

01/2008

Transformierte

Buddhismen



Inhaltsverzeichnis

- 01 Inken Prohl und Katja Rakow:**
Transformationen buddhistisch inspirierter
Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische
Studie im Raum Berlin
(25 Seiten, S. 3-27)
- 02 Johanna Lüdde:**
Die Akkulturation des Chan-Buddhismus
im Shaolin Tempel Deutschland
(26 Seiten, S. 28-53)
- 03 Jens Schlieter:**
Wer hat Angst vor dem Dalai Lama? Victor
und Victoria Trimondis Der Schatten des
Dalai Lama (1999) als spiritualistische
Verschwörungstheorie
(29 Seiten, S. 54-81)
- 04 Katja Rakow:**
Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen
Ritualtext zum spirituellen Klassiker
(26 Seiten, S.82-107)
- 05 Sven Bretfeld:**
Buddhistische Laien, buddhistische Profis:
Individualisierung von Religiosität als Folge
einer Neuverteilung religiösen Wissens im
modernen Buddhismus Sri Lankas
(28 Seiten, S.108-135)
- 06 Rezension**
Bernstein, Andrew (2006): *Modern Passings.*
Death Rites, Politics, and Social Change in
Imperial Japan. (Tim Graf)
(7 Seiten, S. 136-142)

01/2008

**Transformierte
Buddhismen**

Erscheinungsdatum: 01.09.2008

Editorial

Die Beiträge der Zeitschrift befassen sich auf der Basis neuester Forschungsergebnisse sowohl mit historischen Prozessen als auch rezenten Entwicklungen in den verschiedenen Buddhismen. Dabei werden lokal spezifische wie auch transkulturelle Adaptions-, Transformations- und Innovationsprozesse in den Blick genommen. Der Fokus der Beiträge liegt auf Wandlungsprozessen in buddhistischen Vorstellungen, Rhetoriken, Praktiken und Ästhetiken, die durch historische und gesellschaftliche Veränderungen als auch durch den geographischen Transfer buddhistischer Ideen und Praktiken (z.B. zwischen Ost und West und umgekehrt) hervorgerufen wurden und werden.

Im Rahmen der Zeitschrift werden für das skizzierte Themenfeld relevante Publikationen besprochen.

Die Zeitschrift erscheint jährlich.

Herausgeber

Prof. Dr. Inken Prohl
Ruprecht-Karls- Universität Heidelberg
Katja Rakow, M.A.
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Editorial Board

Prof. Dr. Sven Bretfeld
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern
Prof. Dr. Volkhard Krech
Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Hartmut Zinser
Freie Universität Berlin

Impressum

Prof. Dr. Inken Prohl
Katja Rakow, M.A.

Institut für Religionswissenschaft
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Akademiestr. 4-8
69117 Heidelberg

Tel.: 06221/547622

inken.prohl@zegk.uni-heidelberg.de
katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de

<http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>

Die Quelle für den auf dem Cover zu sehenden Bildausschnitt stammt vom Autoren *ignat*, ist unter der *Creative Commons Attribution 2.5 License* veröffentlicht und unter folgender Adresse auffindbar:
<http://commons.wikimedia.org/wiki/Image:Jokhang15.JPG>



Katja Rakow

Das Tibetische Totenbuch: Vom tibetischen Ritualtext zum spirituellen Klassiker

Abstract:

Der Artikel befasst sich mit der Transformation tibetisch-buddhistischer Ritualtexte in einen universellen, spirituellen Klassiker, der unter dem Titel Das Tibetische Totenbuch große Bekanntheit erlangte und den westlichen Menschen die ‚Kunst des Lebens und des Sterbens‘ lehren soll. Den Ausgangspunkt bilden die historische Einordnung der tibetischen Texte des Bardo Thödol Chenmo (bar do thos grol chen mo, dt.: Die große Befreiung durch Hören [der Erläuterungen über] den Bardo) und eine Darstellung der in ihnen zum Ausdruck gebrachten Konzepte über Tod und Wiedergeburt sowie eine Beschreibung der rituellen Verwendung der Texte in tibetischen Totenzeremonien. Die Transformation der Ritualtexte in der westlichen Rezeption wird anhand von zwei Beispielen thematisiert. Zum einen wird die Präsentation und Interpretation der tibetischen Texte in der Form des „Tibetan Book of the Dead“ (1927) von Walter Y. Evans-Wentz unter Berücksichtigung der zeitgenössischen theosophischen Einflüsse analysiert. Zum anderen wird die Neubearbeitung des Themas durch den Tibeter Sogyal Rinpoche in „The Tibetan Book of Living and Dying“ (1992) und die Adaption für die Hospizarbeit und Sterbebegleitung vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurses erörtert. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den jeweiligen Strategien zur Universalisierung tibetisch-buddhistischer Vorstellungen und Praktiken. Der Artikel schließt mit einer Diskussion der dargestellten Neudeutungen der Texte und ihren praktischen Implikationen vor dem breiteren Horizont der Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken im westlichen Kontext.

1. Einleitung¹

Im Jahr 1927 erschien *The Tibetan Book of The Dead*, herausgegeben von dem amerikanischen Anthropologen Walter Y. Evans-Wentz (1878-1965). Dieser hatte den indischen Subkontinent auf der Suche nach esoterischen Lehren der „weisen Alten des Ostens“ (Evans-Wentz 2000: xix) bereist und war dabei auf zwei tibetische Manuskripte gestoßen, die den Titel *Bardo Thödol Chenmo* (bar do thos grol chen mo, dt.: Die große Befreiung durch Hören [der Erläuterungen über] den Bardo) trugen.² Die Texte dienen

¹ Mein Dank für die kritischen und hilfreichen Anmerkungen und Hinweise gilt Inken Prohl, Karénina Kollmar-Paulenz, Sven Bretfeld und Ina Plambeck.

² Dabei handelte es sich zum einem um einen tibetischen Blockdruck jüngeren Datums und um ein älteres abgenutztes Manuskript (vgl. Evans-Wentz 2000: 68 ff.).



in tibetischen Totenzeremonien der rituellen Führung Verstorbener durch die *Bardo* (*bar do*) genannten Phasen zwischen Tod und Wiedergeburt. Evans-Wentz' Publikation *The Tibetan Book of The Dead* basierte auf einer Übersetzung dieser tibetischen Texte und enthielt zudem eine umfangreiche Einleitung und zahlreiche Kommentare. Dieses Buch hat bisher fünf Auflagen und Übersetzungen in weitere westliche Sprachen erfahren.

The Tibetan Book of The Dead sorgte in der englischsprachigen Welt für einiges Aufsehen. Carl Gustav Jung bezeichnete es als einen ständigen Begleiter, der ihm viele Ideen und Einsichten in das „Geheimnis der menschlichen Psyche“ (Jung 2000: xxxvi) gewährt habe. So verwundert es nicht, dass Jung einen „psychologischen Kommentar“ zur ersten deutschsprachigen Ausgabe mit dem Titel *Das Tibetische Totenbuch*, verlegt vom Rascher Verlag Zürich 1935, beisteuerte. Nach der von Evans-Wentz herausgegebenen Übersetzung der tibetischen *Bardo Thödol Chenmo*-Texte folgten weitere Übersetzungen dieser Texte aus dem Tibetischen und neue Interpretationen durch westliche und tibetische Autoren.

Knapp ein halbes Jahrhundert nach der ersten Publikation von Evans-Wentz hebt Lama Anagarika Govinda (Ernst Lothar Hoffmann) in einem Geleitwort zu einer neuen deutschen Bearbeitung der tibetischen Texte mit dem Titel *Das Tibetische Buch der Toten* (1984) die Bedeutung dieses Werkes für die gesamte Menschheit hervor:

„Inzwischen ist der *Bardo-thödol* zu einem der berühmtesten Werke der Weltliteratur geworden, und als solches verdient er nicht nur die größte Beachtung der Philologen, insbesondere der Tibetologen, sondern auch der Psychologen, die viele wichtige Entdeckungen seit dem Bekanntwerden des *Bardo-thödol* gemacht haben. [...] Wir beginnen, dieses Werk nicht nur als ein bedeutendes Dokument religiöser Spekulation oder mythologischen Denkens zu betrachten, sondern als eine Fundgrube psychologischer Erkenntnis, die der Menschheit als Ganzes zugute kommt und nicht nur das Gut einer bestimmten Religion oder Kultur ist.“ (Govinda 1984: 7 f.)

Govinda legt hier eine universelle Qualität des Textes nahe, die jenseits seiner konkreten tibetisch-buddhistischen Lehren über das Sterben und die Bardos liegt und damit unabhängig von einem spezifischen religiösen oder kulturellen Hintergrund für die gesamte Menschheit einen Nutzen bergen soll. Verschiedene Herausgeber und Kommentatoren haben die Bedeutung dieser Texte, die im tibetischen Kontext ausschließlich der rituellen Führung der Toten durch die Bardos dienen, vor allem in der Anleitung zu einem sinnvollen Leben gesehen (Evans-Wentz 2000: xvii; Fremantle 2002: 18). So erlangten die tibetischen Texte und ihre modernen Auslegungen im Laufe der Jahre den Status eines „spirituellen Klassikers“, der dem westlichen Menschen die ‚Kunst zu Leben und zu Sterben‘ vermitteln können soll, wie der Erfolg des Werkes *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben* von Sogyal Rinpoche eindrücklich zeigt. Das Buch wurde 1992 erstmals veröffentlicht, erreichte inzwischen eine Auflage von zwei Millionen, wurde in 29 Sprachen übersetzt und ist in 56 Ländern erschienen.³

Der vorliegende Artikel thematisiert die Wandlung der tibetischen Bardo-Texte zu einem universellen, spirituellen Klassiker mit dem Anspruch den westlichen Menschen

³ Die angeführten Zahlen stammen aus der Selbstdarstellung von Rigpa, dem von Sogyal Rinpoche begründeten Netzwerk zur Vermittlung des tibetischen Buddhismus im Westen unter der URL: http://www.rigpa.org/Tibetan_Book_of_Living_and_Dying.html, [26.03.2008].



die ‚Kunst des Lebens und des Sterbens‘ zu lehren. Die Analyse dieses Wandlungsprozesses beginnt mit einer historischen Einordnung der tibetischen Texte und einer Darstellung der in ihnen zum Ausdruck gebrachten Konzepte über Tod und Wiedergeburt. Zudem wird anhand eines Beispiels die rituelle Verwendung eines Bardo-Textes in tibetischen Totenzeremonien beschrieben. Anschließend wird die Präsentation und Interpretation der tibetischen Texte in der Ausgabe des *Tibetan Book of The Dead* von Evans-Wentz analysiert. Durch eine historische Kontextualisierung werden die zeitgenössischen, orientalisierenden, insbesondere aus der Theosophie stammenden Einflüsse auf die Interpretation der Texte offen gelegt. Die Analyse wird zeigen, dass bereits mit der Erstveröffentlichung die Weichen für die späteren Neudeutungen gestellt sind. Dabei wird nach den Universalisierungsdiskursen gefragt, vor deren Hintergrund der Text von seinen Herausgebern und Interpreten gedeutet wird. In einem weiteren Schritt wird die Neubearbeitung des Themas durch den Tibeter Sogyal Rinpoche erörtert. Der analytische Fokus richtet sich auf die Strategien zur Universalisierung der tibetisch-buddhistischen Lehren durch Anknüpfung an den gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurs. Darüber hinaus wird die Verwendung des Buches in der Hospizarbeit und Sterbebegleitung thematisiert. Der Artikel schließt mit einer Diskussion der dargestellten Neudeutungen der Texte und ihren praktischen Implikationen vor dem breiteren Horizont der Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken im westlichen Kontext.

Das *Bardo Thödol Chenmo*⁴ im tibetischen Kontext

Die tibetischen *Bardo Thödol Chenmo*-Texte, auf denen Evans-Wentz' Ausgabe des sogenannten *Tibetischen Totenbuches* basierte, entstammen einer größeren Sammlung von Schriften, die auf das 14. Jahrhundert zurückgehen und in Tibet unter dem Titel *Die Eigenbefreiung durch Meditation der friedvollen und zornvollen [Gottheiten]* (*zhi khro dgongs pa rang grol*) bekannt sind.⁵ Dabei handelt es sich um einen Zyklus von sogenannten Schatztexten, die von Karma Lingpa (*karma gling pa*, 14. Jahrhundert) entdeckt wurden. Diese Schatztexte, im Tibetischen *Terma* (*gter ma*) genannt, stellen eine eigene Literaturgattung dar. Die Texte werden Padmasambhava zugeschrieben, der im 8. Jahrhundert den Buddhismus in Tibet etabliert haben soll. Er habe, so die allgemeine Annahme, während der ersten Phase der Verbreitung des Buddhismus die Texte versteckt, damit sie zu einem späteren Zeitpunkt von einem geeigneten „Schatzentdecker“, einem *Tertön* (*gter ston*), gefunden werden.⁶ *Terma* haben häufig die Funktion, neue, zeitgenössische Lehren als authentisches Wort des Buddhas zu legitimieren und in den bestehenden Lehrkorpus zu integrieren (vgl. Gyatso 1993). Bis in die Gegenwart sind die Schatztexte vor allem unter den *Nyingmapa* (*rnying ma pa*) verbreitet. Doch lässt

⁴ Aus Gründen der besseren Unterscheidbarkeit verwende ich für die tibetischen Texte den Kurztitel „*Bardo Thödol Chenmo*“. In den Ausführungen zu westlichen Übersetzungen und Interpretationen dieser Texte nutze ich dagegen die Bezeichnung „*Tibetan Book of The Dead*“ bzw. „*Tibetisches Totenbuch*“.

⁵ Der angegebene Titel stellt eine Kurzform dar. Der vollständige Titel lautet *Die große Befreiung durch Hören [der Erläuterungen über] den Bardo, aus der tiefgründigen Lehre über die Eigenbefreiung durch Meditation über die friedvollen und zornvollen [Gottheiten]* (*zab chos zhi khro dgongs pa rang grol las/ bar do thos grol chen mo*).

⁶ Zur spezifisch tibetischen Literaturgattung der *Terma* siehe Gyatso (1995).



sich diese Textgattung auch in den anderen tibetisch-buddhistischen Schulen sowie bei den *Bönpo* (*bon po*)⁷ wieder finden (vgl. Kollmar-Paulenz 2006: 74).

Tertön Karma Lingpa, der die Texte *Die Eigenbefreiung durch Meditation der friedvollen und zornvollen [Gottheiten]* gefunden haben soll, gehört zur Schule der Nyingmapa. Diese führen sich auf den tantrischen Gelehrten Padmasambhava und sein Wirken während der frühen Verbreitung des Buddhismus in Tibet im 8. Jahrhundert zurück. Viele der sogenannten ‚alten‘ (*rnying ma*) Übersetzungen tantrischer Texte aus dieser Epoche bilden die Grundlage des späteren eigenständigen Nyingma-Kanons *Nyingma Gyübum* (*rnying ma rgyud 'bum*). Als eine der höchsten Doktrinen der Nyingmapa gelten die *Dzogchen*-Lehren (*rdzogs chen*), im westlichen Kontext auch bekannt unter dem Titel „Große Vollkommenheit“. Im Kontext der *Dzogchen*-Lehren hat die Vorstellung eines ‚Zwischenzustandes‘ (Tib. *bar do*, Skt. *antarābhava*) eine spezifische Ausgestaltung erfahren.

Die Vorstellung eines Zwischenzustandes im Sinne einer ausgedehnten postmortalen Phase zwischen Tod und Wiedergeburt existierte bereits im frühen indischen Buddhismus und wurde insbesondere von tantrischen Strömungen aufgegriffen (Cuevas 2003: 39 ff.). Der tibetische Begriff *Bardo* bedeutet wörtlich „zwischen zwei“ und bezieht sich zumeist auf den als transitiv verstandenen Zustand zwischen Tod und nächster Wiedergeburt. In verschiedenen tibetischen Quellen werden bis zu sechs Bardozustände genannt. Neben den drei nachtodlichen Zwischenzuständen (der *Bardo* des Todesaugenblicks, der *Bardo* der Dharmata auch genannt *Bardo* der ‚Realität an sich‘ und der *Bardo* der Existenzbereiche) werden zumeist noch der *Bardo* des Lebensbereiches, der *Bardo* des Traumzustandes und der *Bardo* der Meditation aufgelistet (vgl. Cuevas 2003: 54 Fn. 88, 56, 62). Das Verweilen in den drei Zwischenzuständen vom Eintreten des Todes bis zur Wiedergeburt wird in den Schriften auf maximal 49 Tage angesetzt. Im Rahmen der *Nyingthig*- (*snying thig*) oder „Herzessenz“-Lehren der *Dzogchen*-Tradition wurde die *Bardo*-Vorstellung im 11. bis 14. Jahrhundert auf eine spezifische Art und Weise weiterentwickelt (Germano 1997: 458). Wie Cuevas (2003: 57 ff.) zeigt, werden in den *Nyingthig*-Schriften vier *Bardo*-Zustände unterschieden. Als erster *Bardo* gilt der Zeitraum zwischen Geburt und Tod, genannt der ‚*Bardo* des natürlichen Zustandes‘ (*rang bzhin gnas pa'i bar do*), an welches sich am Ende des Lebens der zweite ‚*Bardo* des Todesaugenblicks‘ (*'chi kha ma'i bar do*) anschließt. Auf diese Phase folgt der dritte ‚*Bardo* der Realität an sich‘ (*chos nyid bar do*) und geht schließlich über in den vierten ‚*Bardo* der Existenzbereiche‘ (*srid pa bar do*), womit der Übergang zur nächsten Wiedergeburt gemeint ist. Eine wichtige Neuentwicklung stellt dabei die dritte Phase des ‚*Bardos* der Realität an sich‘ dar.

In den *Dzogchen*-*Nyingthig*-Lehren wird die ‚Realität an sich‘, das heißt die Realität jenseits von Verblendungen, als ein reines Strahlen des ursprünglichen Grundes beschrieben (Cuevas 2003: 61). Diese strahlende, inhärente Qualität der ‚Realität an sich‘ wird zugleich als die Buddha-Natur betrachtet, die jedem Wesen innewohnen soll. Ein Erkennen der eigenen Buddha-Natur, das heißt der Realität jenseits aller Verblendungen, führe zur unmittelbaren Erleuchtung. Mit diesem Konzept verbindet sich die Vorstellung, dass im Moment des Todes für einen kurzen Augenblick das ‚klare Licht der Realität an sich‘ (*chos nyid 'od gsal*) erblickt werde. Der Moment des Todes, in dem

⁷ Zu den *Bönpo* als einer distinkten religiösen Tradition Tibets, die sich dem Selbstverständnis nach von den buddhistischen Schulen unterscheidet (auch wenn sie große Ähnlichkeiten in Lehren und Ritualen mit den buddhistischen Varianten aufweisen) siehe Kværne (1995).



sich alle Verblendungen und Illusionen kurzzeitig auflösen, setze dieses ‚klare Licht‘ frei und berge somit die Möglichkeit zur Erleuchtung, wenn die ‚Realität an sich‘ und damit die eigene Buddha-Natur erkannt werde. Ein Nicht-Erkennen führe zum Wandern des Bewusstseins des Verstorbenen vom ‚Bardo des Todesaugenblicks‘ weiter in den ‚Bardo des Werdens‘ und damit zur Wiedergeburt. Der kurze Moment des Aufleuchtens der ‚Realität an sich‘ (*chos nyid*) in Form des ‚klaren Lichtes‘ (*'od gsal*) im Moment des Todes wurde bis zum 14. Jahrhundert in den Nyingthig-Texten zu einem eigenständigen Zeitraum ausgedehnt. So entstand eine neue, selbstständige und von den anderen Bardos distinkte Zwischenphase (Cuevas 2003: 63).

Spezifisch für den ‚Bardo der Realität an sich‘ in der Dzogchen-Nyingthig-Tradition sind die Erscheinungen der 100 friedlichen und zornvollen Gottheiten (*zhi khro*), die sich in dieser Phase vor dem Verstorbenen manifestieren sollen. Mit diesen Erscheinungen werden weitere Möglichkeiten zur Erlangung der Erleuchtung und zur Befreiung aus den Bardos verbunden. Das Wandern in den Bardos gilt zumeist als Furcht erregend und verwirrend.

Im 14. und 15. Jahrhundert wurden die vielfältigen Vorstellungen über die Bardos systematisiert und zu einem liturgischen und rituellen System ausgebaut (Cuevas 2003: 67 f.). Zu diesem System gehören auch die Texte mit dem Titel *Die große Befreiung durch Hören [der Erläuterungen über] den Bardo (bar do thos grol chen mo)*. Die Teile des Textzyklus, welche in westliche Sprachen übersetzt wurden, behandeln vor allem die Abschnitte, in denen das Bewusstsein (*rnam shes*) des Verstorbenen, vermittelt durch einen religiösen Experten, in einem rituellen Kontext direkt angesprochen, ermahnt und durch die einzelnen Zwischenphasen geführt wird. Die verschiedenen Kapitel, die laut gelesen werden, beschreiben die Erscheinungen, mit denen der Verstorbene in den Bardos konfrontiert werde. Der Lama ermahnt das Bewusstsein des Verstorbenen, sich nicht den Gefühlen von Verwirrung und Angst hinzugeben, sondern die Erscheinungen des Lichtes im ‚Bardo des Todesaugenblicks‘ und später die Manifestationen der friedlichen und zornvollen Gottheiten im ‚Bardo der Realität an sich‘ als seine eigenen Projektionen zu erkennen und so Erleuchtung zu realisieren. Wird die wahre Natur der Erscheinungen nicht erkannt, folgt die Führung durch den ‚Bardo der Existenzbereiche‘, wobei der religiöse Spezialist auch hier Möglichkeiten zum Austritt aus dem Kreislauf der Existenzen aufzeigt und schließlich dafür Sorge trägt, dass das Bewusstsein, sollte es dennoch nach einer Wiedergeburt streben, diese nach Möglichkeit in der Welt der Menschen erfährt.

3. Die Verwendung von Bardo-Texten in tibetischen Totenriten

Die rituelle Verwendung von Bardo-Texten im Kontext tibetischer Totenzeremonien der Nyingmapa soll hier anhand eines Beispiels dargestellt werden. Als Materialbasis ziehe ich eine Ethnographie von Stan Royal Mumford (1989) heran, die auf seinem Forschungsaufenthalt in dem Dorf Tshap in Nepal in Gyasumdo im östlichen Manang Distrikt nahe der tibetischen Grenze im Jahr 1983 basiert (1989: 3).⁸ Das Dorf bildete inner-

⁸ Ein Forschungsaufenthalt in Tibet war zu diesem Zeitpunkt aufgrund der politischen Situation nicht möglich.



halb der Gyasumdo-Region ein Zentrum der Nyingmapa. Das *Gompa (dgon pa)* des Dorfes und der ortsansässige Lama standen demzufolge in dieser Lehrtradition. Die Bevölkerung des Dorfes setzte sich zu großen Teilen aus Tibetern zusammen, die im Laufe des letzten Jahrhunderts in diese Region zugewandert waren. In der Studie untersucht Mumford das ambivalente Zusammenspiel zweier konkurrierender religiöser Traditionen im Aufeinandertreffen buddhistischer Lamas und nepalesischer Gurung Shamanen. Im Kontext seiner Feldstudie konnte er die Sterbe-, Bestattungs- und Totenrituale für die 23-jährige Tochter des Dorfvorstehers beobachten.⁹ Im Rahmen dieser Zeremonien, die im Folgenden dargestellt werden sollen, wurde auch das rituelle Lesen eines Bardo-Textes vollzogen.¹⁰

Die junge Frau wurde unerwartet von einer schweren Krankheit getroffen. Der Dorflama wurde gerufen, um Exorzismen zur Vertreibung der Krankheit durchzuführen, die jedoch keine Besserung brachten. Der Gesundheitszustand verschlechterte sich rapide und so begann der Lama, die Anweisungen, die 100 friedlichen und zornvollen Gottheiten betreffend, in das Ohr der Sterbenden zu flüstern. Dieses Vorgehen basierte auf der Annahme, dass das in den Bardozuständen wandernde Bewusstsein später den Bardoführungen der Totenriten besser folgen könne, wenn diese Instruktionen unmittelbar vor dem Tod gehört werden. Nach Eintritt des Todes vollzog der anwesende Lama den *Powa-Ritus ('pho ba)*, bei dem das Bewusstsein aus dem Körper der Toten direkt in das reine Land des Buddha Amitābha transferiert werden soll.¹¹ Ein weiterer entscheidender Schritt nach Eintritt des Todes war die Erstellung eines Todeshoroskops (*gshin rtsis*) in Anwesenheit der Hinterbliebenen. Anhand dieses Horoskops wurden Fragen zu den Umständen des eingetretenen Todes und die eventuell daraus resultierenden, angenommenen Bedrohungen für weitere Angehörige erörtert. Des Weiteren sollte das Horoskop Aufschluss darüber geben, welche der Dorffangehörigen gefahrlos mit der Vorbereitung und Beerdigung der Toten betraut werden könnten, wann der richtige Zeitpunkt für die Beerdigung sei, welche möglichen Formen der Wiedergeburt zu erwarten seien und wie diese durch entsprechende Verdienste der lebenden Angehörigen positiv beeinflusst werden könnten.

Im Falle der jungen Frau wurden drei mögliche Wiedergeburten anhand des Horoskops eruiert. Die erste Möglichkeit zeigte eine zehn Tage dauernde Spanne in der Hölle an, die jedoch durch eine Anhäufung von Verdiensten durch die Angehörigen während der Totenzeremonien abgewendet werden könne. Die zweite Variante offenbarte eine Wiedergeburt im Reich der Tiere für die Dauer von einhundert Tagen und die Möglichkeit zur Abwendung dieses Schicksals, wenn die Familie den Lama mit dem Lesen eines bestimmten Textes beauftrage. Die dritte Option prognostizierte eine Wiedergeburt als Mann, sofern bestimmte Umstände gegeben seien. Zu diesen Umständen zählte die Aufgabe der Familie, die Anfertigung einer Buddhastatue oder eines Thangkas zu veranlassen. An dem vom Horoskop als günstig ermittelten Tag fand die Bestattung statt.

⁹ Aufgrund der hohen sozialen Stellung des Dorfvorstehers und seiner Familie innerhalb der Dorfgemeinschaft, wurden für die Verstorbene alle möglichen Bestattungs- und Totenriten in vollem Umfang ausgeführt, was Mumford die seltene Gelegenheit gab, diese vollständig zu beobachten.

¹⁰ Die folgende Darstellung basiert, soweit nicht anders angegeben, auf den Ausführungen von Mumford (1989: 195-224).

¹¹ Brauen (1982) berichtet von Beerdigungsritualen in Ladakh, wobei der Mönch oder Lama zuerst das Bewusstsein in den Körper des Toten zurückholt, von dem man annimmt, dass es bei Eintritt des Todes diesen verlassen hat. Nachdem das Bewusstsein in den Körper zurückgeholt wurde, soll das Powa-Ritual unter der Führung des religiösen Spezialisten den Transfer des Bewusstseins durch eine kleine Öffnung im Kopf direkt in das reine Land des Buddha Amitābha bewirken.



Der Körper der Toten verblieb drei Tage im Haus und wurde schließlich mit einer Prozession zum Verbrennungsplatz gebracht.¹² Am Abend nach der Verbrennung vollzog der Lama einen Exorzismus zur Vertreibung des Dämons, der für den Tod verantwortlich gemacht wurde (*gshed ma*), damit dieser nicht weitere Hinterbliebene ergreife. Während dieser Zeit wurden begleitend Rauchopfer dargebracht und Reinigungsriten ausgeführt.

Die Bestattung des Körpers galt als Beginn der 49 Tage andauernden Spanne der Wanderung des Bewusstseins der Verstorbenen durch die Bardos. In dieser Periode wurde die rituelle Lesung einer Kurzfassung eines Bardo-Textes sieben Mal durchgeführt.¹³ Dafür kamen der Lama und weitere Mönche einmal pro Woche in das Haus der Verstorbenen. Dort verlas und erläuterte der Lama den Text vor einem Papier-Bildnis (*sbyang bu*) und den versammelten Hinterbliebenen. Das Papierbild galt als Wohnstatt des Bewusstseins der Verstorbenen für den Zeitraum der Bardozeremonien. Die letzte Bardo-Instruktion wurde im Gompa, dem Dorftempel, ebenfalls unter Anwesenheit der Angehörigen, durchgeführt. Während der gesamten Zeit wurden Rauchopfer für das Bewusstsein der Verstorbenen in den Bardos dargebracht. Die Ausführungen des Lamas begannen mit dem Hinweis an die Verstorbene, ihren Tod zu realisieren. Damit verbunden war die Aufforderung, nicht länger am vergangenen Leben anzuhafte und so das Wohlergehen und den Wohlstand der Hinterbliebenen zu gefährden. Alle Anhaftungen an das vorherige Leben wurden von dem Lama als Folgen schlechter Taten in vergangenen Existenzen gedeutet. Er forderte die Verstorbene auf, alle Taten ihrer vergangenen Leben zu erinnern und beschrieb das bevorstehende Gericht des „Herrn des Todes“ (*gshin rje chos rgyal*), bei dem alle Taten gewogen und im Spiegel des Karma erblickt würden. Bevor jedoch der Herr des Todes, gemessen an den karmisch wirksamen Taten, über die nächste Wiedergeburt entscheide, sei der Verstorbenen ein Aufschub von 49 Tagen gewährt. Der Lama wies darauf hin, dass in dieser Zeit durch die lebenden Angehörigen weitere Verdienste angesammelt und auf die Tote übertragen werden könnten, um ihr Karma zu verbessern.

Die eigentlichen Bardo-Instruktionen begannen mit der Beschreibung des ‚klaren Lichtes‘ und dem Hinweis an die Verstorbene dieses zu erkennen und Erleuchtung zu erlangen. Für den Fall, dass diese Chance aus Furcht und Unkenntnis nicht ergriffen wurde, fuhr der Lama mit seiner Führung durch die weiteren Bardos fort. Er beschrieb als nächstes ein Licht in den Farben des Regenbogens, welches die fünf Buddhafelder der fünf Weisheitsbuddhas in ihren friedlichen und später in ihren zornvollen Formen repräsentiere. Wenn die Verstorbene diese erkenne und nutze und nicht vor ihnen aus Furcht fliehe, dann könne ihr Bewusstsein in ein Buddha-Feld transferiert werden. Sollte auch diese Möglichkeit, dem Kreislauf der Existenzen zu entinnen, ungenutzt bleiben, so die weiteren Ausführungen des Lamas, werde schwaches Licht, erscheinen. Die-

¹² Neben der Feuerbestattung ist eine häufig zu findende Variante die Luftbestattung, bei welcher der Körper an dafür vorgesehenen Plätzen zerstückelt und von Geiern verzehrt wird. Diese Art der Bestattung kann jedoch nicht überall praktiziert werden. Siehe dazu als Beispiel die Ausführungen von Ramble (1982). Die Verbrennung galt im Untersuchungskontext von Mumford (1989: 204 Fn. 9) als teuerste Bestattungsvariante und war daher mit dem höchsten Prestige versehen.

¹³ Hier ist anzumerken, dass es sich um die Kurzfassung eines Bardo-Textes handelte, dessen Titel wie folgt angegeben wird: *gsung gi chos zhal gdams thos grol bzhugs so* (dt. *Mündlich (überlieferte) Dharma-Unterweisung für die Befreiung durch Hören*) (vgl. Mumford 1989: 209 Fn. 12). Mumford verweist für eine längere Version eines Bardo-Textes auf die Publikation von Evans-Wentz, was jedoch keine Identität der beiden Texte nahe legt. Es ist zu bedenken, dass viele verschiedene Bardo-Texte existieren, die zum Teil signifikant von einander abweichen.



ses Licht strahle aus den sechs Welten des Samsāra: die Welt der Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister und Höllen. Der Lama benannte jede der sechs Welten und die darin auftretenden Leiden und schloss rituell jedes einzelne ‚Tor‘ zu den sechs Welten, um eine Wiedergeburt darin zu verhindern. Zum Schluss wurde das Papierbildnis, welches die Verstorbene während der Zeremonien repräsentierte und als Behausung für das Bewusstsein diente, mit dem Hinweis verbrannt, dass das Bewusstsein der Verstorbenen nun freigesetzt worden sei und seinen Weg in eine neue Existenz gefunden habe.

Wie das Beispiel zeigt, basieren die geschilderten Praktiken auf der Annahme, dass die zukünftige Form der Wiedergeburt nicht allein durch die vergangenen Taten der Verstorbenen bedingt ist, sondern durch entsprechende verdienstvolle Handlungen der Angehörigen positiv beeinflusst werden kann. Abhängig vom sozialen und finanziellen Status der Familie können die Auflagen erfüllt werden, was zu einer guten beziehungsweise, bei Unterlassung, zu einer schlechten Wiedergeburt im nächsten Leben führen könne. Daher können die Dauer und der Umfang der Totenzeremonien, bedingt durch soziale Stellung und materielle Möglichkeiten der Angehörigen, stark variieren (Brauen und Kværne 1978).

Obwohl in diesem Fall alle erforderlichen und möglichen Rituale ausgeführt wurden, die verschiedene Optionen zur Befreiung aus dem als leidvoll konzipierten Kreislauf der Wiedergeburten bereithielten, galt für die Angehörigen die Prognose des Todeshoroskops als wahrscheinlichste Möglichkeit. Sie gingen davon aus, dass die Verstorbene nach der Führung durch die Bardos als Mensch wiedergeboren werden würde (Mumford 1989: 223). Damit stellen auch die komplexen Bardo-Rituale der Nyingmapa für Laien vornehmlich die Möglichkeit dar, eine präferierte Wiedergeburt zu sichern, wobei das buddhistische Heilsziel der Erleuchtung in den Hintergrund tritt (vgl. Cuevas 2004).

Aus einer funktionalistischen Perspektive heraus betrachtet, erfüllt die Rezitation der *Bardo(Thödol)*-Texte in Rahmen der geschilderten Totenrituale verschiedene Zwecke. Zum einen, innerhalb des kosmologischen Zusammenhanges von Karma, Tod und Wiedergeburt, werden die Verstorbenen sicher durch die Furcht erregenden Bardo-Zustände und zur Befreiung oder zu einer guten Wiedergeburt geführt. Es findet eine Art rituelle Ausgliederung der Verstorbenen aus der sozialen Gruppe statt, die mit einer angenommenen neuen Wiedergeburt in einem anderen sozialen Kontext endet. Zum anderen wird den Hinterbliebenen durch die Bardo-Rituale ein Handlungsspielraum eröffnet, in dem sie auch nach dem Eintritt des physischen Todes und der Bestattung des Körpers noch für das Wohl des Verstorbenen wirken können. Zudem dient die rituelle Lesung auch der Belehrung der Hinterbliebenen, die dadurch mit der Vorstellungswelt der Bardos und den Geschehnissen in den Zwischenzuständen vertraut gemacht werden und so bereits vorbereitet werden für den Moment des eigenen Todes. Im Rahmen dieser Rituale soll außerdem sichergestellt werden, dass der Verstorbene seinen Tod realisiert und somit keine Gefahr für die noch lebenden Angehörigen darstellt. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die dargestellten Bardo-Riten innerhalb eines komplexen sozialen und religiösen Gefüges stattfinden, in welchem die soziale Bezugsgruppe des Verstorbenen und religiöse Spezialisten zum Wohle der Verstorbenen als auch der Lebenden zusammenwirken. Um die Wirksamkeit der Rituale zu gewährleisten, wird ein religiöser Experte benötigt, der die Rezitation der Texte vollzieht.



Die geschilderte rituelle Lesung des Bardo-Textes im nepalesischen Dorf Tshap fand in einem spezifischen kulturellen und historischen Kontext statt und lässt kaum Rückschlüsse auf Praktiken zu anderen Zeiten und an anderen Orten zu.

Brauen und Kværne (Brauen und Kværne 1978) weisen zudem daraufhin, dass die Bardo-Texte außerhalb der rituellen Verwendung bei Totenzeremonien keine weitere Funktion innerhalb der tibetischen Religion haben. Die Texte des *Bardo Thödol Chenmo* haben sich vor allem unter den Nyingmapa, teilweise auch bei den *Kagyupa (bka' brgyud pa)* verbreitet (Cuevas 2003). In Totenritualen der Bönpo können Texte dieser Art ebenfalls Verwendung finden (Ramble 1982; Kværne 1985). Dennoch handelt es sich nicht um Texte, die in allen Schulen des tibetischen Buddhismus oder in allen Regionen Tibets bei Bestattungen zum Einsatz kommen. In manchen Regionen und unter einigen hoch angesehen tibetischen religiösen Spezialisten sind sie sogar gänzlich unbekannt.

4. Die Erfindung des *Tibetischen Totenbuches* vor dem Hintergrund der Theosophie

Im Jahre 1919 gelangten zwei tibetische Textsammlungen mit dem Titel *Bardo Thödol Chenmo (bar do thos grol chen mo)* in die Hände des amerikanischen Anthropologen Walter Y. Evans-Wentz (1878-1965). Eine adäquate Übersetzung des tibetischen Titels lautet *Die große Befreiung durch Hören [der Erläuterungen über] den Bardo*, doch in westlichen Übersetzungen sind diese Texte unter der Bezeichnung *Tibetan Book of The Dead* oder *Tibetisches Totenbuch* bekannt geworden. Die sich in seinem Besitz befindenden tibetischen Manuskripte waren ein Teil der weitaus umfangreicheren tibetischen Textsammlung, die dem „Schatzentdecker“ Karma Lingpas aus dem 14. Jahrhundert zugeschrieben wird, mit dem Titel *Die Eigenbefreiung durch Meditation der friedvollen und zornvollen [Gottheiten] (zhi khro dgongs pa rang grol)*.

In Gangtok beauftragte Evans-Wentz den sikkimesischen Lehrer Kazi Dawa-Samdup (1868-1922), der bereits mit anderen Orientalisten und Tibetreisenden zusammengearbeitet hatte (Fields 1986: 286), mit der Übersetzung der Schriften. Die Zusammenarbeit währte zwei Monate, in denen Dawa-Samdup die tibetischen Texte übersetzte und Evans-Wentz seine Kommentare niederschrieb. Anschließend reiste Evans-Wentz, der Schüler verschiedener bekannter zeitgenössischer neo-vedantischer Lehrer war, zurück nach Indien in einen Ashram von Swami Satyananda, um Yoga zu praktizieren (Lopez 2000: E). Er setzte die Edition des tibetischen Textes in der Übersetzung von Dawa-Samdup nach dessen Tod im Jahre 1922 selbstständig fort und versah den Text mit zahlreichen Kommentaren. Unter dem Titel *The Tibetan Book of the Dead* publizierte Evans-Wentz 1927 erstmals eine Übersetzung der tibetischen Manuskripte als einen in sich geschlossenen, englischsprachigen Text mit einer extensiven Einleitung und einem umfangreichen Kommentarapparat.

Einleitung und Kommentar speisten sich weniger aus traditionellen tibetisch-buddhistischen Quellen, denn aus den orientalisierenden Fantasien des Verfassers. Evans-Wentz war Mitglied der Theosophischen Gesellschaft und teilte deren Annahmen über eine universelle esoterische Lehre im Sinne einer *philosophia perennis*, der er auf



einer Reise durch Asien nachspürte.¹⁴ Zum einen postulierte er eine Verbindung zwischen dem *Ägyptischen Totenbuch*¹⁵ und den von ihm aufgefundenen tibetischen Texten, die er in Anlehnung an die ägyptische Variante unter dem analogen Titel *The Tibetan Book of the Dead* veröffentlichte. Beide Quellen würden, so Evans-Wentz (2000: xvi) im Vorwort zur zweiten Auflage 1949, bedeutsame esoterische Lehren über die Kunst des Sterbens beinhalten, die im Okzident längst in Vergessenheit geraten seien. Mit dieser Aussage steht der Verfasser in der theosophischen Tradition, in welcher die Quelle einer geheimen, universellen Weisheitslehre ursprünglich in Ägypten verortet und später nach Indien und insbesondere Tibet verlagert wurde (Pedersen 1997: 168 f.).

Seine theosophische Prägung hinterließ sowohl in den Anmerkungen als auch seiner Einleitung zum Text zahlreiche Spuren. Evans-Wentz (2000: 39) zufolge weist der tibetische Text zwei Ebenen auf: eine wörtliche und damit exoterische sowie eine symbolische, esoterische Bedeutung. Die letztere Bedeutungsebene müsse via Interpretation erst aus dem eigentlichen Text extrahiert werden und bedürfe eines entsprechenden Wissens, wie es die eingeweihten Weisen der esoterischen Tradition besitzen würden (Evans-Wentz 2000: 40). Diese Herangehensweise ist aus dem theosophischen Kontext bereits bekannt, wo es üblich war in einem Text nach der dahinter liegenden, verborgenen Bedeutung zu fahnden. Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), die Mitbegründerin der Theosophischen Gesellschaft, verstand ihr umfangreiches Werk *Die Geheimlehre* (1988) daher als einen Versuch, die „fundamentale[n] Lehrsätze“ (Blavatsky 1999: 81) der allen religiösen Strömungen und deren Werken zugrunde liegenden, aber verborgen gebliebenen Lehre (daher der Titel „Geheimlehre“) darzustellen. Als Bewahrer der Geheimlehre galten die sogenannten Mahatmas, Mitglieder einer weisen Bruderschaft, die Blavatsky zu ihrem Werkzeug erwählt und ihr den Auftrag zur Gründung der Theosophischen Gesellschaft erteilt haben sollen. Nach theosophischer Auffassung sind die Mahatmas hochentwickelte, mit besonderen Kräften und Fähigkeiten ausgestattete Meister, die ihr esoterisches Wissen an ausgewählte Schüler, genannt *Chela*¹⁶, weitergeben (vgl. Blavatsky 1987: 242). Nach eigenen Angaben hatte Blavatsky einige Jahre in Tibet verbracht, wo sie von den Mahatmas der „Bruderschaft des Himalaya“ (Blavatsky 1968: 421) Einweihungen erhalten habe, die sie in ihren Schriften aufbereitete.

Der Aufenthalt Blavatskys in Tibet gilt in der Forschungsliteratur zumeist als fiktiv (Pedersen 1997; Brauen 2000). Unabhängig vom Wahrheitsgehalt dieser Behauptung Blavatskys ist ein anderer Punkt für den hier skizzierten Forschungszusammenhang wesentlich bedeutsamer: Die Rolle Tibets als zentraler Bezugsort, als ‚Hort des geheimen Wissens‘, war für die Theosophie von besonderer Bedeutung. Das Tibet der Theosophie hatte mit dem zeitgenössischen, realen Tibet jedoch wenig gemein. Tibet war in dieser Epoche tatsächlich fast völlig unzugänglich für Reisende und bot eine geeignete Projektionsfläche für westliche Fantasien, die nicht Gefahr liefen, durch den Kontakt mit der Realität entzaubert zu werden.¹⁷ So scheinen selbst die in Tibet lebenden ‚Ma-

¹⁴ Eine Biographie über Walter Y. Evans-Wentz hat Winkler (1982) verfasst.

¹⁵ Die wörtliche Bezeichnung der ägyptischen Texte und Sprüche, die als Grabbeigaben dienten, lautet eigentlich „Heraustreten in den Tag“ („Going Forth by Day“) (Redford 1987). Eine erste Publikation verschiedener Sprüche und Texte unter dem Titel *Das Totenbuch der Ägypter* erfolgte durch Karl Richard Lepsius im Jahr 1842 und blieb bis heute offenbar prägend für diese Textsammlungen (Wendrich 2005).

¹⁶ *Chela* ist die Bezeichnung für Schüler eines Gurus in Sanskrit.

¹⁷ Die vermeintliche immerwährende Unzugänglichkeit, die Tibet in den westlichen Konstruktionen als weltentrücktes, geheimnisvolles Reich auf dem Dach der Welt erscheinen lässt, ist historisch nicht halt-



hatmas‘ der ‚Bruderschaft des Himalaja‘ keine Tibeter, sondern Inder gewesen zu sein.¹⁸ Zwar wurde die von den Mahatmas vermittelte Lehre zum Teil unter dem Titel „Esoterischer Buddhismus“¹⁹ verhandelt, doch hatte der reale tibetische Buddhismus dieser Zeit wenig mit dem theosophischen Konstrukt gemein. Der zeitgenössische Buddhismus Asiens und Tibets galt vielmehr als exoterische und degenerierte Form dieser Geheimlehre (Lopez 2000: C). Bei dem Tibet und den Tibetern der Theosophie handelte es sich mit Pedersen (1997: 170) gesprochen um „vollständig imaginäre Objekte“.

Wie schon Blavatsky verortete sich auch Evans-Wentz in der Einweihungstradition des geheimen Wissens: „In this book I am seeking – so far as possible – to suppress my own views and to act simply as the mouthpiece of a Tibetan sage, of whom I was a recognized disciple“ (Evans-Wentz 2000: xix). Durch die Stilisierung zum Schüler des sikkimesischen Lama Dawa-Samdup, der wiederum von einem tibetischen Lama mündlich in die Lehrüberlieferung eingeweiht worden sei, sah sich Evans-Wentz selbst in der Linie dieser Lehrtradition, in deren Namen er nun legitim sprechen konnte. Seine Ausführungen in der Einleitung und dem Kommentarapparat zur Übersetzung des tibetischen Textes erhielten damit das Siegel der Autorität des Eingeweihten. Lopez (1998: 65) hat zudem darauf hingewiesen, dass Evans-Wentz durch seine Universitätsausbildung zusätzlich die Legitimation eines westlichen Gelehrten in Anspruch nehmen konnte. So stellte er in seiner Person eine Verbindung zwischen östlicher Religion und westlicher Wissenschaft her. Die Überbrückung der Kluft zwischen Wissenschaft und Religion war ebenfalls ein Anliegen der Theosophie.

Dem Biographen Winkler (1982: 44) zufolge lässt sich die Behauptung von Evans-Wentz, er sei ein Schüler des tibetischen Lamas Dawa-Samdup gewesen, kaum belegen. Auch scheinen advaita-vedantisches Gedankengut und Yoga im Leben von Evans-Wentz eine weitaus wichtigere Rolle gespielt zu haben als der tibetische Buddhismus (Lopez 2000). Seine Vorworte zu den verschiedenen Ausgaben des *Tibetan Book of The Dead* enthalten vor allem Zitate aus der *Bhagavadgita* und den *Upanishaden*, jedoch keine Passagen, die dezidiert aus tibetisch-buddhistischen Texten stammen. Hier ist jedoch anzumerken, dass beide Werke in der Theosophie als die hinduistischen Quellen der esoterischen *philosophia perennis* galten. Sowohl in der *Bhagavadgita* als auch in den *Upanishaden* seien bereits alle Lehren vorhanden, die auch im „Esoterischen Buddhismus“ und den Lehren der Mahatmas aus dem Himalaja enthalten seien (vgl. Bergunder 2006a; 2006b). Die eklektische Zusammenstellung von Textauszügen verschiedener asiatischer Traditionen in den Vorwörtern des *Tibetan Book of The Dead* durch Evans-Wentz mag auf den ersten Blick kontradiktorisch erscheinen. Im theosophischen Verständnis handelt sich dabei jedoch um einen sich gegenseitig ergänzender Quellenkorpus der esoterischen Weisheitslehre, der zugleich deren Universalität belegt.

Die zum Teil stark theosophisch inspirierte Interpretation des tibetischen Textes durch Evans-Wentz überschreitet häufig den Rahmen der traditionellen Lesart buddhis-

bar, wie Kollmar-Paulenz (2006) zeigt. Tibet war demnach über lange Zeiträume kein von der Außenwelt abgeschottetes Land, sondern auf vielfache Weise politisch, kulturell und wirtschaftlich mit China, Zentralasien und Indien vernetzt.

¹⁸ Nach Blavatsky war Meister Morya ein Rajput und Koothoomi ein Brahmane aus Kaschmir (vgl. Johnston 1990: 399).

¹⁹ Als eines der Standardwerke der damaligen Theosophie galt Alfred Percy Sinnetts *Esoteric Buddhism* (1883), dessen Lehren ihm von den Mahatmas vermittelt worden seien (Godwin 1994: 342).



tischer Konzepte, wie das folgende Beispiel verdeutlichen soll.²⁰ Nach dem buddhistischen Verständnis des Kreislaufes der Wiedergeburten wird ein Wesen nach seinem Tod entsprechend seiner karmisch wirksamen Taten in einer der sechs buddhistischen Welten neu geboren: entweder in der Welt der Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister oder Höllenwesen. Innerhalb dieser sechs Welten kommt der Welt der Menschen für die Erreichung des buddhistischen Heilsziels eine besondere Stellung zu: Zum einen ist es nur in dieser Welt möglich, das Karma aktiv zu verändern, während es in den anderen fünf Welten lediglich abgegolten wird. Zum anderen besteht nur in der Welt der Menschen die Möglichkeit, der Lehre Buddhas zu folgen und Erleuchtung zu erlangen und somit dem Kreislauf der Wiedergeburten zu entrinnen. Die Möglichkeit als Mensch wiedergeboren zu werden, wird daher als äußerst erstrebenswert erachtet. In den verschiedenen buddhistischen Kulturen wurde das Streben nach einer guten Wiedergeburt für viele Laienanhänger weitaus bedeutsamer als die Erlangung der Erleuchtung (Cuevas 2004). So haben sich in den verschiedenen asiatisch-buddhistischen Ländern Bestattungs- und Totenrituale entwickelt, deren Ziel es ist, den Verstorbenen eine gute Wiedergeburt zu ermöglichen. Die Rituale des tibetischen Textzyklus *Die Eigenbefreiung durch Meditation der friedvollen und zornvollen [Gottheiten]*, in denen der Verstorbene durch die Zwischenzustände geleitet wird, stellen nur ein Beispiel für solche Praktiken dar.

Das theosophische Verständnis der Reinkarnation unterscheidet sich stark von der buddhistischen Konzeption des Kreislaufes der Wiedergeburten. Hatte Blavatsky in ihrem Frühwerk *Isis entschleiert* (1877) die Idee der Reinkarnation noch abgelehnt (Godwin 1994: 306), so wurde die Wiedergeburtsvorstellung in ihrem Spätwerk grundlegend (Meade 1980: 413). *Die Geheimlehre* (1888) war geprägt von einem evolutionären Grundgedanken, in der die kosmische und die anthropologische Entwicklung miteinander verknüpft wurden. Als Antwort auf die materialistische Evolutionstheorie der Naturwissenschaft, die das menschliche Leben rein aus der Materie herleitete, wurde jedoch bei Blavatsky das Geistige über das Physische gestellt und das Leben als Produkt des Geistigen verstanden (vgl. Bergunder 2005). Die Reinkarnation des Menschen gleicht einer fortschreitenden, spirituellen Höherentwicklung und weist somit einen teleologischen Impetus auf. Eine entwicklungsgeschichtliche Verbindung von Tier und Mensch wurde von Blavatsky ausgeschlossen (Meade 1980: 495 Fn. 96) und somit auch eine Reinkarnation in tierischen Formen.

Evans-Wentz findet, im Anschluss an die theosophische Tradition, die „esoterische Lehre der Reinkarnation“ in dem tibetischen Text wieder. Um die ‚wahre Lehre‘ der Wiedergeburt, welche in den Jahrhunderten von populären und exoterischen Interpretationen überlagert worden sei, offen zu legen, müsse die inhärente symbolische Bedeutung entschlüsselt werden (Evans-Wentz 2000: 49 ff.). Anhand einer Szene aus den letzten Seiten von Platons Schrift *Der Staat*, in welcher die Seelen griechischer Heroen ihre nächste Lebensform erwählen, arbeitet er einen symbolischen Code heraus, dem er universelle Gültigkeit zuschreibt. Die Tiere werden dabei symbolisch als Repräsentationen bestimmter menschlicher Eigenschaften gedeutet. Dieser Code wird anschließend auf den tibetischen Text angewendet. Mit der ‚symbolischen‘ Interpretation der Wiedergeburt gelangt Evans-Wentz zu folgendem Schluss: „[A]nd man, the highest of the animal-beings, cannot become the lowest of the animal-beings, no matter how heinous his sins, at one bound“ (2000: 43 f.). Bei der in buddhistischen Ländern weit verbreite-

²⁰ Detaillierte Ausführungen dazu finden sich bei Lopez (1998; 2000).



ten Annahme, ein Mensch könne aufgrund seines Karmas im nächsten Leben als Tier wiedergeboren werden, handele es sich um eine folkloristische und irrationale Fehldeutung der Wiedergeburtstheorie, die auch den vorliegenden tibetischen Originaltext verfälscht habe (vgl. 2000: 58 f.).

In der indologischen und buddhologischen Forschung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert war die Überzeugung, die vermeintlich ursprünglich reinen Lehren des Buddhas seien im Laufe der Zeit korrumpiert worden, weit verbreitet. Wie Almond (1988) zeigt, erfolgte die westliche Aneignung und Konstruktion des Forschungsobjektes „Buddhismus“ ausschließlich über die Texte der buddhistischen Traditionen. Dieser Zugang führte zu einer bevorzugten Wahrnehmung ‚des Buddhismus‘ als eines rein historischen, ausschließlich durch seine Texte repräsentierten Phänomens und weniger als lebendige religiöse Tradition des zeitgenössischen Asiens. Gemessen an der aus Texten gewonnenen idealtypischen Konstruktion eines klassischen indischen Buddhismus, wurden die gegenwärtigen asiatischen buddhistischen Traditionen aus der Perspektive westlicher philologischer Gelehrter als minderwertig begriffen. Insbesondere der so genannte ‚nördliche Buddhismus‘ Zentralasiens galt als am wenigsten authentisch und am weitesten degeneriert. Diese zeitgenössische Wertung schlug sich in der Terminologie nieder: Für die in Tibet existierende Form wurde nicht der Begriff ‚Buddhismus‘, sondern der pejorative Terminus ‚Lamaismus‘ verwendet (vgl. Lopez 1995). Entgegen der abwertenden Beurteilung des tibetischen Buddhismus in der frühen buddhologischen Forschung erfuhr er im Kontext der Theosophie eine enorme Aufwertung. Auch hier handelt es sich um das Ergebnis eines Konstruktionsprozesses, denn es ist nicht der tibetische Buddhismus in seiner gelebten und praktizierten Realität, der von Bedeutung für die Theosophie ist. Wie die Ausführungen von Evans-Wentz zur Reinkarnationslehre deutlich zeigen, ist vielmehr die dem tibetischen Buddhismus vermeintlich zugrunde liegende, ahistorische esoterische Lehre von Bedeutung, die aus seinen Texten erst extrahiert werden muss. Die gleiche Vorgehensweise zieht sich durch Evans-Wentz’ Kommentare zur Übersetzung des tibetischen Textes. Wann immer es ihm angebracht erscheint, verweist er in Fußnoten auf Texte aus anderen kulturellen und historischen Kontexten, welche die im Text dargelegte Ansicht und deren Universalität illustrieren sollen.²¹ Vor dem Hintergrund einer postulierten, universellen esoterischen Lehre, die allen religiösen und mystischen Traditionen zu Grunde liege, werden in dieser ersten westlichen Ausgabe des *Tibetischen Totenbuches*, die darin enthaltenen Vorstellungen und Lehren universalisiert.

Evans-Wentz begründete eine Kommentartradition, die typisch wurde für nachfolgende Auflagen und Neuübersetzungen der tibetischen Texte. Zahlreiche weitere Übersetzungen und Interpretationen sind seit 1927 erschienen.²² Allein die von Evans-Wentz herausgegebene Version erfuhr in den USA bis zum Jahr 2000 insgesamt fünf Auflagen. Jede weitere Auflage enthielt zusätzliche Kommentare, Vorworte und Einleitungen, die zum Teil mehr Raum einnahmen als der eigentliche Text.²³

²¹ Dazu dienen ihm vorrangig eine englischsprachige Edition des sogenannten *Ägyptischen Totenbuches* aus dem Jahre 1910 (H. M. Tirard, *The Book of the Dead*, London) und das von F. M. M. Comper 1917 herausgegebene Werk *The Book of the Craft of Dying* basierend auf dem mittelalterlichen Werk *De Arte Moriendi*.

²² Die bekanntesten Publikationen dürften von Francesca Fremantle und Chögyam Trungpa (1975) sowie Robert A. F. Thurman (1994) stammen.

²³ Die erste Auflage von 1927 enthielt neben einem Vorwort von Evans-Wentz, seiner Einleitung und seinem umfangreichen Kommentarapparat zusätzlich ein Vorwort von Sir John Woodroffe. Die zweite



Interessant ist zudem, dass der tibetische Ritualtext von seinen westlichen Übersetzern, Interpreten und Lesern fast ausschließlich als textbasierte Quelle für eine philosophisch-intellektuelle Auseinandersetzung rezipiert wurde. Obwohl bereits die Einleitung von Evans-Wentz in der Erstausgabe einen Abschnitt zur rituellen Verwendung der Bardo-Texte enthielt (Evans-Wentz 2000: 18-28), beschränkte sich die westliche Rezeption auf eine hermeneutische Durchdringung des Textes und seiner verborgenen Botschaften für die Lebenden. Im Zuge des Transfers der Texte von Tibet in den Westen und dem damit verbundenen Kontextwechsel findet eine Transformation hinsichtlich der Konzeption und Deutung der tibetischen Texte statt: Sie wandeln sich von Ritualtexten, deren Bestimmung in der Führung Verstorbener durch die Bardos und der Belehrung der Hinterbliebenen durch einen religiösen Spezialisten im Rahmen von Totenritualen lag, zu einer rein textuellen Quelle esoterischen oder spirituellen Wissens, das dem westlichen Leser die „Kunst des Sterbens“ und die „Kunst des Lebens“ (Evans-Wentz 2000: xvii) lehren soll.

5. Ein neues „Tibetisches Buch des Todes“ und ein „Tibetisches Buch des Lebens“

Seit seiner Erstveröffentlichung 1927 hat das sogenannte *Tibetische Totenbuch* eine erstaunliche Geschichte erfahren. Der Text hat Künstler zu Musik- und Bühnenstücken²⁴ inspiriert und avancierte zu einem der erfolgreichsten „spirituellen Klassiker der Weltgeschichte“ (Cuevas 2003: vii). Seit einigen Jahren ist auch ein Wandel im Umgang mit den tibetischen Texten zu beobachten. Sie werden zum Teil in der Hospizarbeit eingesetzt und Sterbenden vorgelesen.²⁵ Sie können den in der Hospizarbeit und Sterbebegleitung tätigen Menschen auch als Quelle der Sinnstiftung dienen, indem sie einen Interpretationsrahmen bieten, in welchem die täglichen Erfahrungen im Umgang mit Sterbenden sinnvoll gedeutet werden können. In diesem Kontext ist eine Neubearbeitung des Themas von besonderer Bedeutung: *The Tibetan Book of Living and Dying* (1992) von Sogyal Rinpoche, das fast 70 Jahre nach dem Erscheinen von Evans Wentz' *The Tibetan Book of the Dead* mit ähnlich durchschlagendem Erfolg veröffentlicht wurde. Diesmal ist der Autor ein Tibeter, der für die Publikation mit den amerikanischen Editoren und Co-Autoren Patrick Gaffney²⁶ und Andrew Harvey²⁷ zusammengearbeitet

Auflage von 1949 beinhaltete ein weiteres Vorwort des Herausgebers während die dritte Auflage von 1957 mit einem psychologischen Kommentar von C. G. Jung und einem einleitenden Vorwort von Lama Anagarika Govinda angereichert wurde. Bei der vierten Auflage handelte es sich schließlich um die erste Taschenbuchauflage von 1960, die ein erneutes zusätzliches Vorwort von Evans-Wentz aufwies. Im Jahr 2000 erschien die fünfte Auflage mit einer weiteren Einleitung und einem zusätzlichen Nachwort des Buddhisten Donald S. Lopez.

²⁴ Eine Vertonung von Jean-Claude van Itallies Adaption *The Tibetan Book of the Dead, or How Not to Do It Again* für die Bühne wurde 1983 von Steve Gorn aufgeführt (van Itallie 1999). Der Text von van Itallie diente auch Ricky Ian Gordon als Libretto für die Komposition seiner Oper *The Tibetan Book of the Dead*, die 1996 im Rice Theatre Houston, Texas uraufgeführt wurde.

²⁵ Als Beispiele können hier zum einen das „Living/Dying Project“ in San Francisco (siehe den Film *The Tibetan Book of the Dead, Part 1: A Way of Life*, eine Zusammenarbeit von NHK Japan, Mistral Film Frankreich und National Film Board Canada von 1994), und der Bericht von Dorothea Mihm (2007) über einen konkreten Fall von Sterbebegleitung in Deutschland dienen.

²⁶ Patrick Gaffney ist ein langjähriger Schüler von Sogyal Rinpoche und war sowohl für Sogyal Rinpoche als auch den XIV. Dalai Lama als Herausgeber tätig.



hat. Bei diesem Buch handelt es sich jedoch nicht um eine neue Übersetzung der tibetischen Texte, sondern um ein Werk mit einer weitaus umfassenderen Agenda: Es enthält eine „auf den heutigen westlichen Menschen abgestimmte Auslegung der Praktiken und Lehren“ des ‚Tibetischen Totenbuches‘ und vermittelt auf fast 500 Seiten Anregungen und Anleitungen für die „Meisterung des Lebens“ und den „Umgang mit dem Tod“.²⁸ Das Buch geht über eine reine Darstellung der tibetischen Texte zur Führung Verstorbener durch die Bardos hinaus. Die Texte und die mit ihnen verbundenen Konzepte sind vielmehr sorgfältig in die Ausführungen des Buches eingearbeitet, die auf dem breiteren Fundament der Dzogchen-Doktrin basieren. Durch die Integration des ‚Bardos des natürlichen Zustandes‘ wird der Fokus der Erläuterungen vom Tod und Sterbeprozess zusätzlich auf das Leben erweitert. Sogyal Rinpoche betrachtet sein Werk sowohl als ein neues „Tibetisches Buch des Todes“ als auch ein „Tibetisches Buch des Lebens“ (S. 29). So gliedert sich das Buch in drei Hauptteile: (1) Leben, (2) Sterben und (3) Tod und Wiedergeburt. Wurde im Falle der tibetischen Bestattungsriten das Bewusstsein der Verstorbenen durch die Bardos zwischen Tod und Wiedergeburt geleitet, so wird hier der westliche Leser auf eine umfassendere Reise durch Leben und Tod geführt. Eine Beschäftigung mit den dargelegten Lehren verspricht dem Leser ein „Verständnis der wahren Bedeutung des Todes“ (S. 22) und darin den „Schlüssel für den Sinn des Lebens“ (S. 23), „grenzenlose Freiheit“ (S. 29) und einen „Triumph“ im Augenblick des Todes als „Krönung des Lebens“ (S. 30).

Der Autor Sogyal Rinpoche wurde 1948 im Osten Tibets in der Region Kham geboren und in einem Kloster aufgezogen. Er gilt als Inkarnation von Lerab Lingpa Tertön Sogyal, einem Lehrer des 13. Dalai Lama. Sogyal gehört zwar der Nyingma-Tradition an, ist jedoch von der *Rime*-Bewegung²⁹ beeinflusst. Mit der Besetzung Tibets durch China flüchtete er nach Sikkim, später nach Indien. 1971 ging Sogyal nach England und studierte in Cambridge Philosophie und Vergleichende Religionswissenschaft. Im Jahr 1975 gründete er Rigpa, ein internationales Netzwerk von buddhistischen Praxisgruppen und Zentren in nunmehr 23 Ländern, das heute zu einer der größten tibetisch-buddhistischen Organisationen im westlichen Kontext zählt. Zwar lehren im Rahmen von Rigpa verschiedene tibetische Lehrer, jedoch setzen sich die Mitglieder, meinen eigenen Beobachtungen im Feld zufolge, fast ausschließlich aus westlichen Praktizierenden zusammen.³⁰

Kurz nach Erscheinen des Buches *The Tibetan Book of Living and Dying* gründete Sogyal 1993 das Spiritual Care Program (SCP). Das Programm soll der Vermittlung von Lehren und Praktiken, die der tibetisch-buddhistischen Tradition entlehnt sind, im Rahmen von Sterbebegleitung und Hospizarbeit dienen. Die Angebote von Spiritual

²⁷ Andrew Harvey, dem Selbstverständnis nach Mystiker und spiritueller Lehrer, ist Autor zahlreicher Bücher zu gegenwärtig populären Themen im Diskursfeld Spiritualität wie Sufismus und christlicher Mystik (siehe auch <http://www.andrewharvey.net/>, [25.03.2008]).

²⁸ Siehe Klappentext der deutschen Ausgabe von 1997. Die Ausführungen beziehen sich, sofern nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe.

²⁹ Rime (tib. *ris med*, vorurteilslos, ohne Abgrenzung, ohne Unterscheidung) ist eine Bewegung die im 19. Jahrhundert in Tibet entstand und durch buddhistische Lehrer wie Jamyang Khyentse Wangpo (1820-1892), u.a. geprägt wurde. Dieser Bewegung schlossen sich Vertreter aller großen Schulrichtungen Tibets an. Das Ziel dieser Bewegung war die Bewahrung aller seltenen Übertragungslinien und die Überwindung der Konkurrenz der großen Schulen untereinander.

³⁰ Die Beobachtungen erfolgten während einer Feldforschung zwischen Oktober 2005 bis Oktober 2006 im Berliner Rigpa-Zentrum, sowie auf öffentlichen Vorträgen mit Sogyal Rinpoche und einem mehrtägigen Rigpa-Retreat.



Care richten sich sowohl an Menschen in medizinisch-klinischen Berufen und verwandten Bereichen als auch an interessierte Laien. An der irischen Küste entstand in den letzten Jahren in der Rigpa-Retreat-Einrichtung „Dzogchen Beara“ ein Zentrum für spirituelle Begleitung, das als Zufluchtsstätte für schwer Kranke und Sterbende sowie deren Angehörige dient. Darüber hinaus gibt es in verschiedenen westlichen Ländern jeweils nationale Ansprechpartner und Ausbildungsprogramme von Spiritual Care.

Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben gilt mit mehr als zwei Millionen verkauften Exemplaren als Bestseller.³¹ Wie lässt sich der Erfolg dieses Buches erklären? Allgemeine Aussagen über die Leserschaft des Buches lassen sich kaum treffen. Eine quantitative Studie im Raum Berlin im Jahr 2006 mit 224 befragten Buddhisten und Buddhistinnen sowie am Buddhismus interessierten Personen ergab, dass für viele Akteure (55 Prozent) die erste Berührung mit dem Thema ‚Buddhismus‘ über die Lektüre von Büchern stattfindet. Diese Tendenz belegen auch andere Studien (vgl. Saalfrank 1997; Coleman 1999). Doch nicht jeder Leser eines solchen Buches findet zwangsläufig den Weg zu einer tibetisch-buddhistischen Gemeinschaft. Allerdings haben viele Akteure, die Veranstaltungen oder Kurse bei Rigpa besuchen, vorher dieses Buch gelesen. Ausgehend von den im Feld gemachten Beobachtungen bei Rigpa und anderen tibetisch-buddhistischen Gruppen in Berlin, sind die Leser dieses Buches, die sich solchen Gemeinschaften angeschlossen haben sowohl Akteure, die ein dezidiertes Interesse am tibetischen Buddhismus haben als auch Personen, die in einem breiteren Sinne als ‚spirituell interessiert‘ gelten können. Zum Spektrum der Interessen dieser Akteure können u.a. Themen wie Reiki, Channeling, Tarotkarten und Schutzengel gehören.³²

Die Attraktivität des Buches für beide Akteursgruppen gleichermaßen scheint in der spezifischen Gestaltung des Textes zu liegen. Der Autor vermag es – hier kann man den Einfluss der Editoren und Co-Autoren vermuten – tibetisch-buddhistische Konzeptionen in einer sehr zugänglichen und verstehbaren Weise in einen breiteren Kontext gegenwärtig populärer spiritueller Ideen und Vorstellungen einzubinden. An zahlreichen Stellen fließen Zitate abendländischer Denker und Autoren wie Montaigne, Blake, Rilke, Voltaire, Einstein u.a. zur argumentativen und illustrativen Unterstützung ein. An verschiedenen Punkten wird zudem auf wissenschaftliche Erkenntnisse und Überlegungen rekuriert, mit denen die Ausführungen legitimiert werden. Durch solche Referenzen geht der Text weit über den Horizont einer rein doktrinären Darstellung tibetisch-buddhistischer Lehren hinaus und macht diese anbindungsfähig an Ideen und Konzepte, die dem westlichen Leser vertrauter sein dürften als die Lehren des tibetischen Buddhismus. Zudem bietet das Buch zahlreiche konkrete Handlungsanregungen und Beschreibungen von verschiedenen Meditationspraktiken.³³ Diese entstammen zwar der tibetisch-buddhistischen Tradition, werden jedoch auf den westlichen Leser angepasst und als für jeden, über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg praktikierbar, prokla-

³¹ Die Zahlen stammen aus der Selbstdarstellung auf der offiziellen Rigpa-Website, abrufbar unter der URL: http://www.rigpa.org/Tibetan_Book_of_Living_and_Dying.html, [26.03.2008].

³² Diese Aussagen beruhen auf Beobachtungen und zahlreichen Gesprächen mit Akteuren während meiner Feldforschung in tibetisch-buddhistischen Gruppen in Berlin.

³³ Dazu gehören u.a. Meditation (Kap. 5), Guru-Yoga (Kap. 9), die Praxis der Liebenden Güte und Tonglen (Kap. 12) sowie die sogenannte „essentielle Phowa-Praxis“, die sich für jeden eigne im Unterschied zur traditionellen Phowa-Praxis, die unbedingt der Anleitung eines erfahrenen Meisters bedürfe (Kap. 13).



miert. Im gesamten Text lässt sich eine Tendenz zur Universalisierung der tibetisch-buddhistischen Lehren und Praktiken ausmachen.

Anhand der Ausführungen zur Reinkarnation im Kapitel „Evolution, Karma und Wiedergeburt“ sollen im Folgenden exemplarisch die Argumentationsstrukturen sowie die Plausibilitäts- und Universalisierungsstrategien des Buches verdeutlicht werden. Das Kapitel beginnt mit den Erinnerungen des Buddhas an vergangene Leben, bevor er Erleuchtung erlangte, und leitet dann über zu der Aussage, dass seit Anbeginn der Geschichte „der feste Glaube an Wiedergeburt und an ein Weiterleben nach dem Tod einen zentralen Platz in fast allen Weltreligionen eingenommen“ (S. 107) habe. Diese Aussage verweist auf eine angenommene Universalität der Reinkarnationsvorstellung, die am Beispiel des Christentums konkreter erläutert wird. Im frühen Christentum sei dieser Glaube weit verbreitet gewesen und habe in verschiedenen Ausformungen bis ins Mittelalter überlebt. Zum Zweck der Evidenz wird auf Origines' Glauben an eine „Vorexistenz der Seelen“ verwiesen. Obwohl das Christentum den Glauben an Wiedergeburt bald abgelehnt habe, seien Spuren eines solchen Glaubens noch in der Renaissance nachweisbar. Hier werden als Beleg die romantischen Poeten Blake, Shelley und Balzac angeführt. Des Weiteren wird auf eine Umfrage aus den 80er Jahren verwiesen, nach welcher beinahe jeder vierte Amerikaner an Reinkarnation glaube. Trotz dieser Belege, so berichtet der Autor weiter, werde er oft gefragt, wie man an etwas glauben könne, was nicht bewiesen sei, und er antwortet mit einem Zitat von Voltaire: „Alles in allem wäre es auch nicht überraschender, zweimal geboren zu werden, als es das eine Mal schon war“ (S. 108). Für die Zweifler unter den Lesern werden auf den weiteren Seiten „einige ‚Beweise‘ für Wiedergeburt“ (S. 110) vorgelegt. Um das Konzept der Reinkarnation dem westlichen Leser näher zu bringen, wird extensiv aus Büchern zur Nahtoderfahrung und aus berichteten Wiedergeburtserlebnissen zitiert. Als Quelle dienen hier unter anderem die Nahtodstudien von Raymond A. Moody und die umfangreichen Sammlungen von vermuteten Fällen von Wiedergeburt von Ian Stevenson.³⁴ In diesen vorbereitenden Überlegungen wird eine bisher noch vage gehaltene buddhistische Idee der Reinkarnation durch Verweise auf ähnliche Ideen und Gedanken bei abendländischen Denkmännern und Künstlern und durch szientistische Argumentationen nachvollziehbar gemacht. Beim Leser wird durch dieses Vorgehen eine gewisse Offenheit gegenüber ihm bisher fremden Ideen geschaffen. Der Text leitet anschließend zur Erläuterung des buddhistischen Verständnisses von Wiedergeburt über. Dazu wird die buddhistische Konzeption von Geist und Bewusstsein sowie Karma, dem Gesetz von Ursache und Wirkung, erläutert. Auch hier findet in der Darstellung eine Verknüpfung buddhistischer Anschauungen mit physikalisch-technischen Erklärungen statt, wenn beispielsweise auf den XIV. Dalai Lama und seine Analogie von der Kontinuität des Bewusstseins im Sinne einer Kontinuität der ‚Raum-Partikeln‘ im Universum rekurriert wird (S. 115 ff.). Durch die Verbindung von religiösen Konzepten mit wissenschaftlichen Analogien und Termini werden religiöse Vorstellungen, die einer Glaubensüberzeugung bedürfen, plausibilisiert. Daran schließen sich Ausführungen zum Spezialfall der tibetischen Reinkarnationen hoher buddhistischer Lehrer, den *Tulkus* (*sprul sku*), an. Auch hier wird auf den XIV. Dalai Lama, den im Westen wohl populärsten Vertreter dieser als verwirklicht geltenden wiedergeborenen Lehrer, Bezug genommen. Das Kapitel

³⁴ Erwähnt werden von Raymond A. Moody *Reflections on Life After Life* (1978) sowie *The Light Beyond* (1989). Von Ian Stevenson werden die folgenden Publikationen angeführt: *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation* (1974), *Cases of Reincarnation Type*, Vol. 1-4. (1975-1983) und *Children Who Remember Previous Lives* (1987).



endet mit dem Hinweis, dass die Reinkarnationen solcher Bodhisattvas nicht auf Tibet beschränkt seien, sondern sich auch in anderen Ländern ereignen, wie Gandhi, Einstein, Mutter Theresa, Shakespeare, Mozart und andere herausragende Persönlichkeiten der Menschheitsgeschichte zeigen würden (S. 129). Durch diesen Verweis wird ein weiteres Spezifikum des tibetischen Buddhismus universalisiert.

Wie spezifisch und fremd die Ausführungen zum tibetischen Buddhismus dem westlichen Leser auch erscheinen mögen, der Autor vermag es immer wieder geschickt den Bogen zurück auf bekanntes Terrain zu schlagen und so die tibetisch-buddhistischen Lehren ein Stück weit ihrer kulturellen Fremdartigkeit zu entkleiden. Dazu dienen zahlreiche Zitate westlicher Denker und Autoren sowie buddhistischer Lehrer aber auch beispielhafte Anekdoten. Das Buch ist zudem oftmals in einer inklusivistischen ‚wir‘-Form geschrieben, die den Leser an den dargelegten Gedankengängen teilhaben lässt. Häufig findet sich eine direkte Anrede des Lesers, verbunden mit Fragen, die ihn zum Nachdenken anregen sollen. Einzelne Kapitel enthalten Anleitungen zu konkreten Praktiken, die der Leser in seinen Alltag integrieren soll oder die in bestimmten Situationen als hilfreich erachtet werden. Dem Leser werden also nicht nur Vorstellungen vermittelt und Deutungsmuster angeboten, sondern auch Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt. Obwohl es sich dabei zumeist um buddhistische Praktiken handelt, die im asiatischen Kontext mehrheitlich von religiösen Spezialisten ausgeübt wurden, werden diese hier als universell anwendbar dargestellt, unabhängig von der jeweiligen persönlichen religiösen Orientierung. Die Kapitel des Buches sind teilweise so strukturiert und in sich abgeschlossen, dass sie nach Bedarf und Interessenlage einzeln konsultiert werden können. Bestimmte Kapitel dienen im Rahmen von Rigpa-Meditations-Kursen und Spiritual Care-Programmen als Studienmaterial.

6. Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben in der Sterbebegleitung

Das Buch Sogyal Rinpoches enthält zahlreiche Hilfestellungen und Praxisbeispiele zum Umgang mit Sterbenden und dem Tod. Angesprochen werden nicht nur Menschen, die ihrem eigenen Sterbeprozess und Tod gegenüberstehen oder sich mit diesem auseinandersetzen wollen, sondern auch Menschen, die mit dem Sterben anderer konfrontiert sind. Dabei kann es sich um Angehörige und Freunde aber auch um professionelle Vertreter aus dem pflegerischen und palliativmedizinischen Umfeld handeln. Das Buch avancierte im Laufe der Jahre zu einem wichtigen Referenzwerk im Bereich der Hospizbewegung. Dazu beigetragen haben mag die Gründung des Spiritual Care Program (SCP) im Jahre 1993, das auf den Lehren Sogyal Rinpoches im *Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben* basiert und diese in die entsprechenden gesellschaftlichen Felder distribuiert. Die Zielgruppe des Programms bilden Menschen aus medizinischen und sozialen Berufen, die mit dem Thema Sterben und Tod konfrontiert sind, aber auch Laieninteressierte, die nicht aus diesem spezifischen Berufsfeld stammen. Im Jahr 1999 nahmen allein in den USA 1600 Personen an diesen Aus- und Fortbildungsprogrammen teil.³⁵ Diese Zahlen sprechen für eine erfolgreiche Institutionalisierung des SCP innerhalb der amerikanischen Hospizbewegung. Somit ist eine Distribution der von Sogyal

³⁵ Vgl. die Angaben auf <http://www.spcare.org/about/>, [20.03.2008].



gelehrten Vorstellungen und Praktiken an die Multiplikatoren innerhalb der Sterbebegleitung gewährleistet. Häufig findet man inzwischen Verweise auf das Buch Sogyal Rinpoches in Fachartikeln aus Zeitschriften der Palliativmedizin (vgl. McGrath 2000; Barham 2003; Smith-Stoner 2005). Es besteht jedoch die Frage, warum die dem tibetisch-buddhistischen Kontext entstammenden Konzepte und Praktiken so erfolgreich in der Hospizbewegung rezipiert werden und sich damit als anschlussfähig an Ideen der Sterbebegleitung erweisen. Einen Hinweis erhält man mit Blick auf die Zielstellung und den Inhalt des Studien- und Trainingsprogramms „Spirituelle Begleitung“:

„Ziel des Programms ist, Menschen zu befähigen, Sterbenden die bestmögliche spirituelle Begleitung zu geben und eine spirituelle Sicht von Tod und Sterben in das medizinische Umfeld sowie in soziale Berufe zu integrieren.

Basierend auf Meditationspraktiken und Belehrungen aus der tibetisch-buddhistischen Tradition, wie sie von Sogyal Rinpoche in seinem spirituellen Klassiker *Das Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben* dargestellt sind, werden – von Glaubensrichtungen unabhängige – universelle spirituelle Prinzipien gelehrt und deren Praktiken eingeübt.“ (Spiritual Care – Spirituelle Begleitung, o. J.)

Aus diesen Zeilen sprechen die gleichen Strategien zur Universalisierung tibetisch-buddhistischer Vorstellungen und Praktiken, die schon in der Analyse des Buches zu Tage traten: Die tibetisch-buddhistische Tradition dient als Quelle und Inspiration für als universell verstandene ‚spirituelle‘ Konzepte und Praktiken. Durch die Bestimmung ‚spirituell‘ sind die Prinzipien und Praktiken über religiöse und kulturelle Grenzen hinweg anwendbar. Dieses Verständnis speist sich aus populären Deutungen, die Teil des gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurses sind. Bei dem Begriff ‚Spiritualität‘ handelt es sich um eine sozial konstruierte Kategorie, deren zugeschriebene Bedeutungen vielfältig sein können und im Diskursfeld immer neu ausgehandelt werden müssen (Carrette und King 2005). Bestimmte Tendenzen lassen sich dennoch aufzeigen und so zeichnet sich das Verständnis von ‚Spiritualität‘ im gegenwärtigen Diskurs u.a. durch Individualisierung und durch Distanz zu konkreten religiösen Traditionen oder Institutionen aus (Knoblauch 2005).

Die der tibetisch-buddhistischen Tradition entstammenden Vorstellungen und religiösen Praktiken werden durch ihr Verständnis als ‚spirituell‘ in universell anwendbare Prinzipien und Techniken transformiert. Durch diesen Prozess scheinen sich buddhistische Ideen und Praktiken für die Hospizbewegung als anschlussfähig zu erweisen. Spiritualität und spirituelle Fürsorge in der Sterbebegleitung spielten bereits für die Begründerin der Hospizbewegung in den 60er Jahren, die anglikanische Ärztin und Krankenschwester Cicley Saunders (1918-2005), eine wichtige Rolle (Garces-Foley 2003). Ihr Verständnis von Spiritualität war fest verwurzelt im christlichen Glauben an Gott, auch wenn sie das Hospiz offen hielt für Sterbende anderer religiöser Orientierungen. Spirituelle Fürsorge bedeutete für Saunders nicht nur gemeinsames Beten und das Spenden der Sakramente, sondern schloss auch Gespräche über existenzielle Fragen, einen würdevollen Umgang miteinander und das Wachen am Bett eines Sterbenden ein. Kathleen Graces-Foley beschreibt das Vermächtnis von Cicley Saunders für die moderne Hospizarbeit in folgenden Worten:



„With the integration of modern medicine and gentle care for the individual, Saunders had both ‘secularized’ the work traditionally done by religious orders and ‘spiritualized’ the work of medical profession.“ (Garces-Foley 2003: 343)

War bei Saunders der Bezug auf eine bestimmte religiöse Tradition, nämlich auf die christliche Religion, noch grundlegend, so hat sich in der Weiterentwicklung die Idee von ‚Spiritualität‘ in der Hospizbewegung davon gelöst. Nach Ann Bradshaw (1996) habe sich eine Säkularisierung des Spiritualitätskonzeptes vollzogen, um der Hospizidee in einer säkularisierten Kultur gerecht zu werden. ‚Spiritualität‘ wird hier als persönliche und psychologische Suche nach Sinn verstanden. Für Garces-Foley (2003) liegt der Grund für die Loslösung des Verständnisses von ‚Spiritualität‘ von einer bestimmten religiösen Tradition in der Hospizbewegung nicht an einer säkularisierten, sondern an einer religiös-pluralistischen Gesellschaft. Indem ‚Spiritualität‘ frei von exklusiven Bezügen auf eine konkrete Religion als eine „universelle Dimension menschlichen Lebens“ (Garces-Foley 2003: 345) verstanden wird, können verschiedenste Selbstverortungen der Akteure – ob religiös, agnostisch oder atheistisch – in die Hospizarbeit integriert werden. Spirituelle Begleitung oder Fürsorge (‚spiritual care‘) wird in der gegenwärtigen Hospizbewegung als wichtiger Bestandteil einer adäquaten Betreuung am Ende des Lebens betrachtet.³⁶ Der Name „Spiritual Care Program“ der Rigpa-Organisation ist sicherlich mit Bedacht gewählt worden, da er eine Nähe zum palliativen Arbeitsfeld aufweist und eine Festlegung auf den tibetisch-buddhistischen Hintergrund vermeidet.

Der Anspruch spirituelle Begleitung und Fürsorge als elementaren Aspekt der Hospizarbeit zu etablieren, ist im Kontext des Diskurses um ein „gutes Sterben“ (Schneider 2006) zu verorten (Strada 2004). Dieser Diskurs führt zu neuen Normierungen in der Sterbebegleitung und Hospizarbeit sowohl auf der Seite der Sterbenden als auch auf der Seite der Betreuenden. Die Idee des ‚guten Sterbens‘ ist geprägt von dem Ideal eines selbstbestimmten, würdevollen Sterbens, an dessen Gestaltung der Sterbende aktiv mitwirken soll, und einer Betreuung, welche die Individualität und Persönlichkeit des Sterbenden anerkennt und berücksichtigt (vgl. Schneider 2006). Ein solches normatives Ideal lässt die Betroffenen jedoch häufig ohne konkrete Vorstellungen und Handlungsoptionen zurück, wie dieser Anspruch umzusetzen ist. Für diese Bedürfnisse liefern das *Tibetische Buch vom Leben und vom Sterben* sowie die Fortbildungen von SCP mögliche Deutungsmuster und konkrete Handlungsvorschläge. Dr. Gian Domenico Borasio, Professor und leitender Vorsitzender des Interdisziplinären Zentrums für Palliativ-Medizin (IZP) am Klinikum der Universität München äußert sich wie folgt zu den angebotenen Inhalten des Spiritual Care-Programms von Rigpa:

„Das Wunderbare an diesen Lehren ist, dass sie überkonfessionell sind. Man muss nicht Buddhist werden, um Nutzen aus diesen Lehren zu ziehen. Ich als Katholik kann genauso viel aus ihnen ziehen wie jeder andere, sei er

³⁶ Die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert palliative Versorgung auf ihrer Website wie folgt: „Palliative care is an approach that improves the quality of life of patients and their families facing the problem associated with life-threatening illness, through the prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and *spiritual*. Palliative care [...] integrates the psychological and *spiritual aspects* of patient care.“ (Hervorhebungen K.R., Quelle: <http://www.who.int/cancer/palliative/definition/en/>, [31.03.2008]).



gläubig oder nicht. Sie enthalten sehr geschickte Praktiken, um Sterbenden, Kranken oder Hinterbliebenen beizustehen, und das finde ich hilfreich.“ (Zentrum für Spirituelle Begleitung, o. J.: 13)

Der Bericht einer Krankenschwester einer onkologischen Station zeigt exemplarisch, dass ein Sterbeprozess, bei dem die aus dem tibetisch-buddhistischen Kontext stammenden Praktiken zur Anwendung kamen, als ein erfolgreiches Sterben und gutes Beispiel im Sinne des Dispositivs vom „guten Sterben“ gedeutet werden kann:

„Sarah’s death was an inspiration to us all. She died with such a grace and dignity, and everyone who came in contact with her felt her strength. Sarah remained in command of the situation, right up to the end and her trust in the Buddhism teachings never seemed to waver. Up until the time she became unconscious, Sarah was consistently cheerful, confident and humorous, having a dignity about her, which arose from her courage and self-reliance.“ (Barham 2003: 251)

Die Verstorbene war Praktizierende des tibetischen Buddhismus und hatte sich für die Gestaltung ihres Lebensendes am *Tibetischen Buch vom Leben und vom Sterben* orientiert. Das Beispiel darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass nur ein geringer Prozentsatz von Patienten palliativer Einrichtungen praktizierende (tibetische) Buddhisten sind.³⁷ Unter dem Personal in Hospizen und palliativmedizinischen Stationen ist der Anteil von Personen, die sich selbst als Buddhisten betrachten ebenfalls gering, auch wenn eine wesentlich größere Personenzahl kontemplative oder meditative Praktiken ausübt.³⁸ Meditation wird demnach von den betroffenen Akteuren mehr als spirituelle Technik, denn als religiöse Praxis verstanden. In der Studie im Raum Berlin war eine ähnliche Tendenz zu beobachten: Nur 44 Prozent der befragten Buddhisten betrachteten ihre Praxis als ‚religiös‘, während 84 Prozent diese als ‚spirituelle‘ Praxis begriffen.³⁹ Erfahrungsberichte, veröffentlicht in Fachzeitschriften, fließen in den Diskurs um das ‚gute Sterben‘ ein und vermitteln die Wirkmächtigkeit der tibetisch-buddhistischen Vorstellungen und Praktiken und die damit verbundene Hoffnung, diese auch für nicht buddhistische Betroffene sinnvoll zur Anwendung bringen zu können. Der Prozess der Universalisierung und Spiritualisierung buddhistischer Konzepte und Praktiken, wie im Falle des *Tibetischen Buchs vom Leben und vom Sterben* und der Spiritual Care-Programme gezeigt wurde, ermöglicht eine Vermittlung und Rezeption der adaptierten Konzepte und Methoden in säkularen gesellschaftlichen Bereichen wie Medizin, Pflege und Hospiz.

³⁷ Eine Studie über einen Zeitraum von zwei Jahren bei einem buddhistischen ambulanten Hospizdienst in Australien ergab, dass nur 2,6 Prozent der Patienten Buddhisten waren (McGrath 2000).

³⁸ Eine Studie mit 63 professionellen Teilnehmern an einer 3 ½ tägigen Fortbildung „Wisdom and Compassion in Care for the Dying“ (SCP) aus dem Bereich palliative care in München 2002 ergab, dass sich 10 Prozent der Befragten dem Buddhismus zuordneten und 54 Prozent Meditation praktizierten (Wasner, Longaker et al. 2005).

³⁹ Datenerhebung im Raum Berlin 2006 unter 224 Buddhisten und Buddhistinnen. Die Zuschreibungen ‚religiös‘ und ‚spirituell‘ wurden getrennt abgefragt. Siehe auch den Beitrag von Inken Prohl und Katja Rakow (2008) in dieser Ausgabe.



7. Zusammenfassung

Die Texte des *Bardo Thödol Chenmo* fanden im tibetischen Umfeld ausschließlich Verwendung innerhalb der Bardo-Riten bei Totenritualen und erforderten die Anwesenheit eines religiösen Experten, der für die Laien tätig wurde. Die zeitliche Spanne reichte vom Eintritt des physischen Todes bis zum Ende der Bardo-Riten mit maximal 49 Tagen. Die Bardo-Riten waren eingebettet in ein komplexes Zusammenspiel zwischen der sozialen Bezugsgruppe des Verstorbenen (Verwandte, Freunde, Nachbarn) und den religiösen Spezialisten. Der Transfer der Texte in den westlichen Kontext zu Beginn des 20. Jahrhunderts führte zu einer Veränderung der zugeschriebenen Funktionen. Nach der Publikation unter dem Titel *Tibetisches Totenbuch* dienten sie vornehmlich als rein textuelle Quelle einer universellen esoterischen Lehre, die es hermeneutisch zu durchdringen galt und die dem westlichen Leser die ‚Kunst des Lebens und des Sterbens‘ vermitteln könne. In neueren Deutungen, wie im Falle des *Tibetischen Buchs vom Leben und vom Sterben*, erfolgt die Universalisierung der tibetisch-buddhistischen Bardo-Lehren nicht mehr durch den theosophischen Interpretationsrahmen einer *philosophia perennis*, sondern durch eine Anknüpfung an den gegenwärtigen Spiritualitätsdiskurs. Die Deutung der buddhistischen Konzepte und Praktiken als ‚spirituell‘ löst sie aus einem spezifisch religiösen Traditionsgefüge und stellt sie als universell anwendbar dar. In beiden modernen westlich geprägten Interpretationen der tibetischen Texte liegt der Fokus vorrangig auf den Lebenden. Auch die Deutungsmuster, Handlungsvorschläge und Praktiken, die bei Sogyal Rinpoche vorgestellt und im Rahmen von SCP gelehrt werden, zielen vor allem auf den Zeitraum vor dem Tod und den Prozess des Sterbens. Dennoch bewegt sich Sogyal Rinpoche mit dieser Ausrichtung noch immer innerhalb traditioneller tibetischer Interpretationsschemata, die auch eine Belehrung der Lebenden einschließen. Rituale für die Verstorbenen scheinen jedoch von nachrangiger Bedeutung zu sein und liegen in der Verantwortung des Einzelnen. Ein zusammenhängender sozialer Kontext für die kollektive Durchführung solcher Rituale scheint bisher in westlichen Gesellschaften kaum gegeben zu sein.⁴⁰

Ein wichtiges Merkmal buddhistischer Praxis im Westen ist die Aufhebung der Trennung zwischen buddhistischen Experten und Laien, die für die asiatischen Herkunftsländer bislang so prägnant war (vgl. Numrich 1998, Bretfeld 2008). Westliche buddhistische Akteure üben sich häufig in Praktiken und theologischen Diskursen, die in den buddhistischen Kulturen Asiens zumeist den religiösen Spezialisten vorbehalten waren. Auf diese Weise werden Akteure im westlichen buddhistischen Kontexten selbst zu „religiösen Virtuosen“. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Transformations- und Adaptionenprozesse tibetisch-buddhistischer Vorstellungen und Praktiken zu Sterben und Tod in Form des sogenannten *Tibetischen Totenbuches* deuten. Zahlreiche westliche Publikationen und die Selbstpräsentationen verschiedener buddhistischer Autoren schreiben dem Buddhismus eine besondere Kompetenz im Bereich Tod und Sterben zu (Garces-Foley 2003). Über Bücher und Kurse wird das spezialisierte Wissen

⁴⁰ Bei Rigpa ist es möglich Rituale für Verstorbene bei Lamas in Indien in Auftrag zu geben. Bei einem Rigpa-Retreat in Berlin mit ca. 400 Teilnehmern, an dem ich als teilnehmende Beobachterin anwesend war, hing eine entsprechende Liste aus, die zum Ende des Retreats auch mit einigen wenigen Namen versehen war. Die Ausführung der Rituale für die Verstorbenen findet demnach innerhalb eines Kontextes statt, der losgelöst ist vom unmittelbaren sozialen Umfeld der Betroffenen. Zukünftige Studien müssten sich vermehrt der Frage widmen, inwiefern auch rituelle Angebote innerhalb westlicher Gemeinschaften vorhanden sind und genutzt werden.



buddhistischer Experten distribuiert und der Selbstaneignung durch Laien zur Verfügung gestellt. Die Leser und Rezipienten können durch den Prozess der Wissensaneignung zu Experten für das eigene Leben und Sterben werden. Zugleich kommt es zu weiteren neuen Formen der Professionalisierung. In buddhistisch geprägten Kulturen fielen die Themen Tod, Bestattung und Postmortalität in den Zuständigkeitsbereich der religiösen Spezialisten (Cuevas und Stone 2007). Im westlichen Kontext lässt sich eine Tendenz zur Fokussierung auf die Lebenden und Sterbenden beobachten, während sich in dem geschilderten Beispiel die Totenriten im nepalesischen Dorf Tshap gleichermaßen an die Verstorbenen wie die Lebenden richteten.

Sterben erfolgt in spätmodernen Industrienationen vornehmlich in medizinisch-pflegerischen Institutionen. Akteure innerhalb solcher Institutionen werden nun über Lektüre und Fortbildungen mit Konzepten und Methoden betraut, die der tibetisch-buddhistischen Tradition entlehnt und universalisiert wurden. Sie dienen als Handreichung zur Verbesserung der medizinisch-pflegerischen Arbeit einerseits und zur persönlichen Bewältigung der psychologisch belastenden Aspekte dieses Berufsfeldes andererseits. Bücher und Kurse, die auf die Lehren und Praktiken des *Tibetischen Buchs vom Leben und vom Sterben* rekurrieren, vermitteln sowohl Deutungsmuster als auch Handlungsoptionen, die sich als anschlussfähig an gegenwärtige Diskurse in medizinisch-pflegerischen Institutionen erwiesen haben. Dazu zählen der Diskurs um spirituelle Begleitung als elementarer Bestandteil palliativer Arbeit als auch die Verzahnung mit dem Diskurs um ein „gutes Sterben“. Buddhistische Vorstellungen und Praktiken scheinen – wenn auch in transformierter Form – nun auch im westlichen Kontext in ihr genuines Betätigungsfeld Sterben und Tod Einzug gehalten zu haben.

Bibliographie

- Almond, Philip, C. (1988): *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barham, Denise (2003): „The last 48 hours of life: a case study of symptom control for a patient taking a Buddhist approach to dying.“ In: *International Journal of Palliative Nursing*, Vol. 9/6: 245-251.
- Bergunder, Michael (2005): „Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion. Zum Verständnis von Leben in der modernen Esoterik.“ In: Herms, Eilert (Hg.): *Leben: Verständnis. Wissenschaft. Technik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus: 559-578.
- Bergunder, Michael (2006a): „Die Bhagavadgita im 19. Jahrhundert. Hinduismus, Esoterik und Kolonialismus.“ In: Bergunder, Michael (Hg.): *Westliche Formen des Hinduismus in Deutschland. Eine Übersicht*. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle: 187-216.
- Bergunder, Michael (2006b): „„Östliche“ Religionen und Gewalt.“ In: Schweitzer, Friedrich (Hg.): *Religion, Politik und Gewalt*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus: 136-158.
- Blavatsky, Helena Petrovna (1901): *Die Geheimlehre. Die Vereinigung von Wissenschaft, Religion und Philosophie*. Vol. II. Leipzig: Verlag Wilhelm von Freidrich.
- Blavatsky, Helena Petrovna (1968): „The Sevenfold Principle in Man.“ In: *Helena Petrovna Blavatsky: Collected Writings 1881-1882*. Boris de Zirkoff (Hg.): Wheaton: The Theosophical Publishing House. Vol. III: 400-424.



- Blavatsky, Helena Petrovna (1987): „The Theosophical Mahatmas.“ In: *Collected Writings 1886-1887*. Boris de Zirkoff (Hg.): Wheaton: The Theosophical Publishing House. Vol. VII: 241-249.
- Bradshaw, Ann (1996): „The Spiritual Dimension of Hospice: The Secularization of an Ideal.“ In: *Social Science & Medicine*, 43: 409-419.
- Brauen, Martin (1982): „Death Customs in Ladakh.“ In: *Kailash*, IX/4: 319-332.
- Brauen, Martin (2000): *Traumwelt Tibet - Westliche Trugbilder*. Bern/Stuttgart/Wien: Verlag Paul Haupt.
- Brauen, Martin und Per Kværne (1978): „A Tibetan Death Ceremony.“ In: *Temenos*, 14: 9-24.
- Bretfeld, Sven (2008): „Buddhistische Laien, buddhistische Profis: Individualisierung von Religiosität als Folge einer Neuverteilung religiösen Wissens im modernen Buddhismus Sri Lankas.“ In: *Transformierte Buddhismen*, 01/2008: 108-135. URL: <http://transformiertebuddhismen.uni-hd.de>.
- Carrette, Jeremy und Richard King (2005): *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*. London, New York: Routledge.
- Coleman, James William (1999): „The New Buddhism: Some Empirical Findings.“ In: Williams, Duncan R. und Queen, Christopher S. (Hg.): *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Surrey: Curzon Press: 91-99.
- Cuevas, Bryan J. (2003): *The Hidden History of the Tibetan Book of Dead*. Oxford: Oxford University Press.
- Cuevas, Bryan J. (2004): „Rebirth.“ In: *Encyclopedia of Buddhism*. Robert E. Buswell (Hg.): New York u.a.: Thomson Gale. Vol. II: 712-714.
- Cuevas, Bryan J. und Jacqueline I. Stone (2007): „Introduction.“ In: Dies. (Hg.): *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 1-31.
- Evans-Wentz, Walter Y. (2000⁵): *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: Oxford University Press.
- Fields, Rick (1986): *How the Swans came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*. Boston, London: Shambhala.
- Fremantle, Francesca ([1976] 2002): „Einleitung.“ In: Fremantle, Francesca und Trungpa, Chögyam (Hg.): *Das Totenbuch der Tibeter*. Kreuzlingen/München: Heinrich Hugendubel Verlag: 11-18.
- Fremantle, Francesca und Chögyam Trungpa (1975): *The Tibetan Book of the Dead. The Great Liberation Through Hearing in The Bardo*. Boulder: Shambhala Publications.
- Garces-Foley, Kathleen (2003): „Buddhism, Hospice, and The American Way of Dying.“ In: *Review of Religious Research*, 44/4: 341-353.
- Germano, David (1997): „Dying, Death, and Other Opportunities.“ In: Lopez, Donald S. (Hg.): *Religions of Tibet in Practice*. Princeton: Princeton University Press: 458-493.
- Godwin, Joscelyn (1994): *The Theosophical Enlightenment*. Albany: State University of New York Press.
- Govinda, Lama Anagarika (1984⁴): „Dieser Ausgabe des Tibetischen Buchs der Toten zum Geleit.“ In: Dargyay, Eva K. (Hg.): *Das Tibetische Buch der Toten*. 1984: Otto Wilhelm Barth Verlag: 7-20.
- Gyatso, Janet B. (1993): „The Logic of Legitimation in the Tibetan Treasure Tradition.“ In: *History of Religions*, 33/2: 97-134.



- Gyatso, Janet B. (1995): „Drawn from the Tibetan Treasury: The *gTer ma* Literature.“ In: Cabezon, Jose Ignacio und Roger Jackson (Hg.): *Tibetan Literature: Studies in Genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications: 164-169.
- Johnston, Charles (1990): „Helena Petrovna Blavatsky.“ In: *Blavatsky: Collected Writings 1887*. Boris de Zirkoff (Hg.): Wheaton: The Theosophical Publishing House. Vol. VII: 392-409.
- Jung, Carl Gustav ([1957] 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: Oxford University Press: xxxv-iii.
- Knoblauch, Hubert (2005): „Einleitung: Soziologie der Spiritualität.“ In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR)* 05/2 (13): 123-131.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2006): *Kleine Geschichte Tibets*. Becksche Reihe. München: C. H. Beck.
- Kværne, Per (1985): *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of Tibetan Bonpos*. Leiden: Brill.
- Kværne, Per (1995): *The Bon Religion of Tibet*. London: Serinda Publications.
- Lopez, Donald S. (1995): „Introduction.“ In: Lopez, Donald S. (Hg.): *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: The University of Chicago Press: 1-29.
- Lopez, Donald S. (1998): *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lopez, Donald S. (2000): „Foreword.“ 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: Oxford University Press: A-Q.
- McGrath, Pam (2000): „Who are our clients? A profile of a community-based Buddhist hospice.“ In: *American Journal of Hospice & Palliative Care*, 17/3: 178-183.
- Meade, Marion (1980): *Madame Blavatsky. The Woman Behind the Myth*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Mihm, Dorothea (2007): „Wollen Sie wirklich die Wahrheit wissen?“ In: *Chökor. Tibethaus-Journal*, 44: 49-53.
- Mumford, Stan Royal (1989): *Himalayan Dialoge. Tibetan Lamas und Gurung Shamans in Nepal*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Numrich, Paul David (1998): „Theravada Buddhism in America: Prospects for the Sangha.“ In: Prebish, Charles S und Kenneth K. Tanaka (Hg.): *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley u.a.: University of California Press: 147-161.
- Pedersen, Poul (1997): „Tibet, die Theosophie und die Psychologisierung des Buddhismus.“ In: Dodin, Thierry und Heinz Räther (Hg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Bonn: Dumont: 165-177.
- Prohl, Inken und Katja Rakow (2008): „Transformationen buddhistisch inspirierter Vorstellungen und Praktiken: Eine empirische Studie im Raum Berlin.“ In: *Transformierte Buddhisten*, 01/2008: 3-27. URL: <http://transformiertebuddhisten.uni-hd.de>.
- Ramble, Charles (1982): „Status and Death: Mortuary Rites and Attitudes to the Body in a Tibetan Village.“ In: *Kailash*, IX/4: 333-360.



- Redford, Donald B. (1987): „Egyptian Religion: The Literature.“ In: *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (Hg.) (2005²): Farmington Hills: Thomson Gale. Vol. 4: 2717-2727.
- Saalfrank, Eva Sabine (1997): *Geistige Heimat im Buddhismus aus Tibet. Eine empirische Studie am Beispiel der Kagyüpas in Deutschland*. Ulm: Fabri Verlag.
- Schneider, Werner (2006): „Das gute Sterben? Zur Institutionalisierung des Sterbens in der Hospiz- und Palliativarbeit.“ In *Würde Sterben - Sterben als Teil des Lebens*. München: Thomas Dehler-Stiftung.
- Smith-Stoner, Marilyn (2005): „End-of-Life Needs of Patients Who Practice Tibetan Buddhism.“ In: *Journal of Hospice and Palliative Nursing*, 7/4: 228-233.
- Spiritual Care - Spirituelle Begleitung. Ein Aus- und Fortbildungsprogramm des Rigpa e.V. (o. J.): Broschüre des Rigpa e.V.
- Strada, Elisabetta (2004): „The Nature and Application of Spiritual Care for The Dying: Perspectives from Mahayana Buddhism and the Western Hospice Tradition.“ (Thesis). California Institute of Integral Studies, San Francisco.
- Thurman, Robert A. F. (1994): *The Tibetan Book of The Dead. Liberation Through Understanding in the Between*. New York u.a.: Bantam Books.
- van Itallie, Jean-Claude (1999): *America Hurrah and other Plays*. New York: Grove Press.
- Wasner, Maria, Christine Longaker, Martin Johannes Fegg und Gian Domenico Borasio (2005): „Effects of spiritual care training for palliative care professionals.“ In: *Palliative medicine*, 19: 99-104.
- Wendrich, Willeke (2005²): „Egyptian Religion: History of Study.“ In: *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (Hg.): Farmington Hills: Thomson Gale. Vol. 4: 2727-2737.
- Winkler, Ken (1982): *Pilgrim to the Clear Light: The Biography of Dr. Walter Y. Evans-Wentz*. Berkeley: Dawnfire Books.
- Zentrum für Spirituelle Begleitung Dzogchen Beara (o. J.): Broschüre des Rigpa e.V.

Informationen zur Autorin:

Katja Rakow M.A. hat an der Freien Universität Berlin Religionswissenschaft, Ethnologie und Soziologie studiert und ist derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. In ihrem Dissertationsprojekt befasst sie sich mit den Transformationen und Adaptionen des tibetischen Buddhismus im westlichen Kontext.

Kontakt

Katja Rakow, M.A.
 Institut für Religionswissenschaft
 Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
 Akademiestr. 4-8
 69117 Heidelberg
 katja.rakow@zegk.uni-heidelberg.de