

“Schwarze Magie in tibetischen Buddhismus”: Der Titel des Aufsatzes weckt unwillkürlich gleich in mehrerer Hinsicht Unbehagen. Da ist zum ersten der Begriff der Magie. Dieser Begriff hat eine wechselvolle Geschichte, die vor allem durch die intensiv geführte Diskussion um seine Abgrenzung zum Begriff der Religion geprägt ist. In dieser Diskussion wurde kein Konsens erzielt und selbst Fortschritte in dem Bemühen um eine genaue Unterscheidung der Begriffe werden teilweise heftig in Abrede gestellt.¹ Das – wie auch immer geartete – Verhältnis von Magie und Religion berührt sodann die alte Frage, inwieweit wir es beim Buddhismus überhaupt mit Religion zu tun haben. Diese Frage ist für die Möglichkeit einer Beziehung zwischen Magie und Buddhismus insofern relevant, als es von philosophischer, ethnologischer und religionswissenschaftlicher Seite in der späteren Phase der Diskussion um die Begriffe “Magie” und “Religion” eine Reihe von Stimmen gibt, die darauf hinweisen, daß eine genaue Abgrenzung zwischen Magie und Religion schlechterdings unmöglich sei.²

Doch unabhängig davon, zu welchem Schluß man auch in der Frage nach der Einordnung des Buddhismus gelangt, ist die Bedingung der Möglichkeit von Magie im Buddhismus zu prüfen. Wird hier nicht Unvereinbares in einen Zusammenhang gezwungen? Die Frage stellt sich bereits für die Begriffe “Magie” und “Buddhismus”, um so mehr für den behaupteten Zusammenhang von “schwarzer Magie” und “tibetischem Buddhismus”, der doch das Mahāyāna mit seinem Ideal des selbstlosen Bodhisattva impliziert.

Hier mag manch einer einwenden, daß wir doch häufig auf magische Praktiken als Bestandteil einer unter dem Mantel der Hochreligion wuchernden Volksreligiösität treffen. Dies trifft jedoch nicht auf die magischen Praktiken im tibetischen Buddhismus zu. Diese Praktiken haben vielmehr ihren genau bestimmbaren Platz innerhalb eines hochkomplexen Lehrgefüges

¹ Vor allem Wax (1963): S. 341ff.

² Z.B: Dux (1982): S. 166f; Pettersson (1957); Wax (1963); Macho (1981): S. 336; Lévi-Strauss (1981⁴): S. 256.

mit philosophischer Grundanschauung. Von daher ist anzunehmen, daß in den Prinzipien dieser Grundanschauung bereits die Möglichkeit zur Magie angelegt ist. Dem Charakter der Volksreligiösität widerspricht des weiteren, daß diese Praktiken von langjährig ausgebildeten Geistlichen ausgeführt werden, die diesbezüglich über ein bis ins einzelne genau tradiertes Spezialwissen verfügen. Daß daneben volksreligiöse Formen der Magie existieren, soli nicht bestritten werden.

Der Versuch, die Magie als populäres Zugeständnis zu erklären, führt auch nicht weiter, da er die prinzipielle Möglichkeit solcher Praktiken nicht aus der Grundanschauung des Lehrsystems erklärt. Er verdeckt zudem, daß diese Praktiken durchaus nicht nur für Belange des einfachen Volkes, sondern – frei von der Möglichkeit des Zynismus – auch für Belange der Geistlichkeit selbst sowie für das Ausräumen von Hindernissen auf dem buddhistischen Erlösungsweg eingesetzt werden.

Aus dem hiermit umrissenen Fragenkomplex ergeben sich im folgenden sechs Schritte: Zuerst möchte ich einige Grundzüge der Diskussion um eine Theorie der Magie reflektieren. Im zweiten Schritt frage ich nach den Bedingungen der Möglichkeit von Magie im Buddhismus allgemein. Nachdem in diesen beiden Schritten bereits wesentliche Züge der Magie zur Sprache gebracht werden, fasse ich in einem dritten Schritt ihre wichtigsten Charakteristika zusammen, so wie sie in der Diskussion um eine genauere Bestimmung des Begriffs hervorstechen. Daran schließt sich die spezielle Frage nach der Rechtfertigung von schwarzer Magie im tibetischen Buddhismus an. In einem fünften Schritt zeige ich am Beispiel einer tibetisch-buddhistischen Schule auf, wo der besondere Platz der Magie im gesamten Lehrgefüge ist. Im Anschluß an die systematische Einordnung der Magie im tibetischen Buddhismus werde ich dann schwarze Magie an einem ausführlichen Beispiel beschreiben. Die Absicht ist, auf diese Weise derartige Praktiken nicht lediglich als ein Kuriosum vorzustellen, sondern verständlich zu machen, daß sie von einer gleichsam kulturspezifischen Rationalität geleitet werden.

Am Anfang der Diskussion um den Magiebegriff standen evolutionistische Modelle, die vor dem Hintergrund der einen Sinn, ein Ziel oder einen Weltplan zugrundelegenden und danach wertenden Betrachtung der Geschichte in der Philosophie des 19. Jahrhunderts aufgestellt wurden.³ Am bekanntesten ist der Versuch des Schotten James George Frazer (1854–1941), die Magie als unterste Stufe einer dreisprossigen Fortschrittsleiter aus Magie, Religion und Wissenschaft abzugrenzen. Frazer's Magiebegriff, der vor allem auf dem sogenannten Gesetz der Ähnlichkeit (Law of Similarity) und dem Gesetz der Berührung oder Ansteckung (Law of Contact or Contagion) beruht,⁴ ist bereits früh kritisiert worden.⁵ Wesentlich für die Aufgabe der Theorie Frazer's und der evolutionistischen Hypothese überhaupt war die

³ Zu Parallelen zu Hegel vgl. Macho (1981): S. 331.

⁴ Frazer (1949): S. 11.

⁵ Siehe dazu vor allem Widengren (1945).

Tatsache, daß Magie als irreligiöse Vorstufe in der Entwicklung zur Religion weder in der Religionsgeschichte noch im sozialen Leben schriftloser Völker der Gegenwart nachzuweisen war. Man kam vielmehr zu dem Schluß, daß Magie und Religion stets nebeneinander zu finden waren.⁶ Claude Lévi-Strauss drückt es in seinem Buch *Das wilde Denken* so aus: “Es gibt ebensowenig eine Religion ohne Magie, wie eine Magie, die nicht wenigstens ein Körnchen Religion enthielt.”⁷ Wenn auch in der Folge der Magiebegriff aufgrund mangelnder Unterscheidbarkeit vom Begriff der Religion überhaupt verloren zu gehen drohte und man ihm sogar schon ein “anständiges Begräbnis” wünschte,⁸ so hält doch die Mehrzahl der Diskussionsteilnehmer an der Grunderkenntnis Frazer’s fest, daß Religion und Magie nicht ein und dasselbe sind.

Während die evolutionistische Theorie nach 1920 in der vergleichenden Religionswissenschaft weitgehend überwunden schien – so diagnostizierte es jedenfalls 1945 der schwedische Religionswissenschaftler Widengren,⁹ sind ihre Nachwehen noch eine ganze Weile spürbar. Selbst ein Forscher, wie der Ethnologe Claude Lévi-Strauss, der mit seinem Strukturalismus doch eher ein räumliches Paradigma bevorzugte, hat in seinem melancholischen Abgesang auf die gesamte Zivilisation, mit dem er im romantisierenden Blick zurück sein schönes Buch *Traurige Tropen* beschließt, die Fortschrittsleiter einfach umgedreht: “Die Menschen”, so schreibt er, “haben drei große religiöse Versuche unternommen, um sich von der Verfolgung der Töten, der Boshaftigkeit des Jenseits und den Ängsten der Magie zu befreien. In einem Abstand von etwa einem halben Jahrtausend haben sie nacheinander den Buddhismus, das Christentum und den Islam konzipiert; und es fällt auf, daß jede dieser Etappen in bezug auf die vorherige keirxen Fortschritt, sorvdern vielmehr einen Rückschritt bedeutet.”¹⁰ Hätte Lévi-Strauss auch den tibetischen Buddhismus näher gekannt, er ware sicher überrascht gewesen, treffen wir in ihm doch fast das ganze Repertoire magischen Verhaltens an, was sich nur irgendwo nachweisen läßt. Doch der Buddhismus kommt bei Lévi-Strauss noch ganz gut weg. “Für den Buddhismus gibt es kein Jenseits”, fährt er fort, “alles beschränkt sich auf eine radikale Kritik, deren sich die Menschen nie wieder fähig erweisen sollten und an deren Ende der Weise zu einer Verweigerung des Sinns aller Dinge und Wesen gelangt: einer Disziplin, die das Universum und sich selbst als Religion aufhebt.”¹¹ Hier sind wir bereits bei der Frage, ob es sich beim Buddhismus überhaupt um Religion handelt. Claude Lévi-Strauss bezeichnet ihn einerseits als Religion, genauer gesagt ganz treffend als die große Religion des Nichts-Wissens; andererseits

⁶ Vgl. Widengren (1945): S. 91.

⁷ Lévi-Strauss (1981⁴): S. 256.

⁸ E. Smith, “African Symbolism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1952, S. 38, zitiert nach Pettersson (1957): S. 324.

⁹ Widengren (1945): S. 87.

¹⁰ Lévi-Strauss (1978): S. 405.

¹¹ Lévi-Strauss (1978): S. 405.

sieht er den Buddhismus im Lichte seiner philosophischen Parallelen zum Marxismus, insofern beide “das Problem der Metaphysik auf das des menschlichen Verhaltens” zurückführen.¹² Darüber hinaus ist für ihn der Buddhismus wie andere Hochreligionen auch ein Versuch, “der Maßlosigkeit der primitiven Kulte Herr zu werden”. Aber anders als etwa der Islam tut der Buddhismus dies – um es in seinen etwas nebulösen Worten auszudrücken – “dank der einigenden Befriedigung, die dem Versprechen auf die Rückkehr in den mütterlichen Schoß innewohnt”.¹³ Mit anderen Worten: Die Vielzahl der primitiven Kulte, zu denen auch die magischen Praktiken gehören, soll durch das Versprechen auf die individuelle Erfahrung der ursprünglichen Einheit des Seins eingedämmt werden.

Nun ist durchaus bereits gezeigt worden, daß mystische Weltsicht und Magie einander nicht ausschließen müssen. Dem Autor, an den ich in diesem Zusammenhang denke, haftet das aus der Ethnologie bekannte Stigma des kulturellen Überläufers an. Er beschreibt die Dinge nicht von der Warte des distanzierten Beobachters, sondern ordnet und wertet sie bewußt aus seiner Weltanschauung und aus seiner persönlichen religiösen Erfahrung heraus. Um jedoch einer allzu schnellen Abwertung seiner theoretischen Ausführungen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß in der Diskussion um eine Theorie der Magie einer der gravierendsten Einwände gegen eine weitere Verwendung des Begriffes in der wissenschaftlichen Diskussion der Vorwurf des Ethnozentrismus war, insbesondere der Vorwurf, der Begriff der Magie sei gegen ein ideales Christentum als Modell für das, was man unter Religion zu verstehen habe, abgegrenzt worden.¹⁴

Der Autor, auf den ich hier verweise, ist der gebürtige Deutsche Lama Anagarika Govinda. Offensichtlich in Anlehnung an die Trias des James Frazer entwickelte er eine ebenfalls evolutionistische Theorie an Hand der indischen Geistesgeschichte.¹⁵ Ohne hier näher auf seine Theorie einzugehen,

¹² Lévi-Strauss (1978): S. 409.

¹³ Lévi-Strauss (1978): S. 404.

¹⁴ Siehe z.B. Pettersson (1957).

¹⁵ Govinda hatte seine Theorie zuerst in seinen Vorlesungen an der indischen Universität von Patna entwickelt, wo er von 1936 bis 1937 als Lektor tätig war. Teile von Govindas Vorlesungen waren in begrenzter Auflage in Indien veröffentlicht worden, doch schon bald vergriffen. Bei einer späteren Neuveröffentlichung hat er—wie er im 1961 verfaßten Vorwort betonte (Govinda o.J.)—zwar zusammengefaßt, neu formuliert und ergänzt, doch ging er dabei nach wie vor nicht über die Einbeziehung des Theravāda-Buddhismus hinaus. Erst in seinem späteren Werk *Grundlagen tibetischer Mystik* (Govinda 1972) weitete er seinen Blick auf Mahāyāna und Vajrayāna aus. Govinda unterscheidet drei zeitlich aufeinanderfolgender Stufen menschlicher Bewußtseinszustände: Animismus, Theismus und Anthropoismus. Der Bewußtseinslage des Animismus entspricht das Zeitalter der Magie. Für Govinda verschwindet die Magie jedoch nicht mit der Religion. Sieht es in der ursprünglichen Formulierung seiner Theorie noch so aus, als ob sich auf der dritten Stufe, verwirklicht insbesondere in der Lehre des Buddha statt wie bei Frazer in der Wissenschaft, dann keine Spuren der Magie mehr finden, so begegnen wir doch in Govindas späterem Werk *Grundlagen tibetischer Mystik*, auf dieser Stufe wieder der Magie, vor allem in der von Govinda selbst als Sonderform bezeichneten Mantrik.

möchte ich lediglich zwei Aspekte herausgreifen. Der erste betrifft die Frage, ob wir es beim Buddhismus mit einer Religion zu tun haben. Govinda löst diese Frage durch eine Differenzierung des Gesamtphänomens: „Als Erlebnis und Weg der praktischen Verwirklichung ist der Buddhismus eine Religion; als gedankliche Formulierung dieses Erlebens ist er Philosophie; als Resultat systematischer Selbstbeobachtung ist er Psychologie; und aus diesem allem ergibt sich eine Norm des Verhaltens, die wir innerlich als Ethik, von außen gesehen als Moral bezeichnen.“¹⁶

Der zweite Aspekt betrifft die Magie. Wesentliches Element der Magie ist für Govinda ihr Gebundensein an die Sprache bzw. an die Ausdruckskraft menschlichen Geistes überhaupt. „Jedes Ding, jeder Vorgang, wurde als die Verkörperung seines «Namens» aufgefaßt, schreibt er. „Den «Namen» einer Kraft, eines Wesens oder eines Dinges zu «wissen», d.h. voll und ganz in seinem Bewußtsein zu vergegenwärtigen, bedeutete so viel als es zu beherrschen.“¹⁷ Und in Anlehnung an Novalis charakterisiert Govinda Magie wie folgt: „Denken ist Machen, dies ist das Grundprinzip aller Magie, insbesondere der Mantrik. Durch das Festhalten, durch rhythmische Wiederholung eines schöpferischen Gedankens, einer Idee, einer Vorstellung oder eines Bildes, summiert sich dessen Wirksamkeit, gleich der eines Tropfens, bis es alle Tätigkeitsorgane mitreißt und zur geistigen und materiellen Tat wird.“¹⁸ Der Mantrik – von Govinda als Sonderform der Magie bezeichnet – aber begegnen wir im Vajrayāna, dem Buddhismus Tibets, sowohl auf der Ebene der mystischen Erfahrung der Einheit des Seins, als auch auf der Ebene der Zuwendung zur Welt.

Doch was erklärt die Verbindung von mystischer Erfahrung und Magie? Gibt es etwas, was beiden gemeinsam ist?

Zunächst möchte ich ein Moment in Govindas Magiebegriff festhalten, das er als konstitutiv herausstellt: Es ist die Ausdruckskraft menschlichen Geistes, die zutiefst schöpferisch ist. Im magischen Verhalten steht der Mensch ganz im Banne seiner eigenen Ausdruckskraft. Die Intensität dieser Kraft, mit der das Ausgedrückte im Bewußtsein vergegenwärtigt und vor dem inneren Auge lebendig wird, macht sie zur Einbildungskraft, zur Imagination. Der Imagination kommt in der Praxis des tibetischen Buddhismus eine zentrale Stellung zu. Imagination allein, oder um es mit dem griechischen Fremdwort auszudrücken, Phantasie, ist noch keine Magie. Allerdings steht sie ihr bereits sehr nahe. „Die Phantasie“, so hat Charles Baudelaire geschrieben, „zerlegt die ganze Schöpfung nach Gesetzen, die im tiefsten Seeleninnern entspringen, sammelt und gliedert ihre Teile und erzeugt daraus eine neue Welt.“ Etwas Ähnliches tut der yogin im *sādhana*, mit dem Unterschied, daß seine Evokation primär den Regeln einer genau festgelegten Vorschrift folgt. Das, was allererst die Brücke zur Magie schlägt, das, was Govinda als

¹⁶ Govinda (o.J.): S. 1.

¹⁷ Govinda (o.J.): S. 15.

¹⁸ Govinda (19723) S. 155.

Schlüsselement im Bewußtsein der Menschen des von ihm postulierten magischen Zeitalters enthalten glaubte,¹⁹ ist das Verschwinden der Grenzen zwischen Subjekt und Objekt. Dieses Element aber enthält auch der Buddhismus in Philosophie und Praxis. Insofern nämlich auch hier am Ende der Praxis die gegensätzlichen Pole von Subjekt und Objekt aufgehoben sind, ist die Möglichkeit einer subjektiven Logik grundsätzlich gegeben. Die äußere Welt der Objekte ist eine trügerische Erscheinung des eigenen Geistes ebenso wie alle anderen Erscheinungen des Geistes: Traum, Vision, Halluzination, Vorstellung. Warum dann nicht die eine Welt, die sogenannte unreine, im Geiste auflösen und in der Imagination eine Gegenwelt erzeugen? Das ist genau das, was der yogin tut. Es ist ein Spiel: Es wird nur die eine Illusion gegen die andere getauscht. In dem Moment nun, wo dieses Spiel nicht mehr lediglich unmittelbares Mittel auf dem Weg zur Erleuchtung ist, also Mittel, um die Leerheit aller Erscheinungen zu erfahren und zu begreifen, sondern für allemöglichen anderen Zwecke, aber auch für der Erleuchtung vorgelagerte Ziele instrumentalisiert wird, ist dieses Spiel pure Magie. Dann wird – und ich greife hier eine Formulierung von Günter Dux auf – “das subjektivische Schema aktiviert”, ein Schema, auf dem sowohl religiöse als auch magische Praktiken beruhen, und es “kommen” – wie Dux es ausdrückt – “Qualitäten der Sozialwelt in Bereichen ins Spiel, die für uns einer rein technologischen, sinnentleerten Betrachtung unterworfen sind. In der Praxis fließen damit über die subjektivische Logik wunderbare Inhalte ein, Inhalte, die Menschen im Verkehr untereinander entwickelt haben: Achtung, Verehrung, Liebe”, Inhalte, die traditionell mehr der religiösen Seite zugeordnet werden, aber “ebenso Zorn, Aggression, der Versuch zu feilschen oder sich vertraglich abzusichern”, Inhalte, die insbesondere als Teil magischen Verhaltens auftauchen.²⁰

Ich habe aufgezeigt, daß die Bedingung der Möglichkeit von Magie im Buddhismus in der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie liegt. Hiermit ist eine alternative Sichtweise der Welt bezeichnet, die der Buddhismus mit der Mystik überhaupt gemein hat. Was dann allerdings den Schritt von der Möglichkeit von Magie zur Wirklichkeit von Magie auslöst, so ist es der Aspekt des tibetischen Buddhismus, den Samuel seine pragmatische Orientierung genannt hat.²¹

Malinowski erkannte, daß insbesondere der Ausdruck von Emotion bei der Ausführung magischer Riten wesentlich ist.²² Dies läßt sich auch anhand der magischen Praktiken im tibetischen Buddhismus zeigen. Wenn Malinowski etwa einen Zauberer beschreibt, der in wütendem Tonfall sagt: “Ich breche

¹⁹ Vgl. Govinda (o.J.): S. 12.

²⁰ Dux (1982): S. 164,166. Vgl. auch Mörth (1978): S. 23–26.

²¹ Die Instrumentalisierung dieser Sichtweise generell, ob nun als Mittel zur Erlangung der Erleuchtung oder als Mittel zur Erlangung weltlicher Ziele, wird von Samuel als der schamanistische Aspekt des tibetischen Buddhismus charakterisiert und dem klerikalen Aspekt gegenübergestellt. Vgl. Samuel (1993): S. 8, 9.

²² Malinowski (1925): S. 85f.

– ich verdrehe – ich verbrenne – ich zerstöre”,²³ dann könnte diese Beschreibung auch auf einen tibetischen Ritualpriester bei der Ausführung eines Feindvernichtungsrituals zutreffen.

Wesentliche Züge der Magie wurden bereits zur Sprache gebracht, wenn auch einige nur flüchtig. Hervorheben möchte ich vor allem noch den fordernden Charakter der Magie, in dem häufig das wesentliche Kriterium gesehen wurde, das Magie von Religion unterscheidet. Für die Religion sah man dagegen vornehmlich die Haltung der Unterwerfung und der Ehrfurcht als kennzeichnend. Auch die wesentlichen Prinzipien der Magie, die auf dem Sympathiegllauben beruhen, sollten in Bezug auf das unten angeführte Beispiel aus dem Kontext des tibetischen Buddhismus in Erinnerung gerufen werden: “Gleiches bewirkt Gleiches”, “das Prinzip des Gegensatzes”, der Berührungs- und Ansteckungszauber, der Grundsatz des *pars pro toto* und die imitative Magie.²⁴

Petzoldt hat den instrumentalen Charakter der Magie als ihr bestimmendes Moment herausgestellt und noch einmal darauf hingewiesen, daß er eng einhergeht mit der “Überzeugung von der automatisch wirkenden, zwingenden Kraft des magischen Ritus.”²⁵ Wie Luhmann betont, gibt es in der Magie weder den Zufall noch die “Reaktionsfreiheit derjenigen Mächte, auf die und gegen die sie angewendet wird.”²⁶

Der instrumentale Charakter rückt die Magie in die Nähe der Technik, doch im Gegensatz zu dieser bleibt die Magie den unmöglichen Wünschen vorbehalten.²⁷ Malinowski schreibt: “Magie beruht auf dem Glauben, daß Hoffnung nicht fehlschlagen und der Wunsch nicht trügen kann. Die Theorien der Wissenschaft sind durch Logik bestimmt, die der Magie durch Assoziation von Ideen, die durch Wünsche beeinflusst sind.”²⁸ Thomas Macho führt diesen Gedanken fort: “Die Instanz des Wünschens, und der Magie als einer sozialen und institutionellen Realität, ist die Einbildungskraft.”²⁹ Den Zusammenhang von Wünschen und Einbildungskraft in der Magie hat schon vor etwa dreieinhalb Jahrhunderten der Mystiker Jakob Böhme gesehen: “Magia ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen, denn sie machet sich selber; und wird in der Begierde verstanden. Sie ist sich selber nichts als nur ein Wille; und derselbe Wille ist das große Mysterium aller Wunder und Heimlichkeit, und führet sich aber durch die Imagination des begierigen Hungers in Wesen.”³⁰ Doch die Magie hat der Beziehung zwischen Wünschen und Einbildungskraft einen neuen Aspekt hinzugefügt, einen sozialen. Claude

²³ Malinowski (1925): S. 89.

²⁴ Petzoldt (1978): S. VIII–IX Anm. 1.

²⁵ Petzoldt (1978): S. VIII, XI. Zum Automatismus der Magie vgl. z.B. Bertholet (1926–27): S. 123.

²⁶ Luhmann (1982): S. 253f.

²⁷ Macho (1981): S. 340.

²⁸ Malinowski (1925): S. 103.

²⁹ Macho (1981): S. 342.

³⁰ Ich verdanke dieses Zitat Macho (1981): S. 347.

Lévi-Strauss hat den sozialen Aspekt als dritte Komponente des Glaubens an die Magie angesprochen. Die erste ist “der Glaube des Zauberers an die Wirksamkeit seiner Techniken”, die zweite ist der Glaube “des Kranken, den jener pflegt, oder des Opfers, das er verfolgt, an die Macht des Zauberers selbst”, die dritte ist “schließlich das Vertrauen und die Forderungen der öffentlichen Meinung, die ständig eine Art Gravitationsfeld bilden, in dem die Beziehungen zwischen dem Zauberer und denen, die er verzaubert, liegen und sich definieren lassen.”³¹ Thomas Macho nennt dieses Gravitationsfeld ein Diskurs- und Handlungsfeld für die “unmöglichen Wünsche”. In der Magie bleibt die Einbildungskraft nicht im Privaten stecken, sondern ihr wird die Kompetenz für das soziale Machen der “unmöglichen Wünsche” zugesprochen.³²

Wenden wir uns nun der speziellen Frage nach der Rechtfertigung von schwarzer Magie im tibetischen Buddhismus zu. Mit weißer Magie bezeichnet man allgemein solche magischen Rituale, die der Gemeinschaft dienen und das Wohl ihrer einzelnen Mitglieder im Auge haben. Schwarze Magie hingegen ist egoistisch motiviert; bei ihr geht es um die Befriedigung eigennütziger Wünsche nach Reichtum, Einflußnahme, Macht und Verfügungsgewalt über andere. Dies entspricht auch weitgehend der Unterscheidung, die in tibetischen Texten selbst getroffen wird: Schadenszauber wird als schwarze Magie der Nutzen bewirkenden weißen Magie gegenübergestellt. Gelegentlich findet man noch eine dritte Kategorie hinzugefügt, die bunte Magie, mit der Verrichtungen bezeichnet werden, die sowohl Schaden als auch Nutzen bringen.³³ In Bezug auf die Motive der schwarzen Magie ist allerdings bei den entsprechenden tibetischen Ritualen eine Doppelbödigkeit festzustellen. Selbstverständlich sollen auch sie nur dem Nutzen der buddhistischen Lehre und der Lebewesen dienen. Im Idealfall ist ihre Ausübung Teil der Geschicklichkeit des Bodhisattvas in der Anwendung der Mittel, durch die er anderen auf dem Weg zur Erleuchtung voranhilft. Doch daß dies vielfach nur eine stereotyp wiederholte konformistische Floskel ist, die als Begründung für die Aufnahme entsprechender Ritualvorschriften in das religiöse Schrifttum erhalten muß, lassen bereits die Ziele verschiedener ritueller Verrichtungen erahnen: Reichtum, Verfügungsgewalt über andere, z.B. über eine Frau, Stiften von Zwietracht, etwa zwischen einem geistlichen Lehrer und seinem Schüler, Bekämpfung eines anderen Tantrikers, etc. Wenn – wie oben dargelegt – die Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität verschwimmen, wird es allzu leicht zur Ermessenssache des Einzelnen, ob nicht gerade die eigensüchtigen Wünsche diejenigen sind, die dem Wohle der Allgemeinheit und der Religion

³¹ Lévi-Strauss (1949): S. 257f. Marcel Mauss hatte bereits in ähnlicher Weise den sozialen Aspekt der Magie beschrieben, etwa wenn er in Bezug auf den Magier schreibt: “Es hat den Anschein, als bildete die Gesellschaft in einigem Abstand um ihn eine Art ungeheures magisches Konklave, was dazu führt, daß der Magier sozusagen in eine besondere Atmosphäre eingehüllt lebt, die ihn überall hin begleitet.” (Mauss 1978: S. 170).

³² Macho (1981): S. 346, 343.

³³ Siehe etwa Schwieger (1995): Nr. 1251e.

dienen. Daß diese Grenzen zwischen Eigen- und Gemeinnutz in der Praxis verschwimmen und auch bewußt überschritten werden, liegt auf der Hand. Wie unscharf diese Grenzen gezogen sind, zeigen die Biographien von Mi-la-ras-pa und Mar-pa. Während Mi-la-ras-pa zur Reinigung seines durch Ausübung schwarzer Magie angesammelten üblen Karmas von seinem Lehrer Mar-pa schwerste körperliche Arbeit als eine Form von Buße auferlegt wurde, soll Mar-pa seinerseits von einem anderen Schüler namens 'Tshur-dbang-nge als Voraussetzung für die Erteilung von Unterweisungen die Ausübung schwarzer Magie verlangt haben, um auf diese Weise einen ihm übelgesinnten Vetter zu töten.³⁴

Die Frage nach der Rechtfertigung der schwarzen Magie aus tibetisch-buddhistischer Sicht ist die gleiche, wie die Frage nach der Vereinbarkeit von an sich schwarzen Taten, etwa das Töten, mit der buddhistischen Moral. Wie eine solche Frage beantwortet wird, zeigt die Art und Weise der Überlieferung der Geschichte von der Ermordung des buddhismusfeindlichen Königs Glang-dar-ma durch den Mönch dPal-gyi rdo-rje. Die Billigung dieser Tat wird mit dem übergeordneten Wohl der buddhistischen Lehre und der Lebewesen allgemein gerechtfertigt, sowie mit dem Argument, auf diese Weise das Opfer des Mordes vor der weiteren Anhäufung üblen Karmas zu bewahren.

Schwarze Magie richtete sich jedoch nicht nur gegen Feinde des Buddhismus, sondern auch gegen konkurrierende Lehrer, deren größeres Ansehen etwa mit Mißgunst beobachtet wurde, vor allem wenn es dazu führte, daß sich die eigenen Schüler einem solchen renommierten Lehrer zuwandten.³⁵ Natürlich wurde dann jede Mißgunst und böswillige Absicht in den Vorwand gekleidet, daß der attraktivere Lehrer doch in Wirklichkeit falsche Ansichten vertreten und seine Schüler statt zur Buddhaschaft auf einen Irrweg führen würde.

Wie wir uns konkret den Kontext vorzustellen haben, in dem schwarze Magie im Konkurrenzkampf buddhistischer Lehrer vorkommen konnte, erzählt uns eine im Deb-ther-ngon-po überlieferte Episode aus dem 11. Jahrhundert. Ob sich die Episode wirklich genau so wie überliefert zugetragen hat, ist nicht von Bedeutung. Wichtig ist, daß sie offensichtlich für möglich und keineswegs für ungewöhnlich gehalten wurde. Der rÑing-ma-pa-Gelehrte Zur-chung Shes-rab-grags-pa, also Zur-po, der Jüngere, sammelte aufgrund seines Ansehens, das nicht nur auf seiner Gelehrsamkeit, sondern auch auf seinen außergewöhnlichen magischen Fähigkeiten beruhte, zahlreiche Schüler um sich. Ein Mönch namens Khyung-po, der zu der neuen, von Atiśa und Rin-chen-bzang-po begründeten reformierten Richtung des tibetischen Buddhismus gehörte, sandte vier seiner Schüler zu Zur-chung, damit sie ihn nach seiner Lehrmeinung befragen und ihm in der Disputation die Über-

³⁴ Roerich (1976²): S. 414f. Vgl. auch Snellgrove (1987): S. 498. Laut Stein (1993): S. 166, verlangte Mar-pa auch von Mi-la-ras-pa in einem Fall die Ausübung schwarzer Magie.

³⁵ Zu einer entsprechenden Ritualvorschrift siehe beispielsweise Schwieger (i.H.b.): Einleitung bzw. Beschreibung Nr. 1503.6.

legenheit der Anschauungen ihres eigenen Lehrers demonstrieren sollten. Doch wider Erwarten waren seine Schüler so von Zur-chung beeindruckt, daß sie versprachen, ihren Lehrer Khyung-po zu verlassen und Zur-chung zu folgen. Als Khyung-po dies erfuhr, rief er aus – ich zitiere nach der Übersetzung von Roerich –:

Zur-chung Shes-rab-grags-pa, a man of such wrong views, as he, and a leader leading all beings on the wrong paths, if he were destroyed, the murderer would doubtlessly attain Buddhahood. Therefore (the Buddha) had permitted even objectionable acts, if they were useful.

Diese Äußerung Khyung-po's wurde wiederum Zur-chung hinterbracht, dessen Reaktion auf die damalige Diskussion um die angeblich verderbte Praxis unter den sich auf die erste Ausbreitung des Buddhismus zurückführenden Tantrikern anspielt, hier vor allem auf das unter bestimmten Umständen gerechtfertigte und dann *sgrol-ba*, "Befreiung", genannte Töten:

I was of the opinion that the belief that one might attain Buddhahood through murder, belonged to the system of Tantra only, and not to that of the Sūtras, but such a great scholar, as Khyung-po-grags-se, has now said that by killing Zur-chung-ba one might attain Buddhahood, therefore in the depth of his mind he has followed my doctrine, and therefore I became pleased!³⁶

Auf die Frage, wie in der Tradition der rÑing-ma-pa die Gleichsetzung von Töten und Befreien gerechtfertigt wird, ist kürzlich Cathy Cantwell in einem Vortrag ausführlicher eingegangen: "Vajrayāna ritual killing is said to fully liberate the being who is killed, into the Buddha fields, and through the ritual activity the practitioner gains power and extended life-force." In other words, the killing is not only harmless, but is actively beneficial both for the practitioner and for the victim." Doch diese Rechtfertigung impliziert die gleiche Problematik, wie sie für die Ausübung schwarzer Magie im Buddhismus überhaupt gilt. Darauf wies ebenfalls Cathy Cantwell hin:

The problem with the justification for killing, which applies equally to different contexts—ritual killing, meat eating, euthanasia—is that it is dependent on the practitioner's own intention and skill, and this cannot be judged from outside.³⁷

In der Art ihrer Ausführung entspricht die schwarze Magie im tibetischen Buddhismus ebenfalls in vielen Zügen dem, was andernorts vorgefunden

³⁶ Roerich (1976²). S. 119f. Die Episode ist nacherzSWt in Snellgrove (1987): S. 466.

³⁷ Cantwell (i.E.b.).

wurde. So erwähnt beispielsweise Malinowski³⁸ aus seiner Erfahrung in Melanesien den Gebrauch gespitzter, gefährlicher Gegenstände und übelriechender und giftiger Substanzen in der schwarzen Magie. Das Gleiche ist für die schwarze Magie im tibetischen Buddhismus charakteristisch. Hinzu kommt jedoch in diesem Kontext das für die buddhistische Praxis typische Spiel mit der Welt der Erscheinungen.

Zu Anfang habe ich davon gesprochen, daß im tibetischen Buddhismus die magischen Praktiken ihren genau bestimmbaren Platz innerhalb eines systematischen Ganzen haben und wir uns hier nicht mit irgendeinem subkulturellen Phänomen befassen. Ich möchte dies hier kurz am Beispiel der rÑing-ma-pa darstellen.

In der rÑing-ma-Schule wird dieses System durch die sogenannten neun Fahrzeuge gebildet, die in ihrem Kern neun verschiedene Methoden zur Erlangung der Buddhaschaft darstellen. Die magischen Praktiken haben ihren Platz im Fahrzeug des *mahāyoga*. Die Praxis des *mahāyoga* besteht vor allem in der Meditation der Stufenfolge der Erzeugung, *bskyed-rim*. Hierbei erzeugt der yogin in schrittweiser Aufeinanderfolge der Imagination, ausgehend von der Leerheit, das Bild der Gottheit aus der ihr zugeordneten Keimsilbe, einer einzelnen Mantra-Silbe. Letztlich meditiert er auf diese Weise alle Erscheinungen als die *maṇḍalas* der Gottheiten. Im Vertrauen auf die Geschicklichkeit in der Anwendung der Methoden vermag der yogin sich an allem zu erfreuen, ohne irgendwelche Erscheinungen festhalten zu wollen.³⁹ Es ist dies die Geschicklichkeit, alle aufgrund karmischer Verstrickungen unreinen Erscheinungen in reine zu verwandeln, d.h. die belebte Welt in die Gottheiten und Buddhas und die unbelebte in ihre Paläste und himmlischen Sphären. Die Möglichkeiten erscheinen unbegrenzt. Kein anderes der neun Fahrzeuge enthält daher ein so reichhaltiges Angebot von Praktiken wie das Fahrzeug des *mahaāyoga*. Auf dieses Fahrzeug entfällt daher auch der mit Abstand größte Teil des rÑing-ma-pa-Schrifttums. Die Menge der Texte bietet im Grunde jedoch keine allzu große Vielfalt, sondern demonstriert immer neue Variationen ein und desselben Spiels: Auflösen der gewöhnlichen Welt in die Leerheit und Schaffen einer reinen Welt aus der Leerheit heraus. Das Ganze ist – auch wenn es für Außenstehende in seinem unerschöpflich wirkenden Detailreichtum manchmal so aussehen mag – kein Spiel frei schöpferischer Kräfte. Die Texte schreiben jeden Schritt der Imagination und jede Einzelheit des visualisierten Bildes minutiös vor. Natürlich sind auch die Gegenstände reiner Erscheinungen nicht-existent, doch sind diese Erscheinungen gleichsam die magischen Erscheinungen (*cho- 'phrul*) von Körper, Rede und Geist der Buddhas, oder anders ausgedrückt, das Spiel des ursprünglich reinen Geistes.

Als Teil dieses Schauspiels können die magischen Praktiken ausgeübt werden. Begreift und erfährt der *yogin* die gesamte Welt der Erscheinungen als leer, und beherrscht er den Prozeß der Erzeugung der Erscheinungen aus

³⁸ Malinowski (1925): S. 87.

³⁹ Nach Dharmaśrī, zitiert in Thondup (1989): S. 38

der Leerheit, so verfügt er über die Möglichkeit der Erzeugung, Kontrolle und Ausübung göttlicher Kräfte. Schlüsselpunkt hierfür ist die Keimsilbe der Gottheit, in der all ihre Kraft konzentriert ist. Visualisation und Rezitation dieses *mantra* vermögen daher diese Kraft zu wecken. Statt seines gewöhnlichen Körpers, seiner gewöhnlichen Rede, seines gewöhnlichen Geistes handeln jetzt Körper, Rede und Geist der Gottheit. Die Ziele können im Grunde beliebig sein, sollten jedoch stets zum Wohle der buddhistischen Lehre und der Lebewesen gewählt werden. Vor allem für die Ziele der schwarzen Magie stellen die furchterregenden mächtigen Gottheiten das richtige Werkzeug dar.

Die magischen Praktiken, egal welcher Art, sind daher immer gebunden an den Kult einer ganz bestimmten Gottheit und sind auch im Rahmen dieses Kultes überliefert. Die damit verbundene quasihistorische Begründung der magischen Praktiken ist kein Spezifikum der tibetischen Magie. Malinowski schreibt: "In jedem Fall bedeutender Magie finden wir unweigerlich die Geschichte, die ihr Vorhandensein begründet. In einer solchen Geschichte wird berichtet, wann und wo die Magie in den Besitz der Menschen kam, wie sie einer lokalen Gruppe, einer Familie oder einem Klan zu eigen wurde."⁴⁰ Die mythologische "Bezugnahme auf Ahnen oder Heroen der betreffenden Kultur", von der Malinowski spricht, wird im Kontext des Lehrgefüges der rÑing-ma-pa in der Regel durch die semihistorische Gestalt des Padmasambhava vertreten. Aber ähnlich den Heroen anderer Kulturen ist Padmasambhava nicht der Erfinder magischer Riten, sondern nur derjenige, der sie zu den Menschen gebracht hat. Er selbst hat sie von den Göttern und Dämonen empfangen.⁴¹

In der schwarzen Magie des tibetischen Buddhismus allgemein spielen Substitute und *imagines* eine zentrale Rolle. Wir finden sie daher auch in einem besonders finsternen magischen Ritual wieder, das man beispielsweise gegen einen Tantrikerkollegen anwendet, selbstverständlich tunlichst nur gegen einen, der seinen religiösen Eid gebrochen hat. Wesentliches Utensil ist in diesem Fall ein *khram-shing* oder *khrom-shing*. Nebesky-Wojkowitz hat *khram-shing* als eine Art mit Kerben versehenen Stock oder Brett in der Form eines Sechsecks beschrieben, der von vielen tibetischen Gottheiten als magische Waffe getragen wird, mit der sie Feinde vernichten können. Verwendet man ein solches Holz mit dem Ziel der Feindvernichtung, dann sollte Nebesky-Wojkowitz zufolge die Zahl der Kerben im Holz mit der Anzahl der Lebensjahre des Opfers übereinstimmen.⁴² Diese Anweisung habe ich jedoch

⁴⁰ Malinowski (1925): S. 89.

⁴¹ Vgl. Malinowski (1925): S. 90.

⁴² Nebesky-Wojkowitz (1975): S. 358. Vgl. zum *khram-shing* auch Rona-Tas (1956). Der Ursprung des *khram-shing* geht auf vorbuddhistische Zeit zurück. In chinesischen Berichten aus der Tang-Dynastie finden sich Hinweise, daß in Tibet zu der Zeit vor Einführung einer Schrift neben Knotenschnüren solche Kerbhölzer als eine Art Gedächtnisstütze in offiziellen Angelegenheiten benutzt wurden. In Chinesisch-Turkestan gefundene Kerbhölzer dieser Art lassen darauf schließen, daß sie noch im 8. und 9. Jahrhundert von der dortigen tibetischen Besatzung für einfache Aufzeichnungen und Mitteilungen verwandt wurden. Siehe

nicht generell bestätigt gefunden. Wir werden jedenfalls gleich eine andere Art dieses Holzes kennenlernen.

Das *khram-shing* genannte Kerbholz gehört zu den typischen Waffen der unter dem Namen *ma-mo* zusammengefaßten Klasse weltlicher Gottheiten.⁴³ In der rÑing-ma-pa-Textsammlung *Rin-chen gter-mdzod* begegnet man diesen Gottheiten vor allem als ein Werkzeug, um auf magische Weise schadhafte Einflüsse auszuüben, insbesondere Elend und Krankheiten zu schicken. Auch im Mittelpunkt des im folgenden beschriebenen Ritus steht eine Gottheit, die dem Rin-chen gter-mdzod zufolge zur Klasse der *ma-mo* gehört, zugleich aber als *mkha'* - *'gro-ma* bezeichnet wird, und zwar Seng-ge'i gdong-can-ma, "die Löwengesichtige". Mit ihrer Hilfe wird nicht nur schwarze, sondern auch weiße, Nutzen bewirkende Magie betrieben. Näher wollen wir uns hier ein Beispiel für schwarze Magie in ihrem Kult anschauen. Der Titel der entsprechenden Ritualvorschrift lautet: "Unterweisung über das Töten mittels des *khrom-shing* und der *'bru-bkra* als profunde, besonders (wirksame) Abwehr".⁴⁴

Während im Titel und im Text selbst der Ausdruck *khrom-shing* verwendet wird, taucht unter der zugehörigen Abbildung⁴⁵ der Name *khram-shing* auf. Beide Namen bezeichnen zwei unterschiedliche bildliche Aspekte ein und derselben Sache. *Khrom-shing* ist ein Holz, auf das *khrom-mig* genannte Felder gezeichnet wurden. *Khrom* heißt eigentlich Marktplatz und *mig* Auge, doch zusammen werden sie hier synonym gebraucht zu dem Ausdruck *chos-'byung*, ein Wort, bei dem man in diesem Kontext erst recht nicht von seinen Bestandteilen her auf seine Bedeutung schließen kann. *Chos-'byung* bezeichnet hier die magischen Dreiecke, wie sie in vielen tantrischen Ritualvorschriften zu zeichnen vorgeschrieben werden. In dieser Bedeutung ist *chos-'byung* auch in tibetischsprachigen Wörterbüchern belegt.⁴⁶ *Khram-shing* dagegen ist die Abkürzung für *khram-kha'i shing*. *Khram-kha* ist der Name für die auf das Holz gezeichneten oder eingeritzten, magische Abwehrkraft besitzenden Kreuze, die hier durch Aneinanderreihung der *chos-'byung* entstehen. Durch sie wird das Übel auf seine Verursacher, die Feinde und übelwollenden Dämonen, zurückgeworfen. *'Bru-bkra* bezeichnet die Mantra-Silben, die in die *chos-'byung* geschrieben worden.⁴⁷ Zur Herstellung des *khram-* oder *khrom-shing* nimmt man ein vierkantiges Rosen- (*se-ba*) oder Berberitzenholz (*skyer-pa*) oder aber das Holz des Gla-ba-Baumes,⁴⁸ vermutlich ebenfalls ein dornenbewahrtes Holz. Die Dicke des Holzes sollte etwa der Spanne zwischen dem ausgestreckten Daumen und dem kleinen Finger, also etwa 15 cm, entsprechen. Die Länge sollte mit der Entfernung von

Snellgrove & Richardson (1980): S. 29, 76.

⁴³ Nebesky-Wojtkowitz (1975): S. 270, 358.

⁴⁴ Nähere Angaben zum Text in Schwieger (1995): Nr. 1251f.

⁴⁵ Schwieger (1995): Nr. 1252.

⁴⁶ Bod-rgya tshig-mdzod (1985): Bd. 1, S. 841; Dagyab (1966): S. 216.

⁴⁷ Vgl. die Abbildung am Ende des Aufsatzes.

⁴⁸ Vgl. Jäschke (1881): S. 79.

der Spitze des Mittelfingers bis zum Ellbogen übereinstimmen, also ungefähr 45 cm. Auf das obere Ende des Holzes zeichnet man ein weißes Löwengesicht mit drei Augen. Das untere Ende bildet ein drei Schneiden besitzender Ritualdolch. Das Material zur Anfertigung der Zeichnung ist eine Mischung aus neun verschiedenen Giften,⁴⁹ dem Blut von lebenden, ausschließlich schwarzen Tieren, und zwar Hund, Schwein, Katze, Pferd, Muli, Esel, männliches und weibliches *mdzo*, des weiteren dem Menstruationsblut einer kinderlosen Frau, offenbar eine besonders üble Substanz, und aus irgendwelcher Tinte.

Ausführen soll man die Zeichnung an einem Donnerstag, an dem sich der Mond im Mondhaus *dByug* alias *Tha-skar*⁵⁰ befindet, zu der Zeit, die mit dem Sterben verbunden ist. Dazu begibt man sich in ein sehr schwarzes, finsternes Haus in Klausur und nimmt im hellen Schein einer Fackel, deren Flamme aus dem geschmolzenen Fett und Mark eines auf des Messers Schneide getöteten Menschen und einem Leichentuch gespeist wird, den Federkiel eines Raben, einer Eule⁵¹ oder eines Huhns zur Hand. Beim Zeichnen und Schreiben soll man den Federkiel verkehrt herum in der Hand halten. Auf das Holz soli man dann die *Khrom-mig-* oder *Chos-'byung*-Felder zeichnen, und zwar so, daß sich insgesamt zweimal 14 von ihnen ergeben.

In die verschiedenen Felder schreibt man sodann 14 im einzelnen vorgegebene Mantra-Silben, die *'bru-bkra*, sowie genau plaziert eine Reihe Übel abwehrender Beschwörungen: “Alle Schädigung durch Mantra-Rezi-tation, die meinen Körper behindert, soll zurückgeschickt werden!”, “Der durch feindliche Tantriker meiner Stimme durch Verfluchung geübte Schaden, alle Unterdrückung [meiner Stimme], soll zurückgeschickt werden!”, “Alle Schädigung, die meinen Geist quält, unterdrückt oder fesselt oder die den Geist verwirrt, soll zurückgeschickt werden!”, “Alle Schädigung meines Körpers, meiner Rede und meines Geistes durch die Schutzgottheiten von Tantrikern, durch *gshin-rje* oder *ma-mo*, z.B. Schädigung durch die *sde-brgy-ad* und *'byung-po*, Verwünschungen, übles Geschwätz, das, was (als magische Waffe gegen einen selbst) geschleudert wird, Flüche und auf magische Weise gesandte schädliche Einflüsse, soll zurückgeschickt werden!” Die übrigen drei Seiten des Holzes werden ganz genau so gestaltet und beschrieben.

Der Ritualdolch am unteren Ende des Holzes wird blau angemalt. Auf seine drei Seiten schreibt man dann zusammen mit dem Namen des Feindes die Mantra-Silben, die seinen Tod bringen sollen: “Dieser böswillige Feind und Verursacher von Hindemissen (*dgra-bgegs*) namens *Soundso* zusammen mit seinem Gefolge; *mā ra ya phaṭ.*”

Nun führt man die grundlegende Imagination aus, die das Holz erst zur magisch wirksamen Waffe werden läßt. Man läßt förmlich die sogenannte

⁴⁹ *Btsan-dug, bong-dug, re-lcag, lug-dug, ra-dug, spyang-dug, bya-rgod-spos, 'dre-dug, thang-phrom.*

⁵⁰ Zu den Mondhäusern vgl. Schuh (1973): S. 147f.

⁵¹ Zur Auswahl werden zwei Arten von Eulen gestellt: *'ug-pa* und *srin-bya.*

Arbeits-dākinī Phra-men Sha-za nag-mo, “die schwarze Fleischfresserin”, ein. Sie zeigt ein abweisendes Gesicht. In ihren beiden Händen hält sie jeweils einen aus Meteoreisen gefertigten Ritualdolch. Sie ist nackt und ohne Schmuck, doch ihr ganzer Körper ist voller Augen, die den sogenannten *khrom-mig* des Holzes entsprechen. Ihr Unterkörper ist der Ritualdolch, der sich in das Herz des den Eid verletzt habenden Feindes bohrt. Man stellt sich die *dākinī* inmitten lodender Feuerzungen vor. Aus den 14 Mantra-Silben innerhalb der *chos-'byung* strahlen unermeßliche Haufen von Waffen aus. Alle Kraft der weltlichen und überweltlichen Gottheiten, ihre Stärke und Zauberkraft erscheint in Form mannigfacher Waffen. Dadurch, daß diese *dākinī* durch die Einbildungskraft eins wird mit dem Holz, soll es die Kraft dieser ganzen vorgestellten Ansammlung von Waffen bekommen. Sieben Tage rezitiert man äußerst fest die 14 Mantra-Silben und die Anweisungen, durch die die Gottheit mit der Verfluchung des Feindes beauftragt wird. Immer wieder läßt man auf imaginative Weise die Gottheit mit dem Holz verschmelzen.

Nach Aufhebung der Klausur soll man Erde von neun zerstörten oder verlassenem Orten sammeln: Erde an der Seite eines niedergebrannten Tempels, Erde an der Seite eines verfallenen Thrones, an der Seite eines zerstörten *stūpa*, an der Seite einer zerstörten Burg oder eines zerstörten Gutshauses, Erde von einem leeren Platz, an dem Leichen verbrannt oder versteckt wurden, Erde von dem verlassenem Schlachtfeld eines ungerechten Krieges, Erde vom Ort einer zerstrittenen Mönchsgemeinschaft, von einer zerstörten Brücke und aus einer zerstörten Stadt. Ebenso sammelt man Kot von Hunden, von Menschen allgemein, insbesondere aber von männlichen und weiblichen Leprosen, außerdem Schweinedung, zerbrochene Steine, zerbrochenes Holz, eine Leichenplatte⁵² und ein Paar Mahlsteine.

In der ersten Nachthälfte gräbt man an einem Platz, von dem gewiß ist, daß sich an ihm die Klu-bdud-Geister aufhalten, also an einem Ufer, am Fuße eines Baumes oder mitten in einer Quelle, ein dreieckiges Loch, in das man etwa bis zur Taille versinkt. Die Seiten kleidet man mit Steinplatten aus, so daß sich ein dreieckiger Kasten ergibt. Hinein legt man das Abbild des besonderen Feindes, gegen den sich die Magie richtet. Als Grundsubstanz für die Herstellung des Abbildes nimmt man Teig, fügt jedoch Haare des Feindes, Stückchen seiner Kleidung, denen sein Geruch anhaftet, größere oder kleinere aus seinem Körper stammende Unreinheiten, Nasenschleim und Kot hinzu. Falls feststeht, daß sich die Magie gegen einen Tantriker richtet, so müssen auf jeden Fall eine ganze Reihe solcher Substanzen verwendet werden, heißt es. Auf diese Weise kommen hier zugleich zwei magische Prinzipien zur Anwendung, das der Analogie und das des *pars pro toto*.

Die verschiedenen Substanzen ergänzt man noch durch einen *gtor-ma*, einen Opferkuchen, den man für seine Schutzgottheit hergestellt hat, sowie

⁵² *Ro-g.yam*, evtl. ein Stein, auf dem die Leichen zur “Luftbestattung” zerstückelt wurden.

durch ein zusammengerolltes Zettelchen mit dem besonderen Mantra der Schutzgottheit. Alles vermischt man mit Wasser und formt daraus nach allgemein überlieferter Art und Weise das Abbild.

Dieses Abbild legt man auf den Rücken, also mit dem Gesicht nach oben. In seine Herzstelle steckt man, ohne zu zaudern, das untere Ende des *khrom-shi-ng*, die Spitze des Ritualdolches. Dann füllt man das Loch bis zum Rand mit der zuvor gesammelten Erde und den übrigen unreinen Substanzen, des weiteren mit allenmöglichen Knochen, Hörnern und Dornen. Dann drückt man das Ganze mit der Leichensteinplatte nieder, auf die man zuvor mit dem zu Anfang hergestellten Schreibmaterial einen gekreuzten *vajra* gezeichnet hat. Um dieses Vajra-Kreuzzeichen schreibt man:

Dieser Feind Soundso, Mensch, Besitz und Gefolge, soll *stvam bha ya* niedergedrückt werden, *jam bha ya* niedergedrückt werden, *mo ha ya* niedergedrückt werden!

Jetzt drückt man das Ganze noch mit dem Paar Mahlsteine nieder, wobei die beiden Mahlsteine falsch herum aufeinanderliegen sollen. Zu guter Letzt füllt man den Rest des Loches mit Erde oder Steinen auf und sprengt intensiv Wasser darüber.

Bei all diesen Verrichtungen ist darauf zu achten, daß man von niemandem beobachtet wird und keine Spuren hinterläßt. Am Ende reicht man Opferkuchen an den *gshi-bdag*, den Ortsgeist. Bis die gewünschte Verrichtung in die Tat umgesetzt ist, soll man fortfahren, die Gottheit mit ihrer Ausführung und mit der Verfluchung zu beauftragen, wobei man beständig die entsprechenden Rezitationen und Imaginationen wiederholt. Zum eigenen Schutz soll man währenddessen ein bestimmtes Amulett am Körper tragen.

Vorausgesetzt, man hält sich sorgfältig an die hier wiedergegebene Anleitung, so wird zweifelsfrei vor Ablauf eines Monats der Erfolg eintreten. Der Feind wird samt Besitz und Gefolge vernichtet werden, oder zumindest wird ihm – wie es heißt – ein großes Unglück widerfahren. Sobald es untrügliche Zeichen für den Erfolg gibt, holt man alles restlos wieder aus dem Loch heraus. Entweder zerstört man dann alles mit dem *vajra* oder man führt nach entsprechender Vorschrift ein Waschungsritual aus. Am Ende wirft man alles in einen großen Fluß.

Ich will mit diesem Beispiel aus einem schier unerschöpflichen Schatz magischer Praktiken schließen. Ich hoffe, hiermit nicht nur Obskuritäten vorgeführt, sondern auch den engen Zusammenhang zwischen Magie und Buddhismus in Tibet sichtbar und besser verstehbar gemacht zu haben, so daß als Fazit bestehen bleibt: Magie ist in Tibet kein Randphänomen, sondern ein in Theorie und Praxis integrierter Bestandteil des Buddhismus.



Abdruck von einem *kham-shing*

Bibliographie

- Bertholet, A. (1926/27), *Das Wesen der Magie*, in Petzoldt (1978), S. 109–134.
- Bod-rgya tshig-mdzod (1985), *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*, 3 Bde. Beijing: 1985.
- Cantwell, C. (im Erscheinen begriffen), “To meditate upon consciousness as Vajra-Ritual ‘killing and liberation’ in the rÑing-ma-pa tradition”, wird erscheinen in: *Proceedings of the 7th Seminar of the IATS at Schloß Seggau-Graz, June 1995*.
- Dagyab, L.S. (1966), *Tibetan Dictionary*. Dharamsala.
- Dux, G. (1982), *Die Logik der Weltbilder*. Frankfurt am Main.
- Frazer, J. G. (1949), *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* (abridged edition). London.
- Govinda, Lama Anagarika (o.J.), *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie*. Wiesbaden.
- (1972³): *Grundlagen tibetischer Mystik*. Weilheim/Obb.
- Jäschke, H.A. (1881), *A Tibetan-English Dictionary*. London. Reprint 1972.
- Lévi-Strauss, C. (1949), “Der Zauberer und seine Magie”. In: Petzoldt (1978), S. 256–78.
- Lévi-Strauss, C. (1978), *Traurige Tropeti*. Frankfurt am Main.
- (1981⁴), *Das wilde Denken*. Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1982), *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main.
- Macho, T. (1981), “Bemerkungen zu einer philosophischen Theorie der Magie”. In: Duerr, H.P. (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1981, S. 330–50.
- Malinowski, B. (1925), “Die Kunst der Magie und die Macht des Glaubens” n Petzoldt (1978), S. 84-108.
- Mauss, M. (1978), *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1: *Theorie der Magie, soziale Morphologie*. Mit einer Einleitung von Claude Lévi-Strauss. Frankfurt am Main, Berlin, Wien.
- Mörth, I. (1978), “Zur Konstitutionsanalyse religiöser Phänomene, Kontingenz und Konsistenz der Lebenswelt”. In W. Fischer und W. Marhold (Hrsg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz.
- Nebesky-Wojkowitz, R. de (1975), *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Um eine Einführung von Per Kvaeme vermehrter Nachdruck der Ausgabe von 1956.
- Pettersson, O. (1957), “Magie - Religion. Einige Randbemerkungen zu einem alten Problem”. In Petzoldt (1978), S. 313–24.
- Petzoldt, L., [Hrsg.] (1978), *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*. ‘ Darmstadt 1978.
- Roerich, G.N. (19762), *The Blue Annals*. Delhi, Varanasi, Patna.
- Rona-Tas, A. (1956), “Tally-stick and Divination-dice in the Iconography of Lha-mo”. In: *Acta Orientalia Hungarica*, Vol. VI, 1–2. Budapest, S. 163–77.

- Samuel, G. (1993), *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington, London.
- Schuh, D. (1973), *Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung*. Wiesbaden (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Supplementband 16).
- Schwieger, P. (1995), *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 11 (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bände 14 bis 34). Stuttgart.
- (im Erscheinen begriffen): *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*. Teil 12 (*Die mTshur-phu-Ausgabe der Sammlung Rin-chen gter-mdzod chen-mo*, Bände 34 bis 40). Stuttgart.
- Snellgrove, D. (1987), *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. London.
- Snellgrove, and D. Richardson, H. (1980), *A Cultural History of Tibet*. Boulder, Colorado (Reprint of the edition publ. by Praeger, New York).
- Thondup (Rinpoche), Tulku (1989), *Buddha Mind. An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*. Ithaca, New York.
- Widengren, G. (1945), "Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft", in Lannczkowski, G. (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1974, S. 87–113.
- Wax, M. und R. (1963), "Der Begriff der Magie". In: Petzoldt (1978), S. 325–53.