

Tantra/Tantrismus

I. Hinduistisch. – II. Buddhistisch

Der Tantrismus (= T.) ist eine der Hauptströmungen der ind. Religionen, die bereits die (spät-)vedische Lit. beeinflusst und alle ind. philos. Systeme und rel. Kulte mitgeprägt hat. Der T. vertritt eine *sakramentale* Sicht der Wirklichkeit, d. h., jede materielle, psychische und geistige Erscheinung wird zum Symbol für die göttliche Wirklichkeit und somit zum Heilmittel.

I. Hinduistisch. Die indologische Forschung hat den T. oft als unorthodox/unmoralisch abgetan. Wegen seiner komplexen Symbolwelt und undurchsichtigen Sprache ist er oft Fehldeutungen erlegen und gelangt erst jetzt, bes. durch die Arbeiten von B. S. Dasgupta (1950), Ch. Chakravarti (1963), A. Bharati (1965), A. Mookerjee (1971), sowie durch das erneute Interesse am Kashmir-Śaivismus (K. C. Pandey, 1963, die Textausgaben von Jaideva Singh und das Werk von Gopinath Kaviraj) und die Verbreitung des tibet. tantrischen Buddhismus zu differenzierten Ergebnissen.

1. Der Begriff *tantra* ist von der Wurzel *tan* = „ausdehnen“ abgeleitet und bezeichnet allg. jede durchgeführte wiss. Abhandlung. Meist wird der Begriff aber allein auf Werke des T. bezogen. Der T. stützt sich auf schriftliche und mündliche Überlieferungen, wobei jene von diesen durch Gurus in Initiationsriten (*dikṣa*) erläutert werden, was zu unterschiedlichen Schulrichtungen führt. Die schriftlichen

Quellen gliedern sich in Skt.-Texte und Schriften in dravidischen oder modernen indoeurop. Sprachen (vor allem Bengali). Die Texte erscheinen oft obskur; absichtliche Auslassungen, Kürzel für Mantras und uneinheitliche Symbolsprache sollen den Ueingeweihten und Unreifen von der tantrischen Praxis fernhalten. Am bedeutendsten sind die beiden großen Strömungen der Śaiva-Tantras (*āgamas*) und der Tantras des Śāktismus, wobei im Kashmir-Śaivismus eine Synthese beider erreicht ist. Die Tantras sind gewöhnlich anonym. Daneben existiert eine Kompendien-Lit., deren Verfasser meist bekannt sind. Die wichtigsten Werke sind „Śāradātilaka“ von *Lakṣmaṇadeśika* (11. Jh.), „Prapañcasara Tantra“, das Śāṅkara zugeschrieben wird, mit Gewißheit aber nicht von ihm, sondern evtl. von einem Autor aus seiner Schule stammt, „Mantramahodadhi“ von *Mahīdhara* (10. Jh.). Die wesentlichen Kommentarwerke sind „Tantraloka“ von *Abhinavagupta* (10. Jh.) sowie *Amṛtānandas* und *Bhāskaraṛāyas* Kommentare zu „Yoginīhrdaya“, *Rāghavabhaṭṭas* Kommentar zu „Śāradātilaka“ (ca. 1500) und *Lakṣmīdhara*s Kommentar zu „Ānandalaharī“. Außerdem gibt es tantrische Up., Hymnen und rituelle Handbücher.

2. Geschichte. Der Legende nach sind die meisten hind. Tantras Lehrreden des Gottes Śiva an seine Gemahlin Devī, die Große Göttin, wobei die Śākta-Tantras überwiegend als Dialoge abgefaßt sind, in denen auch die Göttin den Gott belehrt. Verbindungen zu vedischen Ṛṣis und tamilischen Siddhas sind wahrscheinlich. Tantrische Elemente (Kult der Muttergottheit, Fruchtbarkeitsriten, mantrische Magie, Schamanismus usw.) finden sich bereits in vorarischen ind. Stammeskulturen, in dravidischen Überlieferungen sowie in der Indus-Kultur. Viele Strömungen haben zu dem geführt, was sich mit der Herausbildung von Systemen zwischen dem 5. und 10. Jh. n. Chr. als T. etabliert hat. Der Höhepunkt des Einflusses des tantrischen Śāktismus auf ganz Indien liegt im 7./8. Jh. Im 8. Jh. patronisierten bengalische und assamesische Könige den tantrischen Buddhismus, was sich förderlich auf den hind. T. ausgewirkt hat. Der Kashmir-

Śaivismus bildete sich im 9. Jh. heraus und erreichte mit *Abhinavagupta*, einem der bedeutendsten Philosophen Indiens überhaupt, im 10. Jh. seinen Höhepunkt. Der ↗Hinduismus vereint somit vedische und tantrische Elemente, die in höchst komplexer Interaktion gemeinsam mit weiteren Strömungen die fast unüberschaubar vielfältige Religionsgeschichte Indiens geprägt haben und noch prägen. Das vedisch-brahmanische System hat die Tantriker oft der Heterodoxie angeklagt (sexuelle Praktiken, Ablehnung der Reinheitsvorschriften, die das brahmanische Kastensystem stützen), obwohl der T. die vedische Offenbarung anerkennt. Die Vaiṣṇava-Renaissance im 15. Jh. in Bengalen wurde zum Rivalen des Śakta-Tantrismus, wie die Kontroverse zwischen *Chaitanya* und dem Tantriker *Kṛṣṇānanda* zeigt. Es soll zu Verfolgungen des T. in Assam gekommen sein. Gegen Ende des 18. Jh. zeigte die bengalische Aristokratie erneut Interesse am T., dessen Resultat wohl das „Mahānirvāṇa Tantra“ ist. *Rāmakṛṣṇa* (1836–1886) war Initiator eines erneuerten Śaktismus, in dem die tantrischen Elemente abgeschwächt wurden. Gegenwärtig findet der T. Interesse wegen seiner holistischen Weltanschauung.

3. Schulen. Untergliederungen des T. ergeben sich aus der Zugehörigkeit zu verschiedenen rel. Systemen (*Vaiṣṇavas*, *Śaivas*, *Śaktas*, *Buddhisten* u. a.). Ferner bilden Gurus eigene Schultraditionen. Im Kashmir-Śaivismus gibt es die *krama*- und *kula*-Schulen, die sich nicht in der Philosophie, wohl aber in der Kult- und Yogapraxis unterscheiden. Seit der brahmanischen Reform im späten MA ist zwischen einem „linkshändigen“ (*vāma*) und „rechtshändigen“ (*dakṣina*) T. zu unterscheiden, wobei letzterer den praktischen Vollzug der fünf *makāras* (Genuß von Alkohol, Fleisch, Fisch, geröstetem Getreide und Geschlechtsverkehr) im Kult untersagt.

4. Philosophie. Der T. präsentiert gegenüber den klass. sechs ↗*Darśanas* des Hinduismus kein eigenes philos. System, sondern Anweisungen zur Praxis der Befreiung, die anfangs mehr dualistisch, später nicht-dualistisch (*advaita*) gedeutet wurde. Der tantrische Nicht-Dualis-

mus (*Abhinavagupta*) unterscheidet sich von dem vedantischen Śāṅkaras vor allem dadurch, daß er 1. die äußere Erscheinungswelt nicht als illusorische Bewußtseinsspiegelung (*vivarta*), sondern als reale Transformation der Höchsten Wirklichkeit (*pariṇāmavāda*) betrachtet, und 2. der Leiblichkeit auf dem Weg zur Befreiung große Bedeutung zumißt. Die eine letzte nicht-duale Wirklichkeit hat zwei gleichwertige Pole, den negativen (*nivr̥tti*) und den positiven (*prav̥tti*), den statischen und den dynamischen, was der Hauptunterschied zum Advaita Vedānta (↗Hinduistische Philosophie) ist. In der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt als Transformation liegt ebenso wie bei der Aufzählung der evolutionären Kategorien der Wirklichkeit und vor allem in der Polarität von *śiva-śakti* (entsprechend *puruṣa-prakṛti*) altes Gedankengut des *Sāṃkhya* zugrunde, das nicht-dualistisch umgedeutet wird. Dem T. eigentümlich ist die zentrale Bedeutung des weiblichen energetischen Prinzips des Universums (*śakti*), das sich in der rel. Erfahrung als Große Göttin darstellt. Die ↗*Shakti* manifestiert sich auf verschiedene Weise, und für das tantrische *sādhana* sind vor allem drei Aspekte wichtig: 1. *icchā* (Wille, Verlangen – Schöpfung), 2. *kriyā* (Handlung – Erhaltung), 3. *jñāna* (Weisheit – Zerstörung der begrenzten Erscheinungen, Befreiung). *Śiva*, das männlich-geistige ruhende Prinzip, und *śakti*, das weiblich-energetische dynamische Prinzip, sind untrennbar wie Feuer und Hitze, Baum und Schatten, Milch und weiße Farbe (*Kaulajñānanirṇaya* 17,8). Im Kashmir-Śaivismus ist *spanda* (die oszillierende Bewegung) das in der Polarität von *śiva/śakti* gründende Prinzip der Einheit der Wirklichkeit in ihrer Vielfalt. Der Mikrokosmos des menschlichen Körpers entspricht dem Makrokosmos, wobei die Entsprechung bis zur Identifikation getrieben wird. Kein Aspekt der Wirklichkeit ist minderwertig. Darum gilt: „Vollkommenheit wird erlangt (auch) durch das, was (sonst) zur Verderbnis führt“ (*Kulārṇavatāntra* 5,48), und zwar durch Transformation vermittelt geistiger Sublimation. Man bedient sich dafür bewußt solcher Methoden, die im Brahmanismus rituell tabu-

isiert waren (die *makāras*). Da in Kult und Yoga die Männer mit Śiva, die Frauen mit Śakti identisch werden, sind die Kastenschränke – allerdings nur im Kult! – aufgehoben: „Im Kreis der Anbetung werden alle identisch wie die Flüsse, die in die Ganga strömen“ (Kulārnavatantra 8,98). Ob diese Vorstellungen auch sozial emanzipatorisch gewirkt haben, ist (noch) nicht nachgewiesen worden. Die Einheit der kosmischen Polarität wird in der androgynen Darstellung der Höchsten Gottheit (*ardhanariśvara*) angeschaut und im ekstatischen Lebenselement der Sexualität nachvollzogen.

5. Praxis. T. ist „psycho-experimentelle Spekulation“ (Bharati) bzw. Anleitung zu einem durch Ritus und Yoga begehbaren Heilsweg. Wesentliche Übungsmittel sind *mantra* (Klang-Konzentrationshilfen, die in ihrer Klangqualität Wirklichkeitsaspekte repräsentieren), *yantra* (Diagramme der Gottheiten, die Polaritätseinheit veranschaulichen), *cakra* (Energiezentren im menschlichen Körper, die entlang der Wirbelsäule die Lebensenergien bündeln und in sublimierter Form zur spirituellen Befreiungserfahrung führen), *mudrā* (Gesten, die psycho-physische Wirkungen induzieren und kosmische Muster abbilden sollen) sowie *nyāsa* (die Identifikation mit der Gottheit und Annahme der göttlichen Qualitäten im eigenen Körper, Psyche und Geist). Die Deutung der Praxis und ihrer Symbole hängt ab vom rel. Umfeld. Das mit der Śakta-Religion und der Verehrung weiblicher Gottheiten (*devī, kālī, tārā*) verbundene tantrische System betont die Sublimation sexueller Energie, die entweder real mit einem Partner/einer Partnerin oder imaginativ vollzogen wird. Die Energie (*śakti*) wird ruhend und zusammengerollt wie eine Schlange an der Basis der Wirbelsäule vorgestellt (*kuṇḍalīnī*). Durch Yoga (Körper-, Atem- und Konzentrationsübungen) wird diese Energie durch den mittleren Kanal (*suṣumnā*) nach oben gewendet, wobei die *cakras* nacheinander geöffnet werden, was genau festgelegte und vielfach beschriebene psycho-physische Erscheinungen zur Folge hat, die in der Befreiungserfahrung (*mukti*) gipfeln, wenn sich die *śakti* mit der Energie des obersten ge-

stigen Zentrums am Scheitel, dem tausendblättrigen Lotos (*sahasrāra*), der mit Śiva identifiziert wird, vereint. Größte Bedeutung für den Übungsweg (*sādhana*) hat die Initiation (*dikṣa*) durch einen Guru, der in ungebrochener Sukzession (*paramparā*) stehen muß und nicht nur Wissen, sondern Kommunion mit dem Göttlichen vermittelt. Er ist das Medium für das Herabkommen der göttlichen Kraft, die dem Schüler gnadenhaft zuteil wird (*śaktipat*). Der Guru prüft, ob der Schüler für die Einweihung reif ist (*parikṣate*), erst dann erteilt er Unterweisung (*upadeśa*). Er muß durch eigene spirituelle Erfahrung, untadeligen Lebenswandel und Kenntnis der tantrischen Schriften qualifiziert sein. Auch Frauen können Guru und Schüler (*śiṣya*) sein.

II. **Buddhistisch.** Das Mahāyāna konnte wegen seiner Katholizität viele tantrische Elemente aufnehmen. Der wesentliche Unterschied zum hind. T. ist trotz der Ähnlichkeiten (Mythologien, Klassifikationsschemata, tantrische Physio-Psychologie, Pantheon) zweifach: 1. Im hind. T. ist die letzte Wirklichkeit ein seiendes Absolutes, das substantiell vorgestellt wird (*śiva/śakti*), während im buddh. T. die Leere in bezug auf inhärente Existenz (*śūnyatā*) oberstes Prinzip ist. 2. Die Motivation zur tantrischen Praxis ist im Buddhismus altruistisch, d. h., die Erlangung der Buddhaschaft wird von dem Willen, allen lebenden Wesen durch heilende Hinwendung (*karuṇā*) auf dem Weg zur Befreiung beistehen zu wollen (*bodhicitta*), abhängig gemacht.

1. Geschichte. Schon im P.-Kanon finden sich tantrische Elemente, aber erst nach der vollen Ausprägung des Mahāyāna während der ersten Jh.e n. Chr. entstehen im 4./5. Jh. die großen buddh. Tantras und verbinden sich mit den beiden philos. Hauptschulen Mādhyamika und Cittamātra. Die Tradition schreibt sowohl *Asaṅga* als auch *Nāgārjuna* die Einführung der tantrischen Praxis in den Buddhismus zu. Tatsächlich lassen die Unterschiede der Systeme (*Guhyasamāja, Hevajra, Kālacakra* u. a.) auf räumlich und zeitlich verschiedene Entstehung schließen. Bes. im 7./8. Jh. blühte der T. an den buddh. Klosteruniversitäten Nordindiens (Nālanda, Vikramaśīla).

Von hier aus wurde er durch *Śāntarakṣita* und *Padmasambhava* im 8. Jh. in Tibet eingeführt (775 Gründung des Klosters Samye). Durch diese erste und die im 10. Jh. erfolgte zweite Verbreitung (*Rinchen Sangpo*, 958–1055; *Atiśa*, 982–1054) wurde der tantrische Buddhismus Staatsreligion in Tibet und kam bis nach Zentralasien und in die Mongolei. Er breitete sich auch in Südostasien bis Bali sowie nach China, Korea und Japan aus (chin. *Hua-yen* und *T'ien-t'ai*, jap. *Kegon* und *Tendai*). Die tibet. Tradition unterscheidet vier Tantraklassen: 1. Tantra der (kultischen) Handlung (Skt. *kriyātantra*, tibet. *bya rgyud*), 2. Tantra der Vollzugspraxis (Skt. *caryātantra*, tibet. *spyod rgyud*), 3. Yogatantra (Skt. *yogatantra*, tibet. *rnal 'byor rgyud*), 4. Höchstes Yogatantra (Skt. *anuttarayogatantra*, tibet. *mal 'byor bla med kyi rgyud*). Das letzte große und heute bes. wichtige *Kālacakra*-System ist wohl im 9. Jh. in Zentralasien evtl. unter manichäischem Einfluß entstanden. Die Legende führt es – wie alle Tantras – auf esoterische Lehrreden des *Buddha Śākyamuni* zurück und siedelt es in Südindien an. Es ist mit dem chiliastischen Mythos von Shambala, dem irdischen Paradies, das nur dem geistig geläuterten Auge und Herzen sichtbar ist, verbunden. Das Tantra wurde 1027 von dem Kashmir-Brahmanen *Somanatha* in Tibet eingeführt, und seine Überlieferungsgeschichte ist mit *Tilopa*, *Nārōpa*, *Atiśa*, *Tsongkapa* und den *Dalai-Lamas* verbunden.

2. Philosophie. Die buddh. Philosophie interpretiert Tantra als Kontinuum, das sich als Bewußtseinsmatrix von der gewöhnlichen Person bis zum Buddha erstreckt. Die fundamentale Ebene desselben ist der „Geist des Klaren Lichtes“ (tibet. *'od gsal*), der einen objektiven Aspekt, die Leere der Wirklichkeit in bezug auf inhärente Existenz, und einen subjektiven Aspekt, das Weisheitsbewußtsein, das diese Leere erfährt, hat. Durch Meditation werden die weniger subtilen Bewußtseinskräfte, die sich in dem einen Kontinuum manifestieren, gebündelt, so daß im Bewußtsein keine gewöhnlichen zerstreuten Eindrücke und Begriffsbildungen ankommen, was dem Bewußtsein erlaubt, sich auf sich

selbst zu richten. Man unterscheidet drei Aspekte: die Basis, den spirituellen Weg und die Frucht. Basis für die Erleuchtung ist die latent in jedem Wesen befindliche Buddha-Natur, der Geistgrund der Lichthaftigkeit und klaren Erkenntnis, die durch den spirituellen Weg – die tantrische Übung in allen Aspekten – hervortreten kann, indem alle aufgetragenen Verunreinigungen beseitigt werden. Die Frucht ist die Wirkung, nämlich der Wahrheits-Körper (Skt. *dharmakāya*, tibet. *chos sku*) eines Buddha, in den jedes Wesen letztlich transformiert wird. Die Vollendung ist erreicht, wenn alle Beschmutzungen des Geistes (Skt. *kleśa*, tibet. *nyon mongs*) beseitigt sind. Neben dem *dharmakāya*, der in Weisheits-Wahrheits-Körper (Skt. *jñānadharmakāya*, tibet. *ye shes chos sku*) und Wesens-Wahrheits-Körper (Skt. *svabhāvikakāya*, tibet. *ngo bo nyid sku*) unterteilt wird, um den Unterschied zwischen wesenhafter und durchgereifter Vollendung anzudeuten, gibt es die Ebene des feinstofflichen Emanationsbereichs (Skt. *sambhogakāya*, tibet. *longs sku*) und die materiellen Manifestationskörper (Skt. *nirmāṇakāya*, tibet. *sprul sku*). Die gesamte Wirklichkeit folgt diesem Stufenaufbau, der eine nicht-dualistische Sicht von materiellen und geistigen Vorgängen erlaubt. Die tantrische Urpolarität wird ikonographisch als sexuelle Vereinigung dargestellt und erscheint buddhistisch als die Einheit von Methode (Skt. *upāya*, tibet. *thabs*) und Weisheit (Skt. *prajñā*, tib. *shes rab*). Im Gegensatz zum hinduist. T. ist hier das männliche Prinzip das aktive. Dieses wird durch den Vajra (männlich), jenes durch die Glocke (weiblich) im Kult symbolisiert. Methode ist der altruistische Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*), der in Liebe und heilender Hinwendung (*karuṇā*) des Übenden zu allen Lebewesen besteht. Dadurch erlangt er den Form-Körper eines Buddha, d.h. die Emanationsgestalt des Erleuchteten. Weisheit ist die Einsicht in die nicht-inhärente Existenz alles Wirklichen, die Erfahrung der Leere (Skt. *sūnyatā*, tibet. *stong pa nyid*), durch die man den Wahrheitskörper eines Buddha verwirklicht.

3. Praxis. Neben der für das gesamte Mahāyāna verbindlichen Übung im al-

truistischen Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) und den Sechs Vollkommenheiten (Skt. *pāramitā*, tibet. *pha rol tu phin pa*) praktiziert der buddh. Tantriker im Vajrayāna vor allem den Yoga der göttlichen Wesenheiten (Skt. *devayoga*, tibet. *lha'i rnal 'byor*), d. h. die meditative Identifikation mit subtilkörperlichen Wesen, die den Form-Qualitäten eines Buddha entsprechen. Die bis ins kleinste Detail von Farbe, Form, mantrischen Qualitäten usw. veranschaulichten Wesen sind Objekte der Meditation, bis sich der Übende mit Körper, Rede und Geist der betreffenden göttlichen Wesenheit, mit der er gewöhnlich über mehrere Leben hinweg als persönlicher Gottheit (Skt. *iṣṭadevatā*, tibet. *yi dam*) verbunden ist, vereint hat. Er entwickelt dabei das göttliche Selbstbewußtsein dieses höheren Wesens (tibet. *lha'i nga rgyal*). Statt des gewöhnlichen Tagesbewußtseins wird dieser energetisch erhöhte Bewußtseinszustand für die stabilisierende Meditation des Ruhens des Bewußtseins auf einem Punkt (Skt. *śamatha*, tibet. *zhi gnas*) und die analytische Meditation der Einsicht in die Leere (Skt. *vipaśyanā*, tibet. *lhag mthong*) benutzt. Die tantrische Visualisierung ist also nicht Konzeptualisierung (Skt. *amaṇasikāra*, tibet. *yiḍ la mi byed pa*), sondern Identifikation bzw. Erzeugung eines erhöhten Bewußtseinszustandes, durch den die Erfahrung der Leere schneller vollzogen werden kann als gewöhnlich. In diesem Sinn wirken auch die sechs Lehren des *Nāropa*: 1. die Erzeugung von innerer Wärme durch Konzentration (*gtum mo*), 2. die Arbeit mit dem illusorischen Körper (*sgyu lus*), 3. die Praxis des Yoga im Traumzustand, die damit beginnt, daß der Träumer den Traum als solchen während des Träumens erkennt (*rmi lam*), 4. die Erkenntnis des Klaren Lichtes (*'od gsal*), 5. die Praxis der Bewußtseinsübertragung (*'pho ba*) und 6. die Fortsetzung der Meditationspraxis im Zwischenzustand zwischen Tod und Wiedergeburt (*bar do*). Weitere Hilfsmittel, kultische Praxis, *cakra*-System und Energietransformation (Skt. *prāṇa*, tibet. *rlung*) sind dem hind. T. sehr ähnlich, das Ziel aber ist im Buddhismus verschieden.

Lit.: P. Ch. Bagchi, Studies in the Tantras. Calcutta 1939; S. B. Dasgupta, An Introduction to Tantric

Buddhism. Calcutta 1974; A. Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik. Frankfurt 1975; Ch. Chakravarty, The Tantras. Calcutta 1963; K. C. Pandey, Abhinavagupta. Varanasi 1963; A. Bharati, Die Tantra-Tradition. Freiburg 1977; F. D. Lessing/A. Wayman, Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Den Haag 1968; P. K. Sharma, Śakti Cult in Ancient India. Varanasi 1974; B. N. Pandit, Aspects of Kashmir Śaivism. Srinagar 1977; Dalai-Lama/J. Hopkins, Tantra in Tibet. London 1977; S. Gupta u. a., Hindu Tantrism. HO 2. Abt. IV, 2. Leiden 1979; K. Mishra, Significance of the Tantric Tradition. Varanasi 1981; J. Hopkins, The Tantric Distinction. London 1984; Dalai-Lama/J. Hopkins, The Kala-chakra Tantra. London 1985; R. u. M. v. Brück, Ein Universum voller Gnade. Freiburg 1987.

M. v. Brück