

DIE LEHREN DES PADMASAMBHAVA

Herbert Guenther

INHALT

Vorwort zur deutschen Ausgabe	7
Vorwort	9
Einführung	13
Erstes Kapitel: Ein dreiteiliger Kosmos	41
Zweites Kapitel: Hinein in die Welt – Über die Welt hinaus	
Einleitende Bemerkungen	65
A. Der Schauplatz	81
B. Der Auftrag	88
C. Das Erleben	93
Drittes Kapitel: Symbole (<i>brda'</i>): Die lichthafte Sprache des Seins – Gleichnisse (<i>dpe</i>): Interpretierende Hinweise auf das Sein	
Einleitende Bemerkungen	104
A. Der moralische Imperativ: Die personifizierte Ganzheit (<i>bla-ma</i>)	106
B. Der geheime Zauberspruch (<i>gsang-sngags</i>) und seine Aussprache, das Symbol (<i>brda'</i>)	116
C. Begegnung (<i>ngo-sprod</i>) mit unserer existenziellen Wirklichkeit oder dem Wunder, das wir sind	124
D. Gleichnisse/Illustrierende Beispiele (<i>dpe</i>)	132
Epilog	153
Anmerkungen	165
zur Einführung (166) – zum 1. Kapitel (189) – zum 2. Kapitel (206) – zum 3. Kapitel (240) – zum Epilog (290)	
Ausgewählte Bibliographie.....	300
Verzeichnis von Eigennamen	306
Sachverzeichnis	308
Verzeichnis tibetischer Ausdrücke	315

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

“Die Lehren des Padmasambhava” (“The Teachings of Padmasambhava”, 1996) waren die letzte größere Veröffentlichung von Herbert Guenther in Buchform. Danach folgten noch eine Anzahl von kleineren Texten in Sammelwerken und Zeitschriften. Ein anderes großes Projekt, das den Titel “Realms of Supraconscious Realities – Psychodynamic Images and their Implications for the Experiencer” trug, blieb unvollendet. Herbert Guenther hat Teile dieser Arbeit unter den Titeln “Down and Up again”, “Ral-gcig-ma” und “Mukhale” zur elektronischen Veröffentlichung auf einer geplanten Internetseite vorbereitet; erschienen sind sie in Buchform von Ilse Guenther übersetzt unter den Titeln “Abwärts und wieder aufwärts – Allegorische Erzählungen über Werden und Transzendenz” und “Göttliche und Dämonische Dimensionen des Weiblichen – Ral-gcig-ma und Mukhale, zwei Göttinnen des tantrischen Buddhismus” 2009 und 2010 im Buddhistischen Studienverlag Berlin.

“Die Lehren des Padmasambhava” nehmen unter den Arbeiten Herbert Guenthers eine Sonderstellung ein. Wie er in seinem Vorwort andeutet, hat er sich seit seiner Studienzeit immer wieder mit Padmasambhava beschäftigt. Jahrzehnte lang hat er sich eingehend mit tibetischen Texten aller Schulrichtungen auseinandergesetzt, aber Texte, die Padmasambhava selbst zugeschrieben werden, wurden ihm erst ab den 70er Jahren innerhalb der umfangreichen Sammlung der rNying-ma-Tantras (*rnying-ma rgyud-'bum*) zugänglich. Das Studium dieser Texte ergab ein sehr komplexes Geflecht von philosophischen Ideen, visionären Einsichten und allegorischen Erzählungen, das erst auf der Grundlage weiterer Forschungen über andere zeitgenössische Richtungen – gnostische Ideen, Manichäismus, frühe tibetische und chinesische Überlieferungen – klarer wurde. Ergebnis der Studien war ein Bild von Padmasambhava als einem überragenden, selbständigen Denker mit großartigen, umfassenden Visionen, die auch dem heutigen Menschen weittragende Anregungen bieten können. Dabei spielt seine oft dichterische Ausdrucksweise, seine Verwendung von symbolischer Sprache, Allegorien, Metaphern und erklärenden Beispielen, eine große Rolle. Dies vielschichtige Bild von Padmasambhava

hat Herbert Guenther in dem hier vorliegenden Buch über die Lehren des Padmasambhava nachgezeichnet. Man kann diese Arbeit zu Recht als einen Höhepunkt seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit den tibetischen philosophischen und spirituellen Traditionen ansehen. Sie ist die Quintessenz seiner umfassenden Vertrautheit mit der Vielfalt tibetischer Texte, von denen gerade die zum rNying-ma-Kanon gehörenden Texte noch kaum von westlichen Wissenschaftlern erforscht wurden.

Nach der Veröffentlichung der schon erwähnten Arbeiten von Herbert Guenther sowie einer Sammlung von kleineren Texten, an deren deutscher Fassung er noch selbst mitgewirkt hat (*“Wirbelndes Licht – Texte zur holistischen Prozessphilosophie des tibetischen Buddhismus der älteren Überlieferung”*, 2006), lag es nahe, *“Die Lehren des Padmasambhava”* in einer deutschen Ausgabe zu veröffentlichen. Ilse Guenther hat wieder die deutsche Fassung erstellt, Peter Gäng hat den Text bearbeitet. Wir sind beide dankbar für die fruchtbare und harmonische Zusammenarbeit an diesem wunderbaren aber auch schwierigen Text.

Bei der deutschen Wiedergabe der Fachbegriffe konnten wir uns weitgehend an den Übersetzungen der Texte in *“Wirbelndes Licht”* orientieren; diese Übersetzungen waren eine Gemeinschaftsarbeit, bei der Herbert Guenther alle wichtigen terminologischen Entscheidungen getroffen hat.

Noch eine persönliche Anmerkung. Wir freuen uns, dass wir diesen wichtigen Text in einer deutschen Fassung veröffentlichen können. Ich (Peter Gäng) danke Ilse Guenther von ganzem Herzen, dass sie sich der Mühe unterzogen hat, diesen Text ins Deutsche zu bringen. Und ich (Ilse Guenther) spreche Peter Gäng meinen Dank aus für die sorgfältige und liebevolle Durcharbeit. Und wir danken beide Helmtrud Rumpf für ihre gründliche Lektorats- und Korrekturarbeit und Alfred Kamenz für seine Korrekturarbeiten und Hilfe beim Erstellen der Register.

Berlin und Saskatoon im Juni 2011

Ilse Guenther und Peter Gäng

VORWORT

Obleich der Name Padmasambhava im Bereich der Indo-Tibetischen Kultur und unter den Gelehrten, die sich mit dieser Kultur beschäftigen, zu einem wohl bekannten Allerweltsbegriff geworden ist, weiß man immer noch nicht viel über die rätselhafte Persönlichkeit, die hinter diesem Decknamen steht, und noch weniger über seine Grundideen. Seine sogenannten Biographien, die eher Hagiographien sind, wurden erst viele Jahrhunderte nach seiner Zeit verfasst, was schon aus der Sprache, in der sie geschrieben sind, ersichtlich ist; überdies beschäftigen sie sich hauptsächlich mit Berichten über die Wunder, die Padmasambhava vollbracht haben soll, statt mit Padmasambhavas eigenen Visionen und Ideen. Als Ausdrucksformen seines inneren Lebens sind sie Gegenstand einer Psychologie und Philosophie, die für mich neben Linguistik und literarischen Formen von besonderem Interesse sind.

Mein Interesse für das Unbekannte (nicht notwendigerweise Obskure oder Okkulte) in Verbindung mit der Persönlichkeit des Padmasambhava geht auf meine Studienzeit zurück, wo mir zum ersten Mal auffiel, dass er auf bildlichen Darstellungen rein physiognomisch so ganz anders aussah als andere tibetische Persönlichkeiten, wie sie in gemalten Portraits oder Statuen dargestellt waren. Meine Versuche, mehr über seine Visionen und Grundideen herauszufinden scheiterten – Originaltexte waren einfach nicht zugänglich. Ein weiterer erschwerender Umstand war das seinerzeit vorherrschende intellektuell-akademische Klima, das der Literaturgattung, die unter dem indischen Namen "Tantra" zusammengefasst wird, mehr oder weniger feindselig gegenüberstand. Wörtlich übersetzt ist "Tantra" ein "Webstuhl", in übertragener Bedeutung "das Weben des eigenen Lebens" (was die ganze Persönlichkeit umfasst). Aber in dem damaligen intellektuellen Klima (was teilweise auch heute noch vorherrscht) war man weniger an geistigen Wirklichkeiten interessiert, die sich auf eine höhere Ebene beziehen, als an dem, was sich durch eine rein rationale Annäherung erfassen lässt. Im Streben nach Objektivität ging man von der

metaphysischen Annahme aus, dass das, was in diesen engen Rahmen nicht hineinpasste, mehr oder minder unwichtig wäre. Konsequenterweise hatte diese arrogante Grundhaltung verheerende Auswirkungen auf kulturellem Gebiet; auf dem Gebiet der Indo-Tibetischen Studien führte dies dazu, dass die Beiträge der einheimischen Tibeter vollkommen außer Acht gelassen wurden. Texte, für die es keine Sanskrit-Vorlagen gab, die man hätte heranziehen können, galten als etwas, was nicht weiter studiert werden musste.

Meine Hoffnung, mehr über Padmasambhavas Ideen und Visionen herauszufinden, ging nicht in Erfüllung, als ich nach Indien ging, dort viele Jahre lebte und unter der Schirmherrschaft der indischen Regierung eigenständige tibetische Studien an der Varanaseya Sanskrit Universität einführte. Dieses Projekt zog gelehrte Tibeter – unabhängig von ihren Schulrichtungen – an; und da ich alle Schulrichtungen in gleicher Weise akzeptierte, waren sie gerne bereit, ihr Wissen mit mir zu teilen. Aber wann immer ich versuchte, mehr über Padmasambhavas Ideen zu erfahren, scheiterte ich. “Er war ein bedeutender Mann, ein zweiter Buddha (*sangs-rgyas gnyis-pa*), ein kostbarer Lehrer (*guru rin-po-che*)” war alles, was sie über ihn sagen konnten. Von seinen eigenen Werken wussten sie nichts; einige dieser gelehrten Tibeter gaben sogar ehrlich zu, dass sie die alte Sprache nicht mehr verstanden.

Die Lage änderte sich grundlegend, als es mir gelang, eine vollständige Ausgabe des *rNying-ma rgyud-'bum* zu erwerben; dies ist immer noch eine der besten Sammlungen der älteren (*rnying-ma*) buddhistischen Texte. Darin spielen Texte eine wichtige Rolle, die auf Padmasambhava zurückgehen, wie sein Übersetzer (*lotsava*) sKa-ba-dpal-brtsegs bestätigt. Nun konnte ich endlich der Forderung von Edmund Husserl gerecht werden, “zurück zu den Dingen” zu gehen.

Die gründliche Durcharbeit von Padmasambhavas Werken öffnete mir einen Einblick in den unglaublichen Reichtum seiner Ideen und psychologischen Einsichten. Meine Annahme bestätigte sich, dass diese Werke, in welchen seine visionären Einsichten und Erkenntnisse so deutlich zum Ausdruck kommen, echte phänomenologische Berichte von inneren Erlebnissen sind, die jedoch zerstört werden, wenn man sie als Tatsachen-

aussagen missversteht, die den Anspruch erheben "wahr" zu sein. Als Behauptungen sind sie ihrer Natur nach in unangebrachter Konkretisierung fadenscheinig und flüchtig. Die Symbole oder Urbilder, durch welche sich tief bewegende Einsichten des visionär erlebenden Menschen mitteilen, und die Allegorien, in welche sie eingewoben sind, um eine Art von Erzählung zu bilden, faszinieren uns immer wieder, weil sie direkt zu unserem innersten Sein sprechen. Aber der poetische Reiz der ursprünglichen Bildwelt geht bei der Übersetzung in eine westliche Sprache leider verloren, weil diese auf aristotelischen Kategorien aufgebauten Sprachen so ganz anders sind als die tibetische Sprache. Trotzdem habe ich versucht, so weit wie möglich die ursprüngliche Diktion beizubehalten; um dem Leser einen visuell-auditiven Eindruck zu vermitteln, habe ich die tibetischen Textstellen der übersetzten Belegstellen hinzugefügt, da diese Texte in Bibliotheken oder privaten Textsammlungen nicht leicht zugänglich sind.

Ich hoffe, die Leser werden von der visionären Gedankenwelt in den weitgehend unbeachteten Werken Padmasambhavas ebenso beeindruckt sein wie ich es war, als ich sie in Indien und in Kanada viele Jahre lang studierte.

Danksagung

In der Behandlung des Textmaterials bin ich gänzlich eigenständig von phänomenologisch-hermeneutischen Gesichtspunkten ausgegangen; ich möchte aber an dieser Stelle einigen Freunden und Kollegen meinen Dank für ihre wertvollen Anregungen aussprechen. David Michael Levin brachte mir die Phänomenologie nahe und bestärkte mich in diesem Ansatz, indem er mir wertvolle Anregungen gab. Stanley Krippner ließ mein Interesse an der Art von Psychologie wieder aufleben, welche die Seele noch nicht aus ihrem Repertoire entfernt hatte; er half mir auch eine Terminologie zu formulieren, welche für Padmasambhavas psychologische Einsichten passend war. Allan Combs gab mir den Anstoß, das prozessorientierte Denken besser zu verstehen, das dem buddhistischen Denken zugrunde liegt, worin unmittelbares Erleben eine weit größere Rolle spielt als ein verarmender logischer Reduktionismus. Besonderen Dank möchte ich

Sonam T. Kazi aussprechen, der eine der wenigen Persönlichkeiten ist, welche noch mit der älteren tibetischen Sprache und deren Wortschatz vertraut sind, die man in den üblichen Wörterbüchern nicht findet.

Danken möchte ich auch meinen vormaligen Studenten und Freunden Jeanette Lavigne und Mariana Neves, die das ganze Manuskript sorgfältig durchgelesen haben. Ihre dauernden Fragen veranlassten mich, eine ganze Reihe von Punkten klarer zu formulieren, die ich für unmittelbar einleuchtend gehalten hatte.

Ganz besonders danken möchte ich aber meiner Tochter Edith und ihrem Mann Michael Kimbell, die mir geholfen haben das Manuskript druckfertig zu gestalten. Und nicht zuletzt danke ich auch meiner Frau Ilse für ihre Geduld und unermüdliche Bereitschaft, die übersetzten Belegstellen mit den tibetischen Originaltexten zu vergleichen und die Indices vorzubereiten.

EINFÜHRUNG

Wer war (oder ist) Padmasambhava? Diese Frage bleibt wie viele andere unbeantwortet. Abgesehen von Legenden, die sich genauso im Zusammenhang mit Padmasambhava entwickelt haben, wie das so oft bei anderen ungewöhnlichen Persönlichkeiten der Fall ist, ist Padmasambhava bis heute eine ebenso rätselhafte Figur geblieben, wie er es im achten Jahrhundert war, als es ihm gelang, den Respekt der kulturell ehrgeizigen Tibeter zu gewinnen. Ebenso rätselhaft ist auch die reiche Welt seiner Ideen und Vorstellungen, die sich jeder leichten (und “modernen”) Reduktion auf rationalistische kausal-mechanistische indische Denk- und Glaubenssysteme entzieht.

Dass es eine historische Persönlichkeit gegeben hat, die den Namen Padmasambhava erhielt, steht unzweifelhaft fest; es besteht darüber hinaus kein Grund daran zu zweifeln, dass er, wie die Tradition sagt, kein Inder sondern ein “Ausländer” aus dem für seine Magier berühmten Urgyan war, dass er sich eine Zeit lang am Hofe des Königs Khri-srong lde'u-btsan (742-74(?) C.E.) anlässlich des Baus und der Inauguration des berühmten Klosters von bSam-yas aufhielt und dass er später, nachdem er viele Jahre lang in ganz Tibet herumgereist war, das Land unter rätselhaften Umständen verlassen hat (oder gezwungen wurde, das Land zu verlassen); alle anderen Nachrichten über ihn sind in Vergessenheit geraten.¹

Selbst sein Name „Padmasambhava“ (tib. *padma byung-gnas*), “Er, dessen Ursprung ein Lotus ist”, ist kein wirklicher Eigenname, sondern ein Epitheton mit symbolischer Bedeutung. Ein Symbolbezug beruht auf der beobachtbaren Tatsache, dass ein Lotus aus dem Schlamm im Wasser herauswächst, ohne durch den Schlamm beschmutzt zu werden; dieser Umstand eignet sich besonders für die Vorstellungen von einem menschlichen Wesen, das in der Welt lebt, ohne von den misslichen Umständen seiner Umgebung verunreinigt zu werden. Diese Tatsache und die damit verbundenen Gefühle hat das *Gaṇḍavyūhasūtra*² poetisch ausgedrückt:

Möge ich mein Leben auf allen weltlichen Lebenswegen verbringen
 Frei von karmischen Fehlleistungen, emotionellen Verwicklungen und
 von den Irrwegen, in welche Mara mich führt,
 Wie ein Lotus, nicht beschmutzt vom Wasser,
 Wie Sonne und Mond, die am Himmel nicht stecken bleiben.

Dieser kryptische Name, der laut Tradition die früheren ebenfalls kryptischen Namen "Saroruha" und "Saroruhavajra" (*mtsho-'kbrungs* bzw. *mtsho-skyes rdo-rje*)³ ersetzt hat, sowie die sehr dürftigen Daten über Padmasambhavas Leben sind ein ausreichender Hinweis darauf, dass er ursprünglich der Tradition der Magier⁴ angehörte. Diese Traditionsreihe besteht aus hervorragenden Persönlichkeiten, Sehern und Mystikern, deren Hauptpflicht es war, zum Wohle der Gesellschaft, der sie angehörten, zu wirken, selbst wenn sie als weit vorausschauende Menschen von zurückgebliebenen engherzigen Traditionalisten und Konformisten verhöhnt, verfolgt oder getötet wurden, wenn sich dazu eine Gelegenheit bot.

Das Geheimnis, das Padmasambhava umgibt, wird noch verstärkt durch die Tatsache, dass man nichts Genaues über sein Heimatland Urgyan weiß. Wo befand sich eigentlich Urgyan (oder Orgyan) oder Uḍḍiyāna (wie es in seiner Sanskritform geschrieben wird)? Die Antwort auf diese Frage ist vielleicht verbunden mit einer anderen, ebenso geheimnisvollen Persönlichkeit, die ebenfalls aus diesem Lande gekommen sein soll, nämlich mit dGa'-rab-rdo-rje, der gleichermaßen in der Frühphase des tibetischen Buddhismus eine große Rolle spielte und in dessen Lebensgeschichte wichtige Punkte der Moses- und Jesus-Legenden⁵ miteinander verschmolzen sind. Die mit dGa'-rab-rdo-rje verbundene Tradition ist etwas klarer und besagt deutlich, dass sein Heimatland Urgyan im Mittleren Osten war. Falls aber ein Skeptiker diese Traditionen bezweifelt, sollte er in Erwägung ziehen, dass einige Methoden des Ackerbaus, wie ihn die Fröhntibeter betrieben, ebenfalls auf den Mittleren Osten, auf die Gebiete von Iran, Turkestan und Zentralasien hinweisen (das nicht immer so eine Steppenwüste gewesen ist wie heute). Dementsprechend ist Urgyan wohl der Name für eine weit ausgedehnte, nicht genau definierte oder definierbare Region, in der zu Padmasambhavas Zeit christliche, gnostische und manichäische Ideen noch sehr lebendig waren.⁶

Obgleich Padmasambhava in einem intellektuell und spirituell fruchtbaren Klima aufwuchs, was auch in dem sichtbar wird, was ich „seine eigenen Schriften“ nennen werde, war die politische Lage durchaus nicht friedlich oder ruhig. Im siebten Jahrhundert brach die Sassaniden-Dynastie unter dem Ansturm der Araber zusammen, die bald in die Häuser der Tocharer und Sogden eindringen, die hochgebildete Leute waren, welche die Seidenstraße kontrolliert hatten, über die sich Jahrhunderte lang Waren und Ideen von West nach Ost und von Ost nach West verbreitet hatten. Dies führte zu einer riesigen Welle von Flüchtlingen, die sich über Zentralasien und Tibet ergoss; Tibet selbst geriet bald nach der Regierungszeit von Khri-srong lde'u-btsan (742-74(?) C.E.) in Verwicklungen mit seinen Nachbarstaaten. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Padmasambhava einer dieser zahlreichen Flüchtlinge war, die in Tibet Asyl suchten und fanden. Wegen seiner intellektuellen Fähigkeiten und seiner praktischen Kenntnisse⁷ gelang es ihm, eine angesehene Stellung zu erlangen; er wurde der „hervorragende Lehrer/Lehrmeister“ (*slob-dpon chen-po*) aus Urgyan⁸ oder „der weise Mann“ (*mkhas-pa*) aus Urgyan⁹ genannt. Nichtsdestoweniger begegneten ihm viele mit ausgesprochener Feindseligkeit.¹⁰ Etwa im Jahre 771 erklärte der König durch ein Edikt den Buddhismus zur Staatsreligion. Sein Versuch, den Lehrstreitigkeiten zwischen den mehr auf Kontemplation ausgerichteten chinesischen Schulrichtungen und den mehr zu Disputation neigenden indischen Lehrweisen ein Ende zu bereiten, indem er sich für die indische Form des Buddhismus entschied, führte zunächst ganz offensichtlich dazu, dass die chinesischen Lehrmeister vertrieben wurden. Infolge der wachsenden Abneigung gegen Ausländer und der ideologischen Intoleranz wurde auch Padmasambhava als Ausländer zu einem Opfer dieser intoleranten Bewegung und, wie man heutzutage sagen würde, zu einer *persona non grata*. So mag er vielleicht gezwungen worden sein Tibet zu verlassen oder sich zu verstecken. Viele Jahrhunderte lang hat man nichts mehr von ihm gehört; aber als lebender Mythos hat er weitergelebt.

Ich habe von Padmasambhavas „eigenen Werken“ gesprochen. Aber hier stoßen wir auf ein neues Problem. Keines seiner Werke wird je zitiert, nicht einmal von Tibetern, die ihn sonst sehr loben.¹¹ Warum? War es in

dem intellektuellen Klima seiner Zeit, wo alles "indisch" sein musste, zu gefährlich, etwas aus den Werken eines Menschen zu zitieren, der nicht von "rein indischer" Abstammung war? Wir wissen nicht, was die Landessprache von Urgyan oder was Padmasambhavas Muttersprache war, und kein Text in einer dementsprechenden Sprache ist erhalten geblieben. Aber eines ist sicher: Es war nicht klassisches Sanskrit¹²; alle hermeneutischen Erklärungen von buddhistischen Fachausdrücken in seinen Werken gehen von tibetischen Übersetzungen dieser Termini aus, ohne je auf ihre Sanskrit- oder Prakritformen zu verweisen. In diesem Zusammenhang kann gar nicht genug betont werden, dass die frühen tibetischen Übersetzer buddhistischer Texte sehr genau über das nachdachten, was sie übersetzten, und dass sie sich damit abmühten, es in ein sprachliches Medium zu übertragen, das nur zu oft den strengen Vorschriften der metrischen Vorgaben entsprechen musste.

In groben Zügen lassen sich Padmasambhavas Werke in zwei Hauptgruppen einteilen. Die eine Gruppe, die für diese Studie besonders wichtig und interessant ist, spricht von seinen herausragenden Visionen und Erlebnissen in einer reichen Symbolsprache, die sich sonst nirgends findet. Ihr Grundthema ist die Frage "wer sind wir, was haben wir verloren, und was wird aus uns werden?" Entfaltet wird dieses Grundthema in Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler; dieser findet an einem Ort statt, den wir in Ermangelung eines besseren Ausdrucks als einen *geistigen* Bereich bezeichnen können, der einer reinen Transzendenz nahe kommt. Diese Gruppe seiner Werke geht auf seine Zusammenarbeit mit seinem tibetischen Übersetzer/Herausgeber sKa-ba dpal-brtsegs¹³ zurück. Die andere Gruppe behandelt ebenfalls Visionserlebnisse, aber ihr visionärer Inhalt ist eher *imaginal-psychologisch*, eine Art Epiphanie eines größeren Mysteriums. Diese Gruppe zeigt mehr "indischen" Charakter; hier ist der Übersetzer/Herausgeber Vairocana, von dem es heißt, dass er vom Hofe des Königs Khri-srong lde'u-btsan verbannt wurde, weil er angeblich ein Verhältnis mit der Königin Tshe-spong-bza' dmar-rgyan¹⁴ hatte. Es ist dieser starke Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen von Werken, der den Sum-pa mkhan-chen Ye-shes dpal-'byor¹⁵ veranlasst haben mag von zwei verschiedenen Padmasambhavas¹⁶ zu sprechen. Bemerkenswert

ist, dass keines der Padmasambhava-Vairocana Werke den Vermerk “nur für Eingeweihte” oder “geheim” erhielt.¹⁷

Padmasambhavas Gedankenwelt, deren Unorthodoxie ihn weit über das Niveau seiner Zeitgenossen emporhebt, und die vielleicht eben deswegen als “umstürzlerisch” und demnach als geheimhaltungsbedürftig angesehen wurde, geht vom Erleben im Sinne eines lebendigen Prozesses aus, der in seiner Unmittelbarkeit jeglichem Theoretisieren über diesen Prozess vorausgeht. Der erlebende Mensch empfindet, dass diese Dynamik überall vorhanden ist, sowohl in ihm selbst als auch in seiner Umwelt, mit der er sich so eng verbunden fühlt, dass er als erlebender Mensch selbst diese Welt *ist*, ebenso wie diese Welt der erlebende Mensch *ist*. Anders ausgedrückt: Padmasambhavas Gedankenwelt ist in einem ganz besonderen Sinne anthropo-kosmisch. So weit wie der Mensch im Mittelpunkt seines Interesses und seiner Vision steht, zeigt seine anthropo-kosmische Denkweise starke Ähnlichkeit mit gnostischen Gedankenströmungen¹⁸, aber in entscheidenden Punkten ist sie doch ganz anders. Der Mensch wird nicht von einem Gott oder Demiurgen erschaffen, sondern entwickelt sich aus dem Potenzial, das er/sie/es selbst ist. Dieses Potenzial drückt sich in seiner Dynamik in seinen eigenen selbst erzeugten Symbolen (*brda'*) aus, in “Epiphanien seines Geheimnisses”, welche im unmittelbaren Erleben verstanden werden, noch bevor sie vom Bewusstsein des allgegenwärtigen erlebenden Menschen in deutlich erkennbare Muster von Bedeutungen bzw. Bildern (*dpe*) umgeformt werden. Hier muss allerdings zur Vorsicht gemahnt werden: Der allgegenwärtige erlebende Mensch ist nicht identisch oder gleichzusetzen mit dem egologischen Selbst oder Geist eines Individuums, welches ein sekundäres emergentes Phänomen innerhalb eines größeren Ganzen ist, das sich auf nichts anderes als auf sich selbst reduzieren lässt. Dieser fühlbaren Dynamik hat Padmasambhava den Namen *snying-po* gegeben, was am besten mit “(reine) Intensität” oder “(Individuation von) Energie” übersetzt werden kann; sie ist in spezifischem Sinne unsere innerste Energie oder schöpferische Kraft, die bereits zu wirken beginnt noch bevor man ihr einen Namen geben kann.¹⁹ Ihre Dynamik manifestiert sich in Bildern und Symbolen von strahlender Leuchtkraft. Als Menschen, die dies erleben, sind wir *eo ipso* schon

leuchtende Wesen, die in der Unmittelbarkeit dieser Bilder leben. Wir können sie nur interpretieren, indem wir sie voll und ganz schätzen im Rahmen unseres In-der-Welt- und in der Natur Seins, was bedeutet, dass diese Bilder und Symbole sinnliche Qualitäten haben. Anders ausgedrückt, findet sich die Unmittelbarkeit des reinen Erlebnisses nirgendwo anders als in ihren erlebten und erlebbaren Bildern, die körperlich und geistig ganz unterschiedlich interpretiert werden, was jeweils von der Perspektive des erlebenden Menschen abhängt.

In einem – wie wir heute sagen würden innerpsychischen – Dialog lässt Padmasambhava den Lehrer namens “völlig frei von den Beschränkungen, die durch die Kategorien des rationalen Denkens gesetzt sind” (*mu-mtha' yongs-grol*) Fragen des “kleinen/menschwerdenden Menschen, der das selbstmanifestierende Licht (des Ganzen) ist” (*rang-snang khye'u-chung*) nach der Emergenz der schöpferischen Kraft (des Ganzen) in leuchtender Ausstrahlung folgendermaßen beantworten:²⁰

Die Emergenz der schöpferischen Kraft (des Ganzen aus ihrer Quelle, welche das Ganze) als strahlendes Licht (ist, geht folgendermaßen vor sich):

Genauso wie aus der schöpferischen Kraft der Sonne
die Strahlen ihrer schöpferischen Kraft von allein in ihren
Verzweigungen²¹ dauernd aufleuchten,
so brechen aus dem Dasein²² dieser schöpferischen Kraft
von allein die Strahlen ihrer schöpferischen Kraft als ein
Bewusstwerden (des erlebenden Menschen) und der erscheinenden
Welt (derer er sich bewusst wird) hervor.

Genauso wie sich überall dort, wo sich Sandelholz, Moschus oder
Knoblauch befinden,
der Geruch davon da ist,
so gibt es überall dort, wo (das Ganze) Gedanken/Bedeutungen (des
Ganzen) hervorbringt²³,
auch sein Licht.

Genauso wie überall dort, wo Sonne und Mond existieren, auch ihr
strahlendes Licht da ist,
so gibt es überall dort, wo sich die Intensität/Energie (des Ganzen)
ausbreitet, die Strahlen ihrer schöpferischen Kraft.²⁴

Weiterhin lässt Padmasambhava denselben Lehrer, der ein Symbol des Ganzen ist, erklären, dass es nichts gibt, was nicht seine Existenz dieser schöpferischen Kraft verdankt:²⁵

Obwohl sich die Natur dieser Intensität/Energie, die keinen Ursprung hat, (manifestiert in den)

Verzweigungen, welche die Strahlen ihrer schöpferischen Kraft sind, wird sie erschüttert durch das egologische Selbst mit seinen fragmentierenden Tendenzen.

Wenn man nicht versteht, was "Nicht-Selbst" bedeutet, wird die Aversion (die das egologische Selbst dagegen empfindet), zu (einem Leben in) der Hölle.

Durch die Selbstauflösung der Aversion (die zusammengeht mit der Emergenz eines Urwissens, das (so hell wie) ein Spiegel ist) wird der Abgrund der Hölle eliminiert.²⁶

Bei jeder Darstellung von Erlebnissen, bei denen der erlebende Mensch unvermeidlich und unverkennbar gegenwärtig ist, lassen sich Elemente der intellektuell-geistigen Strömungen der Zeit aufzeigen, in welcher der erlebende Mensch gerade lebt. Daher ist es nicht überraschend, gnostische Ideen (der Sethianer und Valentinianer) sowie andere Ideen (der Manichäer und Neuplatoniker) in Padmasambhavas Schriften zu finden. Man könnte ihn daher in herabsetzender Weise einen Synkretisten nennen. Damit würde man aber die ungeheure Umgestaltung dieser Ideen übersehen, die dadurch entstanden ist, dass Padmasambhava sie aufgrund seiner visionären Intuition in eine neue Struktur umformte. Gerade in diesem schöpferischen Verstehen kommen die Einzigartigkeit und Souveränität seines Denkens am besten zur Geltung. Er formulierte eine holistische Vision, die über die traditionelle Trennung zwischen Körperlichem und Geistigem, zwischen emotionell Instinktivem und Spirituellem, hinausgeht, als zwei miteinander verbundene Disziplinen, die durch und durch erlebbar bleiben. Die eine nannte er *spyi-ti* oder *spyi-ti yoga*, die andere *yang-ti* oder *yang-ti yoga*, wobei er *yoga* als einen "Sprung" auffasste, einen Sprung, der hoch hinauf zielt (*thod-rgal*), bzw. einen Sprung, der denjenigen, der ihn vollzieht, auf dem Gipfel ankommen lässt (*gong-rgal*).²⁷

Wir wollen mit dem *spyi-ti*-Erlebnis beginnen. Hier lässt Padmasambhava den Lehrer namens "Völlig frei von den Beschränkungen, die durch

die Kategorien des rationales Denken gesetzt sind” den Fachausdruck *spyi-ti yoga* dem “kleinen/menschwerdenden Menschen, der das selbst-manifestierende Licht (des Ganzen) ist”, erklären:²⁸

spyi bedeutet, dass der Rahmen, (in welchem) die neun geistigen Wege (hineingegossen wurden), zerbrochen wird;
 durch *ti* wird der Kern von ihnen freigelegt;
yo bedeutet das Verbinden der (aletheischen) Vision mit einer Praxis, (die nicht vorbedacht ist);²⁹
 durch *ga* wird die existenzielle Glaubwürdigkeit auf einen Streich freigelegt.

Nicht weniger aufschlussreich ist der folgende Ausspruch des ursprünglichen “Buddha” Kun-tu bzang-po (“Größte Güte”), der das *spyi-ti*-Erlebnis und die Lehre davon mit der Intensität/Energie des Ganzen verbindet, von der Padmasambhava wiederholt gesprochen hatte:³⁰

spyi bedeutet die ausnahmslose Gesamtheit all dessen, was existiert;
ti bedeutet die Intensität/Energie (des Ganzen), die zu einem Wirbel³¹ wird;
spyi bedeutet die geistige Angeregtheit/Anregbarkeit (des erlebenden Menschen), das egologische Denken, den gesamten psychischen Hintergrund und die zerteilenden Konzepte;
ti bedeutet, dass die Intensität/Energie (des Ganzen) zu einem Wirbel wird.
yo bedeutet die Gesamtheit (alles dessen, was) unteilbar und nicht vorbedacht ist³²,
ga bedeutet die Intensität/Energie (des Ganzen), aus deren Wirbel das Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen entsteht.
 So übertrifft (dieses Erlebnis) alle anderen geistigen Bestrebungen an Leuchtkraft;
 daher bedeutet das *spyi-ti*-Erlebnis Vollständigkeit in der psychisch-geistigen Beschaffenheit (des erlebenden Menschen).³³

Schließlich soll noch Folgendes hinzugefügt werden:³⁴

Obwohl es in diesem *spyi-ti*-Erlebnis, der Dimensionalität von Intensität/Energie (des Ganzen), weder Fehler noch Vorzüge gibt,

verwandelt sich im Intellekt (eines Individuums) durch das
Nichtverstehen (dessen, was mit Ganzheit gemeint ist,) (die Ganzheit)
in einen Fehler.

Dass Padmasambhava nicht viel vom Intellekt hält, spiegelt seine Einsicht wider, dass gerade der Intellekt mit seinen Tendenzen zur Unterteilung einen Menschen veranlassen kann eine der Wirklichkeit entgegengesetzte Haltung einzunehmen; der Intellekt zwingt der Wirklichkeit die Gesetze seines rationalen Bewusstseins auf, die unweigerlich die Wirklichkeit einengen und ärmer machen, um sie mit der Einschließung und Verslossenheit des Intellekts in Übereinstimmung zu bringen. Dadurch scheint das, was der (egologisch eingeschlossene) Intellekt nicht erfassen kann, ziemlich oder ganz unwichtig und wertlos zu sein (im besten Fall eine bedauerliche Fehlleistung bei der Erkenntnis der klaren Höhen absoluter Wahrheit, die der Intellekt glaubt erreicht zu haben).

Im Grunde genommen ist dieses *spyi-ti*-Erlebnis eine Vision im Sinne von Heideggers Unverhülltheit und von Levins sich öffnender Vorstellung. Padmasambhava lässt den Lehrer namens "Völlig frei von den Beschränkungen, die durch die Kategorien des rationalen Denken gesetzt sind" dieses visionäre und tief empfundene Erlebnis folgendermaßen erklären:³⁵

Vision ist (das Ganze in seiner innersten Reinheit von) Symbolhaftigkeit
(*ka-dag*) und seine alles lösende Kraft (*kun-grol*).

(Wie) der klare Himmel, die hell leuchtenden Sonne und Mond, eine
(glitzernde) Kristallkugel –

alles, was darin aufscheint, das Aufleuchten (der Welt) mit ihren

Interpretationen als gut und böse, als Medizin und Gift,

wird in seinem Erscheinen nicht aufhören (gegenwärtig zu sein), aber

das, was (das Ganze) in sich selbst ist, wird weiterhin die innerste
Reinheit seiner Symbolhaftigkeit (*ka-nas dag*) bleiben –

so ist auch die Intensität/Energie (des Ganzen) innerlich rein in ihrer
symbolhaften Dynamik,

ihre Schönheit wird weder erhöht durch die fünf Protostrukturen

(unserer Menschlichkeit)³⁶ noch verdorben durch die fünf Gifte

(welche unserer Menschlichkeit entgegenwirken)³⁷.

Ohne die Befleckungen von (geistigem) Nichterkennen und von den (geistigen) Modalitäten des Urwissens bleibt (die Intensität/Energie des Ganzen) die innerste Reinheit ihrer Symbolhaftigkeit.³⁸

Die Fachbegriffe *ka-dag* (*ka-nas dag* in der längeren Form) und *kun-grol*, die für Padmasambhavas Denken und Diktion charakteristisch sind, sind nicht wirklich Nomina (d.h. Wörter, die Dinge bezeichnen), als die ich sie aus dem einfachen Grunde übersetzt habe, weil unsere Sprache so sehr von den aristotelischen Kategorien beherrscht wird, dass Begriffe, die nicht in dieses Schema passen, nicht handhabbar sind. Die Begriffe *ka-dag* und *kun-grol* sind nicht einmal Adjektiva, welche ein Nomen qualifizieren. Nach dem aristotelischen Schema gleichen sie vielmehr Adverbien, Vektor-Gefühlstönen, die sich vom Erlebnisakt nicht abstrahieren lassen; sie haben keine Bedeutung ohne das Erlebnis selbst, das wegen seines Prozesscharakters durch und durch dynamisch ist. Wie schon gesagt, geht Padmasambhavas Denken vom unmittelbaren Erlebnis aus; dessen Gefühlston ist eben die Reinheit seiner Symbolhaftigkeit in all ihrer Intensität (*ka-dag*), welche sich dann auf eine Erfahrung ausdehnt, wobei die ursprüngliche innere Reinheit und Symbolhaftigkeit des Erlebnisses, die etwa Ernst Cassirers "symbolischer Prägnanz"³⁹ entspricht, zu einer "betrachteten Reinheit" wird, bevor sie durch die repräsentierende Denkweise des erlebenden Menschen, der darüber nachdenkt, entstellt wird.⁴⁰

Diese Bemerkungen über *ka-dag* als Vektor-Gefühlston von adverbiallem Charakter gelten in gleicher Weise für den Ausdruck *kun-grol*. Was damit bezeichnet wird, lässt sich vom Prozess selber nicht abstrahieren; ein totales (*kun*) Loslösen (*grol*), wobei die Einschränkungen, die dadurch auferlegt wurden, dass das Ganze sich in sich selbst einschließt, wie Fesseln abfallen und daher aufhören, den erlebenden Menschen (wenn dieser Begriff überhaupt noch sinnvoll ist) festzuhalten. Der Höhepunkt dieser Loslösung und das Auflösen all dessen, was den erlebenden Menschen in seinen Bann geschlagen hatte, wird in der folgenden Stelle zusammenfassend erklärt:⁴¹

[1] Der Höhepunkt dieser Loslösung und Auflösung der Welt der Phänomene (des erlebenden Menschen)

ist das Erlangen der strahlend reinen Dimension (des Ganzen), wo Bedeutungen entstehen;

[2] der Höhepunkt dieser Loslösung und Auflösung der Erkenntnis (dieser Welt der Phänomene durch den erlebenden Menschen)

ist das Erlangen der nicht geborenen letztthin gültigen symbolischen Prägnanz (des Ganzen);

[3] der Höhepunkt dieser Loslösung und Auflösung der mental/geistigen Grundlage⁴² (des erlebenden Menschen)

ist das Erlangen der nichtdinglichen letztthin gültigen Tiefe und Weite (des Ganzen).

Die Dreiheit des Äußeren, Inneren und Geheimen ist

die (obige) Dreiheit der Welt der Phänomene (des erlebenden Menschen), seine Erkenntnis davon und seine mental/geistige Grundlage.

Mit der Loslösung und Auflösung der Welt der Phänomene gibt es keine Erkenntnis davon, und mit ihrem Nichtbestehen löst sich die mental/geistige Grundlage (des erlebenden Menschen in der ungründlichen Tiefe und Weite des Ganzen) auf.

Aus allem, was bislang gesagt wurde, geht unweigerlich hervor, dass das, was Padmasambhava das *spyi-ti*-Erlebnis, einen “Sprung, der hoch hinauf zielt” (*thod-rgal*) nannte, sein unerbittliches Streben nach dem letztthin Gültigen ausdrückt, welches er offensichtlich in dem Moment, wo es in seine Reichweite kam, in Frage stellte und zurückwies. Er musste immer noch darüber nachdenken, und die Dinge der Welt dringen eben in dieses Etwas, das Nichts ist, ein (oder es scheint uns so). Von dieser eingeschränkten Perspektive aus stellt nun der “Kleine (Licht-)Mensch, der völlige Angeregtheit ist” (*kun-rig khye'u-chung*) an den Lehrer “Herr des Geheimnisses” (*gsang-bdag*) folgende Frage:⁴³

Wie summiert sich die Bedeutung dessen, was (angeblich) die ganze Wirklichkeit ist (und wird zu einem Konstrukt)⁴⁴

in diesem unübertrefflichen *spyi-ti*-Erlebnis, das den Namen Denken an sich (*sems-nyid*) trägt?

Der Lehrer antwortet etwas ausweichend:⁴⁵

Alle Gegebenheiten der Wirklichkeit, wie sie aufleuchten und als Samsara und Nirvana interpretiert werden,

summieren sich (und werden zu Konstrukten) im Bereich des geistigen Grundprinzips (*byang-chub sems*) (des erlebenden Menschen).

Besonders wichtig ist hier der Unterschied zwischen *sems-nyid*, dem Denken an sich, das kein Denken *über* oder *an* etwas ist, vielleicht nicht einmal etwas, was wir mit dem Begriff "Denken" verbinden würden, und *byang-chub-sems*, dem "Denken" eines Individuums als Drang in die Richtung seiner geistigen Läuterung, die als Leitbild dessen wirkt, woran das Individuum denkt.

Linguistisch gesehen wird *sems-nyid* gebildet wie *chos-nyid*, "das (un-aufhörliche, '*gags-med*) Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen", die sich über einen selbstgeschaffenen aus sich selbst intensiven Bereich ausbreiten; *sems-nyid* ist genau diese Intensität in dem Sinn, dass *sems-nyid* auf die unveränderliche ('*gyur-med*) Konstanz hinweist, die den sich ständig ändernden Formen zugrunde liegt, welche diese Intensität annehmen kann. Insofern verdeutlichen *sems-nyid* und *chos-nyid* als Manifestationen der primären Intensität/Energie (*snying-po*) auch das Grundprinzip der Komplementarität, das Padmasambhavas Denken zugrunde liegt. Eine Folge dieser Dynamik ist, dass jedes Absinken der Energie in einem "Pol" sich auf den anderen "Pol" auswirkt. Sinkt z.B. die Energie in dem, was als *sems-nyid* bezeichnet wird, so dass es zu einem *sems* wird, sinkt auch die Intensität in dem, was als *chos-nyid* bezeichnet wird, und sein Bereich wird in eine Vielheit von *chos* zersplittert; die beiden reduzierten Intensitäten werden als Mentales (*sems*) und dessen Gedanken (*chos*) im Bereich des repräsentierenden Denkens verdinglicht. Das hat mit der Unmittelbarkeit und Intensität des ursprünglichen Erlebnisses nur wenig gemeinsam.

Wie hoch auch immer im *spyi-ti*-Erlebnis der auf die Ganzheit gerichtete Sprung (*thod-rgal*) sein mag, so bleibt darin doch ein schwacher Nachklang des repräsentierenden Denkens, welches der erlebende Mensch versucht zu überwinden, was ihm aber noch nicht ganz gelungen ist. Das ergibt sich aus der Feststellung, dass dieser Sprung noch nicht so gewesen ist, dass derjenige, der diesen Sprung getan hat, ganz "oben angekommen" (*gong-brgal*) ist. Dies lässt sich ferner aus der komplexen Grundsituation erkennen, wo "das Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen als Wirbel erscheint, der weder eine obere noch eine untere Begrenzung hat" (*chos-*

nyid kha-gting med-pa'i klong). An dieser Stelle findet der Dialog zwischen dem Lehrer (*ston-pa*), der (als Zentrum des Ganzen) “Selbst-entstanden, völlig frei von Begrenzungen durch die Kategorien des rationalen Denkens” (*rang-byung mu-mtha' yongs-grol*) eingeführt wird, und seinem Gefolge von Schülern, einer “Lichthaftigkeit, die aus sich selbst aufleuchtet” (*rang-snang 'od*) statt. Aus diesem Gefolge von Schülern ist es der “Kleine selbst angeregte (Licht-)Mensch” (*rang-rig khye'u-chung*), der die Fragen stellt und die Lehre weitergibt, welche die “Selbstauflösung der Lichtsymbolik (des Ganzen) (*gsal-dag rang-grol*)” in einem Moment ist, “in dem es weder einen Anfang noch ein Ende gibt” (*thog-mtha' med-pa*).⁴⁶

Im Gegensatz dazu heißt es vom *yang-ti*-Erlebnis, es sei das Kronjuwel der geistigen Bemühungen. Da es erlebt wird als Sprung, welcher bewirkt, dass der Springende “oben ankommt” (*gong-brgal*), wird es verglichen mit einem Kranz, den das führende Pferd oder Maultier in einer Karawane trägt; dieses weiß dann, wie ich selbst beobachten konnte, dass es der Anführer ist, und gestattet keinem anderen Tier sich vor ihm einzureihen.⁴⁷ In diesem *yang-ti*-Erlebnis ist der “Lehrer” (*ston-pa*) die Ganzheit selber, welche “sichtbar” oder “fühlbar” als “symbolische Prägnanz und Geburtslosigkeit” (*ka-dag skye-med*)⁴⁸ erlebt wird (wenn man solche Begriffe bei einem Erlebnis, das weit über das hinausgeht, was Bilder oder Worte vermitteln können, noch verwenden kann). Sein Gefolge (*khor*), die einem Feld gleichende Dimension der Ganzheit, deren Zentrum und zentrale Anregung er als Lehrer ist, ist “das strahlende Licht, das virtuell schon vorhanden war” (*'od-gsal*). Der Schüler, der davon berichtet (*sdud-pa-po*), wird “vorgestellt” und “empfunden” als die “Kostbarkeit der Lichtsymbolik (des Ganzen)” (*gsal-dag rin-chen*)⁴⁹, und die “Lehre” (*bstan-pa*) ist das Sichtbarmachen der Sphäre der Geburtslosigkeit (*skye-med*) (des Ganzen). An dieser Stelle wird unsere Sprache zu einem Gefängnis, das die Dinghaftigkeit unseres Denkens widerspiegelt: *skye-med* bedeutet nicht, dass es etwas *gibt*, was keine Geburt *hat* oder geburtslos *ist*, sondern, dass Geburt überhaupt nicht existiert (*med*).⁵⁰

Die Unterschiede zwischen dem *spyi-ti*- und dem *yang-ti*-Erlebnis sowie ihre Verbindung zueinander sind äußerst subtil. Padmasambhava nimmt dieses Problem auf und lässt den die Lehre weitergebenden Schüler

“Kostbarkeit der Lichtsymbolik” (*gsal-dag rin-chen*) folgende Frage an den Lehrer “Geburtslose symbolische Prägnanz” (*skye-med ka-dag*) stellen: “Was ist die Beziehung zwischen dem Sprung, der es ermöglicht, dass der Springende oben auf der Spitze ankommt, und (dem Sprung, der hoch hinauf zielt und so zum) *spyi-ti*-Erlebnis (wird)?”⁵¹ Die Antwort beginnt mit einem “Wunderbar” (*e-ma-ho*) und erklärt zunächst das *spyi-ti*-Erlebnis in folgender Weise:⁵²

E-ma-ho!

Welch ein außergewöhnliches Wunder!

Dieses *spyi-ti*-Erlebnis, welches das Spitzenerlebnis der neun geistigen Wege ist,

erhält man nicht von irgendjemandem oder von irgendwoher, sondern von (der Ganzheit) selber.⁵³

Die Vision, die sich durch das *spyi-ti*-Erlebnis (öffnet), eine letztthin gültige Vollständigkeit,

der höchste geistige Weg, der seiner Natur nach ein außergewöhnliches Wunder ist,

ist die Auflösung der gesamten Erscheinungswelt und ihrer Interpretationen als Samsara oder Nirvana

in der symbolischen Prägnanz (des Ganzen), in der letztthin gültigen Nicht-Verortbarkeit.

Die Bedeutung (des Ganzen)⁵⁴, die nichts zu tun hat mit vorgegebenen Vorstellungen, sie sei dieses oder jenes, verweilt dadurch, dass sie (als Erlebnis) in Erscheinung tritt,

ohne dass in ihr etwas wäre, wonach man suchen könnte und dann beweisen, was man gesucht hatte,

in (und als) die Unmittelbarkeit (des Ganzen), (die seine) Stille ist, Geburtslosigkeit, Substanzlosigkeit, (welche man als) Ziel unseres Suchens (bezeichnet), jenseits (der Schranken) des Intellekts.

E-ma! Welche eine zauberhafte, wunderbare Lehre!

Sie geht von keiner anderen (Lehre) aus, sondern ist aus (ihrer ersten Äußerung als) *A* hervorgegangen.⁵⁵

A-la-la-ho! Die Totalität (der Wirklichkeit), in einem Klumpen angesammelt, löst sich in der Letztgültigkeit der symbolischen Prägnanz (des Ganzen) auf.

Padmasambhavas Beschreibung des *yang-ti*-Erlebens, die dem Lehrer namens “Geburtslose symbolische Pränanz” (*skye-med ka-dag*)⁵⁶ in den Mund gelegt wird, zeigt, dass dies unverkennbar ein ekstatisches Erlebnis im Sinne des griechischen Ausdruckes *ekstatikon* ist, welchen Martin Heidegger interpretiert als “ursprüngliche Einheit des auf-sich-zukommenden, auf-sich-zurückkommenden, gegenwärtigenden Außer-sich-seins”⁵⁷. Dieses “Gegenwärtigen” beginnt mit einer evokativen und zugleich weit ausholenden Äußerung, wobei ein oder zwei erkennbare Sanskritworte oder Sanskrit ähnliche Worte in einem sonst unidentifizierbaren Idiom verwendet werden – ein klares Beispiel einer Glossolie.⁵⁸ Darauf spricht der Lehrer über das Erlebnis und sagt:⁵⁹

Dieses *yang-ti*-Erlebnis, die Intensität/Energie von Sonne und Mond, ist nicht etwas, was kategorisiert werden könnte (in den traditionellen Stufen und dem vorherbestimmten Inhalt) einer Vision, deren imaginativer Entwicklung, deren Auswirkung (auf unser Leben) und deren (teleologischem) Höhepunkt;

es steht nichts “vorne” (was den Blick des erlebenden Menschen festhalten könnte), es bezieht sich auf nichts, ist immer frisch, frei von den Schranken des Intellekts;

es ist eine Lösung und Auflösung der Gesamtheit der Erscheinungswelt im letztthin gültigen Namenlosen (*ming-med chen-po*).

Die symbolische Pränanz, die Nicht-Geburt, das Nein aller gesondert existierenden Dinge.

In welcher Weise hebt sich (dieses Erlebnis) vom *spyi-ti*-Erlebnis ab? Bezüglich all dessen, was im Aufleuchten (des Ganzen)⁶⁰ beobachtet werden kann,

ist (dieses Erlebnis), ohne dass man ihm einen Namen geben könnte, die “In-formations-” Dynamik (des Ganzen), die das “Kollektive” zunichte macht (*thig-le spyi-brtol*), (was bedeutet dass)

das symbolisch (Reine, *dag*) und das nicht symbolische (Unreine-Undurchsichtige, *ma-dag*) sich in eine letztthin gültige Trübheit/Dunkelheit (*gti-mug chen-po*)⁶¹ auflösen.

Die drei Welten lösen sich, ohne dass ihre Enttäuschungen weiter wirken, in dem auf, was “einem 'dies' gleicht”⁶².

Ohne dass es einen “Ort” gibt für die sechs Arten von Lebewesen, seien sie geistig erwacht oder gewöhnliche Wesen,

- löst sich (alles, was als "Wirklichkeit" betrachtet wird,) in dem auf, was der Intellekt nicht analysieren⁶³ und benennen kann;
- (alles, was als "Wirklichkeit" betrachtet wird,) löst sich auf (in der Dimension, in welcher die intellektuelle) Wirklichkeit "ganz vorüber" ist, wo der Intellekt selbst seinen Daseinsgrund verloren hat, was jenseits des Bereiches dessen liegt, was man zeigen, besprechen oder worüber man nachdenken könnte.
- Die vollkommene Nichtshaftigkeit (des Ganzen), welche als irgend etwas aufleuchtet, löst sich im letztthin gültigen Namenlosen (*ming-med chen-po*) auf.

In ausgesprochen radikaler Ausdrucksweise spricht Padmasambhava vom *yang-ti*-Erlebnis als Vision der Ganzheit, die eben deswegen eine Ganzheit ist, weil sie jeden Versuch zunichte macht, irgendeinen Aspekt ihrer Dynamik zu einer Totalität zu machen; hierbei ist das "Kollektive" – man sollte vielleicht sogar vom kollektiven Unbewussten sprechen – eine der elastischsten Einschränkungen, und von daher ein stetiges Auflockern und Befreien (*grol*, frei sein) von den repräsentierenden Standardmustern einer erdrückenden Metaphysik mit egologischen Subjekten und Objekten. Das *yang-ti*-Erlebnis ist sozusagen ein Vorstoß in die innerste Dynamik der Ganzheit, welche, wie die erste Zeile der oben zitierten Passage sagt, die reine Intensität/Energie ist, so strahlend wie das Licht von Sonne und Mond; sie ist eine In-formation im wahren Sinne des Wortes: Alle alten Einschränkungen zunichte machend, lässt sie das helle Licht des Seins in all seiner Frische und Leuchtkraft strahlen.

Der tibetische Fachausdruck für diese In-formations-Dynamik ist *thig-le*. An sich ist dieser Ausdruck unübersetzbar; ihn mit "In-formation" zu übersetzen, ist lediglich eine Annäherung, aber bestimmt keine "Definition". Padmasambhavas hermeneutische Interpretationen können uns vielleicht helfen, zu einem besseren Verständnis dessen vorzudringen, was hier gemeint ist und einen Zusammenhang mit dem *yang-ti*-Erlebnis herzustellen.

Beginnen wir mit einer knapp zusammengefassten offensichtlich kryptischen Aussage aus einem Werk von Padmasambhava, welche den Untertitel *thig-le kun-gsal* erklärt:⁶⁴

Wenn innerhalb des (Bereiches von) Geburtslosigkeit und symbolischer
Prägnanz (des Seins) seine In-formations(-Dynamik) strahlend
leuchtet,

dann leuchten vielfältige (Einheiten) der In-formations(-Dynamik)
unterschiedlich in hellem Glanz.

thig bedeutet unveränderlich, *le* bedeutet allumfassend/ allgegenwärtig.

Die symbolische Prägnanz (des Seins) ist In-formation (als)
allumfassendes Leuchten (*kun-gsal*).

Eine Variante dieser Erklärung der In-formations-Dynamik des Ganzen oder
des Seins im Verhältnis zur Vielfalt der unterschiedlichen Einheiten von
In-formation bezieht sich auf Kohärenz dieser zahlreichen Einheiten
innerhalb der gesamten In-formations-Dynamik (*thig-le kun-'dus*):⁶⁵

Die symbolische Prägnanz (des Seins), substanzlos, sammelt sich als (all-
gemeine) In-formations-Dynamik in allen In-formations-Einheiten.

thig bedeutet keine Geburt,

le bedeutet kein Ende,

kun bedeutet alle schöpferischen Tätigkeiten,

'dus bedeutet, (dass sie sich sammeln) in der letztthin gültigen
symbolischen Prägnanz (des Ganzen) (*ka-dag chen-po*).

Wie unmöglich es ist, wirklich genau aufzuzeigen, was mit Fachbegriffen
wie “Intensität/Energie” (*snying-po*) und “In-formations-Dynamik” (*thig-
le*) gemeint ist – über welche wir doch nachdenken und sprechen müssen,
um mit Hilfe von Analogien und paradoxen Feststellungen das Geheimnis
des Lebens anzudeuten –, zeigt die folgende Textpassage:⁶⁶

Die Substanzlosigkeit der Intensität/Energie (des Seins) mit ihrer In-
formations(-Dynamik) als ihrer Eigenfunktion⁶⁷

lässt sich nicht aufzeigen, weil sie jenseits der Sphäre des Intellekts liegt,
welcher von der Basis des Instinktiven und Begriffsmäßigen aus
(operiert).

Dennoch: (Zum Nutzen derjenigen) Menschen, die kein Verständnis
haben,

kann man mit Hilfe der Analogie einer leuchtenden Lampe, (welche
einem Menschen hilft) in einer dunklen Höhle einen Schatz zu
suchen (und zu finden, von ihrer Anwesenheit und Dynamik)
sprechen.⁶⁸

Die Intensität/Energie (des Seins) lässt sich nicht sichtbar aufzeigen; aber substanzlos – sie ist alle substanzialen Wesenheiten oder gar nichts – präsentiert sie sich als jegliches;
 von ihrer Einheit geht alles aus, die Vielfalt (dessen, was so entstanden ist,) sammelt sich in ihrer Einheit.
 Sie ist unvergleichlich, denn unsere Sprache hat keine Möglichkeit sie darzustellen.
 Sie besitzt zwar alle beobachtbaren Qualitäten, lässt sich aber in keiner von ihnen finden.
 (Diese) In-formations(-Dynamik) in ihrer letztthin gültigen Form ist beständig und unveränderlich.
 Da sie nicht ein Objekt der acht Wahrnehmungsmuster⁶⁹ ist, ist sie jenseits des Intellekts (der auf der Basis dieser acht Muster operiert) und kann nicht zu einem (intellektuellen)Konstrukt gemacht werden.
 Allumfassend ist sie ohne Unterteilungen und nirgends gibt es einen Bruch (an ihrer Peripherie).
 (Bezüglich) der symbolischen Prägnanz, Substanzlosigkeit, Stille und (äußerster) Nichtshaftigkeit (des Seins)
 gibt es kein Ende (der Emergenz) des Aufzeigbaren, aber ein Grund für diese Emergenz lässt sich nicht feststellen.
 Endlos treten Phänomene in Erscheinung, aber ein Grund für dieses In-Erscheinung-Treten lässt sich nicht finden.

Nach diesem Exkurs über die Dynamik des Seins, die Intensität/Energie des Ganzen, bzw. über ihre Funktion als In-formation, können wir uns dem zuwenden, was Padmasambhava über deren zunichtemachende Kraft zu sagen hat, die auf das “Sichtbare”, “Unsichtbare” und “Kollektive”, wie Padmasambhava es nennt, einwirkt. Hierüber lässt er den Lehrer “Geburtslose symbolische Prägnanz” sprechen:⁷⁰

Im Strahlen der Modalitäten des Urwissens, (nachdem) die In-formations-Dynamik (des Ganzen) das “Sichtbare” zunichte gemacht hat,
 erscheint das Nichterkennen nicht (als etwas Existierendes).
 Obwohl die Dualität von Nichterkennen und Modalitäten des Urwissens da ist,
 existiert sie (nur) innerhalb des zweiteilenden Intellekts.

Wenn man die wahre Bedeutung des *yang-ti*-Erlebnisses versteht, gibt es diese Dualität nicht:

Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Nichterkennen und den Modalitäten des Urwissens:

Nichtverstehen und Verstehen sind ein und dasselbe, soweit es den Weg betrifft;

es gibt weder ein Tor (durch welches die Modalitäten des Urwissens) hervorstrahlen, noch gibt es ein Tor (durch welches das kognitive Potenzial eines erlebenden Menschen) in die Irre gehen könnte.

Wenn sich ein wirkliches Verstehen eingestellt hat, sobald die Informations-Dynamik des Ganzen das "Kollektive" zunichte gemacht hat,

gibt es kein Tor mehr, durch das man in die Irre gehen könnte, da es kein Tor mehr gibt, durch das man emporsteigen könnte.

Genau so wie das Aufgehen der strahlenden Sonne

in der pechschwarzen Dunkelheit der Nacht

die Dunkelheit nicht zerstört, aber doch leuchtend strahlt in reiner Lichthaftigkeit – Licht und Dunkelheit sind für den Himmel ein und dasselbe –

verhält es sich auch mit dem Aufgang der Sonne der strahlenden und reinen (symbolischen) Informations-Dynamik (des Ganzen)

(aus den) Verdunkelungen und Schleiern heraus, (welche) das Unwissen seiner selbst (auf die Informations-Dynamik des Ganzen) geworfen hat:

Das Nichterkennen wird dadurch nicht zerstört, sondern (diese Sonne) strahlt leuchtend als die letzthin gültige symbolische Prägnanz (des Ganzen).

Die Verdunkelungen und Schleier der tief verwurzelten Tendenzen (des erlebenden Menschen) leuchten auf als das (was sie immer schon gewesen sind): das letzthin gültige strahlende Licht (des Ganzen).

(Das Gefühl der erlebenden Menschen, er sei gefangen in der Trübheit/Dunkelheit (*gti-mug*) und (sein Gefühl, er sei eine leuchtende) Bedeutungsstruktur (*chos-sku*) sind ein und dasselbe in der höchst einzigartigen eigenen Seinsfähigkeit (des Ganzen).

Der "Weg", von dem in diesem Text beiläufig die Rede ist, gewinnt weitere Bedeutung am Ende der Diskussion darüber, was wir, die wir in einer statischen Weltauffassung befangen sind, die so ganz anders ist als

Padmasambhavas dynamische Weltauffassung, “absolute Transzendenz” nennen würden. Aber absolute Transzendenz ist ein Ausdruck, der sich selbst widerspricht: Was absolut ist, kann mich in keiner Weise berühren; es wirkt sich aber doch in mir aus, da ich ein dynamisches System bin, und zwar als, wie Erich Jantsch es ausdrückt,⁷¹

offene Interaktion von Prozessen in der Instabilitätsphase zwischen zwei Strukturen – jene Phase, in der Erstmaligkeit hereinbricht, in der das Gesetz der großen Zahl aufgehoben ist und in der die Fluktuationen des Bewusstseins die Entscheidungen für die nächste autopoietische Struktur herbeiführen.

Aus der Perspektive der Ganzheit ist diese Instabilitätsphase der “Weg”, der als ein mögliches “hin zu” in eine der beiden Richtungen führen kann, die unsere binäre Denkweise erfassen kann.⁷² In ähnlicher Weise gibt es aus der Perspektive der Ganzheit keinen Weg im gewöhnlichen Sinne des Wortes (weil dies die Unteilbarkeit des Ganzen zerstören würde); der Weg ist vielmehr die Dynamik des Ganzen, eine riesige Fluktuation. Das meint Padmasambhava offenbar, wenn er sagt:⁷³

Hat man einmal verstanden, was es heißt, dass (das Sein) weder aus sich selbst hinaustritt, noch sich aus (bestimmten) Gründen und Ursachen in etwas anderes verwandelt, als es ist⁷⁴,

dann (liegt) die Intensität/Energie (des Seins), reiner als rein, unfehlbar, der sichere Weg, weil sie geburtslos ist, symbolische Prägnanz und nicht etwas, was in ein Konstrukt verwandelt werden kann, jenseits des Bereiches des Intellekts.

Hat man einmal die Bedeutung der Substanzlosigkeit, der Auflösung (in ein Nichts) und des Namenlosen verstanden,

dann gibt es keine Tore mehr, durch welche (unser Urwissen) sich erheben und leuchten könnte, und keine Tore, durch die man in die Irre gehen könnte.

Daher (spricht man von) einem ursprünglichen Sich-Auflösen und Entfalten in der Ursprünglichkeit (des Seins) (*ye sangs-rgyas*).

Wenn unsere Menschwerdung eine riesige Fluktuation ist, wie dies durch den Ausdruck *ye sangs-rgyas* angedeutet wird, dann gilt dies auch für das Ganze, da wir das Ganze sind (und doch von unserer tief verwurzelten

Perspektive aus gesehen nur ein Teil davon); das Ganze ist daher ebenfalls eine derartige Fluktuation. So kann Padmasambhava sagen:⁷⁵

Bevor (irgendetwas) entstanden war, (oder bevor etwas) geboren wurde
(oder bevor es) einen Anfang (gab),

leuchteten aus dem Namenlosen die Identität (des Ganzen mit sich
selbst und mit allem anderen),⁷⁶ die Unvoreingenommenheit (des
Ganzen),

die Verzweigungen ihrer schöpferischen Kraft als Strahlen des
Verstehens hervor.

Da sie keinen Ort fanden, wo sie zur Ruhe kommen konnten, setzten sie
sich im Wirbel des Seins ab, (was ihr Grund und ihre Quelle war).

(Eine Person, die sich dadurch) sicher fühlt, dass sie das Sein versteht,
ist eben dieses Sich-Auflösen und Entfalten des ursprünglichen Seins
(*sangs-rgyas*).

Nun hat z.B. Kampf an sich nicht eine doppelte Natur,
aber unter Bedingungen von Hitze oder Kälte scheint er die
Eigenschaften eines Medikaments oder einer giftige Substanz zu
haben.

Wenn man erkennt, dass er für Kälte giftig ist, wird man ihn nicht zu
sich nehmen.

Da nun in ähnlicher Weise aus der Dimension des Seins alles
hervorgeht,

ist es unser Verstehen oder Nichtverstehen, wodurch Samsara und
Nirvana uns ihre Gegenwart fühlen lassen:

Nichtverstehen ist Samsara, aber wenn man durch Verstehen das Sein
(in seiner Seinshaftigkeit) versteht,

dann wird man sich, da man sich durch das Verstehen sicher fühlt, nicht
in den Samsara verirren.

Obwohl also das Sein aus der Perspektive der Gesamtheit (*spyi-gzhi*) ein
ungebrochenes Ganzes ist,

ist es sein Wiedererkennen (als das, was es ist), was man das Sich-
Auflösen und Entfalten (*sangs-rgyas*) (des Ganzen) nennt; (dies
bedeutet, dass)

die Untrennbarkeit von Mutter und Kind eben dieses ursprüngliche
Sich-Auflösen und Entfalten (ye *sangs-rgyas*) ist.

Mit dieser Anspielung auf die Untrennbarkeit von Mutter und Kind verleiht Padmasambhava dem Sein nicht unerwartet einen deutlich menschlichen Zug; das Sein ist nun – wenn man das so sagen kann – das Sein, das wir selbst sind und das Sein, wie wir es und uns selbst erleben. Um das Missverständnis zu vermeiden, „Untrennbarkeit“ beziehe sich auf zwei verschiedene Gegebenheiten, eine Mutter und ein Kind, sei hier auf einen lakonisch kurzen Satz Padmasambhavas hingewiesen:⁷⁷

Was eine Mutter zu einer „Mutter“ macht, ist das Kind, und das was ein Kind zu einem „Kind“ macht, ist die Mutter:

Die Untrennbarkeit von Mutter und Kind ist das, was mit dieser notwendigen Einheit gemeint ist.

Wir haben gesehen, dass das *spyi-ti*-Erlebnis mit dem *sems-nyid*, dem Denken an sich, verbunden war – ich behalte diesen Ausdruck bei, obwohl „reine Intensität“ eine genauere Übersetzung/Interpretation sein könnte. Gemäß dem Prinzip der Komplementarität, welches für Padmasambhavas Denken so charakteristisch ist, ist *sems-nyid* (das Denken an sich) komplementär zu *chos-nyid* (dem „Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen“). Wenn daher ausdrücklich gesagt wird, dass das *yang-ti*-Erlebnis mit diesem „Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen“ verbunden ist, so hat sich hier die Blickrichtung deutlich geändert: Jetzt wird der Unmittelbarkeit des Erlebnisses als einem lebendigen Erleben der Vorrang eingeräumt gegenüber der Unmittelbarkeit des Erlebnisses als einer erlebten und im Denken reflektierten Erfahrung. Diese beiden Nuancen sind so eng miteinander verbunden, dass sie aus der Perspektive ihrer Dynamik zu einer Unmittelbarkeit der Existenz führen, welche wir als erlebende Menschen als ein Spannungsfeld empfinden. Innerhalb dieses Spannungsfeldes sind die beiden oben genannten Grundprinzipien, das „Denken an sich“ (*sems-nyid*) und das „Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen“ (*chos-nyid*) deutlich erkennbar und werden „empfunden“ als das, was die inneren Grenzlinien in unserer Menschwerdung und unserem Menschsein bestimmt.⁷⁸ Über das *yang-ti*-Erlebnis mit seinem Schwerpunkt auf dem „Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen“ sagt Padmasambhava:⁷⁹

Die Sichtweise, die der *yang-ti yoga* bietet, ist (so, dass)
 in (der Dimension des) Hervorbringens von Gedanken/Bedeutungen,
 unergründlich in Tiefe und Weite,
 alle logischen Konstrukte ihre Einschränkungen verlieren, die ihnen
 durch die Kategorien des rationalen Denkens (auferlegt wurden).
 Genauso wie aus dem grenzenlosen Himmel
 die Vielfalt von Phantasmen (hervorkommt und) sich in der Dimension
 des Himmels auflöst,
 lösen sich in der Unermesslichkeit (der unergründlichen) Tiefe und
 Weite (des Ganzen)
 die Verzweigungen (der Dynamik des Ganzen) auf. Alle die Phänomene,
 die durch die Angeregtheit/Anregbarkeit (des erlebenden Menschen)
 gekennzeichnet werden, (zusammen mit)
 dieser Angeregtheit/Anregbarkeit und den Beschränkungen (unter
 welchen sie operiert) lösen sich auf in der Dimension (in der nichts
 derartiges besteht).

Wir haben vom Grundprinzip der Komplementarität gesprochen, aber das ist ein "kalter" Begriff, dem die menschliche Wärme fehlt. Dieser lebensnotwendige Aspekt wird eingeführt, indem die binäre Beziehung zwischen der reinen Intensität des "Denkens an sich" und der äußersten Extensität oder Ausgedehntheit des "Hervorbringens von Gedanken/Bedeutungen" zu einer dreifachen Beziehung erweitert wird. Padmasambhava spricht hier von der Beziehung von Vater und Mutter und (einzigem) Sohn, wodurch die Komplexität der Gesamtsituation menschlich bedeutsam wird. Die entscheidende Stelle lautet:⁸⁰

Das Denken an sich ist schon immer da gewesen als der archetypische
 Vater⁸¹, –
 von der Zeit vor der Zeit an war es/er da als etwas, was sich nicht zeigen
 lässt –
 das Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen ist schon immer da
 gewesen als die archetypische Mutter,
 Geburtslosigkeit, Ungeteiltheit – (als Solches) wurde ihr Einziger Sohn
 geboren.
 Ungeteiltheit ist letzthin gültige Trübheit/Dunkelheit (Nichterkennen).

Die Ähnlichkeiten von Padmasambhavas Worten mit gnostischen Ideen, vor allem der Barbelognostiker und Valentinianer, sind unverkennbar, auch wenn sich in seinem Denken keine Spur von ihrer rein-männlichen Utopie findet.⁸² Was bedeutet aber hier sein provokativer Hinweis auf “die letzthin gültige Trübheit/Dunkelheit (Nichterkennen)”, wenn der Entfaltungsprozess als eine “Beschreibung” unserer Menschwerdung mit ihrem Höhepunkt im geistigen Erwachen verstanden wird, während in gnostischen Texten der Sohn der *Nous* ist, sei es der universelle oder der individuelle *nous*? Die Antwort scheint darin zu liegen, dass der *nous* in jeglicher Form ein intellektueller und von daher spekulativer kognitiver Prozess ist, der in seine eigenen Konstruktionen verwickelt ist und sich in einem Labyrinth von Vorspiegelungen verirrt. Sein Werkzeug, die Logik, ist wirkungslos, da es die Logik von Phantasmen ist. Nur eine “letzthin gültige Trübheit/Dunkelheit (Nichterkennen)” – nicht bloßes “normales” Nichterkennen, das dann euphemistisch Vernunft oder Intellekt, *nous* oder *logos* genannt wird –, das “schwarze Licht”⁸³ der Dichter und der modernen Physiker, das noch nicht Geteilte und Entwickelte und daher intellektuell noch nicht Eingeschlossene kann die Entfaltung einer Person bewirken, wobei sie innerlich lichthaft wird.⁸⁴

Wie Padmasambhava nun weiter erklärt, wird die reine Intensität in dieser Komplementarität als Wirksamkeit oder Grundprinzip der Wirkungskraft (des Ganzen) (*thabs*) und die äußerste Extensität als intensive Erkenntnisfähigkeit oder als das Grundprinzip der Wertschätzung (des Ganzen) (*shes-rab*) empfunden. Beide sind vor-egologische Aktionsmuster und da sie eng miteinander verbunden sind, erscheinen sie als ein Paar in inniger Umarmung. Dadurch wird eine neue Situation geschaffen (oder entwickelt sich) – die Geburt ihres einzigen Sohnes, der beispielgebend ist für die Nicht-Vorbedachtheit (*rtsi-gdab med-pa*) der vollständigen Situation. Padmasambhava sagt darüber:⁸⁵

Das Grundprinzip der Wirkungskraft, der König⁸⁶, ist anwesend als der archetypische Vater;
abgerückt von jeglichem Hervorbringen und Aufhören (was nur für Dinge und vorübergehende Launen gilt) ist das Grundprinzip der Wertschätzung⁸⁷ als archetypische Mutter anwesend;

(aus ihnen) wird ihr einziger Sohn geboren, (der) die Nicht-Vorbedachtheit (ist).

Das Abrücken von jeglichem Hervorbringen und Aufhören führt zum Problem eines Anfanges und eines Endes. Dies hat immer schon all diejenigen bewegt, die sich an eine statische Weltauffassung halten, wo das ganze Universum – genau so wie jedes andere Ding – einen Anfang (*arche*) und daher auch ein Ende (*telos*) haben muss. Für einen prozessorientierten Denker wie Padmasambhava ist diese Frage überflüssig und bedeutungslos – ein Prozess hat weder einen Anfang noch ein Ende. Um es noch etwas komplizierter zu machen: Während für uns die Ausdrücke “Anfang” und “Ende” vorwiegend eine temporale Bedeutung haben, haben die entsprechenden tibetischen Ausdrücke *thog-ma* und *mtha'-ma* außerdem eine räumliche Bedeutung, von “obersten” und “untersten” horizontalen Ebenen, von kontinuierlichen Regionen der Intensität. Anders gesagt sind *thog-ma* und *mtha'-ma* (*tha-ma*) Raum-Zeit-Begriffe. Aber wenn es keine Anfangs-/oberste Ebene und keine End-/unterste Ebene gibt, sind wir dann nicht die Mitte, das “Dazwischen”, das “Zwischen-Sein”, ein Intermezzo, ein unvorhersagbarer und unberechenbarer Phasenübergang?⁸⁸ Padmasambhava sagt, dass dies allerdings der Fall ist, und führt für dieses “Zwischen-Sein”, genauer gesagt für die gerichtete Bewegung, den Ausdruck *bar-do* ein, der im Lauf der Zeit zu einem sehr beliebten (und berühmten, allerdings oft von Reduktionisten missverstandenen) Begriff⁸⁹ geworden ist. Padmasambhava sagt darüber:⁹⁰

Die nichtexistierende Anfangs-/oberste (Ebene) ist da in der Art des archetypischen Vaters;

die nichtexistierende End-/unterste (Ebene) ist da in der Art der archetypischen Mutter;

Die nichtexistierende Trennbarkeit-Auflösbarkeit ist (ihr einziger) Sohn, der die Ungewissheit aufgelöst hat über das, was die Anfangs-/oberste (Ebene) und die End-/unterste (Ebene) ist.

Mit seiner starken Betonung eines dreifachen “Nicht-Existenten”, einem “Ist-nicht” (*med*) gelingt es Padmasambhava, den folgenden Weltprozess als Prozess der Menschwerdung seinen bildhaft-erlebnismäßigen Charakter behalten und zeigen zu lassen. Die nichtexistierende Anfangs-/oberste

(Ebene) lässt die Entfaltung-Gegenwärtigung (des Ganzen) weitergehen⁹¹, die nichtexistierende End-/unterste (Ebene) entfernt den Stachel aus den missverstandenen Identifikationen der Dynamik des Ganzen, und die nichtexistierende Trennbarkeit-Auflösbarkeit lässt die Bedeutung als universelle Verbundenheit hervorstrahlen. Überdies verweisen die als Einheit gefühlten Bilder des einzigen Sohnes, des Vater und der Mutter auf einen vor-ontologischen und vor-begrifflichen Versuch, das eigene Selbst zu verstehen und zwischen verschiedenen “Dingen” zu unterscheiden in einer Dimension (dem “Ist Nicht”), wo Grenzlinien gezogen werden können, die nicht gezogen werden müssen, und wo diese Grenzlinien, wenn sie schon gezogen worden sind, sich in der Dimension auflösen, aus der sie errichtet wurden.

Wenn wir dieses dreifach strukturierte “Ist Nicht” als reine Möglichkeit auffassen – und es besteht kein Grund, warum wir das nicht tun sollten – dann können wir Padmasambhavas Erklärung verstehen, wenn er nun davon spricht, wie die reine Möglichkeit zu ihrer vor-ontologischen vor-aktuellen Wirklichkeit unserer selbst wird:⁹²

- Die höchst einzigartige eigene Seinsfähigkeit (des Ganzen), die seit der Zeit vor der Zeit immer schon da gewesen ist, ist (gegenwärtig) da zu sein in der Art des archetypischen Vaters;
- die allumfassende Allgegenwart (des Ganzen), die seit der Zeit vor der Zeit immer schon da gewesen ist, ist (gegenwärtig) da zu sein in der Art der archetypischen Mutter;
- (ihr) strahlendes Leuchten und Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen ist (gegenwärtig) geboren zu werden als ihr Einziger Sohn.

Das strahlende Leuchten (*'od-gsal*), von dem Padmasambhava hier spricht, ist zunächst nur ein virtuelles Licht, da das Licht des Ganzen (*'od*) gerade erst im Begriff ist zu strahlen (*gsal*). Es ist noch nicht das Licht, das seine Anwesenheit erlebbar macht in allem, was aufscheint und als “Welt” interpretiert wird⁹³. In ähnlicher Weise ist das Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen (*chos-nyid*) eine Potenzialität/Möglichkeit, wie auch das “Feld” (*dbyings*), als welches das Hervorbringen von Gedanken/Bedeutungen sich

selbst konstituiert und wo die Gedanken/Bedeutungen ihren Daseinsgrund haben.

In diesem Zusammenhang muss ausdrücklich betont werden, dass die Bilder von Vater, Mutter und Einzigem Sohn zwar große Ähnlichkeiten mit der göttlichen Drei-Einheit des Sethianischen Pantheons aufweisen⁹⁴, dass aber alle soteriologischen Züge fehlen, die in gnostischen und christlichen Kreise vorherrschend waren. Diese Bilder sind Symbole, durch welche der erlebende Mensch (als Praktizierender) in eine persönliche Beziehung zu den Kräften tritt, die in ihm und durch ihn wirken und die ihn letzten Endes immer schon geformt haben und formen; dies zeigt sich im Zusammenwachsen dieser Kräfte zu der "einzigartigen Möglichkeit durch Selbst-sein zu sein und zu werden" (*rang-bzhin*) des Erlebenden/ Übenden. Der erlebende Mensch empfindet sich nicht nur als Kind seiner Eltern, sondern die Eltern leben in ihm und durch ihn weiter. In diesem Sinne *ist* das Kind oder der Sohn seine Eltern und daher auch die Vergangenheit, er *ist* aber auch eine neue Wirklichkeit und in dem Maße wie er in der Gegenwart seine Seiendheit, das "kostbare Juwel" (*nor-bu*), sucht, ist er von daher auch und schon die Zukunft.

Wie in der gnostischen Gedankenwelt, mit der Padmasambhava wohl vertraut war und die er durch sein eigenes radikal prozessorientiertes, visionäres Denken umgeformt hat, ist der Prozess der Menschwerdung, das Leitmotiv in all seinen Schriften, zunächst eine Abwärtsbewegung durch Zersplitterung und Abweichen von der Lichtwelt, und alsdann eine Aufwärtsbewegung mit einer Durchdringung des Geheimnisses der Ganzheit, was aus statischer Sicht als eine Rückkehr zu seinem Ursprung und zu seinem geistigen Heim dargestellt wird. Aber anders als in der Gnosis ist hiermit keine "Sünde" des weiblichen Aspektes der Ganzheit und kein männlicher "Erlöser" verbunden. Der ganze Prozess ist eine immerwährende Selbsterneuerung des Lebens, wobei sich das Ganze durch seine selbstgefertigten Symbole selbst erlebt.

In allem, was bisher gesagt worden ist, hat sich Padmasambhava als eine "außergewöhnliche" Persönlichkeit erwiesen. Seine weitblickende Vision und seine Denkweise waren seiner Zeit weit voraus und sind in der

Geschichte des Buddhistischen Denkens kaum je wieder erreicht worden. Gleichwohl wird die Frage, wer Padmasambhava nun eigentlich war oder ist, unbeantwortet bleiben und vielleicht lässt sie sich auch überhaupt nicht beantworten.