



Schädelträger und das zornige Opfer der fünf Sinne – zur Verwendung von Schädeln im Hinduismus und Buddhismus

Katja Müller

Und es begab sich, dass Brahma und Vishnu, zwei der mächtigsten Götter des hinduistischen Pantheons, sich darüber erzürnten, wer von ihnen beiden der größte und mächtigste Gott sei. Zur Beilegung des Streits und zur Beantwortung der Frage der Macht wurden die Vier Veden befragt. Diese jedoch benannten weder Brahma noch Vishnu als den mächtigsten aller Götter, sondern Rudra-Shiva, den Zerstörer. Vishnu und Brahma waren erstaunt und verwundert ob dieses Urteils. Da erschien plötzlich eine gewaltige Säule aus gleißendem Licht, so hoch und so tief, dass man ihre Enden nicht erblicken konnte. Vishnu manifestierte sich als Eber und grub sich tief in die Erde ein, konnte aber das untere Ende der Säule nicht erreichen. Brahma nahm die Gestalt einer Gans an und erhob sich in den Himmel, aber auch er konnte ein Ende der Lichtsäule nicht erreichen. Als Brahma und Vishnu wieder vor der Säule zusammentrafen, trat auf einmal Shiva in seiner menschlichen Gestalt aus dem Licht. Vishnu erkannte in ihm den höchsten aller Götter und begann Shiva zu verehren. Brahma hingegen verstand seine Erscheinung nicht als Beweis seiner Größe und behandelte Shiva herablassend. Das wiederum erzürnte Shiva in einem solchen Maße, dass er Brahma den fünften seiner Köpfe abschlug. Das kam einem Brahmanenmord gleich, einer großen Sünde! Der fünfte Kopf Brahmas blieb denn auch an Shivas Hand haften und ließ sich nicht abschütteln. Auf der Suche nach Vergebung seiner Zornstat zog Shiva zwölf Jahre lang – mit dem Schädel in der Hand – bettelnd durch ganz Indien und musste dabei in der Nähe von Verbrennungsplätzen und anderen niederen Orten hausen. Erst in Kashi, der Stadt des Lichts, dem heutigen Varanasi, löste sich der Schädel von seiner Hand, fiel von ihm ab und zerbarst in tausend Stücke. Die Tat Shivas war nun gesühnt, und er lachte laut und tanzte vor Freude.

Gleich Shiva, der in dieser Geschichte aus den Puranas (religiöse Texte indischen Ursprungs, die zwischen 400 v. und 1000 n. Chr. entstanden sind) den Mord an Brahma mit dessen Kopf in der Hand sühnen musste, leben die Aghori, eine hinduistische Gemeinschaft, als Wanderasketen mit einem Menschenschädel als Bettelschale in der Hand im heutigen Indien. In dieser Schädelkalotte sammeln sie ihr Essen, aus ihr verzehren sie es, aus ihr trinken sie. Auf profaner Ebene dient die Schädelchale als Symbol der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, auf sakraler Ebene wird ihr die Kraft der verstorbenen Person zugeschrieben. Dementsprechend eignet sich nicht jeder Schädel zur Bettelschale. Ausgeschlossen werden Schädel von Personen, die einen natürlichen altersbedingten Tod gestorben sind. Da im hinduistischen Indien deren Körper verbrannt werden und vom Sohn oder einem engen Angehörigen der Schädel kurz nach dem Entfachen des Feuers durch einen Schlag mit einem langen Stock geöffnet wird, entsteht auf profaner Ebene eine Ungeeignetheit: Der *kapāl kriyā* genannte Prozess fördert das Verbrennen des harten Schädelknochens, indem er den Schädel zerbricht. Auf sakraler Ebene wird durch *kapāl kriyā* das Entweichen des Lebenshauchs, der ‚Seele‘ des Verstorbenen ermöglicht. Ein Weiterwandern gemäß der Vorstellung von Wiedergeburt wird somit ermöglicht. Wenn sich aber der Lebenshauch des Verstorbenen nicht mehr im Schädel befindet und der Schädelknochen gebrochen ist, so sind die sterblichen Überreste für die Aghori und andere Gemeinschaften nicht nutzbar.

Im Schädel einer Person, die einen ‚bösen Tod‘ gestorben ist, also durch Krankheit, Unfall oder Mord umgekommen ist, ist die potentielle Kraft des Verstorbenen noch enthalten, der Schädel wird nicht durch *kapāl kriyā* geöffnet. Auch wird der Körper – ebenso wie bei heiligen Personen – nicht verbrannt, sondern in den Fluss gegeben.

Der Kraft einer unversehrten Schädelchale wird die Fähigkeit zur Neutralisierung von Giften nachgesagt, als besonders kraftvoll gelten die Schädel eines Ölpressers oder eines Händlers. Der Schädel wird als ein Behältnis angesehen, dem immer noch Leben innewohnt und

◀ 1 Schädelchale *kapāla*. Grassi Museum für Völkerkunde, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (Inv. Nr. OAs 6974)

dessen Kraft man mit bestimmten Mantras (heiligen Silben oder religiösen Wortfolgen) wecken und noch verstärken kann (Abb. 1).

Die Aghori ähneln auch in weiteren Aspekten der in den Puranas gezeichneten Figur Shivas. „He roams about in dreadful cemeteries, attended by hosts of goblins and spirits, like a mad man, naked, with dishevelled hair, laughing, weeping, bathed in ashes of the funeral piles, wearing a garland of skulls and ornaments of human bones, insane, beloved of the insane, the lord of beings whose nature is essentially darkness” (Briggs, G. W. 1938: 153, zitiert nach Parry 1994: 263). Bis heute werden die Aghori mit Verbrennungsplätzen und menschlichen Knochen assoziiert. Neben der essentiellen Schädelchale tragen sie oft eine Kette aus Knochen oder Zähnen um den Hals. Körper und Gesicht sind mit Asche bedeckt, sie gehen mit einem Leichentuch bekleidet oder gänzlich nackt. Ihr Haar tragen sie lang, oft zu verfilzten Dreadlocks geformt und auf dem Kopf gebunden. Sie leben in der Nähe von Verbrennungsplätzen und gelten als Allesesser. Anderen Menschen erscheint ihr Verhalten abweisend und beinahe irr; die Aghoris fluchen, beleidigen, lachen wild auf, benutzen Kraftausdrücke. Dieses Verhalten korrespondiert mit Beschreibungen Shivas – es mag in der Praxis auch dem Erwehren allzu großen Interesses von Laien dienen – und führt gleichzeitig dazu, dass sich um die Aghori eine Reihe von Mythen und Legenden ranken. So wird ihnen nachgesagt, dass sie nicht nur entgegen dem im Hinduismus geschätzten Vegetarismus jede Form von Fleisch verzehren, sondern selbst Menschenfleisch, Aas und Abfall essen. Das Rauchen von Haschisch und das Trinken von Alkohol stehen ihnen zu, auch vom Trinken von Urin oder einer abgeseihten Exkrement-Wasser-Mischung wird berichtet. Ein Aghori kann magische Kräfte besitzen, aus seinem trockenen Haar Wasser fließen lassen und heilend wirken. Außerdem erzählt man von der Ausübung von *śav-sādhānā*. Bei dieser Form der Verehrung sitzt der Aghori auf dem Brustkorb einer Leiche und schafft es, dessen Geist unter seine totale Kontrolle bringen. Von Ritualen, die Geschlechtsverkehr mit Prostituierten und menstruierenden Frauen einschließen, wird ebenfalls berichtet.

All diese Beschreibungen fügen sich zu einem Gesamtbild zusammen, das die Aghori abschreckend, schockierend und anstößig erscheinen lässt. Was auf den ersten Blick den Regeln des konventionellen Hinduismus zu widersprechen scheint, ist aber in seiner Idee und Umsetzung eine der konsequentesten Varianten des Hinduismus.

In ihrer Grundidee – vereinfacht dargestellt – gehen die meisten Strömungen des Hinduismus davon aus, dass der Ursprung von allem ein einziges, undifferenziertes Absolutes (*brahman*) ist. Die Erschaffung der Welt und ihr Bestehen sind als ein Prozess der fortlaufenden Differenzierung zu verstehen. So ist denn auch unsere Wahrnehmung von der Welt von Differenzierungen und Dualismen geprägt. Ziel der hinduistischen religiösen Praxis ist es, diese Gegensätze wieder zu vereinen und zu einem Absolut-Ganzen zurückzukehren.

Die konkreten Auslegungen dieser Theorie sind ebenso vielfältig wie die Formen des Erreichens dieses Ziels. Die Praxis der Aghori wird dem tantrischen Hinduismus als Untergruppe des Shivaismus zugeordnet. Auch als linkshändige Praxis bezeichnet, steht bei ihnen eine Verbindung der Dualismen im Mittelpunkt, die die ‚unreinen‘ Formen mit einbezieht. Alles, was im konventionellen Sinne als zu

vermeiden gilt, muss nach Ansicht der Aghori ebenfalls praktiziert werden, damit eine Einheit hergestellt und zum Absolut-Ganzen zurückgefunden werden kann. Daraus erklärt sich die Ausübung der Rituale der ‚fünf Ms‘: *māns* (Fleisch), *machhlī* (Fisch), *madya* (Alkohol), *mudrā* (hier: geröstetes Getreide) und *maithun* (sexuelle Vereinigung) gelten im orthodoxen Hinduismus als Tabu. Den Verzehr von *māns*, *mudrā* und *machhlī* erklären die Aghori nicht nur durch die Inklusivierung von ‚Unreinem‘ als Weg zur Erlösung, sondern auch durch die dadurch vollkommeneren Form des Asketentums im Sinne einer Lossagung von der Gesellschaft: Indem man alles verzehrt, was man findet, ist man – im Gegensatz zu anderen Asketen – nicht auf die Gaben der Menschen der übrigen Gesellschaft angewiesen und somit der völligen Entsagung von der materiellen Welt ein Stück näher. Daraus erklärt sich auch, dass die Aghori ihr Essen über dem Feuer von Scheiterhaufen kochen, anstatt sich etwas Glut und Holz von einem Haushalt zu erbitten. Eine Ablehnung des Verzehrs von Menschenfleisch würde man demnach bei den Aghori nicht finden, in der Praxis ist der tatsächliche Verzehr zumindest nicht Ernährungsgrundlage, genauso wie die Annahme von Opfergaben nicht grundsätzlich verweigert wird. Das Leben in der Nähe von Verbrennungsplätzen, das Mitführen menschlicher Überreste, das Schlafen auf einer Totenbahre und das Tragen eines Leichentuchs verdeutlicht den Aghori immer wieder die Vergänglichkeit und Trivialität des menschlichen Lebens und ermöglicht es ihnen so, die Verbindung zum weltlichen Leben und zum Ego zu überwinden. Gleichzeitig finden sich hier erneut Parallelen zu Erscheinungsformen Shivas in schrecklicher Gestalt und ebenso die abschreckenden Funktionen eines solchen Schmucks auf die restliche Gesellschaft.

Der Pfad der Aghori zur Erreichung von Erlösung gilt als extrem schwierig und gefährlich, wohingegen ein ‚reiner‘ Pfad von nahezu jedem gläubigen Hindu beschritten werden kann. Wer Angst vor den Extremen oder den ‚unreinen‘ Handlungen bekommt oder stolpert, wer also als Schüler der tantrischen Lehre nicht geeignet ist – was sich erst im Laufe der Praxis herausstellen kann –, der riskiert Wahnsinn und Tod. Es fanden und finden sich immer auch Asketen in Indien, die als nervenkrank gelten. Von ihnen wird gesagt, dass die falsche Ausführung oder eine ungenügende Eignung auf dem linkshändigen Weg zu ihrem Zustand geführt hat.

Gleichzeitig besteht kein Zweifel daran, dass der Weg der Aghori zur Erlösung führen kann. In der Entstehung ihrer Gemeinschaft berufen sich die Aghori auf den Asketen Kina Ram, der im 18. Jahrhundert in Varanasi gelebt hat. Er soll 142 Jahre alt geworden sein und Erlösung gefunden haben. Bereits das Erreichen der Vorstufe – das Erlangen von magischen Kräften (*siddhi*) – führte bei Kina Ram zu einer beträchtlichen Anzahl an Verehrern, so dass er für Problemlösungen und Hilfestellungen gern aufgesucht wurde. Kina Ram gründete einen Ashram in Varanasi, der auch heute noch als eines der wichtigsten Zentren der Aghori gilt.

Den Aghori wird auch eine Verbindung zur tantrischen Gemeinschaft der Kapalikas (*kāpālīka*, sanskrit: Schädelträger) zugeschrieben. In ihrem Auftreten und Erscheinungsbild ähneln sich die Aghori und Kapalikas, letztere werden in Sanskrittexten bereits im 7. Jahrhundert genannt. Ein aufgespießter Kopf soll ihren Wanderstab oder auch ihre Keule gekrönt haben, und mit einer Doppeltrommel aus Schädelkalotten (Abb. 2) kündigten sie ihr Kommen an. Da tantri-



2 Schädeltrommel *damaru*. Grassi Museum für Völkerkunde, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (Inv. Nr. SAs 3165)

sche Ideen zu jener Zeit in Indien weit verbreitet waren, fanden auch die Kapalikas zur damaligen Zeit eine große Anhängerschaft. Allerdings verliert sich ihre Spur im 14. Jahrhundert. Auf Grund ihrer vielen Ähnlichkeiten geht man auch von einem Aufgehen der Kapalikas in der Gemeinschaft der Aghori aus, die Aghori selbst aber sehen ihren Ursprung in der Gestalt Kina Rams, der zugleich als eine Inkarnation des Shiva angesehen wird.

Shiva bleibt bis heute das Leitbild der Aghori, trotz ihres Rückgangs – man spricht von 100–200 Aghori im Raum Varanasi um 1900 und von ca. 15 Personen im Umkreis der Stadt heute – und ihrer Hinwendung zu sozialen Bereichen: Der Ashram Bhagvan Ram hat in Varanasi unter anderem ein Krankenhaus, eine Schule und eine Druckerei begründet. Dadurch erhöht sich die Akzeptanz der Aghori in der indischen Mittelschicht. Des Weiteren werden bestehende Kastengrenzen durch die Aghori hinterfragt, da ihrer Gemeinschaft alle Schichten der Gesellschaft angehören können. Unter den Verehrern der Aghori finden sich neben Hindus auch Personen anderer religiöser Überzeugung. Ob die Aghori deswegen als Gemeinschaft eines modernen, weltoffenen Indiens gelten können, die sich den anstehenden

Frage der Gesellschaft in breitem Umfang widmen, darf dennoch bezweifelt werden. Zwar zerrütten sie ein klassisches hierarchisches Konzept, indem sie sich – gleich Shiva – als Bettler mit Schädelschale und als Brahmanenmörder auf der niedrigsten Stufe der Gesellschaft und gleichzeitig als göttliche Figur auf der höchsten Ebene überhaupt befinden. Sie leben in einer Ambivalenz zwischen niedrigem Status, Verbrechen und Attributen des Todes auf der einen Seite und göttlichen Eigenschaften sowie der Losgelöstheit von jeglichen weltlichen Belangen auf der anderen Seite. Insgesamt ist aber der Abbau der Barrieren zwischen den Schichten der Gesellschaft weit weniger wichtig als die Aufhebung der Grenze zwischen Shiva und den Aghori. Um diese Grenze verschwinden zu lassen, ist es auf dem linkshändigen Pfad die Geisteshaltung, auf die es ankommt, vielmehr als die Taten, die diese Geisteshaltung auf eine konsequente Art und Weise begleiten.

Die tantrischen Ideen und ihre zunehmende Verbreitung in Indien um 700 n. Chr. hatten auch Einfluss auf den Buddhismus, der ebenfalls auf dem Subkontinent verbreitet war. Nachdem die buddhisti-

sche Gemeinschaft bereits im ersten Jahrhundert n. Chr. eine Teilung in Mahayana und Theravada erfahren hatte, zeichnete sich unter dem Einfluss tantrischer Ideen die Entstehung einer weiteren Form ab, die unter dem Namen Vajrayana bekannt wurde. Vajrayana fand seine Verbreitung vor allem im nepalesischen, tibetischen und mongolischen Kulturraum. Seine Begründung in Tibet wird mit Padmasambhava in Verbindung gebracht. Padmasambhava – auch Guru Rinpoche genannt – stand in der Tradition der Kapalikas und wird als ein Mahasiddha angesehen, als großer Beherrscher magischer Fähigkeiten, welche auf Grund spiritueller Leistungen erlangt werden. In symbolischen Darstellungen sieht man ihn mit einem Stab (*khatvāṅga*), einer Schädelschale (*kapāla*) und einem ‚Diamantzepter‘ (*vajra*). Als historische Person wurde der aus Indien stammende Padmasambhava im 8. Jahrhundert vom tibetischen König an dessen Hof berufen und etablierte das erste buddhistische Kloster Tibets, Samye. Zu seinen Verdiensten zählt auch die Befriedung dämonischer Götter und übler Geister Tibets und deren Bekehrung zum Buddhismus, was als Synkretisierung gedeutet werden kann. In den Vajrayana-Buddhismus sind neben den aus Indien stammenden tantrischen Ideen und Formen auch Elemente der im tibetischen und mongolischen Raum beheimateten Bön-Religion – die starke schamanistische Elemente aufweist – eingeflossen, was zu einer ganz eigenen Ausprägung des Buddhismus führte. Vajrayana betont neben dem Buddha, der in mehreren Formen gleichzeitig bestehen kann, auch die Wichtigkeit der Bodhisattvas, erleuchteter Menschen, die ihre vollständige Erlösung zurückgestellt haben, um andere Gläubige auf dem Weg zur Erlösung zu unterstützen. Darüber hinaus gibt es ein umfassendes Pantheon von Göttern und Göttinnen, die ihren Ursprung oft in hinduistischen Vorstellungen oder im tibetischen Volksglauben haben und dem Praktizierenden ebenfalls bei seiner Suche nach Erlösung helfen sollen. In der Ausübung zeichnet sich Vajrayana durch seinen starken Ritualcharakter aus, der von Gesten, Klängen und Visualisierungen geprägt ist. Neben Mantra, *mudrā* (Handgesten) und Meditation gibt es noch eine umfassende Fülle anderer Kunst- und Ritualformen, die bei der Suche nach Erleuchtung vollzogen werden können.

Einer der vielen Wege innerhalb des Vajrayana ist der Weg des *mahāyog*-Tantra, des höchsten Tantra. Hier finden sich unter den Utensilien, die im monastischen wie außermönastischen Ritual von Bedeutung sind, Gegenstände aus menschlichen Knochen und Schädeln. Der Knochen stellt in seiner Nacktheit jenes Material dar, welches nach der physischen Existenz des Menschen von ihm übrig geblieben ist, und erinnert somit an das universelle Konzept der Vergänglichkeit. Dadurch wird der Wunsch des Praktizierenden nach Erleuchtung und der Aufhebung der ewig wiederkehrenden Vergänglichkeit verstärkt. Gleichzeitig geht der menschliche Knochen aber über die Erinnerung der Vergänglichkeit hinaus und zeigt, dass es neben der Dichotomie von Leben im Körper und Tod ohne denselben noch mehr geben muss. In ihrer schlichten Nacktheit ermahnen die Knochen zur Konzentration des Geistes auf das Absolute, zur Meditation ohne Ablenkung. Mit der Belegung der menschlichen Schädel mit einer ihnen innewohnenden Kraft wurde gewährleistet, dass ihr Gebrauch tatsächlich auf Praktizierende des höchsten Tantra beschränkt blieb. Der eigentlich spontane Gebrauch von Knochenmaterial als funktionales Instrument – unter anderem trifft man im tibe-

tischen Kulturraum auf eine Trompete aus Oberschenkelknochen (*kāṅgling*) und kunstvoll geschnitzte Knochenkostüme, die Krone, Armreifen, Gürtel, Ohringe und Kette umfassen – wurde mit einem sakralen Charakter versehen, der durch die Verzierung mit kostbaren Materialien wie Brokat, Seide und Gold unterstützt wurde. Die Ausweitung der monastischen Institutionen ließ die Nachfrage nach der Fertigung von Schädelutensilien steigen, die Beschränkung auf Praktiker des *mahāyog*-Tantra ließ die Schädel Schnitzerei jedoch über lange Zeit hinweg zu keiner eigenständigen Produktion werden, sondern Holzschnitzer fertigten auf Anfrage Gegenstände aus Menschenknochen. Aus Furcht vor einem falschen Gebrauch der mit Kraft beseelten Schädel wurden aber niemals mehr als die bestellten Gegenstände produziert.

Die Verfügbarkeit des Materials ist im tibetischen Raum einfacher als in Indien. Hier werden – aus pragmatischer Sicht auch auf Grund der steinigten, harten, teils gefrorenen Böden und einer geringen Verfügbarkeit von Holz – die Körper der meisten Verstorbenen bis heute nicht verbrannt, sondern dekarniert. Auf Leichenplätzen werden die Körper in ihrer Gänze oder zerkleinert niedergelegt und der Natur überlassen. Die Verwendung der Knochen Verstorbener setzt die Erlaubnis durch die Familie des Verstorbenen oder desjenigen, der den Körper entsorgt hat, voraus. Da die Verwendung des Schädels als Ritualobjekt im tibetischen Kulturraum positiv belegt wird, gibt es dagegen so gut wie keine Einwände. Es gilt im Allgemeinen als ehrenvoll, wenn aus dem Schädel eines Verstorbenen eine Gebetskette (*mālā*) gefertigt wird.

Mālā wird von Mönchen, Lehrern und Schülern des höchsten Tantra gleichermaßen verwendet und besteht aus 108 gleichgroßen Gliedern (Abb. 3). Während andere Strömungen je nach Intension Kristall, Austernschale, Perlmutter, Samen oder Metalle als Material für *mālā* benutzen, ist im Bereich des *mahāyog*-Tantra für Gottheiten, die als zornig charakterisiert werden, menschlicher Schädelknochen das am besten geeignete Material. Idealerweise werden dafür 108, 100 oder acht verschiedene menschliche Schädel benutzt, aus denen 108 gleichgroße Glieder herausgeformt werden. Auf eine aus drei oder neun Fäden geknüpfte Schnur aus Wolle, Baumwolle, Haar oder Gold werden die Schädelglieder aufgefädelt und je nach Wunsch mit Intarsien versehen. *Mālā* werden von den Praktizierenden um den Hals oder das Handgelenk getragen und zur Unterstützung des Betens benutzt. Dabei werden Mantras rezitiert und die Perlen der Kette – je nach Gottheit und Absicht vor Brust, Bauch, Genitalbereich oder Knie gehalten – mit den Fingern weitergeschoben, bis 108 oder ein Vielfaches davon an Gebeten gesprochen wurden.

Neben den *mālā* als gängigste Ausstattung eines Praktizierenden findet man in Tibet auch aus Schädeln gefertigte Sanduhrtrommeln (*damaru*). Als ‚Prototyp‘ der *damaru* gilt die Trommel, die Shiva in vielen seiner Darstellungen als Attribut begleitet, die in der Praxis in Indien aber so gut wie keine Verwendung mehr findet. In Tibet hingegen findet man Sanduhrtrommeln auch heute noch im Gebrauch, aus Holz oder Elfenbein sind sie für buddhistische Rituale nutzbar. Aus Schädel gefertigt beschränkt sich ihr Gebrauch wiederum auf *mahāyog*-Tantra und wird nicht nur ausschließlich von Mönchen und Priestern benutzt, sondern von letzteren auch geweiht. Im Idealfall wird die *damaru* aus den Schädeln eines sechzehnjährigen Jungen und eines gleichaltrigen oder vier Jahre jüngeren Mädchens ge-



3 Gebetskette *mālā*. Grassi Museum für Völkerkunde, Staatliche Ethnographische Sammlungen Sachsen, Staatliche Kunstsammlungen Dresden (Inv. Nr. OAs 3912)

fertigt, da sie starke magische Kräfte enthalten sollen. Auch hier ist wichtig zu wissen, wer der oder die Verstorbene war. Die Schädel unbekannter Unfallopfer oder gar von Affen gelten als kraftlos und für Rituale unbrauchbar. Bei der Herstellung der *damaru* (Abb. 4) wird mit einem ersten Schnitt oberhalb der seitlichen Schädelnaht (*sutura squamosa*) der Gesichtsschädel vom Hirnschädel getrennt. Von der so entstandenen Schädelkalotte wird mit einem zweiten Schnitt der obere Teil entfernt, und die so entstandenen Schnittflächen werden aneinandergesetzt. Die Verbindungsstelle wird mit Stoff, Metall oder einem Lederband umzogen, woran sich eine Schlaufe für das Handgelenk, eine Schmuckleiste aus Stoff sowie die beiden kleinen Klöppel befinden. Vor der Bespannung der Trommelseiten mit Ziegenleder werden zum Teil die Innenseiten der Schädel mit Mantras beschrieben und zusätzlich kleine mit Mantras beschriebene Zettel hineingelegt. In der rechten Hand geschlagen, steht die *damaru* als männlicher Gegenpart zur Glocke, die als weibliches Attribut angesehen und in der linken Hand gespielt wird. Neben der dadurch symbolisierten Einheit von Weiblich und Männlich, von Weisheit und

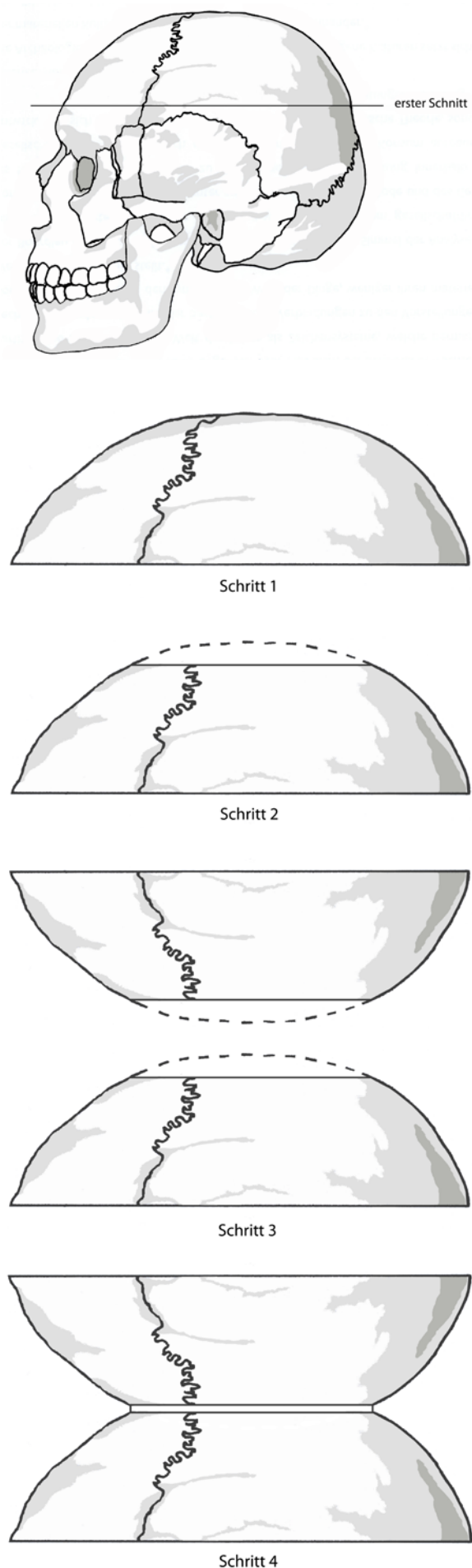
rechter Praxis wird auch durch das Schlagen beider Seiten der Trommel – so sie aus männlichem und weiblichem Schädel gefertigt ist – diese Einheit widergespiegelt.

Die Schädelschale (*kapāla*) birgt in ihrer Verwendung ebenfalls die Einheit der Dualismen. Vielfältig in den Händen von Göttern und Göttinnen dargestellt, findet sie bis heute als Opferschale täglichen Gebrauch in einigen Klöstern Tibets. Da sie – mit verschiedenen Inhalten gefüllt – den Göttern direkt angeboten wird, ist bei ihrer Herstellung, Weihung und Handhabung mit besonderer Sorgfalt vorzugehen. Erneut spielt die Herkunft des Schädels eine wichtige Rolle, da sich ihre Kraft auch auf den neuen Besitzer der Schale überträgt. Als *kapāla* eignet sich der Schädel eines Ermordeten oder Exekutierten oder auch eines Kindes, das aus ungewöhnlichen oder tabuisierten Beziehungen hervorgegangen ist (z. B. Ehebruch oder Inzest). Wichtig ist außerdem die Anzahl der Schädelnähte; Schädel mit mehr als drei Suturen werden als kraftlos angesehen und nicht genutzt. Je nachdem, wann und wo ein Schädel gefunden wird, verheißt er Reichtum, Macht, Heilung oder Glück. In seiner Form sollte der

Schädel ebenmäßig sein, und eine Orakelbefragung gibt Auskunft über die Eignung des Schädels für den neuen Besitzer. Nach der Auswahl wird der Schädel gereinigt, und Reste werden entfernt. Der Schädel wird zurechtgesägt, poliert und eingeduftet. Silberverzierungen, Auskleidung der Kalotte, ein Deckel und ein Stand wurden erst im 17. Jahrhundert modern (siehe Abb. 1) und zunächst auch nur für die seltenen einteiligen Schädel gefertigt. Dabei symbolisieren die als Stand häufig geformten drei Köpfe die drei zu reinigenden Elemente des Menschen: Körper, Rede und Geist. Das Feuer- und Windmandala an der Basis deutet an, dass das innere Opfer geschmolzen werden muss.

In ihrer friedvollsten Verwendung werden Schädelschalen auch im Buddhismus als Bettelschalen genutzt. Sie kommen im *mahāyog-Tantra* aber auch als Opferschalen zum Einsatz und werden dabei je nach ritueller Praxis unterschiedlich gefüllt. Zur Befriedung zornvoller Gottheit und zur symbolischen Wiederherstellung der Einheit wird der männliche Samen in einer ersten und weibliches, fruchtbares Blut in einer zweiten Schädelschale dargeboten. Blutgefüllt symbolisiert die Schale das weibliche Prinzip der Weisheit, als Konterpart hierzu kann auch das Hakenmesser als männliches Prinzip der rechten Art und Weise auftauchen. Ebenso wird das zornige Opfer der fünf Sinne zusammen mit einer blutgefüllten Schädelschale dargebracht. Dabei kann die Schädelschale mit einem ‚inneren‘ oder einem ‚äußeren‘ Opfer gefüllt werden. Das äußere Opfer besteht aus den fünf Sinnen, die aus Kuchenteig (*torma*) geformt werden: Nase, Zunge, Augen, Ohren und Herz oder Körper werden in die Opferschale gelegt. Damit werden der Abwendung des Praktizierenden von weltlichen Eindrücken und seiner Hinwendung zur Meditation und zur Konzentration auf das Absolute Ausdruck verliehen. Auch beim inneren Opfer spielt der Gedanke der Erlösung von der hiesigen Welt eine wesentliche Rolle, doch handelt es sich hier um eine symbolische Umwandlung der inneren, unreinen Substanzen von Mensch und Tier in die Weisheiten der fünf Formen des Buddha und deren Begleitungen. Dabei wird die Schädelschale mit den fünf menschlichen Substanzen Kot, Mark, Samen, Blut und Urin gefüllt und gleichzeitig mit fünf Formen von Fleisch vom Rind, Hund, Elefant, Pferd und Menschen. In der Schädelschale werden sie rituell mit Hilfe des Feuermannalas umgewandelt zu einem reinen Elixier aus *amṛta*, dem Nektar des Lebens. Dieser soll den Praktizierenden segnen und ihm auf seinem Weg zur Erleuchtung helfen. In der heutigen Praxis nutzt man seltener die tatsächlichen Substanzen, sondern behilft sich statt dessen mit einer alkohol- oder teegefüllten Schale, in welche eine Nektarpille der ‚synthetisierten Essenz‘ der fünf menschlichen Substanzen und der fünf Fleischarten gegeben wird. Für die Substituierung von Blut nutzt man schwarzen Tee mit *Ratka pills*, klarer Alkohol mit *Dharma medicine* ersetzt Samen. Durch rituelle Handlungen wird eine Weihung der Substanzen erreicht.

Die Schädelschale als Opferschale ist als das tantrische Pendant zum *kumbha* (Opfergefäß aus Ton oder Metall) anzusehen, in welchem friedvollen Gottheiten Früchte, Blumen oder Juwelen dargebracht werden. Die Tatsache, dass Vajrayana mit gewaltvollen und



4 Herstellung der *damaru* (vgl. Loseries-Leick 2008: 80) ▶

unreinen Attributen arbeitet, steht in einem direkten Zusammenhang zu Padmasambhava als Anhänger der Kapalikas. In ihrer Begründung stehen *kapāla*, *damaru* und *mālā* ebenso wenig wie die zornvollen Gottheiten des Vajrayana in einem Widerspruch zur buddhistischen Lehre, geht es doch letztlich um die Besiegung des menschlichen Egos. Durch die Entwendung der Schädel aus den Händen der zornvollen Gottheiten und ihre Nutzung zum höchsten

Zweck werden die Attribute zu ‚reinen‘ Symbolen, zu Mitteln der Transformation. Mit ihrer Hilfe sollen die selbstpreisende, konzeptuelle Identität des Menschen zerstört, und Ignoranz, Hass, Stolz, Verlangen und Neid vernichtet werden. Schädel sind dadurch im Hinduismus und im Buddhismus Symbole der Vergänglichkeit und verkörpern gleichzeitig auf einer höheren Ebene das Absolute jenseits aller dualistischen Konzepte.

Literatur

BEER, Robert: The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs, Boston 1999.

Bhattacharyya, Benoytosh: The Indian Buddhist Iconography, Calcutta 1968.

BRÄUTIGAM, Uwe & LEE-KALISCH, Jeonghee (Hg.): Tibet. Klöster öffnen ihre Schatzkammern, München 2006.

FLOOD, Gavin: An Introduction to Hinduism, Cambridge 2005.

KULKE, Hermann & Rothermund, Dietmar: Geschichte Indiens, München 1998.

LOSERIES-LEICK, Andrea: Tibetan Mahayoga Tantra. An ethno-historical Study of Skulls, Bones and Relics, Delhi 2008.

LINDHORST, Raimund: Darstellungen des Buddha und ihre symbolische Bedeutung im tibetischen Buddhismus, Berlin 1997.

MAJUPURIA, Trilok Chandra: Sadhus and Saints of Nepal and India, Bangkok 1996.

MCARTHUR, Meher: Reading Buddhist art, London 2002.

Morning Glory Publishers (Hg.): Precious Deposits. Historical Relics of Tibet, China, Beijing 2000.

PARRY, Jonathan P.: Death in Banaras, Cambridge 1994.

RAWSON, Philip: The Art of Tantra, London 1978.

ZOTTER, Christof: Die Domestizierung der Aghoris: Kiranam und Gitavali, Magisterarbeit Institut für Indologie, Universität Leipzig 2004, unveröffentlicht.