

Inhalt

Vorwort der Herausgeber.....	3
Einführende Bemerkungen.....	19
Das Einzigartig Bedeutende (nyag-gcig).....	22
A. Das einzigartig bedeutende Erlebnis: “Dunkelheit ist vergangen / Licht hat sich ausgebreitet”.....	37
(sangs-rgyas nyag-gcig)	
B. Das einzigartig bedeutende Erlebnis der Informations-/Selbstorganisations-Dynamik.....	48
(thig-le nyag-gcig)	
Interludium: Die legendenhafte Biografie des dGa'-rab-rdo-rje.....	56
A. Sein weltliches Leben.....	56
B. Seine außerweltliche Abstammung.....	73
Die multivalente Informations-/Selbstorganisations-Dynamik.....	90
Der thig-le als eine Vielfalt.....	105
A. Der chos-nyid-kyi thig-le	113
B. Der dbyings-kyi thig-le.....	115
C. Der dbyings rnam-par-dag-pa'i thig-le.....	116
D. Der ye-shes-kyi thig-le.....	119
E. Der kun-bzang-thig-le.....	124
F. Der lhun-grub thig-le.....	146
G. Der la-zla-ba'i thig-le.....	150
Epilog.....	155
Anmerkungen.....	187
Glossar.....	282
Bibliografie.....	310

Vorwort der Herausgeber

Dieses Buch über den *thig-le* zählt zu den letzten Arbeiten von Herbert Guenther. Im Gegensatz zu den im buddhistischen Studienverlag erschienenen “Abwärts und wieder Aufwärts” und “Göttliche und Dämonische Dimensionen des Weiblichen”, die Herbert Guenther in ihrer englischen Version noch (fast) druckfertig hinterlassen hat, gab es von dem hier vorgelegten Text keine von ihm völlig abgeschlossene Version. Aus mehreren Überarbeitungen wurde eine zeitlich letzte Fassung zusammengestellt, die wir hier in deutscher Übersetzung vorlegen. Diese Übersetzung haben wir gemeinsam erarbeitet, wobei uns die im buddhistischen Studienverlag veröffentlichte Sammlung von Übersetzungen kürzerer Texte unter dem Titel “Wirbelndes Licht”, die von Ilse und Herbert Guenther ins Deutsche gebracht und von Peter Gäng lektoriert wurden, als Richtschnur für die Übersetzung der tibetischen Fachausdrücke diente.

Dieses Buch über den *thig-le* ist, wie auch die anderen Veröffentlichungen Herbert Guenthers, keine einfache Lektüre. Den philosophischen Hintergrund hat Herbert Guenther in seinen zahlreichen Veröffentlichungen immer wieder neu entfaltet und erweitert, und er hat für seine Erklärungen Ansätze aus verschiedenen westlichen Wissenszweigen herangezogen. Und das Thema des *thig-le* selbst, so wie es in den Texten der rNying-ma-Überlieferung entwickelt wird, ist in sich schon überaus komplex. Daher sollen einige Vorbemerkungen das Verständnis wenigstens ein bisschen erleichtern.

Zum philosophischen Hintergrund¹

Herbert Guenther hat immer wieder deutlich gemacht, dass sein philosophisches Vorverständnis von westlichen Denksystemen beeinflusst ist. Ein Teil ist geprägt von den modernen Naturwissenschaften, insbesondere von den philosophischen Herausforderungen, die sich durch die Quantenphysik ergeben haben, die immer noch wichtige Impulse für die Philosophie liefert. Hierzu nur zwei kurze Äußerungen von zeitgenössischen Wissenschaftlern.

Der Philosoph Michael Esfeld (Université de Lausanne): “Deshalb stützt die Quantenphysik einen naturphilosophischen Holismus statt – wie die klassische Physik – einen naturphilosophischen Atomismus.”

¹ Die folgenden Hinweise zur philosophischen Orientierung Herbert Guenthers entstammen zum Teil einem Text, den wir (Ilse Guenther und Peter Gäng) im “Chökor Tibethaus Journal” 2011 veröffentlicht haben.

Der Physiker Anton Zeilinger (Wien): “Was sich in jedem Fall auflöst, ist der extrem materialistische Standpunkt. Oder drehen wir's um: Es gibt in der Philosophiegeschichte dieses ständige Pendeln zwischen den Extremen eines Materialismus und eines reinen Idealismus, der womöglich bis zum Solipsismus gehen kann. Ich habe das Gefühl, dass diese Dinge, die wir in der Quantenphysik sehen, zeigen, dass man so etwas wie einen goldenen Mittelweg benötigt. Die Welt ist nicht rein materiell; man kommt ohne eine geistige Komponente nicht aus. Sie ist aber andererseits auch nicht rein ideeller Natur.”

Zusammengefasst beschreiben diese beide Äußerungen ganz zutreffend einen Aspekt dessen, was Herbert Guenther an Teilen der buddhistischen Philosophie und besonders an der Philosophie der rNying-ma-pa so beeindruckend fand: Danach ist unser Universum ein Ganzes (ein *holon*), das von vornherein eine physische und eine geistige Dimension hat, die nicht voneinander trennbar sind, und die wir nur deshalb mit zwei Begriffen beschreiben, weil unsere Sprache es nicht anders zulässt. Dass sich diese Einsicht im Buddhismus nicht naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und daran anknüpfenden Überlegungen verdankt, sondern einem unmittelbaren meditativen Erleben – die gerne kolportierte Behauptung, der Buddhismus sei schon so weit gewesen wie die Quantenphysik, tut beiden Unrecht! – führt zu einem zweiten Bereich der Denkweise Herbert Guenthers. Er sah in der Existenzphilosophie und Phänomenologie von Husserl, Heidegger und Jaspers Anklänge an die Lehren des Buddhismus, wonach Aussagen über eine “objektive” Welt eher abgelehnt wurden. Die Idee, über eine Welt zu reden, die so, wie sie ist, auch dann wäre, wenn es niemanden gäbe, der als ein dieser Welt angehörender Mensch über diese Welt nachdenken und reden könnte, ist wohl ziemlich absurd. Und die daran anschließende Ideologie, über die Welt zu reden, ohne dass der oder die Redende sich als Teil dieser Welt mit den eigenen Ideen und Überlegungen und Äußerungen einbezöge, wäre auch unvorstellbar. Von daher lag es geradezu auf der Hand, eine buddhistische Philosophie sehr hoch zu schätzen, die prinzipiell phänomenologisch vorging – “aus erster Hand” können wir nur über unser eigenes Erleben reden. Verbunden hiermit war ein anthropokosmisches Weltbild, nicht etwa, weil wir das wichtigste wären, was es im Universum gibt, sondern weil wir das sind, was wir sind: erlebende Menschen.

Nur eine Nebenbemerkung: In der Neuropsychologie spricht man heute gerne von einem kognitiven Bewusstsein und einem phänomenalen Bewusstsein. Über letzteres schreibt die Forscherin Élisabeth Pacherie (Chargée de Recherche des CNRS am Institut Jean-Nicod in Paris): “Das phänomenale Bewusstsein dagegen

betrifft die subjektiven und qualitativen Aspekte der bewussten Erfahrung ... Diese ... sind allein dem Subjekt der Erfahrung zugänglich. Sie sind allein dem Individuum eigen und lassen sich sprachlich nicht ausdrücken oder überhaupt kommunizieren.”¹ Diese Aussage beschreibt das Problem, obwohl man gegen die Interpretation des Problems viel einwenden könnte. Dennoch haben nicht nur buddhistische MystikerInnen aller Traditionen immer wieder versucht, gerade diejenigen Bereiche des Erlebens, die mit Sprache kaum zu beschreiben sind, mit Hilfe von Metaphern im weitesten Sinne des Wortes zu erfassen, und sie so unserer Imagination und Vision zugänglich zu machen. “Abendländische” Hilfsmittel, um das ausdrücken zu können, waren für Herbert Guenther unter anderem Zweige der Hermeneutik und der Tiefenpsychologie C. G. Jungs und Erich Neumanns.

Ein letztes “westliches” Element für das Verständnis buddhistischer Philosophien sei noch genannt. Im Buddhismus ist allenthalben davon die Rede, dass alle Phänomene nicht-beständig sind. Wohlgermerkt: nicht-beständig (*a-nitya*); von “vergänglich” (*kṣayin*, *kṣara*, *vināśin*, *antavat*, *bhaṅgura* – alles Begriffe, mit denen man “vergänglich” ausdrücken könnte) ist nirgends die Rede. In der modernen westlichen Philosophie hat sich ausgehend u.a. von psychischen, biologischen und sozialen Phänomenen, die man eben nicht als “Dinge” beschreiben kann, weil sie sich ständig verändern und zu keinem Zeitpunkt genau so sind, wie sie einen Augenblick zuvor waren, eine Art von Prozessdenken entwickelt – manchmal abschätzig “Prozess-Metaphysik” genannt –, mit dessen Hilfe derartige Phänomene beschreibbar werden.

Vor diesem Hintergrund sei die Beschreibung der “Denk-”weise des rNyingma-Buddhismus, die wir Herbert Guenther verdanken, wenigstens kurz charakterisiert.

Ausdrucksweisen

Ausgangspunkt ist die Ganzheit, die Herbert Guenther je nach Zusammenhang unterschiedlich benennt: das Sein, das Sein als Solches, das Sein an sich, das Sein in seiner Seiendheit, das Ganze und/oder die Ganzheit, wobei “das Sein” in der vorliegenden Arbeit über den *thig-le* am häufigsten vorkommt. Ausgangspunkt hierfür war Heideggers Lehre, wonach alles Seiende notwendig am Sein teilhat, das Sein aber eben nur Sein ist, insofern Seiendes existiert. Um deutlich zu machen, dass dieses Seiende, von dem hier die Rede ist, wir selbst als lebendige

¹ Spektrum der Wissenschaft Spezial 1/2004 – Bewusstsein, S.6

EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

Im Gegensatz zur binären Bewertung von Gegensätzen, die auf den Grundprinzipien der Logik beruht, und auch den meisten Strömungen der buddhistischen Denkweise entspricht, gilt für die prozessorientierte und auf unmittelbarem Erleben basierenden Denkweise, die den technischen Namen *rdzogs-chen*, d.h. "höchste Vollständigkeit" trägt, das umfassende Grundprinzip der Komplementarität. Das bedeutet, dass jede Gegensätzlichkeit und Polarität für eine vollständige Beschreibung dessen notwendig ist, was in philosophischer Ausdrucksweise das Sein genannt wird – ein Begriff, der selbst in Geheimnisse gehüllt ist. Wir mögen in unserem traditionellen an Strukturen orientierten Weltbild ebenfalls von Gegensätzen und Polaritäten sprechen, aber die buddhistische prozessorientierte Weltanschauung mit ihrem holistischen Verständnis ist doch wesentlich anders. Diese Gegensätze und Polaritäten sind niemals statisch und/oder monolithisch, es handelt sich vielmehr jeweils um dynamische Ordnungsprozesse, die sich in ihrer Dynamik überlappen und mit dem jeweils anderen verschmelzen, so dass es letzten Endes fast unmöglich ist festzustellen und zu definieren, was hier was ist. Daraus ergibt sich, dass das Sein, das Sein als Solches, das Sein an sich, das Sein in seiner Seiendheit, das Ganze und/oder die Ganzheit (wie immer man es ausdrücken will) ein nahtloses Netz von Aktivität ist.

Ein anderer wichtiger Punkt dieser Lehre ist die Anerkennung der Allgegenwärtigkeit des erlebenden Menschen, der hier nicht als unbeteiligter Beobachter gilt, sondern aktiv an der Dynamik des Ganzen teilnimmt. Wie die moderne Quantenphysik gezeigt hat, sind die Eigenschaften, die einem beobachteten System zugeschrieben werden, nicht unabhängig von ihren Wechselwirkungen mit dem beobachtenden System.¹ In dieser Hinsicht hat das buddhistische holistische Denken Überlegungen der modernen Quanten-Theorie vorweg genommen, allerdings nicht in dem Sinne, dass hier die eine Richtung die andere Richtung bestätigen würde. Tatsächlich ist im buddhistischen holistischen Denken der teilnehmende erlebende Mensch selber eine multivalente Funktion einer komplexen Variablen oder, nicht so mathematisch ausgedrückt, die am höchsten integrierte Einheit unter all den Untereinheiten des Systems.

Hier ist, wie so oft, wenn man sich mit nicht-westlichen Gedankensystemen beschäftigt, ein Wort der Vorsicht angebracht. Wegen unserer binären Denkweise,

die eine Zweiteilung postuliert, wo es keine gibt, neigen wir dazu den erlebenden Menschen mit unserem persönlichen Ich gleichzusetzen, obwohl letzteres nur eine Teilmanifestation der Dynamik der Psyche ist, eine Teilmanifestation, die wir mit dem Selbst oder dem Ganzen verwechseln. Auf der Grundlage dieser zweifelhaften Annahme nennen wir dann die Fantasieprodukte unseres Ichs "Realität".

In diesem Zusammenhang kann wohl Carl Gustav Jungs Typologie helfen, die Verwirrung im Hinblick auf die wissenschaftliche Grundeinstellung der Quantenphysik und den östlichen Mystizismus, von welchem sich ziemlich viele gelehrte Naturwissenschaftler angezogen fühlen, aufzuklären. Die Denkweise der Quantenphysik betont die "rationale" Funktion des Denkens, wobei es sich darum handelt, durch Denkprozesse das Wahrgenommene einzuordnen und zu beurteilen. Mit dieser Funktion ist ein Fühlen verbunden, welches stark von Überlegungen beeinflusst wird und positiv oder negativ einschätzt und beurteilt, was sich durch das Denken präsentiert. Jede dieser beiden rationalen Funktionen kann übergeordnet oder untergeordnet sein und so operieren, dass oft die eine Funktion das zur Seite zu schieben versucht, was die andere komplementäre Funktion anbietet, sehr zum Nachteil für die Ganzheit des betreffenden Individuums, oder gar für seine Gesundheit. Im Gegensatz dazu geht das buddhistische holistische Denken von den sogenannten "irrationalen" (nicht auf der Vernunft beruhenden) Funktionen des Empfindens und des Intuierens aus und betont diese. Empfinden nimmt eine unmittelbare Realität durch die Sinne wahr, welche sinnlich konkret oder abstrakt operieren können.² Intuieren nimmt Möglichkeiten wahr, die dem Gegenwärtigen innewohnen. Empfinden beschäftigt sich mit "Tatsachen", Intuitieren sucht und findet "Bedeutungen". Wir können in diesen vier Funktionen (Denken und Fühlen, Empfinden/Wahrnehmen und Intuieren) wieder das Prinzip der Komplementarität finden (Denken-Fühlen und Empfinden-Intuieren). Wenn wir nun Jungs Differenzierung von übergeordneten und untergeordneten Funktionen anwenden, können wir kategorisch sagen, dass in der buddhistischen, auf unmittelbarem Erleben beruhenden Denkweise die Funktion Empfinden und Intuition übergeordnet ist, weil sie auf eine größere Dimension hinweist, und Denken und Fühlen die untergeordnete Funktion, weil sie in der engen und einengenden Dimension des Ichs verwurzelt ist. Zusammengefasst setzen diese komplementären Funktionen eine noch tiefer liegende Schicht psychischer Aktivität als Quelle aller Konstrukte, die unsere äußere und innere Wirklichkeit ausmachen, voraus. Diese tiefere bzw. tiefste Schicht der geistigen Aktivität lässt sich niemals durch rationales Verstehen völlig erfassen.

Rationales Denken und/oder Verstehen kann den erlebenden Menschen als eine Manifestation eines (teilweise integrierten) Seins allenfalls darauf vorbereiten, dass er sich als mit jener höchsten Einheit des Seins vernetzt und verflochten erlebt, welche Menas Kafatos und Robert Nadeau “das einzige bedeutende Ganze”³ nennen.

An dieser Stelle kann allerdings das Wort “einzig” Anlass für ein offensichtlich numerisches Missverständnis sein, welches seit der Zeit Plotins (ca. 205-270 u.Z.) in unserem Denken herumgeistert. Auf Plotin geht die Idee von dem “Einen oder Einzigen” zurück, wobei er allerdings selbst sein Unbehagen hatte, da er selbst sagt, man könne darüber nichts weiter aussagen.⁴ Unter seinem Schüler Porphyrius (233-305 u.Z.) und dessen Schülern Jamblichus (gestorben ca. 330 u.Z.) und Proclus (412-485 u.Z.), Leiter der Plotinischen Schule in Athen, wurde die Faszination mit dem Einen/Einzigem zu einer Art Aberglauben und Geheimniskrämerei.⁵ In dieser Form lebt es noch heute weiter als eine Art von wissenschaftlich verbrämter Mystifizierung mit ihrem Anspruch auf ein Universales Eines oder irgendein anderes langweiliges Meta-was-auch-immer. Aus diesem Grunde würde ich lieber statt dieser dinghaft aufgefassten numerischen Spezifizierung den nicht zahlenmäßigen Ausdruck *singulare tantum* (etwas, was kein Plural kennt) in dem Sinne verwenden, wie ihn der Philosoph Josef J. Kockelmans⁶ verwendet hat. Aber weil heute nur wenige Menschen mit Latein vertraut sind, möchte ich dies mit “einzigartig bedeutend” umschreiben. Dies wird auch dem Kontext gerecht, in dem der entsprechende tibetische Begriff *nyag-cig* verwendet wird; in ähnlicher Weise hat Erich Jantsch (1929-1980) das Wort in dem Ausdruck “einzigartig unter den Lebewesen auf der Erde” in einer erklärenden Anmerkung verwendet, wo er von der Mitanzwesenheit des erlebenden Menschen bei jeglicher Erfahrung spricht:⁷

Das System der Wertschätzung ist für den Menschen ein einzigartiges Mittel um an einer Wirklichkeit teilzunehmen, an deren Formung er aktiv und schöpferisch beteiligt ist.

EPILOG

Die Grundidee eines einzigartig Bedeutenden (*nyag-gcig*) oder *singulare tantum*, die diese Untersuchung über das überaus schwierige Konzept des *thig-le* ausgelöst hat, hat sich selbst als ein ontologisches Konzept erwiesen, das durch und durch dynamisch ist, und das bei näherer Betrachtung das Prinzip der Komplementarität erkennen lässt. In der westlichen Welt war Gaston Bachelard (1884 – 1962) der erste, der dieses Prinzip formulierte: Es gehe darum, zwei entgegengesetzte Vorstellungen in einer einzigen dynamischen Vorstellung zu denken. Diese Forderung, die für das westliche Denken revolutionär war, haben die Buddhisten schon vor Jahrhunderten formuliert mit dem Begriff “einzigartig bedeutend”, der die Einheit von den zwei gegensätzlichen Vorstellungen, In-tensität und Ex-tensität miteinander verknüpfte.

In-tensität war eng verbunden mit dem beschreibenden Begriff *sangs-rgyas* “(Dunkelheit) ist vergangen und (Licht) hat sich ausgebreitet”; dieser Begriff vermittelt abgesehen von seiner auf das Sehen verweisenden Qualität ein Gefühl von Ekstase, die sich nicht auf irgendeinen sogenannten veränderten Bewusstseinszustand reduzieren lässt. Ex-tensität war eng verbunden mit dem beschreibenden Begriff *thig-le*, der sich ebenso jedem Reduktionismus hin zu einer Sache oder einem Postulat des repräsentierenden Denkens entzieht. Extensität beschreibt insbesondere Phasenräume in der Entfaltung dessen, was wir als Ganzes, Ganzheit, Sein, Sein an sich und/oder ein Sein, das dabei ist, sich in sich selbst einzuschließen, bezeichnen würden (je nachdem welche Begrifflichkeit wir vorziehen), als das, was beides ist, der erlebende Mensch und das über den erlebenden Menschen Hinausgehende, was sich als eine unauflösliche Mischung erweist.

Vimalamitras Erörterung der Vorstellungen über *thig-le-nyag-gcig* und/oder *thig-le-nyag-gcig-ma* und/oder *thig-le-chen-po* in all ihren transformativen Variationen sind zwar ziemlich gründlich, aber einige Probleme bleiben. Eine der größeren Herausforderungen ist der unleugbare Synkretismus, der das intellektuell-geistige Klima dominierte, in welchem sich das rDzogs-chen Denken entwickelte. Dieser Synkretismus hatte einen bleibenden Einfluss auf die Einstellung zum Leben auf der Grundlage der Beteiligung und des Verstehens. In diesem anregenden geistigen Klima waren Vimalamitra und Padmasambhava die bedeutendsten Persönlichkeiten, die einander in vielerlei Hinsicht ähnlich und

doch sehr verschieden voneinander waren. Für beide stand das Grundrätsel des Menschen, der *in* dieser Welt war und doch nicht *von* dieser Welt, im Zentrum ihres Denkens. Hier suchte Vimalamitra nach einer Gewissheit (*nges-don*), während Padmasambhava ein emphatisches “*Nein*” (*med*) betonte, um angesichts der Einschränkungen der Sprache die Gefängnismauern zu überwinden, die nur “ja” oder “nein” zuließen. Dies mag eine Erklärung dafür sein, dass Padmasambhava sich nicht so sehr für den *thig-le* in seinen detaillierten Variationen interessierte. Er erkannte den Ausdruck *thig-le-nyag-gcig* als ein Symbol für das Mysterium des Ganzen an,⁴²¹ und machte dabei deutlich, dass thematische Einschränkungen, seien sie feststellend, begrifflich oder repräsentierend, dieses Mysterium nicht erfassen können.⁴²² Padmasambhava interessierte sich mehr für die Energie und Kernintensität des Ganzen und vor allem für dessen schöpferische Kraft.⁴²³ Seine Erklärungen zum *thig-le* im allgemeinen und zu den diversen Besonderheiten sind letztendlich eine Neu-Interpretation allgemein anerkannter Vorstellungen im Licht seines eigenen visionären Verständnisses, das wegen seiner ekstatischen Offenheit nicht auf irgendwelche egologische oder logozentrische Kategorien reduziert werden kann und darf.

Diese Selbst-Entdeckung wird als innerpsychischer Prozess erlebt, der einen “äußeren”, einen “inneren” und einen “geheimen” Aspekt hat. Über den äußeren Aspekt sagt Padmasambhava:⁴²⁴

Von außen betrachtet (beginnt die Selbstentdeckung mit einem Gefühl von)
Entspannung in Körper, Rede und Geist,
d.h. in einem Zustand von Gelassenheit.

Vom zweiten Aspekt, dem Inneren, sagt er:⁴²⁵

(Wenn man die Selbstentdeckung) von innen her betrachtet, dann schließt man
das Tor für die Bewegungsenergien (des Organismus), die durch
röhrenförmige Bahnen wandern;

und zum dritten Aspekt, dem Geheimen, macht er die ominöse Äußerung:⁴²⁶

Man muss den König auf dem Thron sitzen lassen
und den Minister im Gefängnis halten
und die Bevölkerung fest in ihrem Platz halten.

Vielleicht fragen wir uns, was wir mit diesen kurz gefassten Anleitungen anfangen sollen. Die erste ist relativ leicht zu verstehen. Da wird gesagt, dass wir lernen sollen uns zu entspannen und in einer Stimmung zu bleiben, die frei ist von dem Drang, etwas machen zu müssen, sich auf alles einzulassen, was in unserem

eingeschränkten Gesichtskreis, der von Ängsten und Spannungen beherrscht wird, auftaucht. Im westlichen Kontext hat Martin Heidegger diese entspannte Stimmung mit Gelassenheit⁴²⁷ bezeichnet; im Tibetischen ist der Fachausdruck dafür *bya-btang*.⁴²⁸

Schwieriger zu verstehen ist die zweite Anleitung. Danach soll man sich von den körperlichen und geistigen Ablenkungen der äußeren Welt weiter zurückziehen und sich der inneren Dynamik der Psyche zuwenden. Padmasambhava beginnt seine Darlegungen mit etwas, was wie ein inneres “Gerüst” aussieht, oder – genauer gesagt – vom erlebenden Menschen als solches empfunden wird, visualisiert als röhrenartige Bahnen (*rtsa*):⁴²⁹

Aus der selbstentstandenen einem Feld gleichenden Informations-/
Selbstorganisations-Dynamik (*dbyings-kyi thig-le*)

wird zunächst unser körperliches Grundschema abgeleitet.

Hieraus gehen zwei röhrenförmige Bahnen hervor, eine “aufwärts” und eine
“abwärts”.

Wo diese röhrenförmigen Bahnen sich miteinander verflechten, bildet das
daraus hervorgehende Netzwerk den energetischen Brennpunkt “Nabel”.

Von diesem Brennpunkt aus verzweigen sich weitere röhrenförmige Bahnen
und bilden das körperliche Feld (*lus-dbyings*).

Wenn dieses Feld gebildet ist, entwickeln sich Herz und andere innere Organe.

Innerhalb dieses komplexen Rahmens beginnt das Atmen und damit die
Zweiteilung (des Bewusstseins).

Da das, was (in diesem Zusammenhang) als röhrenförmige Bahn bezeichnet
wird, (tatsächlich die Aktivität) unserer Sichtweise ist,

sollst du dich nicht in die aufspaltende Aktivität verwickeln, (welche das, was
ein einheitliches Phänomen ist, in ein postuliertes Subjekt und ein ebenso
postuliertes Objekt spaltet) im Hinblick auf alles, was aus sich selbst
aufscheint; achte auf das, was aufleuchtet als ein ursprüngliches “existenzial-
hermeneutisches 'Als’”.⁴³⁰

Padmasambhava beendet seine Darstellung des “Inneren” mit einer sehr kompakten Darstellung. Im Wesentlichen zeigt er einerseits den Unterschied zwischen dem, was wir Struktur und Funktion nennen, und andererseits legt er uns nahe zu verstehen, was Funktion im Zusammenhang mit der wertschätzenden Urteilskraft (*shes-rab*) bedeutet, und sie dann im Zusammenhang mit der Wirkungskraft (*thabs*) in ihrem rechtmäßigen Bereich, der die Ganzheit des Systems ist, zu belassen.