellte er das „Non-Game“ gegenüber, ein Dekonditionierungsparadigma, das er in der Mystik sah. Im Folgenden werde ich auf den Spielbegriff, den Leary aus der Transaktionsanalyse Eric Bernes entnommen hat, eingehen.

Bis auf Instinkte, Reflexe und Muskelzuckungen sieht Leary alles Verhalten als erlernt. Folglich muss Verhalten also etwas künstlich bzw. kulturell Hervorgerufenes sein. Leary definiert zeitlich begrenzte Verhaltensmuster als Spielsequenzen.³³⁸ Er unterscheidet sechs Faktoren von Spiel im Sinne kultureller Sequenzen, die erlernt werden:

1. Rollen: Ein Spiel verteilt an die involvierten Menschen Rollen
2. Regeln: Ein Spiel beinhaltet eine Reihe von Regeln, die nur so lange gelten, wie das Spiel gespielt wird.
3. Ziele: Jedes Spiel hat sein Ziel und Zweck. Die Ziele eines sportlichen Wettkampfs sind offensichtlich. Die Ziele des psychologischen Spiels sind weniger offensichtlich, weil sie komplexer aber trotzdem evident sind.
4. Ritual: Jedes Spiel hat seine konventionellen Verhaltensmuster, die sich nicht auf das Ziel und die Regeln beziehen, aber eine wichtige Rolle spielen, um Geborgenheit und Kontinuität herzustellen.
5. Sprache: Jedes Spiel hat ihre eigene sprachliche Ausdrucksform, die wichtig zu lernen und zu verwenden ist. Die Sprache hat nichts mit den Zielen und Regeln zu tun.

³³⁸ Vgl.: Penner 2014, S. 21ff.

6. Wertigkeit/Wert/Value: Jedes Spiel kann auf verschiedenen Ebenen des Könnens gespielt werden. Man kann ein Spiel „gut“ oder „schlecht“ spielen.³³⁹

Jedes Verhalten ist aus erlernten Spielen zusammengesetzt. Nur der „Mystiker“, dessen Erleben durch visionäre Erfahrung gekennzeichnet ist, erkennt das Spiel als Spiel. Alle anderen haben Probleme mit ihren Spielen, weil sie die verschiedenen Spiele mit ihren spezifischen Rollen, Regeln, Zielen, Sprache und Wertigkeit nicht auseinander halten können und die falschen Regeln auf das falsche Spiel anwenden. Wird das Spiel nicht als Spiel erkannt entstehen Probleme.³⁴⁰ Er zählt einige Spiele auf: das Familienspiel, das Nationalitätsspiel, das Religionsspiel, das Rassenspiel, das Wissensspiel, das Heilungsspiel, das Wissenschaftsspiel und als das tragischste: das Individualitätsspiel oder Ego-Spiel.³⁴¹ Der Psychotherapie als Medizin-Spiel misst er wenig Fähigkeit zu, tief greifende Heilung zu verursachen, denn sie sieht die Unfähigkeit ein Spiel richtig zu spielen als Krankheit an und bewerkstelligt es nicht, in den Bereich des Nicht-Spiels vorzudringen.³⁴²

Der Spielbegriff dient Leary auch Kultur- und Religionskritik: Kulturell wird Stabilität erzeugt, indem die Mitglieder der Gemeinschaft davon abgehalten werden, Rollen, Regeln, Rituale, Sprache und Werte als „Spiel“ zu erkennen.³⁴³ Dasselbe trifft auch auf Religion zu. Leary tritt explizit gegen den Monotheismus auf wenn er schreibt: „And we are born into a philosophic system which glorifies hierarchical expertise on the one hand and helplessness on the other: Monotheism, the Judaic-Christian tradition. [...] Monotheism breeding helplessness.“³⁴⁴ Die Menschen, die das Spiel als solches erkennen sind Mystiker. Um die Spielnatur der Ereignisse zu erkennen, bedarf es „angewandter Mystik“.³⁴⁵ Wichtig ist es, das Problem zu lösen ohne die Regeln anderer Spiele auf die Situation anzuwenden.³⁴⁶ Leary gibt einige Möglichkeiten an, wie man sich in einen visionären Zustand versetzt, in dem die Spiel-Natur erkannt werden kann. Er führt unter anderem sensorische Deprivation, Yoga, den Orgasmus, und das Schauen in

³³⁹ Vgl.: Penner 2014, S. 22.

³⁴⁰ Vgl.: Penner 2014, S. 23.

³⁴¹ Vgl.: Penner 2014, S. 24f.

³⁴² Vgl.: Ebda., S. 24.

³⁴³ Vgl.: Ebda., S. 23-24.

³⁴⁴ Vgl.: Ebda., S. 25-26.

³⁴⁵ Ebda., S. 27.

³⁴⁶ Vgl.: Ebda., S. 27.

ein Stroboskop an. Für den Westler am besten geeignet hält er bewusstseinsweiternde Drogen wie LSD, Meskalin und Psilocybin.³⁴⁷

Leary nimmt auch die Filtertheorie von Huxley auf und baut sie in seine Theorie ein.³⁴⁸ Er versucht das psychedelische Erlebnis mit physiologischen Analogien zu beschreiben. Er sieht den Cortex als Sitz des Bewusstseins, als Netzwerk von Neuronen, die er mit einem Computer vergleicht. Auf diesem Computer sind wenige kulturell erlernte Programme installiert. Diese Spiele, diese Programme wählen aus, selektieren, limitieren die Aktivität des Cortex. Durch die Einnahme von bewusstseinsweiternden Drogen werden diese Programme außer Kraft gesetzt. „They unplug the ego, the game machinery and the mind (that cluster of game concepts).“³⁴⁹ Für Leary ist die Erfahrung des Nicht-Spiels, die visionäre Erfahrung, die durch psychedelische Drogen verursacht ist, der Schlüssel für die Verhaltensänderung.³⁵⁰

Er bedauert, dass es kein Ritual gibt, in das die Nicht-Spiel Erfahrung eingebettet werden kann. „Clearly we need new rituals, new goals, new rules, new concepts to apply and use these precious substances for man’s welfare, to give the brain back to the species“.³⁵¹ Zu diesem Zweck wurde später *The Psychedelic Experience* verfasst.

3.3.2. Exkurs: Die Verwendung von LSD im therapeutischen Rahmen

Ende der 50er Jahre veröffentlichten Duncan C. Blewett und Nick Chwelos das *Handbook for the Therapeutic Use of Lysergic Acid Diethylamide- 25. Individual and Group Procedures*. In der Danksagung werden besonders Dr. Hubbard und Dr. Osmond hervorgehoben, die beide Pioniere der LSD-Forschung waren. Auch Francis Huxley, dem Bruder von Aldous Huxley, wird gedankt.³⁵² Plewlett arbeitete an ähnlichen Projekten wie Leary und verabreichte auch Häftlingen LSD. Mit dem *Handbook* wurde ein Leitfaden herausgegeben, auf Grund dessen nachfolgende LSD-Forscher ihre Versuchsreihen gestalten konnten.

³⁴⁷ Vgl.: Penner 2014, S. 28.

³⁴⁸ Vgl.: Ebda., S. 28ff.

³⁴⁹ Ebda., S. 29.

³⁵⁰ Vgl.: Ebda., S. 30.

³⁵¹ Ebda., S. 30.

³⁵² Vgl.: Blewett und Chwelos (1959), S. 2.

Wichtig war hierbei, eine Umgebung zu schaffen, in der sich die Versuchspersonen sicher und geborgen fühlten. Im *Handbook* beschreiben sie neun verschiedene Stufen der Erfahrung, die mit großer Wahrscheinlichkeit auftreten. Weiters werden übliche Reaktionen und Veränderungen im Bewusstsein bezüglich der Einnahme von LSD beschrieben, es werden Angaben zur Dosierung gemacht und Hinweise gegeben, wie man mit den gewonnenen Daten Problemen bei der Auswertung umgehen kann.

Mit großer Sicherheit lag dieses Manual Leary als Beispiel für ein psychedelisches Ritual vor. Auch der Unterschied von Einzel- und Gruppensitzung, sowie die geschickte Zusammensetzung von Gruppen werden in beiden Werken erörtert. Auch das Verhältnis von Begleiter und Reisenden wird thematisiert. Ein wesentlicher Unterschied ist, dass im *Handbook* keine religiöse Sprache verwendet, sondern eine psychotherapeutische.

„The great value of LSD-25 lies in the fact that when the therapeutic situation is properly structured the patient can, and often does, within a period of hours, develop a level of self-understanding and self-acceptance which may surpass that of the average normal person. On the basis of this self-knowledge he can, with the therapist's help, clearly see the inadequacies in the value system which has underlain his previous behavior and can learn how to alter this in accordance with his altered understanding.“³⁵³

Auch die Zielsetzung des Handbooks ist eine andere. Während das TPE auf die Erfahrung der Transzendenz abzielt, also eine existenzielle Erfahrung, bleibt das LSD-Manual innerhalb eines psychotherapeutischen Settings, in dem Leary wahrscheinlich die Transzendenz vermissen würde. Während Leary darauf abzielt, die Grenzen zwischen Begleiter und Begleitenden verschwimmen zu lassen, ist im LSD-Manual die Rede von Therapeut und Subjekt. Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal ist die sprachliche Gestaltung. Leary schreibt von Erleuchtung, Transzendenz und letztendlicher Wirklichkeit. Die psychedelische Erfahrung wird als eine existentiell befreiende Erfahrung angesehen und bekommt, auch durch die Verwendung des TBOD als Vorlage wieder eine religiöse Dimension. Diese fehlt im LSD-Therapiehandbuch.

³⁵³ Ebda. S. 6.

3.4. Die Entstehung von *The Psychedelic Experience*

Die oben bereits angedeutete Entstehungsgeschichte des TPE soll in diesem Abschnitt noch vertiefter dargestellt werden. Das TPE ist in einer Zeitspanne von zweieinhalb Jahren entstanden. Begonnen wurde mit der Verfassung und Erprobung des Manuals beim ersten Sommerretreat 1962 in Mexiko in kleinem Rahmen. Während des zweiten Sommerretreats mit wesentlich mehr Teilnehmern wurde weiter mit programmierten Sitzungen experimentiert. Nach der Ausweisung aus Mexiko, dem Ende der Harvardzeit und dem Einzug in Millbrooks nahm das Buch immer konkretere Gestalt an und wurde 1964 publiziert.

Mehrere Faktoren führten zur Entstehung des TPE. Als Pate Idee kann sicher Huxley bzw. dessen Frau Laura bezeichnet werden, die ihm während seiner Meskalinerfahrung die Frage stellte ob, die Erinnerung an das klare Licht ihn vor negativen Visionen („Horrortrip“) bewahren konnte. Seit Leary 1960 von seiner Psilocybinerfahrung in Mexiko nach Harvard zurückgekehrt war, war ihm *The Doors of Perception* bekannt. Dort lernte er wahrscheinlich auch die Filtertheorie kennen. Die Erfahrungen mit Psilocybin führten auch zu Learys Vortrag *How to Change Behavior*, in der er seine von der Transaktionsanalyse beeinflusste Gametheorie darstellt und auch auf die Filtertheorie eingeht. Für die Struktur des TPE war sicher auch *Handbook for the Therapeutic Use of Lysergic Acid Diethylamide- 25. Individual and Group Procedures* wichtig. Die Kapitel über Set und Settings, wie über die Dosierung weist große Ähnlichkeiten auf.

In Learys und Metzners Artikel *Rationale of the Mexican Psychedelic Training Center*, der ursprünglich in Richard Blums *Utopias: The Use and Users of LSD 25* 1964 veröffentlicht wurde, gibt noch mehr Aufschluss über die Hintergründe der Entstehung des TPE. Auf die Sommerretreats hatte das Buch Huxleys *Island* großen Einfluss. Es war Learys Vision zu erproben, ob so eine utopische Gesellschaft möglich sei, die Psychedelika für Übergangsrituale verwendet und prinzipiell andere Grundwerte hat. Neben Huxley wird im Artikel *Rationale of the Mexican Psychedelic Training Center* auch auf die wissenschaftlichen Vorväter Gustav T. Fechner, den Begründer der Experimentalphilosophie und William James, den berühmten Psychologen aus Harvard Bezug genommen. Der Artikel vergleicht die Psychedeliker mit Post-Einstein-Physikern,

die sich gegen das Newtonsche Weltbild durchsetzen müssen.³⁵⁴ Ihr Forschungsinteresse gilt der Erweiterung des Bewusstseins, dass sie als neurologisches Ereignis sehen. Psychedelische Drogen wirken der Filterwirkung des Nervensystems entgegen und ermöglichen das Überschreiten von erlerntem Verhalten und Ekstase.

Leary stellt sich nicht nur in die westlich wissenschaftliche Tradition, sondern auch in die religiös esoterische Tradition, die seit Menschengedenken ebenfalls an der Erweiterung des Bewusstseins gearbeitet hätten und dafür verschiedene Namen gefunden haben: „[...] *samadhi, satori, numina, nirvana, mystic or visionary state, transcendence.*“³⁵⁵ Diese Zusammenführung von Wissenschaft und Religion bzw. Mystik erinnert an das beschriebene theosophische Weltbild.

Es stellte sich allerdings das Problem, dass die meisten Menschen ihre Erkenntnisse während der psychedelischen Erfahrung in ihrem Alltagsleben nicht umsetzen bzw. aufrechterhalten konnten. Psychedelische Erfahrung konnte also nur eine momentane „Erleuchtung“ hervorrufen. Menschen die sich intellektuell und spirituell vorbereitet hatten, konnten am meisten profitieren.³⁵⁶ Leary schreibt in dem Artikel über die Sommerretreats: „It was ironic that, starting with behavioral science assumptions, we came closer and closer to the wisdom of the religious mystics. Rigorous training and a courageous commitment to metapersonal ideals was the best training for an LSD session.“³⁵⁷

In Mexiko wurde mit gut vorbereiteten Freiwilligen geführte Sitzungen abgehalten, da man durch geplante systematische Abläufe, optimale Ergebnisse erzielen wollte. Es wurde mit verschiedenen Versionen von geführten Sitzungen experimentiert. Der „Tripper“ konnte selbst festlegen, wann er welchen Stimuli ausgesetzt werden wollte. Eine weitere Methode war das Aufnehmen von Tonbändern, die die gesamte Dauer des Trips begleiteten und auch Phasen der Stille beinhalten konnten, sowie von der Person selbst eingespielte Anweisungen und Bestärkungen.³⁵⁸

³⁵⁴ Vgl.: Penner 2014, S. 340.

³⁵⁵ Penner 2014 S. 339.

³⁵⁶ Vgl. Penner 2014, S. 341.

³⁵⁷ Penner 2014, S. 342

³⁵⁸ Vgl.: Penner 2014, S. 343f

Die Suche nach einem Manual kam aus der Motivation, einen möglichen systematischen Ablauf darzustellen, der möglichst viele Aspekte der psychedelischen Erfahrung abzudecken vermochte und eine Wiederholbarkeit ermöglichen konnte:

„Although the specific dominant moods and major themes of each session tend to differ, there are certain sequences which occur in many sessions and certain broad types of reaction which reoccur. One of the aims of our research is to obtain more precision in producing, predicting, and describing these reactions.“³⁵⁹

Dazu war eine neue Sprache notwendig. Leary und seine Mitarbeiter wurden in den Schriften von christlichen Mystikern (etwa Meister Eckhart) und östlichen Philosophen fündig, die bereits über veränderte Bewusstseinszustände geschrieben hatten. Sie wollten eine Bandbreite an Manualen hervorbringen, die auf verschiedenen Bedürfnisse und Zielsetzungen abgestimmt wären: „We are writing a manual on the psychotherapeutic psychedelic experience. For the esthetic. For the individual group session. We are also ‘translating’ several existing manuals for consciousness-expansion so that they can be applied to psychedelic session.“³⁶⁰

Die Bücher, die für diese Übersetzung in Frage kamen, waren vor allem Dantes *Göttliche Komödie*, *Das Ägyptische Totenbuch*, *das Tao Te Ching*, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* und *Pilgerreise*. Auch die antiken Heldengeschichte von Aeneas, Odysseus, Gilgamesch und Jesus Christus kamen dafür in Frage. Das Buch, das jedoch am besten geeignet schien, war das TBOD:

„The treats of the intermediate state between life and death, but the esoteric aim of the book was to instruct adapts in changing consciousness. It is a book of the living, a manual for recognizing and utilizing ecstatic states of altered consciousness an applying the ecstatic experience in the post session life. The *Tibetan Book of the Dead* is an uncanny portrayal of states regularly encountered during psychedelic sessions. It is eminently practical, including detailed instructions for the guide and designed to be read by the subject before experience.“³⁶¹

³⁵⁹ Ebda. S. 344.

³⁶⁰ Penner 2014, S. 345.

³⁶¹ Penner 2014, S. 345f.

Auf Grund der Übereinstimmung wurde es von Leary und Metzner in psychedelisches Englisch übersetzt und mehr als zwei Jahre lang getestet. Sie weisen auch darauf hin, dass die buddhistische Sprache und Metaphern und der Inhalt der „Halluzinationen“ modernisiert wurde, um mit den „visions, ecstasies and terrors of our times“³⁶² übereinzustimmen.

In seinen Erzählungen über den Sommer 1962 in Mexiko beschreibt Ralph Metzner wie sie auf Grund von Huxley und seinem Freund Heard's Empfehlung begonnen hatten, mit dem TBOD zu experimentieren. Im Rahmen der Übersetzung transformierten sie die Bedeutung von Tod und Wiedergeburt in den Tod des Egos und der Wiedergeburt des Egos. Es wurden die meisten tibetisch-buddhistischen Ideen und die Ikonographie durch westliche psychologische Konzepte und Bilder ersetzt. Durch die Erprobung des Manuals wurde bald klar, dass die vorgegebene Abfolge des TBOD nicht eingehalten werden könnte, weil sie nicht mit der Erfahrung einer LSD Sitzung übereinstimmten. Stattdessen wurde das TPE zu einem allgemeinen Rahmen, einer Landkarte, mit dessen Hilfe man die psychedelischen Erfahrungen verstehen und die innere Reise navigieren konnte.³⁶³ Ihre Erfahrungen in einem so alten Text wieder zu finden, erfüllte die psychedelischen Forscher mit Selbstvertrauen. Metzner sagt darüber:

„Suddenly we were no longer a crazed bunch of psychologists, recklessly punging into completely unchartered terrain. There had been various explorations. There was a history, a tradition. There were maps and guidebooks Leary (and I think all of us really) felt affirmed in our spiritual approach to psychedelic experience by the discovery of these ancient writings.“³⁶⁴

In einem eindrucksvollem Bericht über Metzners erste LSD-Erfahrung die er nach vorbereitender Lektüre des TBOD und ihrer eigenen Version machte und bei dem ihn Leary begleitete, berichtete er wie ihm die Ideen aus dem TBOD dabei halfen, einen Zustand der Transzendenz zu erlangen, indem er sich vergegenwärtigte, wie im TBOD empfohlen, dass alle Erscheinungen Manifestationen des eigenen Geistes seien:

³⁶² Penner 2014, S. 346.

³⁶³ Vgl. Ram Dass 2010, S. 51.

³⁶⁴ Ebd., S. 52.

„When I saw fearful images, I remembered the admonition of the *Bardo Thödol* that they were in my mind only, so I told them to go away. To my immense surprise, they did. Then, with an electrifying shock of insight, I realized that I could do this not only with these relatively trivial demons, but all my fears. [...] At that moment, I realized that not only my fear of him, but all my emotional reactions, positive and negative, toward [one of his friends] and towards everyone or anything, were all within me. In that moment my whole head opened up spherically in every direction simultaneously, 360 degrees, and felt both serene and exhilarated as never before in my life. It was incredibly liberating.“³⁶⁵

Für weitere zwei bis drei Stunden konnte Metzner diesen Zustand ohne Anstrengung aufrechterhalten. Er wusste, dass er in seinem Körper war, fand aber keine Identität vor. Er erlebte vielmehr, dass seine Identität und Gewahrsein den ganzen Raum und den umliegenden Wald durchdrang. Langsam kehrte seine gewohnte Wahrnehmung seiner selbst und der Welt wieder zurück.³⁶⁶ Erfahrungen wie diese bestärkten wohl Leary und Metzner den eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen, um auch andere vorbereitete Individuen zu solch einer Erfahrung zu verhelfen.

3.5. Aufbau und Inhalt von *The Psychedelic Experience*

The Psychedelic Experience beginnt mit „General Introduction“, die in der Huldigungen dreier uns mittlerweile gut bekannter Herren übergeht: Evans-Wentz, C.G. Jung und Lama Govinda. Darauf folgen die drei Hauptteile des Werks.

In der Einleitung wird eine psychedelische Erfahrung als Reise zu neuen Bereichen des Bewusstseins beschrieben. Diese Reise ist auch als eine Reise in die Transzendenz charakterisiert.³⁶⁷ Es werden die psychedelischen Substanzen gepriesen und hervorgehoben, dass die Erfahrungen, die bisher nur durch Methoden wie Yoga, Deprivation, Meditation, religiöse Ekstase oder spontan Erfahrungen, nun jedem Mensch offen stehen.³⁶⁸ Dabei wird betont, dass nicht die Droge selbst die Transzendenzerfahrung verursacht, sondern die Droge nur als Schlüssel fungiert.

³⁶⁵ Ram Dass 2010, S. 54.

³⁶⁶Vgl.: Ebda. S. 54

³⁶⁷Vgl.: Leary 1964, S. 11.

³⁶⁸Vgl.: Ebda.

Die Erfahrung wird durch Set und Setting bestimmt, was auch schon im besprochenen LSD Therapiehandbuch vorausgesetzt wird.³⁶⁹ Das Set umfasst die Situation in der sich die Person befindet, die psychische Struktur, so wie die Stimmung zur Zeit der Einnahme der Droge. Setting bezieht sich auf die Umgebung in der sich die Person befindet. Das beinhaltet andere Personen, die Räumlichkeiten, die Gefühle zwischen den Teilnehmern sowie grundlegende Annahmen zur Natur der Wirklichkeit. Um die Grundannahmen zu überprüfen und zu sehen, ob sie in Übereinstimmung mit der Natur der Dinge sind, ist laut Leary die Beschäftigung mit dem TPE wichtig, welches als psychedelisches Manual die Funktion einer Landkarte hat.³⁷⁰

Das TPE soll zu einem „spielfreien“ Zustand führen. Leary betont, dass es ausreicht, die Lehren des BT zu hören und zu erinnern, um Befreiung zu erlangen. Das steht in einem gewissen Widerspruch zu dem was Leary danach von Lama Govinda zitiert, der darauf hinweist, dass alleine das Hören nicht zur Befreiung führen kann. Leary greift vor, indem er die Einteilung von Govinda in exoterische und esoterische Bedeutung wiedergibt. Die äußere Erscheinung des TBOD ist demnach ein Ritual für die Sterbenden und Toten. Die eigentliche esoterische Bedeutung besteht in der Anwendung auf das Leben.³⁷¹

Leary ist sich bewusst, dass er mit der traditionellen Übermittlung von Guru zu Schüler bricht, indem er die Lehren durch die Veröffentlichung seines Buches einer breiten Masse zur Verfügung stellt. Er hält den Bruch mit der Tradition insofern als gerechtfertigt, als ein Leser nur in Kombination mit einer bewusstseinsweiternden Erfahrung die wahre Bedeutung verstehen wird. Ein weitere Rechtfertigung sind die tibetisch-buddhistischen Lehrer, die seit der Flucht aus Tibet auch ihre Lehren verbreiten würden.³⁷²

³⁶⁹Vgl.: Ebda.

³⁷⁰ Vgl.: Leary 1964, S. 11.

³⁷¹ Vgl.: Leary 1964, S.12

³⁷² Vgl.: Ebda., S. 13.

Anhand der drei *Bardos* strukturiert Leary die psychedelische Erfahrung wie folgt:

- *Chikhai-Bardo*: die Erfahrung der Transzendenz, jenseits des Beschreibbaren, Nicht-Spiel, keine Gedanken, keine Inhalte, kein Raum und keine Zeit, reines Gewahrsein; die Erfahrung von Freiheit.
- *Chönyid-Bardo*: In diesem Abschnitt gibt es wieder Raum und Zeit, Außen und Innen. Die Person ist wieder am Werk und webt ihre Geschichten. Es können Halluzinationen auftreten.
- *Sipa-Bardo*: Das *Sipa-Bardo* ist durch die Rückkehr zu der alltäglichen Person gekennzeichnet und den damit verbundenen Spielen.³⁷³

Diese Zustände sind aber nicht statisch: „[...]the psychedelic experience is fluid and ever-changing. Typically the subject’s consciousness flicks in and out of these three levels with rapid oscillation. One purpose of this manual is to enable the person to avoid prolonged entrapments in hallucinatory or ego-dominated game patterns.“³⁷⁴

Learys Einführung endet mit *“The Basic Trusts and Beliefs”*, einer kurzen Darstellung der Haltung, die ein psychedelisch Reisender einnehmen soll. Es wird auf die möglichen Veränderungen im Bewusstsein hingewiesen und dass sie die alltägliche Wahrnehmung übersteigen werden. Weiters gibt es Ratschläge, die Vertrauen in den Prozess fördern sollen. Man soll sich vergegenwärtigen, dass dieselben Pfade schon vorher begangen wurden und dass sie sicher sind. Alle Gefahren sind nichts als Einbildungen des eigenen Geistes. Ob Himmel oder Hölle erfahren werden, es sind nur unwirkliche Projektionen des eigenen Geistes.³⁷⁵ „You must try to maintain faith and trust in the potentiality of your own brain and the billion-year-old life process. With your ego left behind you, the brain can’t go wrong.“³⁷⁶ Auch die Wichtigkeit einer Bezugsperson wird betont. Die Erinnerung an die Person soll beruhigen und Halt geben: „Trust your divinity, trust your brain, trust your companions. Whenever in doubt, turn off your mind, relax and float downstream.“³⁷⁷

³⁷³ Leary 1964, S. 13.

³⁷⁴ Leary 1964, S. 13f.

³⁷⁵ Vgl.: Leary 1964, S.14.

³⁷⁶ Ebda.

³⁷⁷ Ebda.

Im Teil I („General Introduction“) geht Leary auf Evans- Wentz, C. G. Jung und Lama Govinda ein. Dabei positioniert sich Leary zu den Autoren und hebt hervor, was sie seiner Ansicht nach verstanden und missverstanden haben. Manchmal übt er auch offene Kritik. Besonders bei Jung, zu dem er sich scheinbar als Psychologe abgrenzen muss. Er geht dabei so vor, dass er lange Zitate aus den Vorwörtern des TBD entnimmt, denen er recht kurz gehalten sein Verständnis voranstellt. Die Zitate untermauern dann seine Sichtweise, bzw. drücken sie in anderen Worten aus. Das Vorwort von Woodroffe erwähnt Leary mit keinem Wort. Wahrscheinlich fand er keine Anknüpfungspunkte oder er lehnte es komplett ab. Durch die Auswahl von Zitaten lässt Leary die Autoren in einem gewissen Licht erscheinen.

3.5.1. Learys Kommentar zu Evans-Wentz

Evans- Wentz wird als authentischer Eingeweihter dargestellt, als langjähriger Schüler eines tibetischen Lama. Wie gezeigt wurde, ist das eher eine Legende, im Vorwort vom TPE ist es aber allemal wirksam, um dem Text Authentizität zu verleihen. Evans Wentz wird als ein Brückenbauer gelobt und in scientistischer Art und Weise schreibt Leary: „W.Y. Evans-Wentz is a great scholar who devoted his mature years to the role of bridge and shuttle between Tibet and the west like an RNA molecule activating the letter with the coded message of the former.“³⁷⁸

Dann kommt ein langes Zitat, das wiedergibt, wie Evans-Wentz die Botschaft des „TBOD“ sieht. Evans-Wentz betont darin, dass die Kunst zu sterben, genau so wichtig sei wie die Kunst zu leben und dass ein zukünftiges Dasein darauf basiert, wie man stirbt. Leary wählt auch das Zitat, in dem Evans-Wentz die Universalität des TBOD hervorhebt, in dem er es mit den mediterranen Traditionen vergleicht, die laut Evans-Wentz auch die Kunst des Sterbens lehrten, wie etwa die Mysterienkulte der Antike oder das so genannte ägyptische Totenbuch. Leary weist so mithilfe des Zitats aus dem TBOD darauf hin, dass die Lehren des TBOD nichts Neues für den Westen sind, sondern nur wieder belebt werden müssen.³⁷⁹

³⁷⁸ Leary 1964, S. 17.

³⁷⁹ Vgl.: Ebda.

Dabei betont er den vortodlichen Tod, der im Rahmen eines Initiations-Ritus erfahren werden kann, der darauf vorbereitet den Prozess des Todes bewusst zu kontrollieren. Abschließend wird Evans-Wentz noch mit Marpa³⁸⁰ verglichen in seinem Bestreben buddhistische Lehren zu erhalten und einer breiten Masse verfügbar zu machen.³⁸¹ Evans Wentz wird also als im tibetischen Buddhismus verwurzelter Eingeweihter betrachtet, der auf Grund seiner langjährigen Schülerschaft dazu in der Lage ist, das BT zu übersetzen und dabei die wahre Bedeutung zu erhalten. Der Vergleich mit Marpa macht deutlich wie Leary Evans-Wentz einordnet, denn Marpa der Übersetzer ist eine zentrale Figur in der Karma-Kagyü Tradition, die maßgeblich daran arbeitete, den indisch tantrischen Buddhismus ins Tibetische zu übersetzen. Gleichzeitig stellt er sich in den Kontext einer „authentischen“ Tradition und als Übermittler dieser.

3.5.2. Learys Kommentar zu Jung

Das Kapitel „Tribute to Jung“ beginnt Leary mit einer Positionierung zur Psychologie und ihren Methoden. Leary grenzt sich von den westlichen psychologischen Traditionen des Behaviorismus und Experimentalismus ab, die gleichzeitig seine psychologische Herkunft darstellen. Seine Begründung liegt darin, dass diese Traditionen Phänomene wie Bewusstsein, aber auch soziale Komponenten nicht in ihren Forschungen beachten. Der westlichen Psychologie stellt er die östliche Psychologie gegenüber, die schon lange die verschiedenen menschlichen Bewusstseinszustände erfasst hat und verschiedene Methoden hervorgebracht hat, diese Bewusstseinszustände auch zu verändern.

Leary stellt sich auf die Seite der östlichen Psychologie und verteidigt sie gegen die Anschuldigungen der westlichen Psychologie, die laut Leary darin bestehen, dass die Theorien über das Bewusstsein okkult oder mystisch seien und die praktischen und sozialen Aspekte des Lebens vernachlässigten.³⁸² Leary weist diesen Vorwurf zurück und hebt hervor, wie sich besonders östliche Philosophien mit den neuesten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im Einklang stehen: „Indeed, eastern philosophic

³⁸⁰ Marpa der Übersetzer (1012–1097) ist der Gründer der Karma-Kagyü-Linie des tibetischen Buddhismus. Er reiste mehrmals nach Indien und brachte die Lehren des *Vajrayana* nach Tibet. Sein bedeutendster Schüler ist Milarepa.

³⁸¹ Vgl.: Leary 1964, S. 18.

³⁸² Vgl.: Leary 1964, S. 19.

theories dating back four thousand years adapt readily to the most recent discoveries of nuclear physics, biochemistry, genetics, and astronomy.”³⁸³

Leary verbrüdet sich mit William James und C.G. Jung, da sie keine Behavioristen waren, das Bewusstsein als Forschungsgebiet ansahen und sich nicht der östlichen Psychologie verschlossen. Leary lobt Jung für seine Vorwörter, die er Übersetzungen asiatischer Texte vorangestellt hat.³⁸⁴ Es wird zitiert, dass Jung, das BT als im höchsten Maße psychologisch sieht. Auch Jungs Kritik am westlichen Geist, der für alles eine rationale Erklärung benötigt, wird wiedergegeben.³⁸⁵ Ein weiteres Zitat wird wiedergegeben, bei dem Jung neben der Denkform „weder - noch“ auch das „sowohl- als- auch“ einführt, das er im BT vorfindet. Diesem Zitat gibt Leary den einleitenden Satz: „Jung draws upon Oriental conceptions of consciousness to broaden the concept of ‘projection’.”³⁸⁶

Dieses Zitat ist wichtig für Leary, weil die „sowohl- als- auch“ Sicht auch auf die psychedelische Erfahrung anwendbar ist. So wie im BT die Gottheiten sowohl als Projektionen als auch als real gesehen werden, ist es auch in der psychedelischen Erfahrung, die sowohl als illusionär und real erlebt werden kann.

Leary nimmt aber Jung nicht ganz an. Er kritisiert ihn auch dafür, dass er die wahre Bedeutung des BT nicht begriffen habe und aus seiner Limitierung als Psychotherapeut mit seinen psychiatrischen Diagnosen am eigentlichen Ziel vorbei ging.³⁸⁷ Das eigentliche Ziel, die wahre Bedeutung, sieht er von Lama Govinda offen gelegt, der das Buch in erster (esoterischer) Linie als ein Buch für die Lebenden sieht, während Jung das BT als „Totenbuch“ wahrnimmt.³⁸⁸ Nur die exoterische Form erscheint als Buch für die Toten. Leary hält Jung vor, dass er diesen Diesseitsbezug nicht anspricht:

„[...]the manual is a detailed account of how to lose the ego; how to break out of personality into new realms of consciousness, and how to avoid the involuntary limiting process of the ego, how to make consciousness-expansion experience endure

³⁸³ Leary 1964.,S. 20.

³⁸⁴ Vgl.: Leary 1964, S. 20. (Jung schrieb Vorwörter für die Übersetzungen des *Tao Te Ching*, des *Ching*, Das Geheimnis der goldenen Blüte vom Autor Richard Wilhelm und zu mehreren Veröffentlichungen von E.W.)

³⁸⁵ Vgl.: Leary 1964, S. 21.

³⁸⁶ Ebda.

³⁸⁷ Leary 1964, S. 22.

³⁸⁸ Vgl.: Ebda.

in subsequent daily life.“³⁸⁹

Leary liest Jung im Lichte Govindas Interpretation und kritisiert ihn dafür, dass er nicht die Bedeutung des „ego-loss-experience“ erkennt.³⁹⁰ Leary zitiert auch die Stelle, wo Jung das BT als Initiationsprozess interpretiert: „Thus far the Bardo Thödol is, as Dr. Evans-Wentz also feels, an initiation process whose purpose it is to restore to the soul the divinity it lost at birth.“³⁹¹ Leary geht nicht auf Jungs Ansatz ein das TB von hinten zu lesen. Jungs Archetypen übernimmt Leary, ebenso den Vergleich des *Chönyid-Bardo* mit einer absichtlich herbeigeführten Psychose.³⁹² Weiters wird Jung zitiert, wenn er vom *Chönyid-Bardo* als Zustand der Verunsicherung spricht, wohl weil diese Feststellung gut zu einer psychedelischen Erfahrung passt: „Fear of self-sacrifice lurks deep in every ego, and this fear is often only the precariously controlled demand of the unconscious forces burst out in full strength.“³⁹³

Abschließend gibt Leary noch Jungs Gedanken zur Individuation wieder, welche in der Bildung eines Subjekts mündet, dass dann mit Objekten Beziehungen aufnimmt und interagiert. Jung deutet auf die symbolhafte Natur der Welt und der Erfahrungen hin, die, wenn sie erkannt wird, etwas im Subjekt offen legt, das über das Subjekt hinausgeht. Diese Erfahrung sieht Jung im *Chönyid-Bardo* gegeben, das übersetzt das „Bardo der Erfahrung der Realität“ heißt. Weiters interpretiert Jung das *Chönyid-Bardo* als Realität der Gedanken: „The ‘thought-forms’ appear as realities, fantasy takes on real form, and the terrifying dream evoked by *karma* and played out by the unconscious ‘dominants’ begins.“³⁹⁴ Leary schließt mit den Schlussworten aus Jungs Kommentar, mit denen er sich sehr gut identifizieren kann:

„The *Bardo Thödol* began by being a ‘closed’ book, and so it has remained, no matter what kind of commentaries may be written upon it. For it is a book that will only open itself to spiritual understanding and this is a capacity which no man is born with, but which he can only acquire through special training and special experience. It is good that such to all intents

³⁸⁹ Leary 1964, S.22.

³⁹⁰ Vgl.: Ebda.

³⁹¹ Ebda.,S. 23.

³⁹² Ebda.

³⁹³ Leary 1964, S. 24.

³⁹⁴ Leary 1964, S. 25.

and purposes “useless” books exist. They are meant for those “queer folk” who no longer set much store by the uses, aims and meaning of present-day “civilization”.³⁹⁵

Besonders das Spezialtraining und die Spezialerfahrung hat es Leary angetan. Genau den Rahmen für solche Erfahrungen zu schaffen will er mit seinem Manual in Kombination mit einer psychedelischen Erfahrung erreichen.³⁹⁶

Leary beginnt den Kommentar zu Jung mit einer Kritik an der westlichen Psychologie. Jung genießt sein Wohlwollen, weil er sich der „östliche Psychologie“ nicht verschließt. Dennoch kritisiert Leary, dass Jung nicht aus seiner Rolle als Psychiater aussteigt und den wahren Sinn des BT nicht erkennt, indem er den Tod nicht als Ego-Tod interpretiert, wie es Govinda tut. Leary zitiert Jung großzügig, an den Stellen wo er „Übersetzungsarbeit“ leistet und Ideen des *Bardo Thödol* mit westlichen Konzepten in Verbindung bringt, so wie etwa das *Chönyid-Bardo* als die „Realität der Gedanken“ wiederzugeben.

3.5.3. Learys Kommentar zu Lama A. Govinda

Während Leary C.G. Jung unterstellt, dass er die wahre Bedeutung des BT nicht erkannt hat, ist er von Anfang an mit Lama Govinda höchst zufrieden. Er zitiert einen Textteil von Lama Govindas Kommentar und sieht eine Übereinkunft der „poetischen“ Aussage mit den neuesten Erkenntnissen der Naturwissenschaft: „But a close look at these phrases reveals that they are the poetic statement of the genetic situation as currently described by biochemists and DNA researchers.”³⁹⁷

Es folgen weitere Zitate, die Leary jeweils mit wenigen Zeilen einleitet und die offen legen, wie er diese Textstellen liest. Er übersetzt die „poetische“ Sprache Govindas in seine „wissenschaftliche“ Sprache. So werden Lama Govindas Ausführungen, über das Gedächtnis und warum wir uns nicht an vorangegangene Leben erinnern zum „[...] poetic comment about the potentialities of the nervous system, the complexity of the human cortical computer.“³⁹⁸

³⁹⁵ Leary 1964, S. 25.

³⁹⁶ Vgl.: Ebda.

³⁹⁷ Leary 1964, S. 27.

³⁹⁸ Ebda.

Auch die esoterische Bedeutung, die Leary bei Jung vermisst hat, findet er bei Govinda klar formuliert wieder. Diese Bedeutung besteht im Wesentlichen darin, dass das BT nicht für die Toten, sondern für die Lebenden gedacht ist. Govinda betont, dass die Lehren des BT nur dann wirksam sind, wenn sie im Leben verwirklicht werden.³⁹⁹ Auch mit dem „Irrglauben“, dass es genügen würde, dass BT nur zu hören, um Befreiung zu erlangen, räumt Govinda für Leary auf. Leary übernimmt Govindas Ansicht und verortet die wahre, esoterische Bedeutung des BT im Diesseits:

„[...] one of the oldest and most universal practices for the initiate to go through [is]the experience of death before he can be spiritually reborn. Symbolically he must die to the past, and to his old ego, before he can take his place in the new spiritual life into which he has been initiated.“⁴⁰⁰

Genau diese Aussage gibt die passende Sichtweise für Learys psychedelische Erfahrung wieder. Im letzten Teil des Tributs kleidet Leary die Botschaft von Govinda noch einmal in eigene Worte. Er behauptet der Schlüssel für ein 2500 Jahre altes Geheimnis, dass auch den vedischen Heiligen, den Tantrikern und den in die eleusinischen Mysterien Eingeweihten bekannt war, liege in der Verwendung von Psychedelika. Die Botschaft, die die alten Weisen in ihren esoterischen Schriften wispern, lautet:

„It is possible to cut beyond ego-consciousness, to tune in on neurological processes which flash by at the speed of light, and to become aware of the enormous treasury of ancient radical knowledge welded into the nucleus of every cell in your body. [...] Modern psychedelic chemicals provide a key to this forgotten realm of awareness.“⁴⁰¹

Das Kapitel endet mit Kritik an der westlichen Herangehensweise, Vorgänge des Bewusstseins zu ignorieren, die außerhalb des Benennbaren liegen. Alles was außerhalb der gängigen Vorstellungen passiert, wird nicht freigegeben für Untersuchungen, meint Leary. Er kritisiert weiters, dass „Ego-loss“ mit Schizophrenie und Psychedelika als psychosenverursachend diffamiert werden. Leary rechnet damit, dass die psychedelische Bewegung unterdrückt werden wird und sieht dazu Parallelen in der Geschichte. Am

³⁹⁹ Leary 1964, S. 29.

⁴⁰⁰ Ebda.

⁴⁰¹ Ebda., S. 30.

Schluss kommt die fulminante Prophezeiung und das Versprechen, das die Überzeugung Learys ausdrückt: „Now, for the first time, we possess the means of providing the enlightenment to any prepared volunteer“⁴⁰² Psychedelika in Kombination mit der Anwendung des psychedelischen Manuals sollen zu diesem Ziel führen.

Lama Govinda wurde vermutlich als einer der tibetischen Weisen, die daran interessiert sind, die esoterische Botschaft des BT im Westen zu verbreiten, wahrgenommen. Als Experte wird ihm zugemutet, dass er die authentische esoterische Botschaft kennt. Vom Namen her könnte man meinen, dass er ein Asiate wäre. Er wird auch während des ganzen Kapitels als Lama angesprochen. Es wird nirgends angedeutet, dass er deutsche Wurzeln hat.

3.5.4. Der Hauptteil von *The Psychedelic Experience* (Teil II-IV)

Im Teil II mit dem Titel „The Tibetan Book of the Dead“ werden die Phänomene beschrieben, die in einer psychedelischen Sitzung erfahren werden können. Die möglichen Erfahrungen sind hierbei in der Anlehnung an das tibetische Totenbuch in drei Bardos strukturiert. Wie schon an anderer Stelle erwähnt wird die Sprache des TBOD in psychedelisches Englisch übersetzt und der Ablauf, die Dramaturgie der *Bardo*-Erfahrungen, auf die psychedelische Sitzung umgelegt. Der Inhalt und Struktur der Texte sind frei an das TBOD angelehnt. Bezüge und Zitate zum TBOD erscheinen hauptsächlich in den Fußnoten. Der Text des TPE ist weitgehend frei von religiös/buddhistischen Termini. Vielmehr verwendet Leary eine szientistische Sprache.

Das erste *Bardo* wird umbenannt in „The Period of Ego-Loss or Non-Game Ecstasy“. An dieser Stelle wird Tod als Tod des Egos umgedeutet. Das klare Licht wird als Non-Game Ecstasy bezeichnet, womit er sich auf seinen in *How to change Behavior* entwickelten Game-Begriff bezieht. In dieser Phase ist es möglich die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Befreiung wird im TPE in folgender Weise definiert: „Liberation is the nervous system devoid of mental conceptual activity [wodurch die] [...] silent unity of the unformed“⁴⁰³ TPE sichtbar wird.

⁴⁰² Leary 1964, S. 30.

⁴⁰³ Leary 1964, S. 36.

Das zweite *Bardo* wird „The Period of Hallucinations (Visions of peaceful and wrathful deities) genannt. In der Maske der 7 Visionen, angelehnt an die 7 Tage des Bardolebens, werden die Erfahrungen des Trips strukturiert. Die Texte dienen der Vorbereitung, damit der Psychonaut neue Rahmen kreiert in die er die Erfahrung einordnen kann. Die Aufgabe des Begleiters ist zu erkennen, in welcher Phase sich der Psychonaut befindet um eventuell Krisen zu vermeiden oder zu verkürzen. Dazu können die „Instructions for use during psychedelic sessions“ am Ende des Buches verwendet werden.

Die Wrathful Visions, die im TBOD folgen würden, werden im TPE ausgelassen, mit der Begründung, dass die westlichen Horrorvorstellungen anders ausschauen: „Instead of many-headed fierce mythological demons, they are more likely to be engulfed and ground by impersonal machinery, manipulated by scientific, torturing control-devices and other space-fiction horrors.“⁴⁰⁴

Das dritte *Bardo* wird als Wiedereintritt („Re-Entry“) interpretiert. In der Beschreibung des „*Bardo*-Körpers“, der im dritten *Bardo* erlangt wird, werden besondere Fähigkeiten beschrieben wie etwa „an alle Orte zu reisen in hoher Geschwindigkeit“. Die Autoren des TPE lassen die Fragen offen, ob das möglich ist und verweisen auf die Tradition der Unterweisungen des *Sipa-Bardo* im TBOD, sich nichts auf diese Fähigkeiten einzubilden.⁴⁰⁵ Im TPE wird darauf hingewiesen, dass „experiences of torture und persecution“ stattfinden können. Je nach kulturellem Background werden hier unterschiedliche Visionen auftreten. Diesen Gedanken übernimmt Leary aus dem Kommentar von Evans-Wentz.

Im Teil III „Some technical comments about psychedelic Session“ wird auf die Anwendung des Manuals, die Rahmenbedingung, sowie die Dosierung psychedelischer Substanzen thematisiert.

Im Teil IV „Instructions for Use during a psychedelic Session“ werden verschiedene Instruktionen und Reflexionsmöglichkeiten, auf die in Punkt II verwiesen wird, angeboten. Zum Teil handelt es sich hierbei um modifizierte Anweisungen des TBOD, die

⁴⁰⁴ Leary 1964, S. 73.

⁴⁰⁵ Vgl.: Ebda., S. 80.

sich dort an die bereits Verstorbenen richten. In dieser neuen Phase richteten sie sich an die psychedelisch Reisenden im Leben. Die Sprüche sollen als Vorbereitung gelesen werden und können dann von dem Begleiter des „Trips“ als Hilfestellung vorgelesen werden. Dabei ist wichtig, dass der Begleiter den Zustand des Reisenden richtig erkennt, was eine gewisse Erfahrung voraussetzt.

3.5.4.1. First Bardo: The Period of Ego-Loss or Non-Game Ecstasy

Um die Erfahrungen des Ich-Verlustes bzw. des Nicht-Spiels zu machen, ist es wichtig, sich durch das Lesen des TPE vorzubereiten. Wenn sich der Teilnehmer auf den Egotod einlässt und die Erfahrung eines inhaltslosen leeren Geistes als die Erfahrung des „Clear Light“ erkennt, wird augenblicklich Befreiung vom „Game“ erreicht. Wie wir im Folgenden sehen werden versteht Leary die temporäre Befreiung von „Game“ als „Liberation“.

Leary unterteilt die Praxis des TPE in:

1. Faith: Die Auseinandersetzung und die Internalisierung der Botschaft des TPE und das Vertrauen auf die Botschaft
2. Illumination: Illumination geht mit dem Gefühl von Sicherheit einher. Leary verwendet mehrere Ausdrücke equivalent: Nirvana⁴⁰⁶, Illumination⁴⁰⁷, Liberation⁴⁰⁸, Clear Light⁴⁰⁹, Ego-Loss, Mystic State, Non-Game.

Alle diese Zustände haben gemein, dass der Teilnehmer einen leeren Geist erfährt, eine Abwesenheit des Ichs (Ich-Verlust). Diese Erfahrung soll mit der Erfahrung von Ekstase einhergehen. Es wird darauf hingewiesen, dass der Ego-Verlust in den meisten Fällen ein vorübergehendes Phänomen ist. Alle diese Zustände sind dadurch gekennzeichnet, dass

⁴⁰⁶ Nirvana: „It is thought which prevent realization of *Nirvāna* (which is the “blowing out of the flame” of selfish game desire);“ (Leary 1964, S. 40.)

⁴⁰⁷ Illumination: „The conscious recognition of the Clear Light induces an ecstatic condition of consciousness such as saints and mystics of the west have called illumination.“ (Leary 1964, S. 36.) oder „This is the awareness of energy transformations with no imposing of mental categories.“ (Leary 1964, S. 37.)

⁴⁰⁸ Liberation: „Liberation is the nervous system devoid of mental-conceptual activity.“ (Leary 1964, S. 36.)

⁴⁰⁹ Clear Light: „In the realm of the Clear Light [...] the mentality of a person in the ego-transcendent state momentarily enjoys a condition of balance, of perfect equilibrium, and of oneness.“ (Leary 1964, S. 39.)

die Konzeptualisierung aussetzt und der psychedelisch Reisende aus dem Spiel aussteigt und in reinem Gewahrsein verweilt. Wenn die Erfahrung des „Clear Lights“ endet, beginnt wieder die Phase der Gedanken und Halluzinationen, die Leary bereits zum Game zählt.

Die Dauer der Phase des „Clear Light“ hängt von der Vorbereitung, das heißt, das Beschäftigen und Memorieren des Manuals, sowie vorangegangene bewusstseinsweiternde Erfahrungen, sowie gutes Taten (Karma) oder wie es Leary nennt „compassionate Game playing“. Anders gesagt hängt die Dauer dieser Phase von „Set“ und „Setting“ ab. Leary gibt für Erfahrene und gut Vorbereitete eine Dauer von 30 min bis mehrere Stunden an, in der der Teilnehmer in der Erfahrung des „Clear Light“ verweilen kann. Für Persönlichkeiten, die stark mit ihrer Identität identifiziert sind, die Kontrolle nicht abgeben können und den Verlust des Egos fürchten, dauert die Phase des „Clear Lights“ nur einen Augenblick. Schafft der Teilnehmer auf Grund der Erfahrung mit Zuständen des „Clear Lights“ sowie von Erinnerung an die Lehren des Buches sowie gutem Karma zurecht zu kommen, ist es laut Leary möglich den „Non-Game“-Zustand oder im Zustand des „Ego-Loss“ auf mehrere Stunden auszudehnen. Durch das Verweilen im „Non-Game“ Zustand wird die Erkenntnis der „Absoluten Wahrheit“ möglich. Die Fähigkeit im Non-Game Zustand zu verweilen ist also eine Voraussetzung, um „Absolute Wahrheit“ oder Emanzipation zu erfahren.

Große Bedeutung hat bei der Arbeit mit dem Manual die Begleitperson, die im Idealfall ein spiritueller Lehrer oder wenn dieser nicht vorhanden ist, eine erfahrene Person sein soll, oder zumindest eine Person, in die der Teilnehmer Vertrauen setzt. Diese Begleitperson soll erkennen in welchem Zustand sich der Teilnehmer befindet und ihn an die dem Manual zugrunde liegende Sicht erinnern. Erfahrung von Übelkeit oder andere körperliche Symptome sollen nicht als Krankheit begriffen werden, sondern als Bewusstsein in Bewegung. Der Teilnehmer ist dazu angehalten sich nicht gegen die Erfahrungen zu wehren sondern mit ihnen zu verschmelzen und sie, wenn möglich, auch zu genießen. Linderung der Symptome kann auch durch Verschiebung der Aufmerksamkeit, etwa auf den Atem, erreicht werden. Leary zieht für die Symptome, die vor der Transzendenzerfahrung auftauchen können die Liste aus dem BT heran, die den

Prozess des Sterbens darstellen und erweitert sie um einige Elemente die im Kontext einer psychedelischen Erfahrung auftauchen können, wie etwa: Übelkeit, Kribbeln, Druck im Kopf und den Ohren, Zittern.⁴¹⁰ Die Begleitperson soll den Reisenden an das erinnern, was er über die Erfahrung des „Klaren Lichtes“ gelesen hat. Diese Erinnerung soll dazu führen, dass augenblicklich dieser Zustand erreicht wird. Dazu kann die Begleitperson die Instruktionen am Ende des Buches vorlesen. Im Idealfall sollte sich der Teilnehmer von selbst erinnern und ohne Erinnerung von außen auskommen.⁴¹¹ Als Beispiel das Zitat einer Erinnerung:

„This is now the hour of death and rebirth;
Take advantage of this temporary death to obtain the perfect state –
Enlightenment.
Concentrate on the unity of all living beings.
Hold onto the Clear Light.
Use it to attain understanding and love.“⁴¹²

Wenn die Erfahrung des Clear Light, das mit der Erfahrung von Ego-Loss einhergeht endet, folgt „The Secondary Clear Light Seen immediately after Ego loss“, das Leary in Part 2 behandelt. Die sekundäre Erfahrung des „Klaren Lichts“ ist dadurch gekennzeichnet, dass in dieser Phase, keine komplette Transzendenz erfahren wird, sondern ein Dialog zwischen Transzendenz und Selbst: „[...] on this secondary level, an interesting dialogue occurs between pure transcendence and that this ecstatic vision is happening to oneself. The first radiance knows no self, no concepts. The secondary experience involves a certain state of conceptual lucidity.“⁴¹³ Leary geht auf verschiedene Erfahrungen ein, die in dieser Phase auftauchen können. Dabei handelt es sich um:

- „wave energy flow“: Erfahrung von Energiefluss im Körper. Man soll sich den Erfahrungen hingeben mit ihnen verschmelzen und nicht beginnen mit der Konzeptualisierung, das dies zur Wiedergeburt (re-entry) führt.
- „biological life flow“: Hier werden physiologische und biochemische Prozesse

⁴¹⁰ Vgl.: Leary 1964, S. 38.

⁴¹¹ Vgl. TPE S. 35-40

⁴¹² Leary 1964, S. 115.

⁴¹³ Ebda., S. 45.

wahrgenommen. Leary behauptet, dass sogar Erfahrung von molekularen Prozessen möglich ist.

- Kundalinerfahrung: Erfahrung von Energie an der Wurzel der Wirbelsäule, die entlang der Wirbelsäule durch die „ganglionic centers“ (Chakras) aufsteigen kann. Erreicht die Energie das Gehirn wird Befreiung erfahrbar. Auch hier gilt, dass die Konzeptualisierung der Erfahrung der Ekstase hinderlich ist.⁴¹⁴

Wenn die Phase der Transzendenz vorbei ist, sollen die Reisenden sich öffnen, ohne Vorlieben und Abneigungen und sich den Erfahrungen des zweiten *Bardos* zuwenden. Es wird davor gewarnt zu viele Erwartungen zu haben und wenn die beschriebenen Erfahrungen nicht auftauchen, soll man nicht traurig sein. Es gibt einen Unterschied zwischen Wörtern und Erfahrung, zwischen Theorie und Praxis. Auch die Anwesenheit einer Begleitperson ist kein Garant, dass die Erfahrungen so passieren, wie sie im Manual beschrieben werden.⁴¹⁵

3.5.4.2. Second Bardo: The Period of Hallucination

In dieser Phase können [...] karmic illusions [...]und]hallucinatory mixtures of game reality“⁴¹⁶ auftauchen. Die Halluzinationen können in einer Flut von Bildern, Klängen und Visionen bestehen, die auf den Teilnehmer einprasseln. Leary macht klar, wo er den Prozess der Halluzinationen verortet. Für ihn sind sie vom Gehirn verursacht und finden auch im Gehirn statt. Für Leary ist das Gehirn und das Bewusstsein ein und dasselbe. „[...] your brain is producing the visions. [...] Nothing exists except as your consciousness gives it life.“⁴¹⁷ Die Halluzinationen sind Bilder, die im Gehirn gespeichert sind. Sie stammen laut Leary aus der Erinnerung der Person, aber auch aus dem „kollektiven Gedächtnis“ der Spezies und Bilder vorangegangener evolutionärer Entwicklungsstufen. Die Abfolge der Bilder ist nicht vorhersehbar. Die in im TBOD beschriebene Erscheinung von Gottheiten im zweiten. *Bardo* wird als exoterisch verstanden. Man soll nicht annehmen, dass die Gottheiten in der Reihenfolge auftauchen, in der sie im *Bardo*

⁴¹⁴ Vgl.: Leary 1964, S. 41f.

⁴¹⁵ Vgl.: Ebda., S. 44f.

⁴¹⁶ Leary 1964, S. 47.

⁴¹⁷ Ebda., S. 49.

Thödol dargestellt werden. Es soll esoterisch, also allegorisch verstanden werden.⁴¹⁸ Die Gottheiten werden psychologisch verstanden: „All deities and demons, all heavens and hells are internal.“⁴¹⁹ Nur den speziell am tibetischen Buddhismus Interessierten rät Leary mit den Bildern der tibetischen Gottheiten während der psychedelischen Sitzung zu arbeiten, um zu einer Wiedergeburt im „lamaistischen“ Sinn zu kommen.⁴²⁰ Für die Verwendung in einer psychedelischen Sitzung setzt Leary statt den Gottheiten Aspekte der psychedelischen Erfahrung ein: „The aim of this manual is to make available the general outline of the Tibetan Book and to translate it into psychedelic English. For this reason we shall not present the detailed sequence of *lamaist* hallucinations but rather, list some apparitions commonly reported by Westerners.“⁴²¹

Leary übernimmt die Struktur des BT und benennt 7 Punkte von friedlichen Visionen. In jedem der Kapitel wird am Anfang vom „Klaren Licht“ gesprochen. In jedem der 7 Visionen kommt das „Klare Licht“ vor. Es hat diesen repetitiven Charakter, um im Gedächtnis des Lesers Fuß zu fassen und während der psychedelischen Sitzung gegenwärtig zu sein. Es wird hier ein konzeptueller Rahmen geboten, der ermöglicht die Erfahrungen einzuordnen. Es wird immer wieder betont, dass die Konzeptualisierung erst in der Nachbereitung ratsam ist, weil sonst der Ausstieg aus dem Prozess erfolgt. Sollte man sich nicht auf die Erfahrung einlassen können und sich dagegen wehren, kann es zu jedem der sieben Visionen eine dunkle Seite geben, was als „Horrortrip“ erlebt wird. Wenn der Reisende in so einen Zustand gerät, soll der Begleiter dies erkennen und die entsprechenden Instruktionen am Ende des Buches lesen.

Die Ursachen des Leidens sieht Leary in schlechtem Karma („gameplay“) und mangelnder Vorbereitung („Set and Setting“). Sich gegen den Fluss der Erfahrung zu stellen und Begriffe finden zu wollen ist hinderlich. Eine gewisse meditative Sammlung ist hilfreich. Nur wer es vermag den Geist ruhen zu lassen, vermag in bestimmten Zuständen länger zu verweilen. Das ist der Grund, warum auch Sammlungsmeditation als Vorbereitung empfohlen wird.⁴²²

⁴¹⁸ Vgl.: Leary 1964, S. 50.

⁴¹⁹ Ebda., S. 50.

⁴²⁰ Vgl.: Ebda., S. 50

⁴²¹ Ebda., S. 50.

⁴²² Vgl.: Leary 1964, S. 67.

Folgende sieben Visionen werden beschrieben:

1. „The Source Creator Vision“

Die erste Vision ist ident mit der Erfahrung des ersten *Bardos*, der Erfahrung des „Klaren Lichts“. *Bhagavan Vairochana*⁴²³ wird hier unter anderen als Schöpfergott übersetzt. Wer sich unter einem Schöpfergott nichts vorstellen kann oder will, darf gerne andere Bezeichnungen wählen.⁴²⁴ Leary verspricht, dass in dieser Phase große Einsichten geschehen können. Leary sagt voraus, dass Westler wegen ihrem jüdisch-christlichen Weltbild, das ein dualistisches ist, Schwierigkeiten haben, sich in der Einheit mit dem „Klaren Licht“ zu erfahren. Auch unhinterfragte Glaubenssätze, Gottesbilder und Vorstellungen über Schuld können zur dunklen Seite der ersten Vision führen.⁴²⁵

2. „The Internal Flow of Archetypal Processes“

In dieser Phase können mannigfaltige Formen erscheinen. Leary setzt in Aussicht, dass den „Teilnehmer“ mythische, kosmologische und darwinistische Einsichten erwarten. An dieser Stelle wird eine biologische Sprache angewendet. Ein Beispiel: „These visions might be described as pure sensations of cellular and sub-cellular processes.“⁴²⁶ Leary erklärt, dass Psychedelika keine körperlichen Symptome hervorrufen. „All physical Symptoms are created by the mind.“ Das Festhalten des „Ich“ wird als eigentliche Ursache für körperliche Symptome gesehen.

3. „The Fire-Flow of Internal Unity“

Diese Vision ist von Kontrollverlust geprägt, die sich in einer Einheitserfahrung, Verbundenheit mit dem Kosmos und allen Lebewesen und intensiver Erfahrung von Liebe manifestieren kann. „Every cell [...] is singing its song of freedom.“⁴²⁷ Für manche kann dieser Kontrollverlust Angst verursachen.

⁴²³ Der erste der fünf Dyanibuddhas, die im *Bardo Thödol* nach der Phase des Klaren Lichts erscheinen.

⁴²⁴ „The White Light [...]The Spreader of the Seed. [...] All Powerfull. The Central Sun. The One Truth. The Source of all Organic Life. The Divine Mother. The Female Creative Principle. Mother of the Space Heaven. Radiant Father-Mother.“ (Leary 1964 S. 53.)

⁴²⁵ Vgl.: Leary 1964, S. 53.

⁴²⁶ Leary 1964, S. 54.

⁴²⁷ Ebda., S. 59.

4. „The Wave-Vibration Structure of External Forms“

In dieser Vision wird alles als Bewusstsein wahrgenommen. Die auditiven und visuellen Sinneseindrücke werden als Wellen wahrgenommen. Die Welt wird als nicht solide wahrgenommen. Diese Erfahrung kann zur Angst vor Selbstauslöschung führen.

5. „The Vibratory Waves of External Unity“

In dieser Phase verschmilzt, das Innere mit dem Äußeren. Es wird Harmonie erfahren. Auch die anorganische Materie wird als lebendig erfahren. Eine ekstatische Erfahrung ist gleichzeitig von Ich-Verlust geprägt. Leary berichtet, dass in diesem Zustand keine Kommunikation notwendig ist. Es wird kein Getrenntsein wahrgenommen, das man durch Kommunikation überbrücken müsste, um in Beziehung zu treten.

6. „The Retinal Circus“

Hier wird auf die ständige Veränderung hingewiesen, die während einer psychedelischen Erfahrung stattfindet und das die beschriebenen Visionen einander abwechseln und ein innehalten nur mit einem trainierten Geist möglich ist. Die Erfahrung wird als Tanz beschrieben. Von Form zu Form von Erfahrung zu Erfahrung. „Personal and racial memories bubble up into the surface of consciousness, interplay with fantasies, wishes, dreams and external objects.“⁴²⁸

7. „The Magic Theater“

Im magischen Theater, das Leary Hesse entlehnt, tauchen verschiedene archetypischen Formen, die im Innen oder im Außen erfahrbar sind auf und je nach Hintergrund der Person andere Formen annehmen. Leary erklärt den Begriff der Archetypen nicht sondern setzt ihn als bekannt voraus.

„Heroes, heroines, celestial warriors, male and female demi-gods, angels, fairies – the exact form of these figures will depend on the person’s background and tradition. Archetypal figures in the forms of characters from Greek, Egyptian, Nordic, Celtic, Aztec, Persian, Indian, Chinese mythology.[...] they are the concrete embodiments of aspects of the person’s own psyche.“⁴²⁹

⁴²⁸ Leary 1964, S. 68f.

⁴²⁹ Ebda., S. 70.

Neben den genannten sieben Visionen spricht Leary noch von den „The Wrathful Visions“. Bei den zornvollen Visionen übernimmt Leary nicht die „tibetische“ Struktur und Ikonographie mit der Begründung, dass Menschen aus dem westlichen Kulturkreis andere zornvolle Erfahrungen erleben werden: „Instead of many-headed fierce mythological demons, they are more likely to be engulfed and ground by impersonal machinery, manipulated by scientific, torturing control-devices and other space-fiction horrors.“⁴³⁰ Normalerweise fliehen die Reisenden die zornvollen Visionen, wodurch die Halluzinationen immer unangenehmer werden. Mit Hilfe des Begleiters können sie es aber leichter schaffen, die Natur der zornvollen Visionen zu erkennen und sich ihnen freundlich zuzuwenden. Die Natur besteht darin, dass die Visionen so wie bisher nur die eigenen Gedankenformen sind, die man loslassen, den Widerstand aufgeben und sich dem Prozess hingeben soll. Wenn die Befreiung an dieser Stelle nicht erlangt wird, dann beginnt der Moment des „Re-Entry“.

Am Ende seiner Ausführungen über das zweite *Bardo* gibt Leary leicht verändert die „Abschlussbetrachtungen“, die im TBOD das Ende des zweiten. *Bardos* markieren sinngemäß wieder. Das ist interessant, weil dieser Textabschnitt die Besonderheit von *The Great Liberation upon Hearing* unterstreicht. Jene, die Meditation praktiziert haben, werden den Zustand der Befreiung sicher erreichen. Aber auch die, die ungeübt sind, können durch das Hören der Lehren des BT Befreiung erlangen, da davon ausgegangen wird, dass der vom Körper sich lösende Geist sehr sensibel ist. Das Manual soll wiederholt gelesen werden, um es auch in Extremsituationen gegenwärtig zu haben. „It should be proclaimed to all living persons; it should be read to dying persons; it should be broadcast.“⁴³¹ Indem Leary diese Schlussbetrachtung sinngemäß aus dem TBOD übernimmt, rettet er auch noch etwas von dem religiösen Erlösungsanspruch, der Heiligkeit des Textes und seiner Wirkmacht ins TPE hinüber. Die Aussage ist fast wortwörtlich aus dem TBOD übernommen und bringt eine große Heilserwartung zum Ausdruck: „*Liberation will be won simply through not disbelieving it upon hearing it.*“⁴³²

⁴³⁰ Leary 1964, S. 73.

⁴³¹ Ebda, S. 76.

⁴³² Ebda.

3.5.4.3. Third. Bardo: The Period of Re-Entry

Wenn man nicht erkannt hat, dass die Erscheinungen des *Bardo* nicht vom eigenen Geist hervorgebracht werden und sich Anhaftung und Abneigung entwickelt, beginnt der Prozess der Wiedergeburt, im Laufe dessen sich eine post-psychedelische Realität gestaltet und auch ein neues Ich, das diese Realität bewohnt. Nur selten können Menschen die Phasen des Re-Entry überspringen. Es handelt sich bei diesen Individuen um spirituell hoch entwickelte, die es vermögen im „Klaren Licht“ des ersten *Bardo* zu bleiben. Im dritten *Bardo* geht es darum, auf eine angenehme und friedliche Weise ein neues Ich anzunehmen und zu verhindern, dass dieser Übergang ebenso wie die neue Geburt unangenehm ist. Die neu geborene Person sollte im besten Fall friedlicher und weiser sein. Dem dritten *Bardo* soll besonders Aufmerksamkeit geschenkt werden, weil es die Erfahrungen der nächsten Wochen und Monaten prägen kann.

Das Erfahrungsspektrum des dritten *Bardos* ist tendenziell eher unangenehm. Als erstes beschreibt Leary, das sich in dieser Phase übernatürliche Fähigkeiten zeigen. Es wird aber in Anlehnung an das BT geraten diesen Kräften nicht zu viel Aufmerksamkeit zu geben und sich nichts darauf einzubilden. Alle weiteren der sieben aufgelisteten Erfahrungen reichen von Panik, Folter und Verfolgung, über Rastlosigkeit, über Vergleichen mit anderen, die als Überlegene wahrgenommen werden, über das Gefühl tot zu sein, abgeschnitten vom Leben zu sein, über ein Gefühl der Enge bis zur Erfahrung der Welt als einen grauen und stumpfen Ort.⁴³³ In den Visionen, die auftauchen können, orientiert sich Leary wieder stärker an der Vorlage (TBOD), nimmt aber einige Veränderungen vor, wie im Kapitel über die Wiedergeburt zu lesen. Er nimmt die sechs buddhistischen Daseinsbereiche auf, in denen es traditioneller Weise möglich ist Wiedergeburt zu erlangen und definiert sie auf seine Weise. Auch hier gilt, dass man sich nicht gegen die Visionen wehren soll. Ist man dennoch nicht zufrieden mit der nahenden Geburt kann man noch immer versuchen, über Meditation über das „Klare Licht“ noch einmal in den Zustand des klaren Lichtes einzutreten und von neuem den Prozess des „Wiedereintritts“ wagen.⁴³⁴

⁴³³ Vgl.: Leary 1964, S. 79-82.

⁴³⁴ Vgl.: Ebda., S. 83f.

Die starke Auswirkung des Denkens behandelt Leary in einem eigenen Kapitel („The All-Determining Influence of Thought“). Wenn man sich über andere erregt, muss man damit rechnen, dass das psychische Gleichgewicht verloren geht und ein „Wiedereintritt“ auf einer niedrigeren Stufe erfolgt. Statt das Fehlverhalten anderer zu benennen und zu bewerten, soll er sie als Erleuchtete sehen, von denen man etwas lernen kann: „[...]put your trust in your companions and exercise sincere love towards them. Then whatever they do will be to your benefits. The exercise of that love is very important, do not forget this.“⁴³⁵ Diese Übung soll durch das Nähren von Gefühlen der Liebe und der Demut gegenüber anderen helfen, der Selbstbezogenheit entgegen zu treten.

Im Kapitel „Judgement Visions“ lehnt sich Leary wieder an das TBOD an. Für manche Psychonauten tauchen Gerichtsszenen auf. Für Menschen mit christlichem Hintergrund wird eher das Jüngste Gericht in bekannter Form auftauchen. Egal welche Gerichtsszene auch auftaucht, es werden die guten und schlechten Taten aufgewogen. Man wird befragt werden und man soll nicht lügen und sich erinnern, dass man sich im dritten *Bardo* befindet.⁴³⁶ An dieser Gerichtsszene ist eine Universalisierung zu beobachten, wobei ein spezieller tibetischer Text als Matrix für eine universelle Erfahrung dient.

Im dritten *Bardo* können auch oft sexuelle Visionen auftauchen. Auch hier gilt, dass man diesen Erscheinungen nicht verfallen soll, indem man Anhaftung entwickelt. Den sexuellen Visionen soll mit Gleichmut begegnet werden. Andernfalls riskiert man den Wiedereintritt in einem tierischen oder neurotischen Level. Zu diesen Visionen gehören auch Visionen von der Verschmelzung von Eizelle und Spermium zu erleben, oder sogar die eigene Geburt wieder zu erleben.⁴³⁷

Um den „Wiedereintritt“ so lange wie möglich hinauszuzögern und wieder in die Phase des „Ego-Loss“ zurückzukehren werden verschiedene Meditationen empfohlen.⁴³⁸ Wenn man flieht wird man in einem der unteren Bereiche wiedergeboren. In den „Methods of Choosing the Post-Session Personality“ kommt Leary wieder auf das TBOD zurück und schreibt von den verschiedenen Lichtern, die in verschiedene Bereiche führen. Er weist

⁴³⁵ Leary 1964, S. 86.

⁴³⁶ Vgl.: Ebda., S. 87f.

⁴³⁷ Vgl.: Ebda., S. 89f.

⁴³⁸ Vgl.: Ebda., S. 90.

jedoch darauf hin, dass das nur eine Möglichkeit ist und das jeder für sich seine innere Landkarte entschlüsseln lernen soll. Die Anweisungen lauten folgendermaßen: „Use your foresight to choose a good post-session robot. Do not be attracted to your old ego.[...]Enter into game existence with good grace, voluntarily and freely.“⁴³⁹

Abschließend im Kapitel über das dritten *Bardo* wird noch einmal der Umgang mit dem Manual beschrieben. Es soll studiert, erinnert, eingepägt werden und es wird noch einmal die besonders befreiende Wirkung des TPE hervorgehoben.

„It liberates by being seen or heard, without need of ritual or complex meditation. This profound Teaching liberates those of great evil *karma* through the Secret Pathway. One should not forget its meaning and the words, even though pursued by seven mastiffs. By this Select Teaching, one obtains Buddhahood at the moment of ego-loss. Were the Buddhas of past, present and future to seek, they could not find any doctrine transcending this.“

Diesen Schlusssatz formuliert Leary stark in Anlehnung an das, was er im TBOD vorfand.

3.5.5. Die Methode der psychedelischen Sitzung (Teil III)

Im dritten Abschnitt des Buches wird die Verwendung des Manuals thematisiert.

1. „Use of the Manual“

Wie durchgehend im Text angesprochen ist das vorbereitende Lesen wichtig, um sich dann während des Trips erinnern zu können. Wenn die Erfahrung angenehm ist, muss das Manual nicht zu Rate gezogen werden, nur wenn man vom Weg abgekommen ist und nicht mehr weiterweiß, soll es konsultiert werden. Schwierigkeiten treten durch Festhalten, oder Ablehnen des einen oder anderen Zustandes auf. Die Begleitperson und der oder die Begleitete sollen sich auf Augenhöhe begegnen. Die Instruktionen am Ende des Buches sind für solche schwierigen Momente gedacht. Das Ziel der Instruktionen ist es zurück zur Erfahrung des ersten *Bardos* zu führen und diesen Zustand so lange wie möglich aufrecht zu erhalten. Die Instruktionen können auch als Bausteine genutzt werden, um eine individuelle psychedelische Reise zu kreieren, gemeinsam mit

⁴³⁹ Leary 1964, S. 91.

Bildmaterial und Musik.

2. „Planning a Session“

Für die Planung einer Sitzung ist das Ziel wichtig. Es werden vier Modi vorgestellt, an denen man eine Fragestellung orientieren kann:

1. „For increased personal power, intellectual understanding, sharpened insight into self and culture, improvement of life situation, accelerated learning, professional growth.
2. For duty, help of others, providing care, rehabilitation, rebirth for fellow men.
3. For fun, sensuous enjoyment, aesthetic pleasure, interpersonal closeness, pure experience.
4. For transcendence, liberation from ego and space-time limits; attainment of mystical union.“⁴⁴⁰

Leary hat das Manual für Punkt 4 gedacht. Aber die anderen Ziele können auch verfolgt werden. Wichtig ist, dass die Ziele vorher festgelegt werden. Wenn mehrere Teilnehmer für eine Session zusammenkommen, sollen gemeinsame Ziele gefunden werden oder zumindest die Ziele anderer respektiert werden. Es kann auch bis zu einem gewissen Grad gelenkt werden, ob die Erfahrung eher extravertiert oder introvertiert ausfallen soll. Werden die Sinne durch verschiedene Gegenstände, Musik, usw. angeregt kommt es eher zu einer extravertierten Erfahrung. Wird Bewegung, Licht, Geruch und Klang vermieden, kommt es eher zu einer introvertierten Erfahrung. Die Kommunikation innerhalb der Gruppe und ein gewisser Verhaltenskodex sollten auch im Vorhinein geklärt werden.⁴⁴¹

Ein eigener Punkt im dritten Teil behandelt auch die Dosierung der psychedelischen Drogen und wie mit Übelkeit und Gegenmittel umgegangen werden soll. Bestimmte Beruhigungsmittel können die Wirkung von psychedelischen Wirkstoffen aussetzen, es wird dazu geraten, diese aber nicht leichtfertig einzusetzen und stattdessen die entsprechenden Instruktionen zu erinnern oder vorzulesen, um Zustände der Angst zu

⁴⁴⁰ Leary 1964, S. 99.

⁴⁴¹ Vgl.: Leary 1964, S. 99f.

beenden.⁴⁴²

Ein wichtiger Punkt im dritten Teil des Manuals behandelt „Set und Setting“ Bei Set wird zwischen „long-range set [und] immediate set“ unterschieden.

- „Long-range set“ beinhaltet die persönliche Geschichte und wie die Person an sich gestaltet ist. Das beinhaltet Reaktionsmuster und Umgang mit Situationen (z.B. plötzlicher Egoverlust), sowie Persönlichkeitsmerkmale wie z.B. Offenheit, Vertrauen oder Kontrollverlangen, Zynismus. Diese Merkmale sind maßgeblich für das individuelle Erleben einer psychedelischen Erfahrung.
- „Immediate set“ bezeichnet Leary die individuelle Erwartung an ein psychedelisches Ereignis. Damit diese Erwartungen kein Hindernis werden, sollten sie in der Phase der Vorbereitung sorgfältig geprüft werden. Den möglichen Erwartungshaltungen widmet Leary viel Raum, da sie das Potential haben, die Erfahrung stark zu beeinflussen. Er schreibt von medizinischen, intellektuellen, religiösen, ästhetischen Erwartungen sowie die Erwartung auf Erholung. Alle diese Erwartungen bieten ihre eigenen Tücken.

Als Zeitraum sollten drei Tage anberaumt werden, um genügend Zeit für Planung und Zeit nach der Session zu haben. Als Vorbereitung ist es hilfreich mit Menschen zu reden, die schon eine psychedelische Erfahrung gemacht haben, sowie das Lesen von Erfahrungsberichten (von z.B. Huxley). Meditation wird als Vorbereitung empfohlen. Ein erfahrener Meditierender wird als geeigneter Kandidat für eine psychedelische Erfahrung gehalten, da er tiefe Konzentrationsstufen kennt und mit dem „Selbst-Verlust“ vertraut ist.⁴⁴³ Bei der Wahl des Ortes ist es entscheidend, dass er nicht der Alltagsrealität angehört und ermöglicht ungestört und nicht abgelenkt zu sein. Störungen wie Anrufe oder anderes Eindringen von außen soll vermieden werden. Die Tageszeit der Session sowie ob sie in einem geschlossenen Raum oder draußen stattfindet beeinflusst ebenfalls die Erfahrung. Der Raum einer Session sollte aufgeräumt geschmückt sein. Essen, Musik, Beleuchtung sollen vorbereitet sein. Es sollen genügend Liegemöglichkeiten vorhanden sein, besonders wenn mehrere Menschen teilnehmen. In

⁴⁴² Leary 1964, S. 101f.

⁴⁴³ Vgl.: Leary 1964, S. 103-105.

einer Gruppensituation ist ein extra Raum wünschenswert, wenn jemand für sich sein will.⁴⁴⁴ Auch die Zusammensetzung einer Gruppe will mit Bedacht durchgeführt werden. So sollten sich die Teilnehmer so gut wie möglich vor der Sitzung kennen lernen und genügend Zeit einplanen, die gemachten Erfahrungen miteinander zu teilen und so den Gruppenprozess gemeinsam abzuschließen.⁴⁴⁵

Die Rolle des „Psychedelic Guide“ ist eine ganz zentrale im TPE. Sie zieht sich durch das Manual wie ein roter Faden. Im dritten Teil des Buches geht Leary auf die Fähigkeiten und Merkmale ein, die für einen „Psychedelic Guide“ wichtig sind. Er oder sie soll im Umgang mit der Droge erfahren sein, um zu wissen in welcher Lage sich sein Schützling befindet. Besonders wichtig ist das der „Psychedelic Guide“ in einer entspannten, sicheren, annehmenden, angstfreien, selbstlosen Haltung über mehrere Stunden verweilen kann, um nur für den „Reisenden“ da zu sein. Der „Psychedelic Guide“ darf seinem Schützling weder bewusst noch unbewusst seine Agenda oktroyieren, sondern den Reisenden dabei unterstützen seine eigenen Ziele zu verfolgen. Die Beziehung zwischen „Psychedelic Guide“ und dem „Reisenden“ hat große Bedeutung für das Erleben des „Reisenden“. Dabei ist es besonders wichtig, dass der „Psychedelic Guide“ keine Angst hat und die oben genannten Fähigkeiten besitzt. Die Einnahme einer geringen Dosis der psychedelischen Substanz kann den „Psychedelic Guide“ in diesem Unterfangen unterstützen. Ideal ist auch noch eine dritte Person, die nüchtern bleibt und sich um das leibliche Wohl und z.B. das Wechseln von Schallplatten kümmert.⁴⁴⁶ Die Bedeutung die Leary dem „Psychedelic Guide“ zumisst, kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck:

„The role of the psychedelic guide is perhaps the most exciting and inspiring role in society. He is literally a liberator, one who provides illumination, one who frees men from their life-long internal bondage. To be present at the moment of awakening, to share the ecstatic revelation when the voyager discovers the wonder and awe of the divine life-process, is for many the most gratifying part to play in the evolutionary drama.”⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Vgl.: Leary 1964, S. 106f.

⁴⁴⁵ Vgl.: Ebda., S. 111f.

⁴⁴⁶ Vgl.: Leary 1964, S. 108-110.

⁴⁴⁷ Leary 1964, S. 110.

Auch hier werden die besondere Bedeutung der psychedelischen Erfahrung und die Rolle des „Psychedelic Guide“ als Geburtshelfer in die Freiheit hervorgehoben, die religiöse Züge annimmt.

3.5.6. Anleitungen für die Praxis (Teil IV)

In diesem Kapitel sind verschiedene Anleitungen versammelt, die entweder vom Begleiter je nach Bedarf vorgelesen werden können. Es ist aber auch möglich sich selbst die Anleitungen auf einen Tonträger zu spielen und sie sich selbst vorzuspielen. Für jeden der Zustände der im Abschnitt III beschrieben wird gibt es eine Instruktion. Hier ein Beispiel:

„O nobly born, listen carefully:
You are flowing outward into the fluid unity of life.
The ecstasy of organic fire glows in every cell.
The hard, dry, brittle husks of your ego are washing out,
Washing out the endless sea of creation.
Flow with it.
Feel the pulse of the sun's heart.
Let the red Buddha *Amitabha* sweep you along.
Do not fear ecstasy
Do not resist the flow.“⁴⁴⁸

4. Zusammenfassung

Die Entdeckung von Psilocybin veränderte das Leben von Timothy Leary. Er war von der Wirksamkeit überrascht und begann sich für die Erforschung der Substanz zu engagieren. Anfänglich noch im universitären Rahmen und später in Form von selbst geschaffenen Strukturen. Bald nach der Begegnung mit Psilocybin kam Leary in Kontakt mit den Schriften von Huxley. Huxley gehörte zu einer älteren Generation von Psychedelikforschern. Diese Gruppe wollten ihre Forschungen eher geheim halten und ähnlich wie Geheimgesellschaften ungestört von der Öffentlichkeit das Potenzial von

⁴⁴⁸ Leary 1964, S. 129.

psychedelisch wirksamen Substanzen erforschen. Ihnen strebte eine Gesellschaftsänderung von oben nach unten vor, die durch die psychedelische Erfahrung veränderten Eliten erfolgen und in eine friedliche erleuchtete Gesellschaft münden sollte. Leary verfolgte bald einen anderen Ansatz. Nachdem seine Ansichten und Intensionen sich immer weniger in das Korsett der Wissenschaft pressen ließen, wurde er immer mehr zum Sozialrevolutionär, der eine Gesellschaftsveränderung von Unten nach oben bewirken wollte. Als Plattform für diesen Wandel sollte unter anderem die Nicht-Regierungsorganisation IFIF (International Federation For Internal Freedom) dienen und den Richtigen Umgang mit psychedelischen Substanzen in der Bevölkerung verbreiten. Zumindest zur Zeit der Veröffentlichung des TPE schwebte Leary eine durch die psychedelische Erfahrung erleuchtete Gesellschaft vor: „The present moment in human history [...]is critical. Now, for the first time, we possess the means of providing the enlightenment to any prepared volunteer.“⁴⁴⁹

Das TPE sollte zu dieser Erleuchtung beitragen. In wie weit diese Pläne aufgegangen sind, oder nicht sei dahingestellt. Fakt ist, dass Das TPE seine Kreise gezogen hat. Besonders das Lied der Beatles *Tomorrow Never Knows* hervorzuheben, das 1966 auf der Platte *Revolver* erschien. Lennon schrieb es nachdem er in der Buchhandlung Indica *The Psychedelic Experience* erstanden hatte.⁴⁵⁰

Das TBOD hat im Prozess der Übersetzung in ein Manual für eine psychedelische Erfahrung einige Veränderungen durchgemacht und einiges übernommen. Leary und seine Mitarbeiter, Ralf Metzner und Richard Alpert sahen, durch die Entdeckung von psychedelisch wirksamen Substanzen, die Prophezeiung von Evans-Wentz erfüllt, wonach die Einheit von Wissenschaft und Religion bald hergestellt werden sollte. LSD und andere Substanzen wurden als das gefundene Bindeglied betrachtet, das zu dieser Erfahrung führen sollte. Weiters wurde angenommen, dass die Bewusstseinszustände die durch Yoga, Meditation und anderen religiösen Erfahrungen erreicht werden konnte, wesensgleich mit der Transzendenzerfahrung sein, die durch psychedelische Substanzen hervorgerufen werden konnte. In gewisser Weise wurde die Verwendung von psychedelischen Substanzen als Abkürzung verstanden und als besonders geeignet für

⁴⁴⁹ Leary 1964, S. 31.

⁴⁵⁰ Vgl.: Miles 1998, S. 268.

den westlichen Menschen. Leary übernahm die Idee, die theosophische Idee, dass es ein Geheimwissen gebe, eine *philosophia perennis*, die schon viele tausende Jahre im Verborgenen existiere und die jetzt erstmals durch den Gebrauch von Psychedelika zu erkennen sei.⁴⁵¹ Diese Erkenntnis soll im Einklang mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften sein.

Eine Änderung der Interpretation des TBOD erfolgt insofern, als Tod, Wiedergeburt und die *Bardo*-Zustände gänzlich individualisiert und psychologisiert werden. Sie finden ausschließlich im Geist statt. Besonders zentral ist in Learys Konzeption die Erfahrung des klaren Lichts, durch das Verhaltensänderung möglich wird. Die anderen psychedelischen *Bardo*-Zustände haben keine fixe Reihenfolge wie es im TBOD beschrieben wird. Die psychologische Sichtweise wird durch eine neue Namensgebung unterstrichen. So wird der Tod zum „Ego-Loss“, Samsara zu „Game“ und Wiedergeburt zu „Re-Entry“.

Im Rahmen des „Re-Entry“ soll ein besseres Ego angenommen werden, was Rakow an die theosophische Wiedergeburtstheorie erinnert, wonach im Laufe der Wiedergeburten zu einer evolutionären Aufwärtsbewegung kommen soll. Der Unterschied zu dem theosophischen aber auch zu der tibetischen Sichtweise ist aber, dass der physische Tod nicht eintreten muss um ein besseres Ego anzunehmen, sondern, dass dies bereits im Rahmen einer psychedelischen Erfahrung und dem psychischen Tod möglich ist.⁴⁵²

⁴⁵¹ Vgl.: Rakow 2011, S. 197.

⁴⁵² Vgl.: Rakow 2011, S. 193ff.

4. Transformation zentraler Kategorien

Durch die Übersetzung und die unterschiedlichen Intentionen und Deutungen derjenigen, die das BT aufgegriffen haben, hat sich die Bedeutung des Textes verändert. Im Folgenden werden zwei Kategorien näher betrachtet, die vom BT über das TBOD bis zum TPE eine Transformation erfahren haben, nämlich die Vorstellung von zyklischer Existenz und die Vorstellung der Leerheit (*śūnyatā*).

4.1. Vorstellungen über zyklische Existenz

In diesem Kapitel werden die verschiedenen Vorstellungen der Wiedergeburt verglichen, die im BT, im TBOD und im TPE dargestellt werden. Die verschiedenen Ansichten der Wiedergeburt sind bedingt durch die verschiedenen Weltbilder bzw. Soteriologien.

Chronologisch werden die Vorstellungen über zyklische Existenz bzw. Wiedergeburt im Buddhismus, beim Theosophen Evans-Wentz und schließlich in der Psychedelik dargestellt.

4.1.1. Zyklische Existenz im Buddhismus

Eine zentrale Rolle in der buddhistischen Sicht der zyklischen Existenz (*saṃsāra*) spielt *karma*, das mit „Tat“ oder „Tun“ übersetzt werden kann. Im Buddhismus wird mit *karma* Vieles erklärt. Es dient zur Erklärung der Entstehung von Welten mitsamt fühlenden Wesen und in welcher Form und an welchem Ort diese Wesen wiedergeboren werden. Mit Karma werden die Lebensumstände erklärt, in denen sich ein Mensch wiederfindet. Ob arm oder reich, hübsch oder unansehnlich, langes oder kurzes Leben, *karma* erklärt, wie es dazu kam.⁴⁵³ Fühlende Wesen identifizieren sich mit ihren Handlungen. Zukünftiges Erleben von Glück und Leid wird als die Folge von Handlungen in der Vergangenheit gesehen, die sich über unzählige Leben zieht. In der buddhistischen Vorstellung gibt es drei Ebenen der Handlungen: Körper, Rede und Geist. Für die Auswirkung der Handlung hat die mit der Handlung verbundene Absicht (*cetanā*) eine

⁴⁵³Vgl.: Lopez 2012, S. 51.

zentrale Rolle. Je nachdem wie die Absicht ist, so wird die Folge der Handlung sein.⁴⁵⁴ Hierbei wird in heilsam (*kuśala*) und unheilsam (*akuśala*) unterschieden. Heilsame bzw. unheilsame Handlungen führen zu einer besseren bzw. schlechteren Wiedergeburt (*jāti*) in einem der 6 Daseinsbereiche (*loka*) des Daseinskreislaufs (*saṃsāra*) der ohne Anfang und Ende gedacht wird. Im BT erscheinen die Tore zu den verschiedenen Daseinsberichten im zweiten *Bardo*. Es gibt folgende Daseinsbereiche:

- Die Welt der Götter (*deva*) ist von großer Freude und Genuss, sowie langer Lebenszeit geprägt.
- Die Welt der Halbgötter (*asura*), die die *devas* wegen ihrer Reichtümer mit Neid beäugen und sich ständig im Krieg mit ihnen befinden.
- Die Menschenwelt (*manuṣya*) mit ihren ausgewogenen Freuden und Leiden und der Möglichkeit, Befreiung zu erlangen.
- Die Tierwelt (*tiryagyonī*), die traditionellerweise mit Triebhaftigkeit und großer Unwissenheit verbunden wird.
- Die hungrigen Geister (*preta*), die einen dünnen Hals haben, aber einen großen Bauch, der immer gefüllt werden will. Sie sind immer unzufrieden und nie satt.
- Höllenwelten (*naraka*) mit verschiedenen Optionen, wie Eishölle, Feuerhölle oder Folterhölle.

Die Wiedergeburt in einem der Daseinsbereiche ist nicht von Dauer. Wenn das unheilsame Karma erschöpft ist, erfolgt die Geburt in einem anderen Bereich. Die Lebensspannen sind sehr unterschiedlich. Im Bereich der Götter kann eine Lebensspanne sehr lange dauern, das Leben einer Eintagsfliege ist dagegen kurz. Gemeinsam haben alle fühlenden Wesen, dass sie an einem Punkt wieder sterben werden und wiedergeboren werden. Wenn ein *deva* schlechtes *karma* verursacht, kann er als Tier oder als hungriger Geist wiedergeboren werden.

Das Ziel des Buddhismus ist es, den Kreislauf der Wiedergeburt und folglich karma, sowohl heilsam als auch unheilsam, zu beenden. Wenn Unwissenheit (*moha*) endet, dann werden Gier (*rāga*) und Hass (*dveṣa*) nicht mehr verursacht. Ohne Gier und Hass

⁴⁵⁴Vgl.: Lopez 2012, S. 52f.

gibt es keine Absicht (*cetanā*) und folglich keine Handlung (*karma*). Ohne *karma* keine Wiedergeburt. Das Ende der Wiedergeburt bedeutet im frühen Buddhismus „Verlöschen“ (*nirvāṇa*).⁴⁵⁵ Im Vajrayana Buddhismus, aus dem das BT stammt, gibt es die Sichtweise, dass aufgrund des Bodhisattvagelübdes erleuchtete Wesen auf den Eingang ins *nirvāṇa* verzichten und sich bewusst für eine Wiedergeburt entscheiden, um allen fühlenden Wesen zu helfen, Befreiung zu erlangen. In den vier Edlen Wahrheiten werden die Ursache des Leidens und das Ende des Leidens und der Weg, der zu *nirvāṇa* führt beschrieben. Detailliert auf die vier edlen Wahrheiten einzugehen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

4.1.2. Zyklische Existenz in *The Tibetan Book of the Dead*

Die Sicht der Wiedergeburt, die Evans-Wentz im TBOD darstellt, unterscheidet sich von der traditionellen buddhistischen Sichtweise. Grundlage seiner Wiedergeburtstheorie ist *The Secret Doctrine* von Madame Blavatsky, der Gründerin der Theosophischen Gesellschaft, die in diesem Buch das - angeblich - antike *Book of Dzyan* kommentiert. Laut diesem antiken Text ist das Universum von Monaden (unsterblichen Seelen) bevölkert, die auf Grund karmischer Gesetze wiedergeboren werden. Alle Wesen waren einst Monaden bevor sie sich verkörpert haben. Das Ziel der theosophischen Wiedergeburtstheorie ist es, über viele Zyklen der Evolution wieder zu dem Urzustand der Monade zurückzukehren.⁴⁵⁶

Der menschliche Strom des Bewusstseins, kann sich nicht mit nicht-menschlichen Formen verbinden. Der Mensch hat sich aus nicht-menschlichen Lebensformen entwickelt. Diese Entwicklung wurde von einem „sich ewig verwandelnden Lebensstrom“ geleitet, den E.W. auch „Samen der Lebenskraft“ nennt und der mit jedem Lebewesen verbunden ist. Dieses Prinzip strebt mehr danach sich selbst zu erkennen, als nach Erleuchtung. Der psychische Samen eines Menschen kann sich nur in einer Menschengestalt verkörpern.⁴⁵⁷ „Dass ein menschlicher Lebensstrom in die physische Form

⁴⁵⁵ Vgl.: Lopez 2012, S. 57.

⁴⁵⁶ Vgl.: Lopez 2011, S. 107. Und Vgl.: Blavatsky 1888 II, p. 303. Für eine detaillierte Studie zur Entwicklung der Theosophischen Wiedergeburtstheorie empfehle ich die *Lektüre von The Concept of Reincarnation in Theosophy* von Julia Hall 2011

⁴⁵⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 117f.

eines Hundes oder Huhnes oder Insekts oder Wurms fließt, wird daher für ebenso unmöglich angesehen wie – sagen wir – das Verlegen der Wasser des indischen Ozeans in das Flussbett des Ganges“.⁴⁵⁸

E.W. geht davon aus, dass es Degeneration gibt, doch lehnt er ab, dass aus einem Menschen in der nächsten Wiedergeburt ein Tier oder ein anderes Wesen wird. Wenn ein Mensch degeneriert, dann zu einem „niedrigen Menschen“⁴⁵⁹: „[...] der Mensch, das höchste der Tierwesen, kann nicht mit einem Sprung das niederste der Tierwesen werden, wie scheußlich seine Sünden auch seien.“⁴⁶⁰ Damit ein menschlicher Lebensstrom so verkümmert, dass er in einem Tier wiedergeboren wird, benötigt es große Zeiträume. Es ist von Zeitaltern die Rede.⁴⁶¹ Karma scheint in der Theosophischen Lehre eine weniger zentrale Rolle als im Buddhismus zu spielen bzw. scheint es weniger Macht zu besitzen, die physische Form über die Grenzen der Spezies hinaus zu bestimmen. Die Sichtweise der Degeneration von einer Spezies in eine andere, wurde von den Theosophen als unwissenschaftlich angesehen. Nur ein gradueller Degenerationsprozess wurde für möglich gehalten.⁴⁶²

E.W. geht davon aus, dass die obige Sicht der theosophischen Wiedergeburtstheorie die authentische und ursprünglich esoterische ist. Das esoterische Wissen wurde seit jeher nur mündlich weitergegeben, vom verwirklichten Yogi an einen Schüler. In der esoterischen Tradition wurde, laut E.W. das Erfahrungswissen hochgehalten und die Autorität der Schriften in Frage gestellt. Um die Schriften richtig zu verstehen, müssen die Symbole entschlüsselt werden. Wie die Symbole zu verstehen sind, ist Teil der Übertragung des Wissens. Die Exoteriker sehen die Schriften als Autoritäten an. Die Wiedergeburtsvorstellungen sind dementsprechend andere. Die Version des BT, die Evans-Wentz kommentiert, ist seinem Verständnis nach exoterisch. Die exoterische Sichtweise entspricht den klassisch buddhistischen Vorstellungen, nach denen ein Mensch im nächsten Leben als Tier wiedergeboren werden kann und umgekehrt. Evans-Wentz sieht die exoterische Interpretation als Folge von korrupten Priesterschaften, die

⁴⁵⁸ Evans-Wentz 1982, S. 118.

⁴⁵⁹ Ebda.

⁴⁶⁰ Ebda., S. 119.

⁴⁶¹ Vgl.: Ebda., S. 119.

⁴⁶² Vgl.: Lopez 2011, S. 109

nicht in die Geheimnisse des Yoga eingeweiht sind und die der Autorität der Schriften gegenüber dem Erfahrungswissen den Vorrang geben. Die exoterischen Lehren sind für die breite Masse bestimmt, während eine kleine, geheime Gruppe von Eingeweihten die esoterische Wahrheit über Jahrtausende bewahrt hat.⁴⁶³

In seinem Buch *The Scientific Buddha* geht Lopez auf den Zusammenhang zwischen der Evolutionslehre Darwins und der theosophischen Wiedergeburtstheorie ein. Die Lehre Buddhas wurde im 19. Jahrhundert als vereinbar mit den jüngsten wissenschaftlichen Erkenntnissen gesehen. Die buddhistische Lehre von Karma und Wiedergeburt wurden als analog zur der Evolutionslehre betrachtet.⁴⁶⁴

Auch Blavatsky hat die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Buddhismus propagiert. Sie und ihre Anhänger behaupteten, dass das System der spirituellen Evolution bereits in den antiken Mysterienkulten, wozu sie auch den Buddhismus zählten, bekannt gewesen sei.⁴⁶⁵ Ein Zitat aus *Esoteric Buddhism* von A.P. Sinnett macht diese Haltung deutlich:

„The Darwinian theory of evolution is simply an independent discovery of a portion – unhappily but a small portion – of the vast natural truth. But occultists know how to explain evolution without degrading the highest principle of man. The esoteric doctrine finds itself under no obligation to keep its science and religion in separate water-tight compartments. Its theory of physics and its theory of spirituality are not only reconcilable with each other; they are intimately blended together and interdependent.“⁴⁶⁶

In seinem Buch *The Fairy-Faith in Celtic Countries* schrieb Evans-Wentz, dass Darwin das Medium nicht richtig erkannt hatte, das sich im Laufe der Evolution weiterentwickelte. Es kann sich laut Evans-Wentz nicht um den physischen Körper handeln, da sich dieser durch den Tod auflöst:

⁴⁶³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 117.

⁴⁶⁴ Vgl. Lopez 2012, S. 48f.

⁴⁶⁵ Vgl.: Lopez 2012, S. 50.

⁴⁶⁶ Sinnett 1912, S. 75.

„Darwin thus overlooked the essential factor in his whole doctrine; while the Druids and other ancients, wiser than we have been willing to admit, seem not only to have anticipated Darwin by thousands of years, but also have surpassed him in setting up their doctrine of re-birth, which explains both the physical and psychical evolution of men.“⁴⁶⁷

Die Wiedergeburtstheorie von Evans-Wentz kann folglich als Amalgam von Vorstellungen gesehen werden, die Ende des 19. Jahrhunderts kursierten. Sowohl Biologen wie Thomas Huxley, als auch die Theosophin Blavatsky, die ihre Wiedergeburtsvorstellungen im Laufe ihrer Tätigkeit mehrmals veränderten, haben zu dieser theosophisch esoterischen Wiedergeburtsvorstellung geführt. Auch die Sicht der Wiedergeburt, die in *Esoteric Buddhism* dargestellt wird, hat Evans-Wentz stark beeinflusst. Wie Lopez schreibt, blieb Evans-Wentz dieser Vorstellung ein Leben lang treu.⁴⁶⁸

4.1.3. Zyklische Existenz in *The Psychedelic Experience*

Leary bedient sich der Unterscheidung in esoterisch und exoterisch, die Evans-Wentz in seiner Einleitung zum *BT* vornimmt. Leary übernimmt die Ansicht Lama Govindas, wonach die esoterische Interpretation des *BT* besagt, dass es ein Buch für die Lebenden sei. In *The Psychedelic Experience* werden die drei *Bardos* konsequent psychologisch gedeutet. Der Tod wird als Ego-Tod gesehen, was zum Erleben einer „Non-Game Ecstasy“ führen soll. Folglich finden die Ereignisse des zweiten *Bardo*, dass er mit „Period of Hallucinations“ übersetzt, nicht nur zwischen Leben und Wiedergeburt, sondern auch im Rahmen eines LSD-Trips statt. Im dritten *Bardo*, „The Period of Re-entry“ findet nicht Wiedergeburt im physischen Sinne statt, sondern das Ego formiert sich neu und setzt sein Dasein in der „Game-Reality“ fort. Was im Buddhismus *samsāra* heißt, übersetzt Leary mit „Game-Reality“ (Vgl. 3.4.1.). Folgendes Zitat macht die Sichtweise von Leary klar: „In the original *Bardo Thödol* the aim of the teaching is ‚liberation,‘ i.e., release from the cycle of birth and death. Interpreted esoterically, this means that the aim is to remain at the stage of perfect illumination and not to return to social game reality.“⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Evans-Wentz, Walter Y. *Fairy-Faith in Celtic Countries* S. 515 zitiert in Lopez 2012, S. 50.

⁴⁶⁸ Vgl.: Lopez 2011, S. 109.

⁴⁶⁹ Leary 1964, S. 77.

Leary übernimmt auch die sechs Daseinsbereiche des *samsāra* und bezeichnet sie als „six worlds of game existence“⁴⁷⁰. In diesen Welten kann sich das Ego im Rahmen des *Bardo* des „Re-Entry“ erneut manifestieren. Die sechs Ebenen interpretiert Leary auch als sechs Arten der Persönlichkeit. Durch die Erfahrung von „Non-Game“ ist es möglich, Freiheit von diesen sechs Bereichen zu erleben:

1. Nach Leary ist der höchst mögliche, erleuchtete Wiedereintritt für ein Ego im Bereich der *devas*, der Bereich der Heiligen, der göttlichen Lehrer zu erlangen. Damit meint Leary die Erleuchteten, wozu er Buddha, Laotse und Christus zählt. („existence as *deva*, or saint, although more desirable than the others, is concomitant with an ever-recurring round of pleasure, free game ecstasy;“⁴⁷¹)
2. Die *asuras*- die Titanen oder Helden, interpretiert Leary als Menschen, die besonders begabt sind und große Kräfte und Visionen haben. Dieser Bereich könnte auch der Bereich der Visionäre heißen („existence as an *asura*, or titan, is concomitant with incessant heroic warfare;“⁴⁷²).
3. Auf der dritten Ebene sind die „normalen“ Menschen angesiedelt, die sich sehr anstrengen müssen und selten aus der Verstrickung in „Game-Reality“ ausbrechen können („the characteristic impediments of human existence are inertia, smug ignorance, physical or psychological handicaps of various sorts.“⁴⁷³).
4. Dieser Bereich ist im buddhistischen Kontext die Welt der Tiere, die Leary in folgender Weise charakterisiert: „helplessness and slavery are characteristic of animal existence;“⁴⁷⁴ und hier als der Bereich des primitiven, animalischen Wiedereintritts interpretiert wird. Folgendes Zitat zeigt, wie Leary verschiedenen Tiere als Symbole für menschliche Eigenschaften sieht:

„In this category we have the dog and the cock, symbolic of hyper-sexuality concomitant with jealousy; the pig, symbolizing lustful stupidity and

⁴⁷⁰ Leary 1964, S. 83.

⁴⁷¹ Leary 1964, S. 84.

⁴⁷² Ebda.

⁴⁷³ Leary 1964, S. 84

⁴⁷⁴ Ebda.

uncleanness; the industrious, hording ant; the insect or worm signifying an earthy or groveling disposition; the snake, flashing in anger; the ape, full of rampaging primitive power; the snarling “wolf of the steppes”; the bird, soaring freely.”⁴⁷⁵

5. Der buddhistische Bereich der hungrigen Geister wird von Leary folgendermaßen dargestellt: „torments of unsatisfied needs and wants are characteristic of the existence of *pretas*, or unhappy spirits“. Er wird als der Bereich der Neurotiker übersetzt: „frustrated lifeless spirits forever pursuing unsatisfied desires“⁴⁷⁶.
6. Der Höllenbereich – „extremes of heat and cold, pleasure and pain, exist in hell;“⁴⁷⁷ – wird als der Bereich der Psychose beschrieben. Leary versucht zu beruhigen und versichert, dass die meisten Menschen keine Psychose bekommen.⁴⁷⁸

Spannend ist an dieser Interpretation der sechs Daseinsbereiche, dass die Erleuchteten ein Teil der Darstellung sind. In der authentisch buddhistischen Sichtweise zeichnen sich die Erleuchteten dadurch aus, dass sie den Geburtenkreislauf von *samsāra* verlassen haben. Diese Veränderung mag durch die Adaptierung des buddhistischen Modells an die psychedelische Erfahrung und durch die Verortung im Diesseits verursacht worden sein. Das der Prozess des Wiedereintritts durch *karma* gesteuert wird, übernimmt Leary aus dem TBOD.

4.1.4. Zusammenfassung

In der Zusammenschau der drei Verschiedenen Vorstellungen zyklischer Existenz treten die Unterschiede klar hervor. Im Buddhismus ist es möglich in sechs Bereichen der Wiedergeburt wiedergeboren zu werden, unter anderem auch als Tier. Das Ziel ist es, aus dem Geburtenkreislauf auszusteigen

⁴⁷⁵ Leary 1964, S. 84.

⁴⁷⁶ Ebda.

⁴⁷⁷ Ebda.

⁴⁷⁸Vgl.: Leary 1964, S. 83f.

Das Ziel der theosophischen Wiedergeburtstheorie ist es, über viele Zyklen der Evolution wieder zu dem Urzustand der Monade zurückzukehren. Die Vorstellung der Wiedergeburt als Tier wurde als unwissenschaftlich abgelehnt, weil sie nicht im Einklang mit der spirituellen Evolutionslehre der Theosophie steht.

Leary verlegt das *Bardo*-Geschehen ins Diesseits und in die Psyche des psychedelisch Reisenden. Die sechs Bereiche der Wiedergeburt werden in sechs Persönlichkeitstypen umgedeutet, die das Ich in der Phase des Wiedereintritts in die „Spielwelt“ annehmen kann. Die beste Möglichkeit ist das Ich eines Weisen zu erlangen. Ein krasser Unterschied zum buddhistischen Modell ist, dass Buddha innerhalb der sechs Bereiche verortet wird.

Anhand dieser Beispiele wird deutlich, wie das BT als Projektionsfläche für eigene Vorstellungen dienen konnte. Erst durch spätere Übersetzungen seitens der Tibeter wurde der Versuch gemacht, die Deutungshoheit über das BT zurückzuerlangen.

4.2. Vorstellungen über Leerheit

4.2.1. Leerheit im Buddhismus

Leerheit (*śūnyatā*) wird bereits an einigen Stellen des Palikanon, den Schriften des frühen Buddhismus, angesprochen.⁴⁷⁹ Dort bezieht der Begriff sich hauptsächlich darauf, dass die fünf Daseinsfaktoren (*skandha*) keine unabhängige Existenz besitzen, also leer von Eigenexistenz sind. Diese Lehre ist im buddhistischen Denken auch als Nicht-Selbst (*anātman*) bekannt.

Buddha lehnte die Idee des brahmanischen *ātman*, eines ewigen und unveränderlichen Selbst, ab. Die Nicht-Selbst-Lehre besagt, dass es keinen unveränderlichen Wesenskern gibt. Das empirische Selbst (*pudgala*) besteht aus den fünf Daseinsfaktoren (*skandha*), die leer von Eigenexistenz sind und in Abhängigkeit entstehen. Folglich „[...]haben die Wesen keine individuell- getrennte Existenz, sondern sind zutiefst miteinander verwoben.“⁴⁸⁰ Nicht-Selbst als eines der drei Daseinsmerkmale ist aufs tiefste mit Vergänglichkeit bzw. Veränderung (*anitya*) verbunden. *Anitya* und *anātman* sind

⁴⁷⁹ Sutta Nipāta 1119, Saṃyutta Nikāya 22:95, Majjhima Nikāya 121 und 12;

⁴⁸⁰ Brück 2007, S. 170.

grundlegende Ideen, die als Grundlage für den Leerheitsbegriff des Mahayana dienen.

Eine weitere Bedeutungsebene für *śūnyatā* im frühen Buddhismus ist die Erfahrung von Leerheit im Rahmen der Meditation, die einen Zustand bezeichnet, in dem die Fähigkeit Begriffe zu bilden und Vorstellungen hervorzubringen, ruht.⁴⁸¹ Anfänglich bezog sich das Adjektiv *śūnya* nur auf die Leerheit des Selbst. In späteren Entwicklungen (in den Schriften des *Abhidharma* die ab dem 3. Jh. v.u.Z. entstanden sind) wurde es dann auf die Bausteine der Wirklichkeit (*dharmas*) angewandt, aus denen die Welt zusammengesetzt gedacht wurde.⁴⁸² Es wurde in bedingte (z.B.: *sasāra*) und unbedingte *dharmas* (z.B.: *nirvāṇa*) unterschieden. Die konditionierten *dharmas* wurden für kurze Momente als existent gesehen, welche von einem vorangegangenen *dharma* verursacht wurden.⁴⁸³ Es wurde diesen *Dharmas* also eine gewisse, wenn auch beschränkte, Eigenexistenz zugesprochen. Die aus *dharmas* zusammengesetzten Phänomene wurden als leer von Eigenexistent gesehen. Folgendes Zitat von Williams verdeutlicht das:

„[...]while there is no Self at all, and all things are empty of Self, for the Abhidharma there must exist some things which have primary existence, and secondary conceptual existence are themselves empty of that primary existence which is of course, possessed by primary existents, dharmas. The absence of Self cannot mean there are no primary existents at all.“⁴⁸⁴

Im *Mahāyāna* und der zugehörigen *Prajñāparamitā*-Literatur änderte sich das. Im Denken des *Mahāyāna* wurde die Leerheit universalisiert, zum umfassenden, alldurchdringenden Prinzip.⁴⁸⁵ In der *Prajñāparamitā*-Literatur sind alle *dharmas* leer, auch die unbedingten, wie etwa *nirvāṇa*. Selbst die Leerheit ist leer, nicht fassbar und jenseits von Begrifflichkeit. Das machte der bedeutende *Mahāyāna*-Philosoph *Nāgārjuna* in seiner Schrift *Madhyamakakārikā* deutlich. In seiner Schrift argumentiert er auch, dass sowohl *samsāra* als auch *nirvāṇa* durch Leerheit gekennzeichnet sind. Schmidt- Leukel drückt das folgendermaßen aus:

⁴⁸¹ Vgl.: Brück 2007, S. 240.

⁴⁸² Vgl.: Williams 2000, S. 134.

⁴⁸³ Vgl.: Schmidt- Leukel 2006, S. 117.

⁴⁸⁴ Williams 2000, S. 135.

⁴⁸⁵ Vgl.: Schmidt- Leukel 2006, S. 115.

„Yet this is not to imply a reduction of Nirvana to the level of Samsara [...]. Rather it is Samsara which is lifted up, in a sense, to the level of Nirvana. For the emptiness of everything means not only that Nirvana is unconditioned, unoriginated and untermiated, but that all reality is [...].“⁴⁸⁶

Nāgārjuna ist der *Mahāyāna*-Philosoph, der die Leerheit ins Zentrum seines Denkens stellt und es mit dem „Mittleren Weg“ gleichsetzt. Der „Mittlere Weg“ befindet sich zwischen den zwei Extremen des Eternalismus (Sein) und des Nihilismus (Nicht-Sein). Die Leerheit wird von *Nāgārjuna* auch mit der zentralen buddhistischen Lehre der wechselseitigen Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) in Verbindung gebracht, die besagt, dass alles auf Grund von Ursachen und Bedingungen passiert und dass alle Phänomene voneinander abhängig sind. Leerheit wird auch mit den zentralen Begriffen der Wirklichkeit (*bhūtatā*), Soheit (*tathatā*) und Gesetzlichkeit (*dharmatā*) der Welt und der Buddhaheit (*buddhatā*), Buddhanatur (*buddhasvabhāva*) und dem Dharmaleib (*dharmakāya*) der Buddhas [...]“⁴⁸⁷, gleichgesetzt.

Die Leerheitsphilosophie der *Madhyamika*- Schule und der etwas späteren Entwicklung der *Yogācāra*- Schule bildet auch die Grundlage für den tibetischen Buddhismus und die dort vorherrschenden Meditationsform des Gottheitenyoga, das auch in der Praxis des *Bardo Thödol* durchgeführt wird. Folgendes macht man sich beim Gottheitenyoga zu Nutze:

„Wenn [...] Bewusstsein nicht von Sinnesobjekten gefüllt ist, so ist es leer wie der grenzenlose Ozean. Sobald es aber mit einem Objekt in Berührung tritt, bekommt es eine Erfahrung desselben. Dabei wird es (passiv) von den Objekten und seinen Qualitäten geprägt und reflektiert sie (aktiv) wie ein Spiegel, der ist und bleibt, was er ist, obwohl er doch das Objekt reflektiert, das man vor ihn hingestellt hat.“⁴⁸⁸

Für das Gottheitenyoga ist die Einsicht in die Leerheit wichtig. Gottheit und der/die Praktizierende sind leer von Eigenexistenz. Beide sind von Leerheit durchdrungen. So ist es möglich, dass der Praktizierende die erleuchtete Qualität der visualisierten Gottheit

⁴⁸⁶ Schmidt-Leukel 2006, S. 121.

⁴⁸⁷ Schumann 1995, S. 146.

⁴⁸⁸ Brück 2007, S. 246.

auf sich selbst überträgt und schließlich zur Gottheit wird - das wird Stufe der Erschaffung genannt. Keown und Prebish beschreiben das so: „He dissolves the world of experience into emptiness, and by the process of generation he emerges from the realm of emptiness in the body of the Buddha.“⁴⁸⁹ Schließlich, in der Vollendungsstufe, löst sich der Praktizierende in Form der Gottheit in der meditativen Erfahrung der Leerheit auf und verweilt in der Natur des Geistes, dem klaren Licht der Leerheit, dem *dharmakāya*.⁴⁹⁰ Die Leerheitsphilosophie ist die Grundlage für die Verwendung von Bildern in der Meditation, wie sie im tibetischen Buddhismus üblich ist und die der Praxis des *Bardo Thödol* zugrunde liegt.

4.2.2. Leerheit in *The Tibetan Book of the Dead*

Um die Sicht auf das Konzept der Leerheit im TBOD zu verstehen, gilt es einige Dinge nicht außer Acht zu lassen. Die Absicht von Evans- Wentz war es in erster Linie nicht, die tibetische Tradition authentisch wiederzugeben. Dazu wäre er auch gar nicht in der Lage. Über den tibetischen Buddhismus waren zu seiner Zeit wenige authentische Informationen verfügbar. E.W. war der tibetischen Sprache nicht mächtig. Wie wir aus seiner Biographie wissen, hat er wenige Monate gemeinsam mit Kazi Dawa-Samdup verbracht. E.W. hat sich selbst nie als (tibetischer) Buddhist begriffen. Er war in erster Linie Theosoph und ein Anhänger des Neo-Hinduismus, der selbst von der Theosophie beeinflusst war. Seine Neo-Hindulehrer haben ihm auch geholfen den Sinn des *Bardo Thödol* zu erschließen. Das führte zu Interpretationen, die nicht den tibetischen entsprechen. Das trifft auch auf die Leerheit zu. Er definiert Leerheit auf folgende Weise:

„*The Voidness*. – In all Tibetan systems of *yoga*, realization of the Voidness [...] is the one great aim; for to realize it is to attain the unconditioned Dharma-Kāya, or ‘Divine Body of Truth’ [...], the primordial state of uncreatedness, of the supramundane Bodhic All-Consciousness – Buddhahood.“⁴⁹¹

Oder an einer anderen Stelle: „Realization of the Non-Sangsāra, which is the Voidness, the Unbecome, the Unborne, the Unmade the Unformed, implies Buddhahood, Perfect

⁴⁸⁹ Prebish 2006, S. 130.

⁴⁹⁰ Vgl.: Prebish 2006, S. 130-132.

⁴⁹¹ Evans-Wentz 2000, S. 10.

Enlightenment – the state of the Divine Mind of the Buddha.”⁴⁹²

Woodroffe vertritt in seinem Vorwort zu TBOD eine etwas andere Meinung und schreibt über die Bedeutung der Leerheit: „[...] *Nirvāṇa*, is, negatively speaking, release from [the experience of Samsara][...], that is from the worlds of Birth and Death and their pains. The Void cannot be strictly called *Nirvāṇa*, for this is a term relative to the world, and the Void is beyond all relations.”⁴⁹³

Im Anhang unter dem Titel „Reality“ zitiert E.W. Stellen aus Übersetzungen eines Sutra. Es ist aber klar, dass die oben vorgestellten zentralen buddhistischen Konzepte des Nicht-Selbst (*anātman*) sowie von wechselseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*), die in gewisser Weise grundlegend für das Verständnis von Leerheit sind, für E.W. keine besondere Bedeutung haben. Das ist auch aus der Wiedergeburtstheorie ersichtlich, die E.W. vertritt. Von den buddhistischen Schwierigkeiten, eine Wiedergeburt ohne Seele zu argumentieren, ist bei E.W. nichts zu lesen. E.W. verfolgt ein theosophisches Seelenkonzept, bei dem die Seele über viele Zeitalter hinweg evolviert. E.W. identifiziert „The Void“, oder „The Voidness“ mit dem *Dharmakaya*. Wenn er „Voidness“ schreibt, meint er immer *Dharmakaya*, das er folgendermaßen definiert: „the primordial state of uncreatedness, of the supramundane *Bodhic All-Consciousness-Buddhahood*.”⁴⁹⁴

Die authentisch buddhistische Definition der Leerheit sucht man vergeblich. An Hand von der Interpretation der Gottheit *Vairocana* wird auch ersichtlich, dass er dem *Dharmakaya* gewisse theistische Züge verleiht. Das mag daher rühren, dass er aus der hinduistischen Sichtweise den *Dharmakaya* mit *Brahman* identifiziert und die Gottheit als *Ishvara*. *Vairocana* bekommt in seiner Darstellung die Attribute eines Schöpfergottes:

„*Vairocana* literally means, ‘in shapes making visible’; hence he is the Manifest of Phenomena, or the Noumena.[...] As the Central *Dhyāni* Buddha, *Vairocana* is the highest path to Enlightenment of the Esoteric School. Like a Central Sun, surrounded by the four *Dhyāni* Buddhas of the four cardinal directions, who dawn on the four succeeding days, he symbolizes the One Truth surrounded by its four constituents or elements. As the source of all

⁴⁹² Evans-Wentz 2000, S. 96.

⁴⁹³ Evans-Wentz 2000, S. lxxii.

⁴⁹⁴ Evans-Wentz 2000, S. 10.

organic life, in him all things visible and invisible have their consummation and absorption.”⁴⁹⁵

4.2.3. Leerheit in *The Psychedelic Experience*

Da Leary keine weitere Literatur heranzieht und im Wesentlichen nur das TBOD für seine Übersetzung ins psychedelische Englisch heranzieht, hat er nicht mehr authentisch buddhistische Information über die Leerheit als Evans-Wentz. Er definiert das erste *Bardo* im psychedelischen Sinn auf folgende Weise: „The first period (*Chikhai Bardo*) is that of complete transcendence beyond words, beyond space-time, beyond self. There are no visions, no sense of self and no thoughts. There are only pure awareness and ecstatic freedom from all game (and biological) involvements.”⁴⁹⁶ Diesen Zustand des reinen Bewusstseins ist für Leary gleichbedeutend mit Erleuchtung und der Erfahrung von Leerheit. Zudem interpretiert er diesen Zustand als physiologisch - materiell, wie folgendes Zitat verdeutlicht: „Liberation is the nervous system devoid of mental-conceptual activity.”⁴⁹⁷ In der zugehörigen Fußnote zu obigem Zitat erklärt Leary sein materielles Verständnis von Erleuchtung und Leerheit. Seine Meinung ist, dass zwischen den uralten Lehren des *Bardo Thödol* und den Erkenntnissen der Astrophysik kein Widerspruch besteht. Leary schreibt: „Realization of the Voidness, the Unbecome, the Unborn, the Unmade, the Unformed, implies Buddhahood, Perfect Enlightenment [...]. It may be helpful to remember that this ancient doctrine is not in conflict with modern physics.”⁴⁹⁸

Dazu gibt Leary ein Zitat des Physikers und Kosmologen George Gamows wieder, mit dem er den Einklang der uralten Lehre und der modernen Wissenschaft verdeutlichen will:

„If we imagine running back in time, we inevitably come to the epoch of the “big squeeze” with all the galaxies, stars, atoms and atomic nuclei squeezed, so to speak, to a pulp. During that early age of evolution, matter must have been dissociated into its elementary components. [...]”⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Evans-Wentz 2000, S. 105.

⁴⁹⁶ Leary 1964, S. 13.

⁴⁹⁷ Leary 1964, S. 36.

⁴⁹⁸ Ebda.

⁴⁹⁹ Ebda.

Diesen kosmischen Urzustand, der sowohl der Ausgangspunkt, als der Endpunkt der kosmischen Entwicklung ist, setzt Leary mit „the Unbecome, the Unborn, the Unformed“⁵⁰⁰ also mit „The Voidness“ gleich. Dieser Urzustand kann laut Leary sogar erfahren werden: „The Tibetan Buddhists suggest that the uncluttered intellect can experience what astrophysics confirms.“⁵⁰¹

Das Organ, das laut Leary dazu in der Lage ist „cosmological awareness“⁵⁰² zu erfahren, ist der Cortex des menschlichen Gehirns. Dieses Bewusstsein ist für jeden erfahrbar: „You can confirm this preconceptual mystical knowledge by empirical observation and measurement, but it’s all there inside your skull. Your neurons “know” because they are linked directly to the process, are part of it.“⁵⁰³

Leary übernimmt auch die Vorstellung von Evans-Wentz wonach *Vairocana* als Quelle des Lebens verstanden wird und assoziiert ihn mit dem Urzustand des Universums: „He is associated with the Central Realm of the Densely-Packed, i.e., the seed of all universal forces and things are densely packed together.“⁵⁰⁴

Leary hat einen Erfahrungszugang zu „The Voidness“. Es ist für ihn die Abwesenheit von Gedanken, Visionen, die im Rahmen einer psychedelischen Erfahrung auftauchen können. Ihn fasziniert die Analogie zu Erkenntnissen der Astrophysik. Diese Erkenntnisse erwähnt er aber nur in einer Fußnote. Sonst ist er ganz der Erfahrung verpflichtet wie die Meditation aus dem vierten Teil des TPE (*Instructions for use during psychedelic session*) verdeutlicht:

„Beyond the restless flowing electricity of life is the ultimate reality – The Void.

Your own awareness, not formed into anything possessing form or color, is naturally void. [...]

Beyond the light of life is the peaceful silence of the void.

The quiet bliss beyond all transformations. [...]

The Void is not nothingness.

The Void is beginning and end itself.

⁵⁰⁰ Leary 1964, S. 36.

⁵⁰¹ Ebda.

⁵⁰² Ebda.

⁵⁰³ Ebda.

⁵⁰⁴ Ebda.

Unobstructed; shining, thrilling, blissful. [...]
The intellect shining blissful and silent –
This is the state of perfect enlightenment.”⁵⁰⁵

Ansätze der buddhistischen Leerheitsvorstellungen vermisst man bei Leary, doch hat der Erfahrungszugang gewisse Ähnlichkeiten mit der Leerheit, die in der buddhistischen Meditation erfahren werden kann.

4.2.4. Zusammenfassung

Die Einsicht in die Leerheit, wie sie von Nagarjuna dargelegt wurde, spielt eine zentrale Rolle im tibetischen Buddhismus und ist Voraussetzung für die tantrische Praxis des Gottheitenyoga. Das Interesse von Evans-Wentz war nicht das *Bardo Thödol* gemäß der tibetischen Tradition in den Westen zu übertragen. Für ihn war es ein Beweis für die Wissenschaftlichkeit der esoterischen bzw. theosophischen Wiedergeburtsvorstellung. Eine authentische Wiedergabe der Leerheitsbetrachtung war nicht sein Fokus. Leary und seine Mitarbeiter hatten auch nicht diesen Schwerpunkt, doch ist durch die tatsächliche Anwendung ein praktischer Zugang zu einer Leerheitserfahrung wie im frühen Buddhismus bei der Meditation gegeben. Hinzu kommt noch Learys sowie Evans-Wentz Versuch, Religion und Wissenschaft in Einklang zu bringen. Leary hat als klinischer Psychologe auch einen materialistischen Zugang zur Leerheit und vergleicht die Leerheit mit dem Urzustand des Universums.

Erst durch die Neuübersetzung des BT von Chögyam Trungpa, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, kommt ein authentischer buddhistischer Leerheitsbegriff mit einer psychologischen Sichtweise zusammen.

⁵⁰⁵ Leary 1964, S. 116f.

5. Transformation durch Psychologisierung

Die drei Bücher, die in dieser Arbeit hauptsächlich behandelt werden, stammen aus unterschiedlichen Epochen und Kulturkreisen. Die Texte können als Beschreibung von konkreten Erfahrungen in veränderten Bewusstseinszuständen verstanden werden bzw. als Anleitung und „Reiseführer“ für diese Zustände. Der Inhalt der Erfahrung bzw. deren Beschreibung ist dabei nicht selbsterklärend, sondern wird in den Vorwörtern und erklärenden Textstellen vor dem jeweiligen kulturellen Hintergrund interpretiert. Bei der Durchsicht der Texte wurde bald deutlich, dass das Konzept „Psychologie“ im TBOD und im TPE häufig als Interpretationsfolie herangezogen wird.

Einführend ist zu sagen, dass im Tibet des 14. Jh die moderne westliche Konzeption von Psychologie als „wissenschaftlicher Untersuchung des Verhaltens von Individuen und ihrer mentalen Prozesse“⁵⁰⁶ und auch das mit Psyche mitgemeinte Seelenkonzept fremd war. Tibetischer Buddhismus und Psychologie kamen erst im 19. Jh in Berührung, als die „moderne Psychologie“ entstand und etwa zeitgleich das europäische Interesse am Buddhismus stieg. Eine psychologische Sichtweise bzw. psychologische Begriffe dienen und dienen nach wie vor dazu, buddhistisches Denken für einen westlichen Verständnishorizont verfügbar zu machen. Begriffe wie „buddhistische Psychologie“ haben sich etabliert und sind Brennpunkte des wissenschaftlichen Interesses, besonders im Bereich des Achtsamkeitsdiskurses. Dabei werden nicht immer die möglichen Schwierigkeiten berücksichtigt, die es mit sich bringen, wenn eine „fremde Kultur“ mit Konzepten interpretiert wird, die nicht dieser Kultur entstammen.

Auch die am TBOD und am TPE beteiligten Personen haben durchaus keine einheitliche Vorstellung von Psychologie. Die oben genannte Kurzdefinition umfasst nämlich längst nicht alles, was unter Psychologie verstanden wurde und wird. Besonders schwierig zu beantworten ist die Frage, was alles mit mentalen Prozessen gemeint sein kann und wie weit hier eine transzendente Sphäre ihren Platz hat. Es soll nun aber nicht näher auf die Definition und Abgrenzung von Psychologie eingegangen werden, sondern die Autoren

⁵⁰⁶ Vgl.: Zimbardo 2008.

des TBOD und des TPE sollen direkt zu Wort kommen. Dabei wird, wo es angebracht erscheint, auf Unterschiede zum BT hingewiesen.

5.1. Psychologie in *The Tibetan Book of the Dead*

The Tibetan Book of The Dead ist ein Dokument aus der Zeit der ersten Begegnung zwischen westlich-europäischem Denken und dem tibetischen Buddhismus. In einer Zeit, da die Tibetologie und die moderne Psychologie noch in den Kinderschuhen steckte. Der Psychologiebegriff war Ende des 19. Jahrhunderts noch breiter gefasst und umschloss auch die Parapsychologie.⁵⁰⁷ Blavatsky verwendete den Psychologiebegriff in diesem weiten Sinne. Sie gehörte zu jenen, die „den wissenschaftlichen Naturalismus mit Nachdruck negierten“⁵⁰⁸ und sich nicht von dem eng gefassten naturwissenschaftlichen Paradigma einschränken ließen, wenn es um die Erforschung des menschlichen Geistes ging. „Als ›Wissenschaft der Seele‹ vereinte die Theosophie den Buddhismus, Tibet und die Psychologie in einem spirituellen Diskurs [...]“⁵⁰⁹ Wenn E.W. über Psychologie schreibt, dann tut er das als Blavatskys Schüler also auch vor diesem Hintergrund. An anderer Stelle verdeutlicht Blavatsky ihre Sicht der Psychologie noch weiter:

„Der Leser möge sich durch das Wort Psychologie nicht veranlasst sehen, seine Gedanken auf moderne so genannte Psychologen zu lenken, deren *Idealismus* nur ein anderer Name für unnachgiebigen Materialismus ist, deren vorgeblicher Monismus nichts Besseres ist als eine Maske um die Leere der schließlichen Vernichtung – selbst des Bewusstseins – zu verbergen. Hier ist die *geistige* Psychologie gemeint.“⁵¹⁰

5.1.1. Psychologie bei Walter Y. Evans-Wentz

E.W. spricht auf der 1. Seite davon, dass er die „Psychologie und die Lehren“ von gewichtigen Autoritäten übermittelte, was wohl deren Legitimation stärken soll. Die Kennzeichnung des BT als Psychologie wird hier unvermittelt und ohne weitere Erklärung eingeführt. E.W. widmet ein ganzes Kapitel dem Thema „The Psychology of the

⁵⁰⁷ Vgl.: Pederson 1997, S. 172.

⁵⁰⁸ Pederson 1997, S. 172.

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ Blavatsky Hellena, P (1921): Die Geheimlehre 1 S. 680. In: Pederson 1997, S. 172.

Bardo visions“⁵¹¹. Die Gottheiten im Zwischenzustand deutet er auf folgende Weise:

„[...]the apparitional visions seen by the deceased in the Intermediate State are not visions of reality, but nothing more than the hallucinatory embodiments of the thought-forms born of the mental-content of the percipient; or in other words, they are the intellectual impulses which have assumed personified form in the after-death dream-state.“⁵¹²

Für E.W. sind die Visionen nicht real, sondern „nichts als Halluzinationen“. Auch im TB entspringen die Gottheiten dem eigenen Geist. Das TB kennt aber keine derartige Unterscheidung in Realität und Halluzination, da alle Erscheinungen vor dem Hintergrund der Leerheit (*śūnyatā*) gesehen werden, gleich ob es sich um physische Objekte oder innere Bilder handelt.

Auch E.W.'s Vergleich der Visionen mit Träumen scheint in diese Richtung zu gehen: „[...] the after-death state is very much like a dream state, and its dreams are the children of the mentality of the dreamer.“⁵¹³ Die friedvollen Gottheiten interpretiert E.W. als „personification of the feelings“⁵¹⁴ die aus dem „psychic heart-center“⁵¹⁵ auftauchen. Die zornvollen Gottheiten „are the personification of the reasonings and proceed from psychic brain-center“⁵¹⁶. Den Haupt-Gottheiten im *Bardo* scheint er wieder eine personale Existenz zuzuschreiben bzw. vergleicht sie mit Figuren aus seinem eigenen kulturellen Kontext. Vairocana wird so zum „Universal Father“⁵¹⁷ und Amitaba zum „Christos“⁵¹⁸. Die weniger wichtigen Gottheiten interpretiert er dann wieder „psychologischer“: „[They] correspond to definite human thoughts, passions, and impulses, high and low, human and sub-human and superhuman, in karmic form, as they take shape from the seeds of thought forming the percipient's conscious-content.“⁵¹⁹ Die friedvollen Gottheiten beschreibt E.W. als Ausdruck einer „divine nature“, während er die zornvollen Gottheiten als Ausdruck einer „lower or animal nature“ interpretiert. Für

⁵¹¹ Evans-Wentz 2000, S. 31.

⁵¹² Evans-Wentz 2000, S. 31.Ebda.

⁵¹³ Ebda.

⁵¹⁴ Ebda.

⁵¹⁵ Ebda.

⁵¹⁶ Ebda.

⁵¹⁷ Evans-Wentz 2000, S. 32.

⁵¹⁸ Ebda.

⁵¹⁹ Ebda.

E.W. vollzieht sich also auch in den *Bardo*-Visionen ein evolutionärer Abstieg.

E.W. sieht dabei durchaus eine kulturelle Gebundenheit der Visionen: „It is not necessary to suppose that all the dead in the Intermediate State experience the same phenomena, any more than all the living do in the human world, or in dreams.“⁵²⁰Für E.W. ist das *Bardo Thödol* ein spezielles Nachtoderlebnis eines im tibetischen Buddhismus der *Nyingmapa* sozialisierten Menschen. „For a Buddhist of some other School, as for a Hindu, or a Moslem, or a Christian, the *Bardo* experiences would be appropriately different.“⁵²¹ Einem Hindu werden Hindugottheiten erscheinen. Ein Moslem wird sich mit den Jenseitsvorstellungen seiner Tradition konfrontiert finden. Je nach den Jenseitsvorstellungen der verschiedenen religiösen Traditionen wird das Jenseits erfahren.⁵²² Ein Materialist wird laut E.W. in seinen Erfahrungen nach dem Tod genau so sinnentleert und ohne Gottheiten erfahren, wie zu dem Zeitpunkt, als er noch lebte.⁵²³

Auch im BT wird darauf hingewiesen, dass die Visionen von Mensch zu Mensch verschieden ausfallen. Die Unterschiede erklären sich aber aus den verschiedenen karmischen Prägungen, also aus den mentalen Konditionierungen, die sich auf Grund der Handlungen im Leben eingestellt haben. Die Visionen bleiben aber jedenfalls im Rahmen der buddhistischen Kosmologie und Ikonografie des BT. EW musste hier der Universalität, die er dem BT auf Grund seines theosophischen Hintergrunds zusprach Rechnung tragen.

EW sieht die im BT beschriebenen Visionen als kulturell bedingte Ausformungen einer allgemeinen Wahrheit: „[...]the *Bardo Thödol* seems to be based upon verifiable data of human physiological and psychological experiences; and it views the problem of the after-death state as being purely a psycho-physical problem, and is therefore, in the main, scientific.“⁵²⁴ Psychologie und Wissenschaft sind für EW auch Codes, um den Text zu legitimieren. In seinem Kommentar versucht E.W. sowohl den Inhalt des *Bardo Thödol* ernst zu nehmen und auf seine Art und Weise zu deuten, als auch die gesamten Erscheinungen als „purely illusionary“ darzustellen.

⁵²⁰ Evans-Wentz 2000, S. 33.

⁵²¹ Ebda.

⁵²² Eine spannende Forschungsfrage wäre, ob Jung seine Archetypentheorie in Auseinandersetzung mit dem tibetischen Totenbuch formulierte.

⁵²³ Vgl.:Evans-Wentz 2000, S. 34.

⁵²⁴ Ebda.

5.1.2. Psychologie bei Sir John Woodroffe

Woodroffe bezieht sich folgendermaßen auf seinen Zeitgenossen Sigmund Freud: „If, however, the lot of the deceased is immediate rebirth on earth, he sees visions of mating men and women. [...] The Freudian psycho-analyst will find her in a remarkable passage supporting his doctrine of the aversion of the son for the father.“⁵²⁵ Jung fand diese Aussage also bereits im Vorwort der ersten Ausgabe vor. Woodroffe sieht im BT eine „Anleitung zu religiöser Therapeutik für die letzten Augenblicke“⁵²⁶.

5.1.3 Psychologie bei Carl Gustav Jung

Jungs Interesse am TBOD rückte es einen weiteren Schritt in Richtung Psychologie und förderte die Popularität des Buches ungemein. Jungs Vorwort schuf eine Verständnisbrücke, mit der das *Bardo Thödol* im westlichen Kulturkreis begriffen werden konnte. Jung stellt fest, dass das „*Bardo Thödol* im höchsten Maße psychologisch“ ist.⁵²⁷ Mit seiner „psychologischen Kommentierung [will er] [...] die großartige Ideenwelt und Problematik dieses Werkes dem abendländischen Verständnis“⁵²⁸ näher bringen. Weiters möchte Jung „mit Hilfe abendländischer Wissenschaft den psychologischen Charakter“⁵²⁹ des *Thödol* erschließen.

Jung greift die Stellen des *Bardo Thödol* heraus, an denen er mit seinen psychologischen Konzepten andocken kann und deutet sie mit Hilfe seiner Theorien. In diesem Prozess kontextualisiert er die herausgegriffenen Stellen im „westlichen Denken“ und macht sie so begreiflich. In diesem Prozess entfernt er sich natürlich von der ursprünglich intendierten Bedeutung des Textes, was ihm auch bewusst ist. Jung wählte einen phänomenologischen Zugang, wenn er sich religiösen und metaphysischen Ideen annäherte.⁵³⁰ „Das heißt, dass er alle transzendenten, die Erfahrung übersteigenden Voraussetzungen in Klammern setzte und sich allein um die Erfahrung als solche

⁵²⁵ Evans-Wentz 2000, S. lxxx.

⁵²⁶ Evans-Wentz 1982, S. 58.

⁵²⁷ Evans-Wentz 1982, S. 42.

⁵²⁸ Ebda.

⁵²⁹ Evans-Wentz 1982 S. 48.

⁵³⁰ Vgl.: Clarke 1997, S. 31.

kümmerte.“⁵³¹ Er hielt fest, dass seine Psychologie rein empirisch ausgerichtet sei und sich ausschließlich auf die Äußerungen menschlicher Erfahrungen gründe. Jung sieht sich selbst als Empiriker, der sich nur über die Erfahrung der Mystik annähert. Durch diesen Ansatz konnte er erkennen, dass östliche Philosophien Parallelen, zu den seelischen Vorgängen die er bei westlichen Menschen beobachtete, aufweisen.⁵³²

Jung hatte große Vorbehalte dagegen östliche Philosophien und Praktiken für den westlichen Menschen zu adaptieren. Dieser Vorbehalt fußt wohl darauf, dass er die psychische Struktur eines Asiaten und eines Westlers als verschieden ansah. So befürchtete er, dass der westliche Mensch an der Übung des Yoga Schaden nehmen könnte. Jung wollte den Problemen des westlichen Menschen mit Methoden begegnen, die mit dem kulturellen Erbe des Westens vereinbar wären.⁵³³

„Yoga und seine Philosophie können uns inspirieren und motivieren, um aber im Einklang zu sein mit uns und unserem kulturellen Erbe, müssen wir einen Pfad des psychischen Wachstums und der spirituellen Entwicklung suchen, der bei unseren eigenen inneren Ressourcen beginnt.“⁵³⁴

Jung hielt die Psychotherapie für eine Wurzel aus der ein abendländisches Yoga, dass also mit der Seele des Westlers kompatibel sei, entstehen könnte.⁵³⁵

Jung näherte sich dem *Bardo Thödol* aus der Sicht des Psychoanalytikers. So kommt er auch auf die Idee das *Bardo Thödol* von hinten zu lesen. Jung spricht Freud zu, dass dieser mit seiner Analyse bis in das *Sipa-Bardo* eingedrungen sei und verweist auf eine schon von Woodroffe zitierte Stelle, die an den Ödipuskomplex erinnert. Jung kritisiert die materialistische Sicht von Freud und macht sich auf mit seinen Methoden weiter in das Unbewusste einzudringen was im TTB als *Tschökni-Bardo* benannt wird. Er interpretiert das verkehrt gelesene *Bardo Thödol* als einen psychoanalytischen Prozess bzw. einen Initiationsprozess, bei dem der Westler durchaus seine christlichen Symbole

⁵³¹ Clarke 1997, S. 31.

⁵³² Vgl.: Clarke 1997, S. 32f.

⁵³³ Vgl.: Clarke 1997, S. 37.

⁵³⁴ Clarke 1997, S. 37.

⁵³⁵ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 37.

statt den tibetischen Gottheiten einsetzen soll.⁵³⁶ „Auf alle Fälle ist die Reihenfolge der Ereignisse eine nahe Parallele zur Phänomenologie des europäischen Unbewussten unter den Bedingungen eines sogenannten Initiationsprozesses, d.h. wenn das Unbewusste analysiert wird.“⁵³⁷

Ein weiterer Faktor, für die verkehrte Lesart mag sein, dass, wie wir oben schon gehört haben, Jung sich als empirischer Psychologe verstand und so die praktische Anwendung der Psychologie des *Bardo Thödol* suchte. Durch die verkehrte Lesart ist es möglich mit dem Klienten vom Bereich der Verwirrung und des Leidens durch die Analyse des Unbewussten einen Initiationsprozess zu beschreiten, der mit der Ganzheit des Klienten endet. Nicht zuletzt konnte Jung mit der verkehrten Lesart, das Problem der Wiedergeburt(oder „die Annahme der Überzeitlichkeit der Seele“⁵³⁸ wie er es nennt) unberührt beiseitelassen bzw. dem Bereich der Metaphysik zuordnen.

Laut Clark liest Jung das TBOD nicht „als eine [für den abendländischen Menschen] seltsame metaphysische oder sogar mythologische Erzählung [...], sondern als Werk mit tiefer psychologischer Einsicht, das dazu beitragen kann, uns auf den Weg der Individuation und Ganzheit zu bringen. Was in einem bestimmten Sinn wie ein Buch mit Unterweisungen für die Toten und Sterbenden aussieht, kann als eine Initiation in die Begegnung mit dem unbewussten Geist gelesen werden.“⁵³⁹

Auffallend ist auch, dass Jung die buddhistische Karma-Vorstellung psychologisiert und mit Vererbung assoziiert. Für ihn ist Karma eine „psychische Vererbungslehre“. So ausgedrückt bekommt Karma einen wissenschaftlichen Anstrich, wobei er sich auf genetische Faktoren und seine Lehre der Archetypen bezieht. Die Gottheiten und andere Ereignisse des Zwischenzustandes interpretiert Jung auf drei Arten:

⁵³⁶ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 53.

⁵³⁷ Evans-Wentz 1982, S. 53.

⁵³⁸ Evans-Wentz 1982, S. 43.

⁵³⁹ Clarke 1997, S. 26.

- Als **Archetypen**, die aus dem kollektiven Unbewussten aufsteigen⁵⁴⁰
- Als Teil und Ausdruck der menschlichen **Seele**.
- Als **Projektion** der menschlichen Seele

Mit der Psychologisierung der Götter integriert er sie also in seine psychologische Weltsicht. Für Jung ist psychologisch mit wissenschaftlich ident.

Jung pathologisiert auch einige Bardo-Zustände und gibt den Geschehnissen so eine greifbare Bedeutung. Die „karmischen Illusionen“ in den *Bardos* bezeichnet Jung in weiterer Folge als Psychosen.⁵⁴¹ Das *Tschönyi-Bardo*, interpretiert als „herbeigeführte Psychose“⁵⁴² sowie als „Traumzustand“.⁵⁴³ Die Höllenvorstellungen, wonach der Totengott den Gestorbenen zerstückelt, interpretiert Jung als „psychische Dissoziation“ bzw. Schizophrenie.⁵⁴⁴ Mit diesen Benennungen macht er das *Bardo*-Geschehen zum Gegenstand der Psychotherapie und den Arzt zu demjenigen, der diesen Zustand analysieren darf.

Jung trug viel dazu bei, dass das *Bardo Thödol* und in weiterer Folge der Buddhismus überhaupt, als Psychologie und nicht mehr im Sinne einer Religion oder Philosophie verstanden wurde. In der Rezeptionsgeschichte des *Bardo Thödol* im Westen ist der Einfluss von Jungs Psychologisierung sehr weitreichend. In weiteren Rezeptionen wurde immer wieder auf die psychologische Sprache zurückgegriffen.

Über das Konzept der Archetypen und des Unbewussten wurden Verständnisbrücken angeboten, die dabei halfen die Bedeutung des tibetischen Textes zu erfassen, der ja ohne jede authentisch tibetische Kontextualisierung in den Westen geliefert wurde. Die psychologische Deutung von Jung ist aus der westlichen Rezeption des *Bardo Thödol* nicht mehr wegzudenken. Auch Leary setzt die psychologischen Termini als gegeben voraus.

⁵⁴⁰ Eine spannende Frage wäre hierbei, ob er nicht das Konzept der Archetypen in der Auseinandersetzung mit dem *Bardo Thödol* entdeckte.

⁵⁴¹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 50.

⁵⁴² Evans-Wentz 1982, S. 50.

⁵⁴³ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 41.

⁵⁴⁴ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 51.

Gemeinsam mit der psychologischen Interpretation von Evans-Wentz wird es durch Jung möglich, das *Bardo Thödol* aus dem tibetischen Kontext zu lösen und den beschriebenen Prozess der Wiedergeburt zu einer universalen Gegebenheit zu machen, die von den Weisen aller Zeiten schon immer erkannt wurde. Auch Jungs Konzept des Unbewussten ist etwas, das es im buddhistischen Konzept nicht gibt, das aber eine Brücke errichtete, um das *Bardo Thödol* in einem neuen Kontext wieder verständlich zu machen.

5.1.3. Psychologie bei Lama Anagarika Govinda

Lama Govinda führt weitere psychologische Termini ein. Er unterscheidet zwischen dem individuellen Unterbewusstsein, dem überindividuellen Tiefenbewusstsein und dem unterscheidenden Wachbewusstsein mit dem man ins Unterbewusste vordringen kann. Im Tiefenbewusstsein soll nach Govinda die ganze Information der Evolution gespeichert sein und sogar der Zugang zum Bewusstsein, welches die Erstursache der Entstehung der Welt sein soll.⁵⁴⁵

Wie Jung sieht er, dass im *Bardo Thödol* ein Initiationsritual dargestellt ist, das in seiner Sicht schrittweise zur Erleuchtung führt.⁵⁴⁶ Für Govinda ist das *Bardo Thödol* ein symbolischer Text der die Initiation des Praktizierenden durch einen symbolischen Ego-Tod bewerkstelligt.⁵⁴⁷ Die erscheinenden Visionen des *Bardo Thödol* werden mit den verschiedenen Wahrnehmungen erklärt, die jedem Kulturkreis einzigartig sind: „Die illusorischen Bardo-Visionen wechseln je nach der religiösen oder kulturellen Tradition, in der der Wahrnehmende aufgewachsen ist; aber die ihnen zugrunde liegenden Motive und seelischen Triebkräfte sind dieselben in allen menschlichen Wesen.“⁵⁴⁸

Govinda zitiert Giuseppe Tuccis (1894-1985) psychologische Deutung der zornvollen Gottheiten. Zum einen definiert er die zornvollen Gottheiten als Ausdruck des Bewusstseins, der eine schreckliche Form annimmt, um es mit den chaotischen Kräften des Unbewussten aufzunehmen und ihre Ursachen auszulöschen. Zum anderen definiert er die zornvollen Gottheiten als Schwellenhüter, die an der Schwelle des Bewusstseins

⁵⁴⁵ Evans-Wentz 1982, S. 21.

⁵⁴⁶ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 22.

⁵⁴⁷ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 33.

⁵⁴⁸ Evans-Wentz 1982, S. 37.

stehen, um es vor den Attacken des Unbewussten zu schützen und von dort auch ins Unbewusste vorzudringen.⁵⁴⁹

5.2. Psychologie in *The Psychedelic Experience*

Das TPE ist als eine Landkarte für die Erforschung der Psyche konzipiert. Nachdem unter anderen Aldous Huxley dazu angeregt hatte, transformierte Leary und Metzner das TBOD in einen Leitfaden für die psychedelische Erfahrung. Dabei wurde die Konzeption der drei *Bardos* auf die psychedelische Reise angewandt. Dabei wurde Tod und Wiedergeburt in Tod und Wiedergeburt des Egos übersetzt.⁵⁵⁰ Ralph Metzner erläutert diesen Prozess der Übersetzung folgendermaßen: „Stripped of the elaborate Tibetan symbolism and transported into Western psychological concepts, the text described visionary sequences remarkably parallel to our experiences.“

Leary übernimmt im Wesentlichen die psychologische Interpretation seiner Vorgänger. Er fand das BT bereits durch Psychologisierung zugänglich gemacht. Durch seine Interpretation wird ersichtlich zu welcher Wahrnehmung des BT die Vorwörter und Einführungen von Jung, Lama Govinda, Woodroffe und Evans Wentz geführt haben. Leary hatte nicht mehr Informationen, als ihm durch diese Autoren zur Verfügung stand. Er wählte aber aus den Sichtweisen die aus, die mit seinem Weltbild und vor allem mit der psychedelischen Erfahrung im Einklang waren.

Leary hat Lama Govindas esoterische Interpretation übernommen, wonach das BT ein Buch für die Lebenden sei. Von Jung übernimmt er die Idee der Archetypen. Die verkehrte Lesart die Jung vorschlägt, hat für Leary keine Bedeutung. Die Kategorie des „sowohl – als - auch“, die Jung so hervorragend am BT findet, ist für Leary von Bedeutung, da psychedelische Erfahrung sowohl als illusionär, als auch als real erfahren werden kann.

Leary führt die Begriffe Game und Non-Game aus der Transaktionsanalyse ein. Der buddhistische Begriffe Samsara wird mit „Game“, Tod mit „Ego-Loss“ und Wiedergeburt

⁵⁴⁹ Vgl.: Evans-Wentz 1982, S. 38.

⁵⁵⁰ Vgl.: Ram Dass 2010, S. 51.

mit „Re-Entry“ übersetzt und so das ganze Geschehen zu einer diesseitigen, individuellen psychologischen Erfahrung, die sich ausschließlich im Geist des Individuums abspielt.

Eine weitere Quelle für das TPE dürfte das psychotherapeutische LSD-Manual gewesen sein, das mit dem TPE einige Gemeinsamkeiten aufweist. Leary vertritt aber einen anderen Ansatz. Leary ist ein Kritiker der Psychotherapie, seitdem er an einer Studie mitgearbeitet hat, deren Ergebnis war, dass Psychotherapie wirkungslos sei. Für Leary ist die Frage wichtig, wie Verhaltensänderung zu erreichen sei. Für ihn ist der Schlüssel zur Verhaltensänderung die durch psychedelische Substanzen eröffnete Transzendenzerfahrung oder Non-Game. Das Ziel ist so lange wie möglich im klaren Licht zu verweilen, denn das Bewusstsein erfährt in diesem Zustand eine Reinigung von Einprägungen und Konditionierung. Dadurch wird die Verhaltensänderung verursacht. Hierzu ein Zitat aus Learys Rede *How to Change Behavior*: „The nongame visionary experiences are [...] the key to behavior change – drug-induced *satori*. In three hours under the right circumstances the cortex can be cleared. The games that frustrate and torment can be seen in the cosmic dimension.“⁵⁵¹

Die Psychotherapie ist für Leary auch Game und kann deshalb nicht zur Verhaltensänderung führen. Learys erklärtes Ziel ist also die Transzendenz, die langfristige Befreiung aus Konditionierung. Dadurch bekommt das TPE einen religiösen Charakter und übersteigt somit den Bereich der Psychologie. Das wird auch hier sichtbar. Leary legt also mit dem TPE eine Psychologie der Befreiung oder eine Psychologie der Transzendenz vor. Wodurch er die Grenzen der Psychologie ausweitet. Leary gilt nicht umsonst als einer der Wegbereiter der transpersonalen Psychologie.

Da aber die Transzendenzerfahrung aber nicht ohne weiteres aufrecht zu erhalten ist, erfüllt das TPE einen doppelten Zweck. Wenn man noch nicht reif ist die Game- Existenz endgültig hinter sich zu lassen, soll man wenigstens nach der Rückkehr ins Alltagsbewusstsein ein besserer Gameplayer werden. Die verschiedenen Gamekategorien, verbindet Leary mit den sechs Bereichen der buddhistischen Wiedergeburt. Der Startpunkt des Weges liegt im Bereich von Game bzw. der Alltagsrealität und erreicht sein Ziel in der einer Transzendenzerfahrung eines reinen

⁵⁵¹ Penner 2014, S. 30.

Bewusstseins, dessen Gewährsein nicht mehr verloren gehen soll, auch wenn das normale Leben weitergeht. Wie Ralph Metzner, ein Co-Autor des TPE berichtet, stellte es sich aus der praktischen Erfahrung als schwierig, wenn nicht unmöglich heraus, die Transzendenzerfahrung über den Zeitraum der Wirkung der psychedelischen Drogen aufrecht zu erhalten:

„The *Bardo Thödol* describes the first phase, the first bardo, as a state of complete transcendence, of pure radiant light,[...]; they tell us it can be maintained only by those with high yogic training, who are able to maintain undistracted. This first phase usually quickly dissipates into the second bardo, the longest phase of hallucinations [...].The third bardo was the phase of re-birth, or re-entry as we called it, in which you returned to your ordinary personality. It quickly became obvious that this sequence was not to be taken as a literal description of a typical LSD session. Rather it provided a general framework for understanding and navigation through inner space.”⁵⁵²

Auch die im BT vorgegebene Abfolge der Erfahrungen lässt sich in der psychedelischen Erfahrung nicht wiederholen, da sich Phasen der Transzendenz, die mit dem ersten *Bardo* identifiziert sind und von Visionen, die mit dem zweiten *Bardo* identifiziert werden abwechseln können. Mit Hilfe der Leitung durch das TPE soll es ermöglicht werden, immer wieder das klare Licht, das reine gegenstandslose Bewusstsein und somit die Möglichkeit der nachhaltigen Verhaltensänderung zu erreichen. Das TPE wurde so zu einem Verständnisrahmen für die Erfahrung und keine exakte Beschreibung eines immer gleich ablaufenden Vorgangs, wie es im BT der Fall ist.

5.3. Zusammenfassung

Wie oben beschrieben, gibt es im Tibet des 14. Jh. keinen äquivalenten Begriff zu „Psychologie“. Alle Erscheinungen sind leer von eigenständiger Existenz und entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit. Im traditionellen BT sind die Gottheiten in den Visionen Produkte des eigenen Geistes, deshalb sind sie aber nicht weniger real. Wie alle Phänomene tauchen die Gottheiten aus der Leerheit auf, sind von Leerheit durchdrungen und lösen sich wieder in Leerheit auf. Diese Sichtweise lässt sich, vom

⁵⁵² Ram Dass 2010, S. 51.

westlichen Standpunkt als „Psychologie“ interpretieren aber nicht ohne authentisches Verständnis der Leerheit begreifen.

Unter ganz anderen Voraussetzungen konnten westliche Denker wie E.W. und vor allem Jung zu ähnlichen Ansätzen kommen. Jung gibt sich als wissenschaftlicher Psychologe, der ganz an der Erfahrung interessiert ist. Von diesem Standpunkt aus beschäftigt er sich mit unterschiedlichen „metaphysischen“ Phänomenen, wie z.B. auch mit dem Spiritismus und dem *I-Ging*. Bei der Deutung all dieser Phänomene, einschließlich der Beschreibungen im TBOD geht er davon aus, dass es sich dabei um innerpsychische Vorgänge handelt. Gleichzeitig verschwimmen bei Jung die Grenzen zwischen objektiver Realität und subjektiver Erfahrung. Jungs kollektives Unbewusstes ist ein überpersönlicher Bereich der Psyche, der sich nicht aus der individuellen Lebensgeschichte entwickelt, sondern vererbt wird. „Es besteht aus präexistenten Formen, Archetypen, die erst sekundär bewusst werden können und den Inhalten des Bewusstseins festumrissene Form verleihen.“⁵⁵³ Die Archetypen sind also zugleich subjektiv und objektiv. Hanegraaff beschreibt das folgendermaßen:

„The angelic and demonic realms [...] are identified with the human unconscious, and this collective unconscious is in turn identified as an objective transpersonal realm [...] This is how the ‘gods’ that seemed to have been banned from heaven reappear – without losing any of their power – from the depths of the human psyche“⁵⁵⁴

Leary greift die psychologische Deutung seiner Vorgänger auf und erweitert sie indem er buddhistische Konzepte in psychologische Konzepte übersetzt. Er gibt dem TBOD einen gänzlich psychologischen Unterbau.

⁵⁵³ Vgl.: Jung 1990, S. 46.

⁵⁵⁴ Hanegraaff 1998, S. 252.

6. Transformation der Funktion

Im vorigen Abschnitt wurde auf die Transformation zentraler Kategorien eingegangen. In diesem Kapitel sollen nun die verschiedenen Funktionen, welche die jeweiligen Texte für die Autoren und die Leserschaft hatten, näher beleuchtet werden. Somit rücken auch die jeweiligen Intentionen und die praktische Dimension in den Mittelpunkt.

6.1. Funktion des *Bardo Thödol*

Die Sammlung der Schriften, die als das *Bardo Thödol* (The Great Liberation Upon Hearing) bekannt sind, sind ein Teil eines größeren Zyklus an Schriften, des Karling-Zyklus (Self-Liberated Wisdom oft he Peaceful and Wrathful Deities). Der *Bardo Thödol*-Zyklus ist ein Ritual für die Verstorbenen. Durch dieses Ritual soll das negative Karma bereinigt werden und ein sicherer Weg durch die gefährliche Reise durch das *Bardo* gewährleistet werden. Das Ritual soll auch eine best mögliche Wiedergeburt im Bereich der Menschen, Halbgötter oder Götter ermöglichen. Im BT werden Buddhas und Bodhisattvas angerufen, um den Verstorbenen eine sichere Reise durch die *Bardo*-Erfahrung zu erleichtern. Die Lesungen der Texte beginnen etwa vier Tage nach dem Tod, wenn die Erfahrung des klaren Lichtes vorübergegangen ist und der *Bardo*-Zustand beginnt.⁵⁵⁵

Besonders viel Unterstützung brauchen Laien, die während ihres Lebens keine formale buddhistische Praxis ausgeführt haben. Sie sind besonders gefährdet, sich im *Bardo*-Zustand zu verlieren, wenn sie nicht die Fähigkeit besitzen, ihren Geist zu sammeln und die auftauchenden Phänomene als leer von Eigenexistenz und als Manifestation des eignen Geistes zu sehen. Mit Hilfe der Führung eines qualifizierten Experten können aber auch sie eine sichere Reise durch das *Bardo* machen. Zu diesem Zweck werden Laien kurz vor ihrem Tod in das Mandala der friedvollen und zornvollen Gottheiten eingeweiht.⁵⁵⁶ Es wird angenommen, dass der Geist eines Verstorbenen, vom Körper entledigt, ein Vielfaches sensibler und aufnahmefähiger ist, also den Instruktionen sehr gut folgen kann. Durch die Assistenz eines Experten, sowie durch das Ausführen von guten Taten im

⁵⁵⁵ Vgl.: Cuevas 2003, S. 74.

⁵⁵⁶ Vgl.: Rakow 2011, S. 182.

Namen der Verstorbenen durch die Verbliebenen, wird es möglich die bestmögliche Wiedergeburt zu erlangen.

Diejenigen, die zu Lebzeiten die tantrisch-buddhistische Praxis des Gottheitenyoga geübt haben und mit dem Mandala der 100 friedvollen und zornvollen Gottheiten bzw. mit der Meditation über Leerheit vertraut sind, können im Zwischenzustand Befreiung erreichen. Ein realisierter Yogi tritt gar nicht in den Zustand des zweiten *Bardo* ein, da er das klare Licht erkennt und darin verweilt.⁵⁵⁷

„Some of the Tibetan death texts (usually the ones most familiar in the west) describe the psychophysical process of dying and the separation of consciousness from the body, while others paint images of the harrowing experiences of transition and rebirth. The vast majority of death texts, however, provide ritual directions and prayers for assisting the dead and dying.“⁵⁵⁸

Für die (Über-)Lebenden haben die Totenrituale auch eine wichtige Bedeutung. Sie erleben Begleitung in einer schwierigen Phase des Abschieds und Unterstützung bei der Trauerarbeit. Darüberhinaus wird der Tod durch diese Rituale sinnvoll in ein Weltbild integriert. Die Ordnung bleibt gewahrt und dem Tod wird Bedeutung gegeben. Durch die Finanzierung der Totenrituale können sich die Angehörigen wohlwollend für den Verstorbenen einsetzen. Somit wird ein aktiver und lebensbejahender Umgang mit der Todeserfahrung gefördert.

6.2. Funktion von *The Tibetan Book of the Dead*

Das TBOD erfüllt analog zu den verschiedenen Gesichtern des Herausgebers Evans-Wentz mehrere Funktionen. Zum einen sah sich E.W. als Ethnologe und akademischer Wissenschaftler, der eine möglichst korrekte Übersetzung des tibetischen Textes veröffentlichen wollte. Dabei musste er auf die Fähigkeiten seines Übersetzers Kazi Dawa-Samdub vertrauen, denn er selbst war dem Tibetischen nicht mächtig. Zum anderen war E.W. der Theosophie zutiefst verbunden. Unter anderem wollte E.W. in seinem Buch die Wissenschaftlichkeit von Karma und Wiedergeburt beweisen. Er sah,

⁵⁵⁷ Vgl.: Cuevas 2003, S. 52.

⁵⁵⁸ Cuevas 2003, S. 74.

dass die abendländische Wissenschaft auch auf dem Prinzip von Ursache und Wirkung aufgebaut war. Evans-Wentz war fest davon überzeugt, dass ursprünglich der Glaube an Karma und Wiedergeburt ein fixer Bestandteil der Weisheitstraditionen war und ein Teil der *philosophia perennis* darstellt. „[Buddha] [...]has,[...]made the corner-stone of Buddhism (as it is of Hinduism) the belief in a Supreme Power or Universal Law, called the law of Cause and Effect by the Science of the West and, by the Science of the East, *Karma*.“⁵⁵⁹ Das TBOD könnte als Versuch gesehen werden, die theosophische Weltansicht und ihre Vorstellung einer *philosophia perennis* anhand eines authentischen Artefakts zu beweisen. Sowohl Blavatsky als auch Sinnett hatten ihre Bücher ja nicht auf Originalquellen bezogen. Das macht das Buch so bemerkenswert. Es ist eine Pionierleistung in der Geschichte der Tibetologie und gleichzeitig der Versuch die Theosophie wissenschaftlicher zu machen.

Die Praktische Dimension, die Anwendung im Rahmen eines Sterberituals, steht nicht im Zentrum von Evans-Wentzs Agenda. Er stellt die Texte, die sich um die Auflösung des physischen Körpers drehen und die psychologischen Ereignisse der *Bardo*-Zustände ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit, wohl mit dem Hintergedanken, die Wissenschaftlichkeit der theosophischen Wiedergeburtstheorie und der Theosophie im Allgemeinen zu untermauern. Er hielt sich aber mit theosophischen Anspielungen bewusst zurück, da er vermutlich beabsichtigte ein Buch herauszubringen, das einer breiten Leserschaft und nicht nur der theosophischen Community zu Verfügung stehen sollte. Das *Bardo Thödol* wurde in erster Linie als „textbasierte Quelle für eine philosophisch-intellektuelle Auseinandersetzung rezipiert.“⁵⁶⁰ Das Anliegen des Buches war es die esoterische Botschaft aus dem tibetischen Text, der für die Sterbenden und Toten gedacht war, zu bergen und sie in Form einer Weisheitslehre für die Lebenden verfügbar zu machen. Dabei ging E.W. wie ein Archäologe vor, der den ursprünglichen esoterischen Kern, der identisch gedacht wurde mit dem esoterischen Kern des *Ägyptischen Totenbuchs* und anderen religiösen Schriften, freizulegen. Dabei leitete ihn die Annahme, dass die esoterischen Schriften immer mit Hilfe von Symbolen verschlüsselt seien um den Zugriff durch Nicht-Eingeweihte zu verhindern. E.W. war durch die Lehren von H.B. Blavatsky, die

⁵⁵⁹ Evans-Wentz 2000, S. 236.

⁵⁶⁰ Rakow 2011, S. 192.

sie in *The Secret Doctrine* darlegte, mit dem theosophischen Rüstzeug ausgestattet, die Symbole zu entschlüsseln und die ursprüngliche Bedeutung freizulegen.

Es erfolgte eine Transformation der Funktion von einem tibetischen Ritualtext, der die Begleitung der Toten beabsichtigt, zu einer textlichen Quelle esoterischer Weisheit, die die Kunst des Lebens und Sterbens fördern soll.⁵⁶¹ Zu diesem Schluss kommt auch Katja Rakow in ihrem Aufsatz *Die Transformation des »Tibetischen Totenbuchs« im 20. Jahrhundert*. Sie übersieht aber, dass auch im Westen sich eine praktische Dimension im Zusammenhang mit dem TBOD entwickelte. So wurde es E.W. selbst am Ende seines Lebens vorgelesen. Auch Aldous Huxley las es seiner ersten Frau Maria am Ende ihres Lebens vor und schlug die Verwendung des TBOD im Rahmen von psychedelischen Sitzungen vor, was schließlich zu *The Psychedelic Experience* führte. Huxley starb in Begleitung des *Bardo Thödol* in Form von Learys psychedelischer Übersetzung.

6.3. Funktion von *The Psychedelic Experience*

Die Funktion des TPE ist es, mit Hilfe von vorbereitender Lektüre einer psychedelischen Erfahrung eine bestimmte Richtung zu geben. Das letztendliche Ziel ist Erleuchtung. Diese Erleuchtung sei durch die Anwendung von psychedelischen Substanzen für jede vorbereitete Person möglich, so die Versprechung des Buches. Das Manual bietet die Möglichkeit, einen Rahmen für die psychedelische Erfahrung zu schaffen, um sich in einem unbekanntem Terrain orientieren zu können. Zentral ist die Erfahrung des klaren Lichtes, einem Zustand der Transzendenz, in dem das Ich aufhört zu existieren. Falls ein Begleiter anwesend ist, soll er den Zustand der reisenden Person erkennen und ihn immer wieder an das klare Licht erinnern. Zu diesem Zweck können Instruktionen aus dem TPE vorgelesen werden, die dazu dienen, bestimmte Zustände zu erlangen. Besonders hilfreich kann ein Begleiter sein, wenn es darum geht sogenannte „Horrortrips“ zu vermeiden. Außerdem bietet TPE die Möglichkeit, im Nachhinein die Erfahrungen einzuordnen und so zur Verarbeitung beizutragen. Auch die Dosierung, der Ort an dem die psychedelische Sitzung abgehalten wird und die psychische und physische Verfassung, die für eine gute Erfahrung von Nöten sind, werden besprochen.

⁵⁶¹ Vgl.: Rakow 2011, S. 193.

Im Unterschied zur tibetischen Sichtweise, wo die beschriebenen *Bardos* in einer bestimmten, vorher geübten Reihenfolge auftauchen, ist die Reihenfolge in der psychedelischen Version nicht vorgegeben. Leary schreibt: „The aim of this manual is to make available the general outline of the Tibetan Book and to translate it into psychedelic English. For this reason we shall not present the detailed sequence of *lamaist* hallucinations but rather, list some apparitions commonly reported by Westerners.”⁵⁶² Da die psychedelische Erfahrung gänzlich als psychologische Erfahrung wahrgenommen wird, finden auch die psychedelischen *Bardo*-Erfahrungen in der Psyche des Reisenden statt. Durch die Verlegung des Geschehens ins Diesseits beginnt das *Bardo*-Erlebnis nicht mit einem physischen Tod sondern mit einem psychischen Ego-Tod. Die Wiedergeburt (Re-Entry) besteht dann in der Annahme eines neuen Ich, das den Anforderungen des Lebens besser gewachsen ist. Im Gegensatz zum TBOD tritt in dieser Fassung die praktische Verwendung ganz in den Vordergrund. Selbst die sechs Bereiche der Wiedergeburt werden so umgedeutet, dass sie als Persönlichkeitstypen verstanden werden. Darunter fällt auch der Persönlichkeitstyp des Heiligen bzw. Erwachten, der traditioneller Weise im Buddhismus nicht mehr innerhalb der sechs Daseinsbereiche zu finden ist. Da das TPE nicht in erster Linie ein Buch des Todes ist und somit die Endgültige Transzendenz nicht in Reichweite ist, war diese Veränderung notwendig um an die Gegebenheiten einer LSD-Erfahrung, die ja üblicher Weise nicht mit dem Tod endet, anzupassen.

⁵⁶² Leary 1964, S. 50.

7. Resümee

Im Rahmen dieser Diplomarbeit wurde ein Teil der Rezeptionsgeschichte des *Bardo Thödol* (BT) im Westen untersucht. Die Auswahl der Werke viel auf das *Tibetan Book of the Dead*, weil dies die Beschäftigung mit dem BT im Westen einleitete und auf *The Psychedelic Experience*, weil es sich dabei um eine besonders kreative und wirkmächtige Auseinandersetzung mit dem Thema handelt. Neben der Kontextualisierung der Autoren und ihrer Werke standen besonders die Veränderungsprozesse die sich im Rahmen der Übersetzung vom tibetischen Kulturkreis in den Westen vollzogen haben im Zentrum. Am Anfang dieser Untersuchung stand die schwierige Aufgabe zu begreifen, wie der *Bardo Thödol*- Zyklus in Tibet entstand, wie er verwendet wurde und welche Bedeutung er hatte.

In der Geschichte des BT spielt die Schatztexttradition eine besondere Rolle. Padmasambhava (genaue Lebensdaten unbekannt), der tantrische Meister aus Indien, der im 8. Jh. n. u. Z. den Buddhismus in Tibet einführte, hat laut der tibetischen Tradition die Texte des BT ca. 600 Jahre bevor sie Karma Lingpa entdeckte versteckt. Karma Lingpa (1326-1386) konnte sie finden weil er eine Wiedergeburt eines direkten Schülers von Padmasambhava war und entsprechende religiöse Praktiken ausführte, die ihn zum Finden von Schatztexten befähigte. Nach Karma Lingpas Tod wurden seine Entdeckungen zu einem Ritualkomplex ausgearbeitet, der die Sterbenden und Toten auf ihrem Weg durch die drei *Bardos*(Zwischenzustände) zwischen Tod und Wiedergeburt, der bis zu 49 Tagen dauern kann, leiten soll.

Die größte Chance des ersten *Bardos*, die nur wenigen Menschen vorbehalten war, war im Moment des Todes Erleuchtung, d.h. Befreiung vom Daseinskreislauf, zu erlangen. Andere Menschen mit wenig buddhistischer Praxis konnten durch die Begleitung von religiösen Spezialisten darauf hoffen, im zweiten *Bardo*, indem nach der hier behandelten BT-Tradition die 100 friedvollen und zornvollen Gottheiten erscheinen, Erleuchtung zu erlangen. Die Mehrheit der Menschen hoffte darauf, durch die ausgeführten Rituale eine gute Wiedergeburt in den Daseinsbereichen der Götter,

Halbgötter oder der Menschen zu erlangen. In einer Religion und Kultur, die ein zyklisches Weltbild vertrat und von der Idee der Kausalität (*karma*) durchdrungen war, hatten solche Praktiken eine große Bedeutung. Alle Schulen des tibetischen Buddhismus haben todesbezogene Praktiken und Rituale entwickelt. Das *Bardo Thödol* wurde zur Bezeichnung für ein eigenes Genre von Texten und Ritualen, die der Begleitung der Sterbenden und Toten diene. Je nach Region und Traditionslinie gibt es unterschiedliche Versionen des *Bardo Thödol*, sowohl inhaltlich als auch in der Zusammensetzung.

Als Walter Yeeling Evans-Wentz (1878-1965) das BT entdeckte, trat es in eine neue Ära ein. Evans-Wentz hat eine große Pionierleistung vollbracht. Ohne seine Veröffentlichung des TBOD wäre das BT im Westen heute wohl nicht bekannt. Evans-Wentz kann als ein Pionier der Tibetologie gesehen werden. Er ließ sieben Texte aus dem insgesamt ca. 17 Texte enthaltenden BT-Zyklus von Kaza Dawa-Samdub übersetzen und veröffentlichte sie, mit einem umfangreichen Kommentar versehen, als *The Tibetan Book of the Dead*. Dabei wurde das BT auf mehrere Arten aus seinem kulturellen und historischen Kontext gerissen. Die Wahl des Titels hat weitreichende Folgen für die Wahrnehmung des BT im Westen gehabt. Viele weitere Übersetzungen des BT tragen noch immer den Titel TBOD, wenn auch nur wegen der Wiedererkennung.

Zum einen hatte Evans-Wentz als Ethnologe einen wissenschaftlichen Anspruch, zum anderen vertrat er eine theosophisch geprägte Weltanschauung. In dieser Doppelfunktion fühlte er sich der Wissenschaft verpflichtet, gleichzeitig wollte er die Wissenschaftlichkeit der Theosophie untermauern und so Wissenschaft und Religion vereinen. Dazu gehörte, dass er die theosophische Doktrin der Wiedergeburt beweisen wollte. Zudem ging er von der Existenz einer *philosophia perennis* aus. Mit Hilfe seiner Unterscheidung von esoterischem und exoterischem Wissen und der Entzifferung der esoterischen Symbole konnte er wie ein Archäologe den seiner Meinung nach eigentlichen, esoterischen Kern der Texte freilegen. Dabei bediente er sich des Vergleichs mit anderen religiösen und philosophischen Traditionen, die hauptsächlich abendländischen Ursprungs waren (griechische Philosophie, antike Mysterienreligionen, aber auch Werke indischer Herkunft, die damals bereits in europäische Sprachen übersetzt waren, wie etwa die Bhagavat-Gita). Die Lektüre von Blavatskys *The Secret*

Doctrine dürfte ihm hierbei als Vorbild gedient haben.

Evans-Wentz stellte den Übersetzer Kazi Dawa-Samdup als seinen Lama (Guru, Lehrer) dar. Aus dem was, im frühen 20. Jh. über Tibet bekannt war und vor Evans-Wentzs theosophischem Hintergrund ist davon auszugehen, dass er sich dadurch in die Tradition von esoterisch Eingeweihten stellte. In der Theosophie waren die sagenumwobenen Mahatmas, die im Verborgenen die Geschicke der Gesellschaft lenkten, ebenfalls in Tibet angesiedelt. Die Aussage, dass selbst die Vorwörter inhaltlich mit den Lehren von „Lama“ Kazi Dawa Samdup übereinstimmen, der sie wiederum von seinem Lehrer überliefert bekam, deuten darauf hin, dass Evans-Wentz sich nicht in die tibetisch-buddhistische, sondern in die theosophische Tradition der Mahatmas stellte.

Aus der Biographie von Evans-Wentz wird ersichtlich, dass er sich selbst nie als tibetischer Buddhist begriff, sondern der Tradition des hinduistischen Neo-Advaita anhing. Seine neo-hinduistischen Lehrer befragte er auch zur Bedeutung der Lehren des *Bardo Thödol*, was aus seiner Sicht legitim ist, weil er sie ebenfalls als Hüter der esoterischen Wahrheit ansah und sie folglich auch in Bezug auf das „esoterische“ BT Experten sein mussten. Vielmehr als ein tibetisches Totenbuch kann das Werk von Evans-Wentz, als theosophisches Totenbuch verstanden werden, denn bis auf die Übersetzung, die nur einen Bruchteil des Buches ausmacht, ist am tibetischen Totenbuch wenig original tibetisches.

Für die Neuerscheinung des *Bardo Thödol* in westlichem Gewand sind auch die Vorwörter und Kommentare von großer Bedeutung. Das älteste Vorwort stammt von Sir John George Woodroffe (1865-1936). Er interpretierte das *Bardo Thödol* aus dem Blickwinkel seiner Kenntnisse über das Hindu-Tantra. Aus seinem Vorwort geht hervor, dass am Beginn des 20. Jh. Buddhismus und andere indische Religionen tendenziell als Einheit wahrgenommen wurden. Erst durch die Intensivierung der indologischen Forschungen in folgenden Jahrzehnten wurden die Unterschiede zwischen den Religionen indischen Ursprungs herausgearbeitet.

Am einflussreichsten ist das Vorwort von Carl Gustav Jung (1875-1961). Er legte im Vorwort seine psychologische Sichtweise dar und stärkte dadurch die westliche

Wahrnehmung des Buddhismus als Psychologie. Er ordnete das BT in seine psychologische und psychotherapeutische Weltsicht ein und arbeitet die Punkte heraus, an denen er Parallelen zum westlichen Denken sah. Von unterschiedlicher Beschaffenheit der Psychen verschiedener Kulturen und der dort wirkenden archetypische Seelenkräfte ausgehend, schlug er eine Lesart des BT von Hinten nach Vorne vor, um die Botschaft des BT für westliche Leser zu erschließen. Im Rahmen seiner „verkehrten“ Lesart, interpretierte er das BT als Initiationsprozess, der zur Ganzheit der Seele führt. Dabei umschiffte er das Problem der Wiedergeburt. Durch sein Konzept der Archetypen bot Jung eine Verständnisbrücke an, mit der er die im BT geschilderten Geschehnisse begreifbar machte. Durch die Psychologisierung eines religiösen Textes kommt es hier umgekehrt auch zu einer Sakralisierung Psychologie.⁵⁶³

Jung wendete auch pathologisierende Begriffe wie Neurose, Psychose oder Schizophrenie auf Begebnisse an, die ihm bei der Lektüre des BT auffielen. Jung rät auch dazu, Symbole aus dem eigenen westlichen Kulturkreis zu verwenden, statt sich auf die unverständlichen tibetischen Symbole zu versteifen. Dadurch unterstützt er, ganz im Sinne von Evans-Wentz, die Loslösung des BT vom tibetischen Hintergrund und die Transformation des BT zu einer universellen Matrix, die einer ewigen Wahrheit Ausdruck verleiht.

Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann, 1898-1985) trat als Experte für tibetischen Buddhismus auf. Er sieht das *Bardo Thödol* aus einem psychologischen Blickwinkel und Vertritt wie E.W. die Unterteilung in esoterisches und exoterisches Wissen. Er behauptete, dass nach der esoterischen Sichtweise das BT für die Lebenden gedacht ist, was später von Leary aufgegriffen wurde. Das BT beinhaltet für ihn eine Wissenschaft vom Tode mit universeller Bedeutung. Govinda stellte sich als Eingeweihten in den tibetischen Buddhismus dar und verleiht als „Lama“ mit seinem Vorwort dem tibetischen Totenbuch zusätzlich Autorität.

Der so neu kontextualisierte Text fand eine große Leserschaft. Aldous Huxley (1894-1963) nimmt eine Schlüsselrolle bei der weiteren Rezeptionsgeschichte des TBOD ein. Im Rahmen seiner Meskalinerfahrung 1953, dessen Erkenntnisse er als *The Doors of*

⁵⁶³ Vgl.: Hanegraaff 1998, S. 514.

Perception (1954) veröffentlichte, fragte ihn seine zweite Frau Laura, ob es ihm behilflich wäre an das Klare Licht des ersten *Bardos* erinnert zu werden, um aus verstörenden, unangenehmen Erfahrungen während der psychedelischen Erfahrung („Horrortrip“) auszusteigen, was er bejahte. Das kann als die Geburtsstunde des TBOD im Kontext der Psychedelik gesehen werden.

Timothy Leary (1920-1996) unter der Mithilfe von Ralph Metzner und Richard Alpert nahmen sich dem Projekt an, das TBOD in psychedelisches Englisch zu übersetzen. Als klinischer Psychologe, der mit Psilocybin und später mit LSD sowohl im universitären als auch im privaten Bereich experimentierte, war er mit dem damaligen Stand der Forschung über psychoaktive Substanzen vertraut. Er kannte mit großer Wahrscheinlichkeit auch *Handbook for the therapeutic use of Lysergic Acid Diethylamide-25, Individual and Group Procedures* von Blewett und Chwelos. Addiert man dieses Manual mit dem TBOD und subtrahiert alles im TBOD was nicht vereinbar ist mit einer psychedelischen Erfahrung, dann ist die Summe *The Psychedelic Experience*- voller Titel TPE. Um das TBOD auf die psychedelische Erfahrung anzupassen, musste Leary einige Veränderungen vornehmen. Er bediente sich dabei selektiv an den Deutungsstrategien von Evans-Wentz, Jung und Lama Govinda. Woodroffe dürfte für Leary nichts Brauchbares enthalten haben, denn er ließ ihn einfach weg. Leary übernahm die universale Sichtweise auf das TBOD, wonach unterschiedliche Menschen je nach ihrem kulturellen und religiösen Hintergrund anderes im Zwischenzustand erleben. Von Lama Govinda übernimmt er die „esoterische“ Sichtweise, wonach das TBOD ein Buch für die Lebenden ist und der Tod als Sterben des Ich zu verstehen ist.

Von Jung übernimmt Leary das Konzept der Archetypen und die psychologische Betrachtungsweise, die im TPE eine noch deutlichere spirituelle Dimension bekommt. Leary verwendet eine szientistische Sprache und hat als naturwissenschaftlich geprägter Psychologe einen materialistischen Zugang. So spricht er von der Erleuchtung als Befreiung des Nervensystems und findet Parallelen zwischen der Vorstellung der Leerheit (*śunyatā*) mit dem Zustand des Kosmos vor dem Urknall.

Einige theosophische Ideen übernimmt Leary indem er seiner Überzeugung Ausdruck verleiht, dass es eine geheime Bruderschaft von Bewusstseinsweiterern gibt die schon

immer unter Verfolgung litt. Er reiht sich in diese konstruierte Tradition ein. Die Anwendung von psychedelisch wirksamen Pharmazeutika erscheint ihm der modernste und beste Weg, das alte Geheimwissen um die Bewusstseinerweiterung wieder zu entdecken und fortleben zu lassen.

Vor dem Hintergrund der Forschungen Learys zur Möglichkeit von Verhaltensänderung kommt der Erfahrung des „Clear Light“ eine zentrale Bedeutung zu. Das „Clear Light“ ist eine Transzenderfahrung, die sich dadurch auszeichnet, dass die Person, das Ich, mit all seinen Mustern, Gewohnheiten und Problemen vorübergehend abwesend ist. Ziel des TPE ist es so lange wie möglich in diesem Zustand, den Leary „Ego-Loss“ nennt, zu bleiben. Durch die Auflösung des Selbst kann die Möglichkeit für Verhaltensänderung entstehen. Wenn dann die gewohnheitsmäßigen Tendenzen des „gameplaying“ wiederkehren ist die betreffende Person dennoch geläutert und nicht mehr dieselbe wie zuvor.

Evans-Wentz und Leary verwendeten das Gerüst des BT, um ihre eigenen Anliegen zu transportieren. Das BT fungiert als universelle Matrix für ein theosophisches Weltbild mit der Doktrin der Wiedergeburt im Zentrum, sowie als Landkarte des Bewusstseins im Rahmen einer psychedelischen Erfahrung. Das BT war also nicht das Ziel sondern der Ausgang der jeweiligen Interpretation. Beide Interpretationen behandeln das BT mehr oder weniger als ein von kulturellem und zeitlichem Kontext losgelöstes Artefakt.

Im Vergleichenden Teil der Arbeit wurden folgende Transformationsprozesse und Bedeutungsverschiebungen nachvollzogen:

- Bei der Transformation der Vorstellungen über zyklische Existenz traten deutliche Unterschiede zum Vorschein. Die buddhistischen Wiedergeburtsvorstellungen kommen ohne ewige Seele aus und die Taten (*karma*) der fühlenden Wesen bestimmen, in welchem der sechs Daseinsbereiche Wiedergeburt erfolgt. In der buddhistischen Weltsicht ist es für einen Menschen durchaus denkbar in einem nächsten Leben als Tier das Licht der Welt zu erblicken. Evans-Wentz sieht das anders. Er nimmt eine ewige Seele (Monade) an, deren Wiedergeburt weniger karmischen als evolutionären Gesetzmäßigkeiten folgt. Die Konsequenz daraus ist die Ansicht, dass Evans-Wentz es für unmöglich hält als Mensch im nächsten

Leben als Tier wiedergeboren zu werden. Leary psychologisiert Tod und Wiedergeburt und interpretiert die Bereiche der Wiedergeburt als Persönlichkeitstypen bzw. menschliche Erfahrungsweisen und Stimmungslagen, die während und nach dem Ende einer psychedelischen Erfahrung angenommen werden können.

- Eine weitere Transformation findet im Bereich der Vorstellungen der Leerheit (*śūnyatā*) statt. Im BT nimmt die Einsicht in die Leerheit, dass heißt, in die Abwesenheit eines unabhängigen Selbst bzw. Eigenidentität bezüglich aller Phänomene eine zentrale Rolle ein. Die Erkenntnis der Leerheit ist mit Befreiung gleichgesetzt. Bei Evans-Wentz spielt die Leerheit keine zentrale Rolle. Das mag daher rühren, dass er die Existenz einer *philosophia perennis* untermauern will und es zum Konzept der Leerheit keine Entsprechung in der Theosophie gibt. Er übersetzt *śūnyatā* mit „Voidness“ und interpretiert es im Rahmen der Attribute für *nirvāṇa* wie das Ungeborene, das Todlose. Die Vorstellung von Nicht-Selbst (*anatta*), die stark mit der Vorstellung von Leerheit zusammenhängt, widmet Evans-Wentz auch keinen Raum. Die buddhistische Doktrin von Nicht-Selbst passt auch nicht mit der Vorstellung einer Seele, die sich über große Zeiträume nach den Prinzipien der Evolution entwickelt, zusammen. Bei Leary bekommt die Leerheit wieder einen praktischen Aspekt. Leerheit ist eine Erfahrung, die in der Phase des klaren Lichtes zu erleben ist. Die psychedelische Erfahrung macht auch den insubstanziellen Charakter der Erfahrung deutlich und das Bemühen eine Vorstellung oder etwas anderes festzuhalten wird zur Ursache von schlechten Erfahrungen („Horrortrip“). Eine Besonderheit Learys ist die materialistische Deutung der Leerheit, in der er die Leerheit mit dem Urzustand des Universums vergleicht. Die Leerheit und der Urzustand seien während der psychedelischen Erfahrung direkt erfahrbar. Das geht einher mit seinem Glauben, dass mit der Hilfe der psychedelischen Substanzen die Einheit von Wissenschaft und Religion erreicht ist.
- Im Rahmen der Transformation durch Psychologisierung wurde versucht herauszuarbeiten, wie das *Bardo Thödol* im Rahmen eines psychologischen Paradigmas verortet wurde. Dabei wurde deutlich, dass unterschiedliche

Vorstellungen von Psychologie zur Anwendung kamen. Die genaue Erforschung der Transformation des Psychologiebegriffs im Rahmen der Rezeption des könnte das Thema einer eigenen Arbeit sein.

- Schließlich wurde noch die Transformation der Funktion verglichen. Das BT war ein Ritualkomplex für die Begleitung von Sterbenden und Verstorbenen, das TBOD ein Beweis der Wissenschaftlichkeit der theosophischen Wiedergeburtsvorstellung und die Untermauerung einer *philosophia perennis* und das TPE ein praktisches Handbuch, um einer psychedelischen Erfahrung Struktur zu geben und die Psychedelische Bewegung in eine ältere Tradition einzuordnen.

8. Literaturliste

Bishop, Peter (1989): The Myth of Shangri-La. Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape. London: The Athlone Press.

Bishop, Peter (1997): A Landscape for Dying. The Bardo Thodol and Western Fantasy. In: Korom, J. Frank [Hg.] (1997): Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives. St-Jean: World Heritage Press, S. 47-73.

Blavatsky, Helena P. (1888): The Secret Doctrine. The synthesis of science, religion and philosophy. Pasadena: Theosophical Univ. Pr.

Blavatsky, Helena P. (1889): The Key to Theosophy. London: The Theosophical Publishing Company.

Blavatsky, Helena P.: Collected Writings, vol. IV. Quelle:
[http://selfdefinition.org/blavatsky/Blavatsky-Collected-Writings-15-ebooks/Collected%20Writings%20Volume%20%20%20IV%20\(1882-1883\).pdf](http://selfdefinition.org/blavatsky/Blavatsky-Collected-Writings-15-ebooks/Collected%20Writings%20Volume%20%20%20IV%20(1882-1883).pdf)
Zugriff: 9. 11. 2014.

Blewett, D.B. Ph.D. & Chwelos, N. M.D. (1959): Handbook for the therapeutic use of Lysergic Acid Diethylamide-25, Individual and Group Procedures, 2002 version – OCR by MAPS.org- Edits & PDF by Erowid.org.
Quelle: https://www.erowid.org/psychoactives/guides/handbook_lsd25.pdf
Zugriff: 14. 8. 2014

Brauen, Martin (2000): Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder. Bern [u.a.]: Verlag Paul Haupt.

Brück, Michael von (2007): Einführung in den Buddhismus. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Bray, John (1997): Das Tibetbild der Missionare im 19. Jahrhundert. In: Dodin, Thierry & Bundeskunsthalle Bonn [Hg.] (1997): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln, DuMont, S. 31-50.

Clarke, John .J. Hrsg. (1997): C.G. Jung und der östliche Weg. Zürich [u.a.]: Walter.

Connors, Peter (2010): White Hand Society. The Psychedelic Partnership of Timothy Leary & Allen Ginsberg. San Francisco: City Lights Books.

Cuevas, Bryan J. (2003): The hidden history of the Tibetan book of the dead. New York: Oxford University Press.

Dodin, Thierry & Bundeskunsthalle Bonn [Hg.] (1997): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln, DuMont.

Evans-Wentz, Walter Y. (1982): Das tibetanische Totenbuch oder die Nachtod-Erfahrung auf der Bardo-Stufe. Ein Weisheitsbuch der Menschheit. Olten [u.a.]: Walter.

Evans-Wentz, Walter Y. (2000) [1927]: The Tibetan Book of the Dead. The After-Death Experiences on the *Bardo* Plane, according to Lāma Kazi Dawa-Samdup's English Rendering. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.

Evans-Wentz, Walter Y. (2011): The Fairy-Faith in Celtic Countries. Quelle: <http://www.gutenberg.org/files/34853/34853-h/34853-h.htm> Zugriff: 16. 12. 2014.

Germano, David (1997): Dying, Death, and Other Opportunities, In: Lopez, Donald S. (Hg.): Religions of Tibet in Practice. Princeton [u.a.]: Princeton University Press, S. 458-493.

Greenfield, Robert (2006): Timothy Leary. A Biography. Orlando [u.a.]: A James H. Silberman Book.

Gyatso, Janet B. (1993): The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition. In: History of Religions, 33/2: S. 97-134.

Gyatso, Janet B. (1996): Drawn from the Tibetan Treasury. The *gTer ma* Literature. In: Cabezón, José Ignacio [Hg.] (1996): Tibetan Literature, Studies in Genre, Ithaca: Snow Lion Publications, S. 147-169.

Hall, Julie (2011): The Concept of Reincarnation in Theosophy. Unv. Diss.: Universität Exeter.

Hanegraaff, Wouter (1998): New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought. New York: State University of New York Press.

Hanegraaff, Wouter (2006): Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden und Boston: Brill

Hofmann, Albert (2013): LSD – Mein Sorgenkind. Die Entdeckung einer »Wunderdroge«. Stuttgart: Klett-Cotta.

Huxley, Aldous (1947): The Perennial Philosophy. London: Chatto & Windus.

Huxley, Aldous (1954): The Doors of Perception. London: Chatto & Windus.

Jung, Carl Gustav (1990): Archetypen. München: Dtv.

- Jung, Carl Gustav (2000): „Psychological Commentary.“ In: Evans-Wentz, Walter Y. (Hg.): The Tibetan Book of The Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Kaschewaky, Rudolf (1997): Das Tibetbild im Westen vor dem 20. Jahrhundert. In: Dodin, Thierry & Bundeskunsthalle Bonn [Hg.] (1997): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln: DuMont, S. 16-30.
- Keown, Damien (2003): Lexikon des Buddhismus. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2006): Kleine Geschichte Tibets. München: Beck.
- Korom, J. Frank [Hg.] (1997)1: Constructing Tibetan Culture. Contemporary Perspectives. St-Jean: World Heritage Press.
- Korom, J. Frank (1997)2: Tibet und die New Age-Bewegung. In: Dodin, Thierry & Bundeskunsthalle Bonn [Hg.] (1997): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln: DuMont, S. 178-192.
- Leary, Timothy & Metzner Ralph & Alpert, Richard (1964): The Psychedelic Experience. A Manual based on "The Tibetan Book of the Dead". New York: University Books.
- Lopez, Donald S. (1998): Prisoners of SHANGRI-LA. Tibetan Buddhism and the West. Chicago [u.a.]: The University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. (2000): Foreword. In: Evans-Wentz, Walter Y. (Hg.) (2000): The Tibetan Book of The Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering. New York: Oxford University Press.
- Lopez, Donald S. (2011): The Tibetan Book of the Dead. A Biography. Princeton [u.a.]: Princeton University Press.
- Lopez, Donald S. (2012): The Scientific Buddha. His Short and Happy Life. New Haven&London: Yale University Press.
- Miles, Barry (1998): Paul McCartney. Many Years From Now. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Mullin, Glenn H. (2009): The Tibetan Book of the Dead. An illustrated Edition. New Delhi: Roli Books.
- Mumford, Stan Royal (1989): Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal, Madison: The Universtiy of Wisconsin Press.
- Neuhaus, Tom (2012): Tibet in the Western Imagination. New York: Palgrave Macmillan.

Padmasambhava (2006): The Tibetan Book of the Dead. The Great Liberation by Hearing in the Intermediate States. Übersetzt von Gyurme Dorje. New York [u.a.]: Viking.

Pedersen, Poul (1997): Tibet, die Theosophie und die Psychologisierung des Buddhismus. In: Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hg.): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln: DuMont, S. 165-177.

Penner, James (2014): Timothy Leary. The Harvard Years. Early Writings on LSD and Psilocybin with Richard Alpert, Huston Smith, Ralph Metzner, and Others. Rochester: Park Street Press.

Pommaret, Françoise (1997): Returning from Hell. In: Lopez, Donald S. [Hg.]: Religions of Tibet in Practice. Princeton: Princeton University Press, S. 377-388.

Prebish, Charles S. & Keown, Damien (2006): Introducing Buddhism. New York [u.a.]: Routledge.

Rakow, Katja (2008): Das Tibetische Totenbuch: Vom Tibetischen Ritualtext zum spirituellen Klassiker. In: Transformierter Buddhismen 1, S. 82-107. Quelle: <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/8626> Zugriff am 15. 9. 2012.

Rakow, Katja (2011): Die Transformation des Tibetischen Totenbuchs im 20. Jahrhundert. Vom Wandern durch die postmortalen Bardos zu einer Reise in die Räume des Bewusstseins. In: Ahn, Gregor [u.a.][Hg.] (2011): Diesseits, Jenseits und Dazwischen?. Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität. Bielefeld: Transcript, S. 175-203.

Ram Dass & Metzner, Ralf (2010): Birth of a Psychedelic Culture. Conversations about Leary, the Harvard Experiments, Millbrook and the Sixties. Santa Fe: Synergetic Press.

Reynolds, John M. (2010): Self-Liberation Through Seeing with Naked Awareness. Ithaca: Snow Lion.

Schmidt-Leukel, Perry (2006): Understanding Buddhism. Edinburgh: Dunedin Academic Press.

Schumann, Hans W. (1995): Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme. München: Diederichs.

Stevens, Jay (1987): Storming Heaven. LSD and the American dream. New York: Grove Press.

Sinnott, A. P. (1912): Esoteric Buddhism. Boston [u.a.]: Houghton Mifflin. Reprint: Kessinger Publishing.

Van Schaik, Sam (2011): Tibet. A History. New Haven [u.a.]: Yale University Press.

Waddell, L. Austine (1959): The Buddhism of Tibet or Lamaism. Cambridge: W. Heffer & Sons.

Willhelm, Richard & Jung, C.G. (1996): Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Das Buch von Bewußtsein und Leben. München: Diederichs.

Williams, Paul und Tribe, Anthony (2000): Buddhist Thought, A complete introduction to the Indian tradition. London and New York: Routledge.

Winkler, Ken (1982): Pilgrim to the Clear Light. The Biography of Dr. Walter Y. Evans-Wentz. Berkeley: Dawnfire Books.

Zangpo, Ngawang (2002): Guru Rinpoché. His life and Times, Ithaca: Snow Lion.

Zimbardo, Phillip & Gerrig, Richard (2008): Psychologie. 18., aktualisierte Auflage. München: Pearson Studium.

Internetquellen:

Homepage von Chögyal Namkai Norbu Rinpoche: <http://www.dzogchen.it/chogyal-namkhai-norbu/longsal-terma>, Zugriff: 25. 9. 2012.

9. Anhang

9.1. Abstrakt

Ziel der vorliegenden Diplomarbeit ist es, Transformationsprozesse und Bedeutungsverschiebungen im Rahmen der westlichen Rezeptionsgeschichte der tibetisch-buddhistische Ritualtexte des *Bardo Thödol Chenmo* aus dem 14. Jhdt. an Hand von zwei Beispielen herauszuarbeiten, nämlich dem *Tibetan Book of the Dead* (1927) von Walter Y. Evans-Wentz und *The Psychedelic Experience* (1964) von Timothy Leary et al.

Es handelt sich dabei um eine Literaturarbeit, der methodisch ein Close Reading von Schlüsseltexten zu Grunde liegt. Dazu zählen maßgeblich auch die Vorwörter und Kommentare zu den genannten Werken. Zudem werden die jeweilige Entstehungsgeschichte und der kulturelle Hintergrund der Texte sowie die Biographie der Autoren untersucht. Das *Bardo Thödol* besteht aus mehreren Schriften, die im Zusammenhang mit Sterbe- und Totenritualen sowie als Meditationsanleitungen verwendet wurden und mit der Tradition der *Schatztexte* in Verbindung stehen. Der Anthropologe Evans-Wentz wurde vor allem von der Theosophie und dem verklärten Bild von Tibet als einem Ort der ursprünglichen Weisheit und der verborgenen Meister beeinflusst. Der klinische Psychologe Leary war von Aldous Huxley und seinen persönlichen Erfahrungen mit psychedelischen Substanzen wie Psilocybin und LSD geprägt. In einem komparativen Teil werden die unterschiedlichen Deutungen zentraler Konzepte, die in allen drei Werken vorkommen, gegenüber gestellt. Dabei werden die Vorstellungen über zyklische Existenz, Leerheit (*śūnyatā*), sowie psychologische Deutungsstrategien und die Transformation der Funktion der Texte untersucht.

Die Ergebnisse der Arbeit deuten darauf hin, dass das *Bardo Thödol* in seiner westlichen Rezeption als universelle Matrix für ein theosophisches Weltbild mit einer bestimmten Doktrin der Wiedergeburt im Zentrum, sowie als Landkarte des Bewusstseins im Rahmen einer psychedelischen Erfahrung fungiert. Das *Bardo Thödol* ist also nicht das Ziel, sondern der Ausgang der jeweiligen Interpretation, wobei es mehr oder weniger als ein von seinem ursprünglichen kulturellen und zeitlichen Kontext losgelöstes Artefakt behandelt wird.

9.2. Danksagung

Ich nehme Zuflucht zu den Buddhas der drei Zeiten. Ich nehme Zuflucht zum primordialen Gewahrsein. Ich nehme Zuflucht in die selbstlose Natur aller Phänomene. Ich nehme Zuflucht in die Leerheit, die alle Dinge trägt, in perfektem Gleichgewicht. Ich nehme Zuflucht zu den vier Aspekte wahrer Liebe: Liebeder Güte, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut. Ich nehme Zuflucht in das Gute im Menschen. Ich nehme Zuflucht in die Gemeinschaft der fühlenden Wesen.

Ich danke meinen Eltern Gitti und Rainer für ihre Unterstützung, Geduld und dafür, dass sie mir so ein tolles Studium ermöglicht haben. Ich danke Karl für seine Begleitung auf dem steinigen Weg, als der mir diese Diplomarbeit erschien. Ich danke Karl für seine unermessliche Geduld und dafür, dass er mir schließlich als Yama erschien um mich an die Notwendigkeit zu erinnern dieses Bardo zu beenden. Ich danke Johannes für die vielen aufbauenden Worte und guten Ratschläge, seine unerschütterliche Konzentration und die vielen Stunden, in denen er mich dabei unterstützte das Monster zu zähmen und Kapitel für Kapitel abzuschließen. Ich danke meiner Großmutter Helli, für die guten Wünsche, die sie mir aus naher Ferne zugeflüstert hat. Ich danke den lieben Menschen in Fasanien, dass sie während aller Höhen und Tiefen der letzten Monate für mich da waren. Ich danke Sophie für die Süße, die durch sie in mein Leben getreten ist und für die vielen Gespräche, die mir geholfen haben zu sehen, dass das Leben nach der Diplomarbeit und dem Abschluss des Studiums weitergeht.

9.3. Lebenslauf

Volkschule Heiligeneich: 1991-1995

AHS Tulln: 1995-2004

Matura abgelegt am: 5. 4. 2005

Von 1.10.2005-6.3.2006: Studium der Biologie.

Von 1.3.2006-30.4.2015 Individuelles Diplomstudiums Religionswissenschaft mit dem Schwerpunkt Buddhismus.