

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-07-2 € 13,-

8
2001

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

HYBRIDITÄT

Beiträge von

Monika Fludernik, Freiburg

Claudia Gronemann, Leipzig

Nausikaa Schirilla, Frankfurt

Nestor García Canclini, Mexiko

Eske Wollrad, Oldenburg

Wolfgang Tomaschitz, Wien

SONDERDRUCK

HYBRIDITÄT



Redaktion und Einleitung:
ANKE GRANESS & NAUSIKAA SCHIRILLA

7

MONIKA FLUDERNIK

Hybridität: Theorie und Praxis

6

25

CLAUDIA GRONEMANN

*Die transmediale Strategie im filmischen
Werk Assia Djebars*

36

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Können wir uns nun alle verstehen?
Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und
Differenz*

48

NESTOR GARCÍA CANCLINI

*Figurationen über
Kulturen und Politik*
Raymundo MIER, Mabel PICCINI und
Margarita ZIRES im Gespräch mit
Nestor GARCÍA CANCLINI



forum

60

WOLFGANG TOMASCHITZ

Die Leiber des Ganzen

Buddhistische Grundbegriffe bei

Herbert v. Guenther

84

BÜCHER UND MEDIEN

104

IMPRESSUM

kulturthema

77

ESKE WOLLRAD

Der Weißheit letzter Schluss –

Zur Dekonstruktion von »Weißsein«

105

POLYLOG BESTELLEN & ABONNIEREN

Wolfgang Tomaschitz

DIE LEIBER DES GANZEN

BUDDHISTISCHE GRUNDBEGRIFFE BEI HERBERT V. GUENTHER

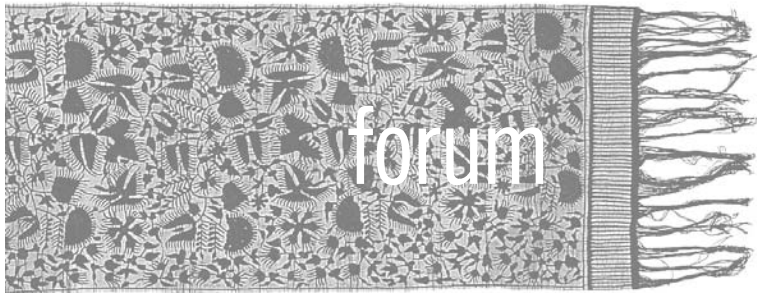
Wolfgang TOMASCHITZ ist Gründungsmitglied
der polylog-Redaktion und
parlamentarischer Mitarbeiter in Wien.

Es gibt kaum eine Arbeit des großen Buddhismuskundlers und Übersetzers Herbert v. Guenther in der er nicht darüber klagt, dass im weiten Umfeld der westlichen Buddhismusforschung kaum ernsthafte Versuche zu finden seien, buddhistische Grundbegriffe wirklich verständlich zu machen. Üblicherweise – so die Kritik Guenthers – werden die wichtigsten Termini einfach in ihrer Sanskritform oder deren wörtlicher Übersetzung belassen und dem westlichen Leser mit der Geste »Bitte keine weitere Fragen mehr...« serviert. Diese Klage ist, was Arbeiten, die einer philosophischen Rezeption entgegenkommen, zumindest im deutschsprachigen Raum, nach wie vor Ernst zu nehmen.

Guenther setzt diesem Trend seine eigenen Übersetzungsversuche entgegen, die vor allem in den späteren Arbeiten zunehmend von dem Versuch geprägt sind, buddhistische Begriffe nicht nur in westliche Sprachen, sondern auch in die Sprache der zeitgenössischen, westlichen Philosophie zu übersetzen. Die Referenzen reichen von HEIDEGGER, WHITEHEAD und MERLEAU-PONTY bis zu VARELA, LEVIN und BOHM. Das macht Guenther für die interkulturelle Philosophie interessant.

HISTORISCHES, GÄNGIGES

Ich wähle als Beispiel für Guenthers Übersetzungswerk die *trikāya*-Lehre – üblicherweise als die Lehre von den »drei Buddha-Leibern« bezeichnet.



Die gängigen Übersetzungen¹ geben die zentralen Sanskrittermini dieser Lehre *dharmakāya*, *sambhoga-kāya*, *nirmāṇa-kāya* wörtlich mit »Gesetzes-leib« (fallweise auch »Wahrheits-leib«), »Genuss-leib« und »Verwandlungs-leib« (oder auch »Erscheinungs-leib«) wieder. Die westlichen Standardkommentare zur *trikāya*-Lehre sind überwiegend von der historisch-kritischen Forschung geprägt. Demnach sei die Wurzel dieser Begriffe im Zusammenhang mit der Entstehung des Mahayana-Buddhismus, insbesondere mit dem Buddhakult, dem Bodhisattvaideal, sowie der Legitimationsproblematik neuer Offenbarungstexte zu sehen. Es lässt sich textlich belegen, dass bereits in Sutras des indischen Buddhismus aus dem 1. nach-christlichen Jahrhundert der *dharmakāya* des Buddha von dessen historischer Gestalt unterschieden wurde. Der *dharmakāya* wurde fortan vom Inbegriff aller Qualitäten, die einen „Erwachten« auszeichnen, rasch zum Inbegriff aller Qualitäten, die die »wahre Wirklichkeit« auszeichnen. Folgt man der historischen Perspektive und unterstellt den anhaltenden Versuch einer Systematisierung, dann hatte man in den folgenden drei Jahrhunderten der Ausgestaltung der *trikāya*-Lehre, vor allem die Frage zu beantworten gesucht, in welcher Form die fortwährende *Verkündigung* dieser »wahren Wirklichkeit« – Jahrhunderte nach dem historischen Buddha – zu fassen sei.

Die *Form* dieser Verkündigung – von der sich sämtliche Mahayana-Sutras herleiten – wird seit dem 5. Jahrhundert *sambhoga-kāya* genannt. In dieser Erscheinungsform – in diesem »Leib« – thront der Buddha strahlend, die Lehre verkündend, an einem himmlischen Ort, der nur der Schau seiner fortgeschrittensten Schüler zugänglich ist.

Der dritte Begriff *nirmāṇa-kāya* vervollständigt aus dem historisch/systematischen Blickwinkel das Konzept der Verkündigung, in dem er das Erscheinen eines historischen Buddha oder großen Lehrers verständlich macht.

Die Rede von den »Leibern« des Buddha gilt bei den meisten (westlichen) Interpreten als Personifizierung, oder als Übernahme älterer, ikonographischer Elemente, um der Imagination der Gläubigen auf die Sprünge zu helfen. Und obwohl es nicht an Hinweisen auf die zu Grunde liegende Metaphysik der *trikāya*-Lehre mangelt, vermitteln die gängigen Erklärungen den Eindruck, als wäre dieser Aspekt der buddhistischen Lehre nur im Paket mit der Bilderwelt der himmlischen Buddhaländer und einer verzwickten Inkarnationstheorie verständlich. Ein Eindruck, der auf das philosophisch gebildete Publikum eher abschreckend wirkt. Das ist de facto der gegenwärtige Rezeptionsstand.

ONTOLOGIE IN GLOSSEN

Guenther hält dagegen die *trikāya*-Lehre für philosophisch erschließbar². Ohne die his-

Die Bezeichnung »Buddha« meint nach Guenther primär keine Person, sondern die »Interpretation einer Erfahrung«.

¹ Ich gebe hier den Mainstream der Übersetzungen und Kommentare wieder, für den immerhin Namen wie P. WILLIAMS, D. L. SNELGROVE, H. W. SCHUMANN, A. HIRAKAWA, G. M. NAGAO, R. THURMAN, aber auch ältere Übersetzer wie E. CONZE und E. OBERMILLER stehen. Ich werde von Guenther abweichende Übersetzungen nicht systematisch, sondern nur gelegentlich und nur aus dem Kontext der *Dzog-chen* und *Mahamudra*-Lehren anführen.

² Ich beziehe mich vor allem auf: *The Philosophical Background of Buddhist Tantrism* und *Mentalism and Beyond in Buddhist Philosophy* beide in: *Tibetan Buddhism in Western Perspective* (1977a); »*Trikaya in Buddhist Philosophy. Tibetan and Chinese Hua-Yen Interpretation*« in: *Revelation in Indian Thought*, Festschrift für T.R.V. Murti (1977b); *The Dynamics of Being. rDzogs-chen Process Thinking* in: *Canadian Tibetan Studies* 1(1983); *The Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzog-chen Thought* (1984); *From Reductionism to Creativity. rDzog-chen and the New Sciences of Mind* (1989); *Meditation Differently. Phenomenological-psychological Aspects of Tibetan Buddhist (Mahamudra sNying-thig) Practices from Original Sources* (1992); *Wholeness Lost and Wholeness Regained. Forgotten Tales of Individuation of Ancient Tibet* (1995); *The Teachings of Padmasambhava* (1996).

Literaturangaben in den Marginalien ab Seite 74.

Es hat keinen Sinn von den »Leibern« des Buddha zu sprechen, sondern vielmehr von Grundmustern oder der Gestalt bestimmter Erfahrungen.

torischen Forschungen im Einzelnen in Frage zu stellen, versteht er die *trikāya*-Lehre als die Beschreibung einer Reihe von Erfahrungen, oder eines Geschehens und sieht deren innere Einheit in dieser Tatsache begründet. Er glaubt damit, was die Tibeter glauben³, und folgt dabei weitgehend den *Dzogchen*-Lehren⁴, die zur höchsten Klasse des tantrischen Lehrsystems im tibetischen Buddhismus zählen. Seine Perspektive ist zunächst die der hermeneutischen Philosophie bzw. Ontologie.

Um eine angemessenen Übertragung der *trikāya*-Lehre anzubahnen, müsse – laut Guenther – zuerst das Missverständnis der Personifizierung ausgeräumt werden, dem die ersten westlichen Übersetzer, anthropomorphen und theistischen Vorstellung folgend⁵, erlegen seien. Diese hätten den deskriptiven Charakter der Bezeichnung »Buddha« übersehen, die primär keine Person, sondern die »Interpretation einer Erfahrung«⁶ meine. Daher habe es auch keinen Sinn von den »Leibern« des Buddha zu sprechen, sondern vielmehr von Grundmustern oder der *Gestalt* bestimmter Erfahrungen. Diese seien wiederum als »ontologische Erfahrung« zu lesen, wenn die ganze Dimension der

fraglichen Lehre in den Blick kommen solle. Beides, die ontologische Dimension und der hier gemeinte Typ von Erfahrung lässt sich nach Guenther dem westlichen Leser durch Beispiele aus der westlichen Philosophie näher bringen. Sein Übersetzungsvorschlag⁷ zur *trikāya*-Lehre lautet daher:

dharma-kāya (tib. *chos-sku*) = die »Gestalterfahrung der Sinnfülle des Seins«

Wobei die Begriffe *Sein* und *Sinn* wie bei HEIDEGGER zu denken seien, und *Erfahrung* wie bei WHITEHEAD.

sambhoga-kāya (tib. *longs-sku*) = die »Gestalt des Seins, die als Welt von Sinnhorizonten zur Erscheinung kommt«

nirmāṇa-kāya (tib. *sprul-sku*): = die »Gestalt des Seins als Leitbild«, manchmal auch als »kulturelles Leitbild«.

Wobei *Welt* und *In-Erscheinung-treten* ebenfalls wie bei HEIDEGGER, aber auch wie bei DAVID BOHM zu lesen sei und *Gestalt* wie bei VARELA/MATURANA und bei MERLEAU-PONTY.

Die Übersetzungsvorschläge dieser leicht überfrachteten Glossen lassen ein großräumiges hermeneutisches Projekt erahnen, bei dem der westlichen Philosophie eine entscheidende

³ ein nicht unwesentliches Kriterium, meint der Spezialist für buddhistische Hermeneutik DONALD. S. LOPEZ, in: *The Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the West* (1998), S. 83.

⁴ Die *Dzogchen*-Lehren wurden vor allem innerhalb der ältesten der vier großen buddhistischen Schulen, der Nyingma-Schule tradiert. Ihnen entsprechen, obwohl aus einer etwas jüngeren Überlieferung (10 Jhd.) stammend, die Mahamudra-Lehren der anderen Schulen. Seit den 90er Jahre hat eine rege Forschungs- und Übersetzungstätigkeit vor allem zur »Philosophie des Geistes« in den *Dzogchen* und Mahamudra-Lehren eingesetzt, in welche einige Forscher eine Weiterentwicklung und Vertiefung der Bewusstseinstheorie der Yogacara-Schule sehen. Über die historischen Wurzeln ist noch wenig bekannt. Sicher ist, dass in den *Dzogchen*-Traditionen unterschiedliche Überlieferungen buddhistischer und nicht-buddhistischer Schulen zusammenfließen; des Bon, des kasimirischen Sivaismus, des bengalischen Tantrismus, vielleicht auch Elemente der iranischen Gnosis auf der einen Seite und die Philosophie des Hua-yen, der frühen Chan-Schulen und der spezifisch tibetischen Form des Yogacara-Sautrantika von Seiten des Buddhismus.

⁵ siehe dazu G. M. NAGAO, »On the Theory of the Buddha-Body« in: *Madhyamika and Yogacara* (1991) S. 112 ff.

⁶ GUENTHER (1977b) S. 120.

⁷ Ich begradige hier verschiedene Übersetzungsvarianten, da Guenther über Jahre immer wieder neue terminologische Lösungen ins Spiel bringt. Ich werde mich in der Folge – wie Guenther – auf die tibetischen Fachausdrücke beziehen und kann dem Leser einige transliterierte Fachtermini leider nicht ersparen. Wer sich allerdings die drei Grundworte **chos-sku**, **longs-sku** und **sprul-sku** merkt, sollte den Text im übrigen ganz flüssig lesen können.

Rolle eingeräumt wird. Um Guenters Auslegung verständlich zu machen, werde ich seinen Entwurf im Folgenden an Hand der zitierten Querverweise rekonstruieren⁸.

ERHELLENDES (HEIDEGGER, VIELLEICHT WHITEHEAD)

Guenther braucht HEIDEGGER zunächst, um den Begriff *Sein* in den obigen Formeln näher zu bestimmen. Sein Anliegen ist es, die Erfahrung, die als *chos-sku* bezeichnet wird, als die Erfahrung eines *Ursprünglichen* zu begreifbar zu machen. Um das Verhältnis dieses Ursprünglichen zu dem daraus Hervorgehenden darzustellen, bedient Guenther sich der hermeneutischen Philosophie des frühen Heidegger.

Die *trikāya*-Lehre, heißt es daher an einigen Stellen⁹, verweise auf eine *ontologische Differenz*. Diesen Begriff verwendet Guenther, soweit ich sehen kann, in zumindest drei unterschiedlichen Zusammenhängen: einmal wird damit festgehalten, dass *chos-sku* – also die Gestalterfahrung der *Sinnfülle des Seins* – selbst noch einmal die Gestalt eines »Urgrundes« (*ghzi*) sei, den selbst die Kategorie der Sinnfülle nicht zur Gänze umfasse (davon gleich mehr). Dann wird darauf hingewiesen, dass der *chos-sku* ursprünglicher sei, als die Gestalterfahrung der welteröffnenden Sinnhorizonte (*longs-sku*) und die Gestalt der historischen Leitbilder (*sprul-sku*), denn beide nehmen sozusagen aus der »Fülle« des ersteren. Und drittens zeichne sich eine ontologische Differenz

dort ab, wo der Kreis unserer durchschnittlichen Wirklichkeitserfahrung, auf einen volleren Sinn, oder – wie Guenther häufiger sagt – ein größeres Ganzes hin überschritten werde.

Im Sinne letzterer Bedeutung sei die Ontologie der *trikāya*-Lehre als eine Auslegung des »Seins qua Existenz«¹⁰ zu verstehen. *Sein* meine in den oben zitierten Glossen daher den *Stoff*, der erst existierend ausgelegt werde. Denn in jeder Art von Dasein sei ein bestimmtes Seinverständnis und ein bestimmter Bedeutungszusammenhang gleichsam »verkörpert«, – wie Guenther mit Heidegger formuliert. Die Verkörperung des durchschnittlichen Seinverständnisses nennt Guenther daher die »*ontische Basis*« oder auch die »*Faktizität*«¹¹ unseres Daseins. *Faktizität* bezeichnet in der Vorlesung¹² HEIDEGGERS, auf die Guenther sich hier bezieht, ein Dasein, das seine Möglichkeiten noch nicht ergriffen hat. *Chos-sku* wäre im Gegensatz dazu dann als die ursprüngliche und ureigenste Möglichkeit des Existierens zu verstehen, oder wie Guenther auch manchmal übersetzt; in der betreffenden Gestalterfahrung *eröffnen* sich Horizonte (von Sinn und Bedeutung), die dem Dasein als *Faktizität* sonst verschlossen wären. Dieselbe Bewegung der Existenz charakterisiert Guenther in Anlehnung an HEIDEGGERS *Humanismusbrief*, wenn es heißt, dass der *chos-sku* als die Gestalt der Sinnfülle des Seins nur *ek-sistierend*, also nur im Hinaustreten aus der Faktizität des Daseins in »die Offenheit des Seins« erfahren werde¹³.

⁸ In Guenters Arbeiten geben die westlichen Theoriestücke explizit allerdings *niemals* den Rahmen seiner Interpretationen vor. Sämtliche Zitate von WHITEHEAD bis BOHM verbleiben im Status der querverweisenden Anmerkung (»...ist zu lesen, wie:..«). Die tragenden Kategorien seiner Auslegung sind *genuin* buddhistisch.

⁹ ausführlich in GUENTHER 1992 Kap. III, 1989 Kap. XII und 1984 Kap. II.

¹⁰ eine Auslegung die sich u. a. in KEITH DOWMANS* [Literaturliste auf S. 75ff] Glossen zu Übersetzungen von Dzogchen Texten widerspiegelt, wo *chos-sku* mit »*existential mode of emptiness and clear light*« und *longs-sku* mit »*existential mode of instructive vision*« umschrieben wird.

¹¹ GUENTHER 1989 Kap. XII, S. 206ff.

¹² M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* §20a (1923–44).

¹³ Guenther 1984 Kap I und 1992 Kap. IV; zit. nach M. HEIDEGGER »Ein Brief über den Humanismus« in: *Platons Lehre von der Wahrheit* S. 100 (1947).

Die Ontologie der *trikaya*-Lehre ist als eine Auslegung des »Seins qua Existenz« zu verstehen.

Die *trikaya*-Lehre verweist nicht nur auf die *Entfaltung* eines Raumes oder Horizontes, innerhalb welchen Erfahrung erst möglich wird, sondern auch auf die *Form*, in der Wirklichkeit sich gestaltet.

Sein mit HEIDEGGER zu denken, heißt also zunächst einmal zu verstehen, dass sich das Dasein (das Sein qua Existenz) in weiteren oder engeren Daseinsweisen bewegen kann, zugleich aber auch, dass die Möglichkeit dieser Bewegung als Wirkung des *Seins qua Urgrund* begriffen werden muss. Der Beschreibung dieser Verschränkung von subjektiven Möglichkeiten und Seinsmöglichkeiten im Ganzen hat Guenther viel Aufmerksamkeit geschenkt. Die Begriffe *Lichtung*, *Stimmung* und *Offenheit* aus HEIDEGGERS später *Ontologie* dienen ihm dazu, dieses Verhältnis zu klären.¹⁴

Demnach entfalte sich das Feld »Sein qua Existenz« aus einem »Urgrund« (*ghzi*) der vor allem durch das Attribut des *Offen-seins* zu charakterisieren sei. Dieses *Offene* (sansk. *śūnyatā*, tib: *stong-pa nyid*) – vielleicht der wichtigste Terminus des Mahayana-Buddhismus – bezieht Guenther auf die Art und Weise, in der der Urgrund als solcher wirksam ist. Diese Offenheit – heißt es – sei wie die *Lichtung* HEIDEGGERS zu denken. Also wie etwas, das ursprünglicher sei als das Licht, und erst recht ursprünglicher als alle Dinge, die beleuchtet werden, und das als »das *Offene für alles An- und Abwesende*«¹⁵ fungiere. Worauf es Guenther in seiner Deutung ankommt, ist der Begriff einer nicht-reduktionistischen Aitiologie. Das Sein als *Urgrund* soll nicht – wie z.B. in den Schulen des indischen Buddhismus – als eine letzte metaphysische Wirklichkeit vorgestellt werden, die das Wirklichsein anderer (abkünftiger) Seinsweisen bestreitet. Der *Urgrund* von dem die Höheren Tantras des tibetischen Buddhis-

mus erzählen, sei dagegen überhaupt keine Wirklichkeit, jedenfalls nicht in Sinne unseres durchschnittlichen, »faktischen« Wirklichkeitsverständnisses, sondern eben *offen* – »a-ground-that-is-not« (*ghzi-med*)¹⁶. Der *Urgrund* und der *chos-sku* als Grund weiterer Gestalterfahrungen seien eben nichts *Seiendes*, heißt es an einigen Stellen im Jargon HEIDEGGERS.

Zwei Perspektiven lassen sich einigermaßen deutlich unterscheiden: Das *Offene* wirkt einmal im Ursprung, in einem Bereich den Guenther mit »*Being as world-spanning*«¹⁷ bezeichnet, und es setzt als solches nicht die geringste eigene Wirklichkeit gegen andere Wirklichkeiten. Es ist selbst ganz »*Einräumen*« und »*sich-Öffnen für Horizonte*«, wie KLAUS HELD¹⁸, um einen ähnlichen Zusammenhang bemüht, vom heideggerschen Verb »*welten*« sagt.

Zugleich wirkt das *Offene* in der jeweiligen Wirklichkeit, im Horizont der jeweiligen *Faktizität* fortwährend eröffnend, fortwährend beschränktere Horizonte überschreitend. Guenther weist darauf hin, dass *stong-pa* im Tibetischen, anders als *sunya* im Sanskrit kein Adjektiv, sondern ein Zeitwort sei. Das *Offene* sei daher als etwas zu verstehen, in dem die Möglichkeit des weitesten Horizontes, die Fülle des Möglichen¹⁹ stets offen gehalten werde.

In Anlehnung an die Metaphorik einschlägiger Sutra-Texte, in welchen das *Offene* häufig als *Raum*, der alles durchdringt und alle Dinge erscheinen lässt, vorgestellt wird, ergänzt Guenther seine Ursprungsphilosophie durch einen Hinweis auf WHITEHEAD. Die

¹⁴ ausführlich in GUENTHER 1989 Kap. X und 1984 Kap. I.

¹⁵ GUENTHER 1992 Kap. III, S. 31 zit. nach M. HEIDEGGER »*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*« in: *Zur Sache des Denkens* S. 72 (1969).

¹⁶ GUENTHER 1984 Intro. S. 5ff und 20. (Um das semantische Driften nicht noch mehr zu verstärken, lasse ich die meisten wörtlichen Zitate Guethers unübersetzt.)

¹⁷ GUENTHER 1984 S. 5ff.

¹⁸ KLAUS HELD: »*Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologischen Annäherung an die Religion Japans*« in: *Philosophie der Struktur – Fahrzeug der Zukunft* Hrsg. G. STENGER/M. RÖHRIG (1995)

¹⁹ GIUSEPPE TUCCI* übersetzt *chos-sku* mit »*Körper der unendlichen geistigen Potentialität*«.

Gestalterfahrung der Sinnfülle sei nämlich als »vector-feeling«²⁰ zu verstehen. *Vector-feeling* meint bei WHITEHEAD eine Empfindung, die »aus dem Jenseits (des Subjekts) qualifiziert wird, die aber trotzdem immer in der subjektiven Gegenwartigkeit eines Ereignisses wurzelt.«²¹ Guenther will mit dem Hinweis auf WHITEHEAD noch einmal – von anderer Seite – den ontologischen Charakter der von ihm gekennzeichneten Erfahrung herausstreichen. Er legt damit eine Lesart nahe, die das Verhältnis von subjektiver Erfahrung und Erfahrungsraum analog der von Vektor und (vor-geordnetem) Raum denkt. Zugleich verweist er damit auf WHITEHEADS Beschreibung eines Erfahrungsraumes, in dem die Dinge gewissermaßen erst in ihrem Zusammenwachsen mit unserem Erfassen »wirklich« werden. Die *trikāya*-Lehre verweist damit nicht nur auf die *Entfaltung* eines Raumes oder Horizontes, innerhalb welchen Erfahrung überhaupt erst möglich wird, sondern auch auf die *Form*, in der Wirklichkeit sich gestaltet.

ILLUSTRATIVES (HOLISTISCHE PHYSIK)

Mithilfe der Ontologie HEIDEGGERS beschreibt Guenther den *Grund*-Aspekt des Seins, das Sein als »Grund-Buddha«, wie TENZIN WANGYAL²² einmal sagt. Um die Dynamik dieses Gründens veranschaulichen, verweist er den westlichen Leser über HEIDEGGER hinaus

auf einige Ansätze der holistischen Physik²³. Wir verlassen damit den Rahmen der ersten Glosse²⁴ und einer Darstellung, die bisher im Wesentlichen die formale Struktur der ontologischen Grundelemente in deren Verhältnis zueinander beschrieben hat.

Selbst in der Gestalt der Sinnfülle des Seins (*chos-sku*) werde – wie wir gehört haben – die Dynamik des Ganzen nicht als solche realisiert. Diese gehe über die Gestalterfahrungen hinaus und bleibe als *Bewegung* dahinter unfassbar. Guenther bezeichnet diese *Bewegung* mit einem Ausdruck des Physikers DAVID BOHM²⁵ als »holomovement«.

BOHM entwickelte den Begriff des *holomovement* zunächst am Beispiel von Ordnungen, die – eingefaltet oder entfaltet – durch verschiedene (physikalische) Zustände getragen werden. Das Bild einer Fernsehübertragung etwa werde von einer Radiowelle getragen und zwar in »eingefalteter Ordnung«. Das Fernsehgerät als Empfänger »expliziere« dann diese Ordnung und bilde hinsichtlich der Radiowelle gewissermaßen eine relevante Schnittstelle, an welcher das Bild als (neues) Bild erscheine. BOHM weist darauf hin, dass die Ordnung, die hier als Bild erscheint, sowohl andere Träger haben, als auch anders entfaltet werden könne. Dabei bestehe ebenso wenig Gewähr, dass der Träger vollständig beschreibbar sei, wie dass die eingefaltete Botschaft erschöpfend

Das Erscheinen eines Buddha oder eines großen Lehrers (*sprul-sku*) ist eben kein singuläres und im Grunde unerklärliches Ereignis inmitten einer sinnlosen Wirklichkeit, sondern es ist die exemplarische *Gestalt* der Intelligibilität oder der Lichthaftigkeit der Wirklichkeit selbst.

²⁰ s. GUENTHER 1989 Kap. II und X, 1992 Kap. I u. IV.

²¹ ALFRED N. WHITEHEAD »Prozess und Realität« Kap. VII, 3 S. 304. Einer der Gründe, warum WHITEHEAD, nicht nur von Guenther, sondern auch von anderen buddhistischen Denkern anhaltendes Interesse entgegengebracht wird, liegt darin, dass er mit den Begriffen *concrecence* und *nexus* eine Beschreibung dieser Form erlaubt. Obwohl belegbare Bezugnahmen sehr selten sind, kann man davon ausgehen, dass auch andere Konzeptionen WHITEHEADS (die Beschreibung emergenter Strukturen, der ontologische Rang der Nexi, das Subject-Superject-Modell) starken Einfluss auf Guenthers Arbeiten ausgeübt haben.

²² Tenzin WANGYAL*, *The Wonders of Natural Mind*, Kap. XIV (1993)

²³ Ich greife hier aus Platzgründen nur die Bezugnahme auf David Bohm heraus, und lasse die Verweise auf ERICH JANTSCH, WERNER HEISENBERG und ILIJA PRIGOGINE, die z. T. weniger systematisch und seltener erfolgen, beiseite.

²⁴ Siehe Seite 62 in diesem Heft.

²⁵ Guenther bezieht sich vor allem DAVID BOHM: *Wholeness and the Implicat Order* (1980, dt.1985) und *The Undivided Universe* (1988).

Im Kontext seiner ontologischen Interpretationen gibt Guenther den tibetischen Begriff für *Bewusstsein* manchmal als »feedback/feedforward-operation« wieder.

expliziert werde. Daraus schließt er nun, dass als tragendes Element im Hintergrund eine »*Bewegung des Ganzen*«, ein *holomovement* angenommen werden müsse, das auf keine »spezifizierbare Weise begrenzt« werden könne und daher schlicht als »undefinierbar und unermesslich«²⁶ zu charakterisieren sei.

Den Illustrationswert der hier skizzierten Elemente einer holistischen Physik macht sich Guenther für seine Deutung der *trikāya*-Lehre zu Nutze. Er schlägt vor, die Bewegung, die selbst dem »*Sein qua Existenz*« noch zu Grunde liegt, genau wie das *holomovement* Bohms als eine unbegrenzbare und unermessliche *Bewegung des Ganzen*²⁷ zu denken. Die dieser Bewegung implizite Ordnung werde – und hier liegt der springende Punkt, an welchem die die eigentliche Ontologie der *Dzogchen*-Schule mit der buddhistischen *trikāya*-Lehre verknüpft wird – in den drei fundamentalen Gestalterfahrungen exemplarisch entfaltet.

Holomovement ist dabei das Kürzel für einen Prozess, dessen ontologischer Charakter durch drei Momente²⁸ gekennzeichnet ist. Den *Urstoff des Seins* (*ngo-bo*), das *Hervortreten des Seins* (*rang bzhin*) und dessen *Spiegelung* (*thugs-rje*). In der Kosmologie der *Dzogchen*-Schulen stehen diese Begriffe – zunächst unabhängig von der *trikāya*-Lehre – für das, was Guenther die »dreieinige Dynamik des Seins«²⁹ nennt.

Den ersten Begriff (*ngo-bo*), dessen Übersetzung bei anderen Autoren³⁰ je nach Kontext

stark variiert, überträgt Guenther mit »*Stoff*«, oder fallweise – der schon erwähnten Korrespondenz von Subjektivem und Ganzem zu liebe – auch mit »*Faktizität*«.

Der Grundgedanke, den Guenther uns näher bringen will, ist der, dass die drei fundamentalen Momente der Dynamik des Ganzen (*holomovement*) in den drei fundamentalen Gestalterfahrungen (den drei »*Verleiblichungen*« Buddhas) entfaltet, oder erschlossen werden. In Anlehnung an das Modell BOHMS kann er also sagen, *chos-sku* sei eine Erfahrung, in der die *implizite Ordnung* des Urstoffes entfaltet werde. Mit zu denken ist hier die schon besprochene Charakterisierung dieses Urstoffes als ursprünglich »*rein*« (*ka-dag*) und »*offen*« (*stong-pa*).

Aus der *Offenheit* des Urgrundes folgt dann das eigentliche *Hervortreten* des Seins. Das »*Sein leuchtet auf*«, »*das Sein zeigt fortwährend sein Gesicht*«, oder abstrakter; »*das Sein in seiner Aktualität*«³¹, so ungefähr sei *rang-bzhin*³² der zweite ontologische Grundbegriff zu paraphrasieren. Hinsichtlich der impliziten Ordnung dieses Hervortretens sei die zweite Gestalterfahrung, die man mit *longs-sku* (sansk.: *sambhogakaya*) bezeichne, als die relevante Entfaltung zu sehen. Denn diese sei recht verstanden mit dem Hervortreten von Welten oder Welthorizonten von Sinn, die zur Teilhabe einladen, gleichzusetzen. *Longs-sku* beschreibt demnach den »*Fülleaspekt*« des Offenen³³. Die reinen

²⁶ David BOHM: *Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus* (1985) S. 200 ff.

²⁷ am klarsten in GUENTHER 1989, Kap. XI S.195ff.

²⁸ ausführlich GUENTHER 1992 Kap.II ; 1989 Kap. XI und XII; 1977a.

²⁹ GUENTHER 1884 Kap. VIII.

³⁰ ALEXANDER BERZIN und sein Übersetzungsteam* übersetzen mit »*primal matter*«, J.HOPKINS* mit »*entity*«, CHAGDUD TULKU und R.BARRON* mit »*essence*«.

³¹ dieser Aspekt – das »*Drama der Entfaltung*« – umfasst eine Reihe weiterer Begriffe: *gzhi snang* »*Aufleuchten*«, *rol-pa* »*Spiel*«, *rtsal* »*Kreativität*«, *gsal-ba* »*Glanz*« und *lhun-grub* »*Spontaneität*«, – am ausführlichsten GUENTHER 1989 Kap. XII und 1992 Kap III.

³² andere Übersetzungen weichen davon stark ab: JOHN W. PETTIT* : *natural expression*; NAMKHAI NORBU* und TENZIN WANGYAL* : *nature*; ALEXANDER BERZIN* : *self-nature*.

³³ vgl. Volker ZOTZ: *Der Buddha im Reinen Land*. München 1991.

Buddhaländer, die Versammlung der Bodhisattvas, die Lehrreden der himmlischen Buddhas, das Element des Zeitentobens, all das, was sprachlich in der Bezeichnung »Genuss-Leib« (die wörtliche Übersetzung von *sambhoga-kāya*) seinen Niederschlag gefunden hat, müsse – dem oben zitierten Gedanken von WHITEHEAD folgend – als das »Entfalten von Vektorfeldern« begriffen werden, innerhalb welcher unser »Vektorfühlen« als Stimmung und wir ganz allgemein als »exploring participants« einbezogen seien³⁴.

Die Sprache der Philosophie verdeckt hier allerdings, die Rolle, die Visualisierungstechniken in diesem Zusammenhang spielen, in welchen man sich in einer Art »esoteric simulation«³⁵ selbst als Teil jener Buddhaländer und Buddhaschüler imaginiert, um dergestalt in die »bildentfaltende Kraft des Seins« (ein weiterer Aspekt von *rang-bzhin*) einzustimmen. Guenther hat dieser Praxis eine eigene große Studie gewidmet³⁶.

Der dritte Grundaspekt der Dzogchen-Kosmologie *thugs-rje*, Guenther übersetzt mit »resonance« oder »responsivness«, manchmal auch einfach mit »the systems intelligence«³⁷, akzentuiert die ontologische Perspektive noch einmal von anderer Seite. *Chos-sku*, *longs-sku* und *sprul-sku* – heißt es – beschrieben nicht die ganze Wirklichkeit, sondern sie bildeten jene »Schnittstellen«, an welchen deren Dynamik für das Ganze und dessen Ordnung durchscheinend werde. *Thugs-rje* verweise daher auf die subjektive Möglichkeit im Ganzen unserer Erfahrung die richtigen »Schnittstellen« zu

finden. Die Notwendigkeit, die Bewegung des Ganzen zu reflektieren und die Möglichkeit einer erschöpfenden Antwort (Resonanz) auf diese Bewegung sei im *sprul-sku* (*nirmāṇa-kāya*) des Buddha exemplarisch enthüllt.

Der Begriff *thugs-rje* korrespondiert in einer anderen Bedeutungsnuance mit dem Sanskritterminus *karuṇā*, also Mitleid³⁸. Der *sprul-sku* ist so gesehen die mitfühlende Resonanz (*thugs-rje*) der Bewegung im Ganzen, wie sie je nach den Möglichkeiten und dem Fassungsvermögen des Einzelnen vernehmbar wird³⁹. Die herkömmliche Übersetzung mit »Verwandlungskörper«, weist darauf hin, dass sich hier die Dynamik des Ganzen (*holomovement*) den Möglichkeiten des Einzelnen anverwandelt. Im *sprul-sku* nimmt diese Resonanz in historischen Personen, Lehren, Normen und Leitbildern Gestalt an.

Was die Frage nach dem Subjekt des Prozesses, der hier als mitfühlende Resonanz (*thugs-rje*) beschrieben wird, betrifft, stehen zwei schwer miteinander in Einklang zu bringende Lesarten offen: entweder ist *thugs-rje* ein Moment des Ganzen, das sich als solches selbst spiegelt, wobei der Einzelne dann mehr oder weniger dieser immanenten Resonanz zu fassen kriegt, oder das Ganze bewegt sich zwar und »zeigt sein Gesicht«, ob es sich als solches spiegelt, hängt aber davon ab, dass in der Welt des gebrochenen Ganzen mitfühlende Resonanz tatsächlich Platz greift. In dieser Lesart käme ein Element ins Spiel, das eine Position gegen das Ganze hätte. Das *holomovement* wäre an diesem Punkt instabil, zugleich aber auch nicht-totali-

Es geht Guenther um die Beschreibung einer Wirklichkeit, in der selbst die Erfahrung brüchiger Sinnhaftigkeit und Verirrung noch aus dem Ganzen verständlich wird.

³⁴ GUENTHER 1989 Kap II; 1992 Kap. IV; manchmal beschreibt G. diese Erfahrung auch technischer als »sharing of value-patterns«. In der einzigen von G. selbst stammenden deutschen Übersetzung der letzten Jahre (GAMPOPAS *Juwelenschmuck der Befreiung* (1979)) wird *longs-sku* mit »Gestalt des sozialen Nexus« wiedergegeben.

³⁵ Lhundup SOPA GESHE/Roger JACKSON/John NEWMAN: *The Wheel of Time. The Kalacakra in Kontext* (1985).

³⁶ *The Creativ Vision. The Symbolic Recreation of the World. Otherwise Known as the Developing Phase* (1987).

³⁷ Guenther 1977a, 1989 Kap. XI und XII, 1992 Kap. II.

³⁸ John PETTIT* übersetzt *sprul-sku* mit »compassionate manifestation«.

³⁹ GUENTHER verweist auf Ähnlichkeiten im Taoismus und im Hua-yen-Buddhismus, wo »responsivness« eine vergleichbare Funktion in einer trinitarischen Ontologie einnimmt (1977b).

Erfahrung gestaltet sich so oder so;
als Gestalterfahrung oder eben als
Erfahrung brüchiger Sinnhorizonte im
errancy mode.

tär. Guenther scheint, was das Ganze unserer Erfahrung betrifft, der zweiten Auslegung den Vorzug zu geben. Demnach wären die großen Kategorien von *Sinn* und *Bedeutung* jedenfalls als jene Schnitte im *holomovement* zu verstehen, durch welche Erfahrung *für uns* Gestalt annimmt. Mitfühlende Erkenntnis (*thugs-rje*) wäre dann der Punkt von dem *alles* abhängt, das in das Feld »Sein qua Existenz« eingebettet ist. Guenther's sich an die hermeneutische Philosophie anlehrende Aussage, *thugs-rje* sei der Punkt, an dem das Ganze der Erfahrung sich in dessen jeweiliger Interpretation entscheide, scheidet diese Interpretation zu bestätigen.

In der Formel von der »*Bewegung des Ganzen*«⁴⁰ vertritt das *Ganze* die Stelle des Ursprünglichen, der Fülle, der Vollendung, vor allem aber eine Invariable, – während *Bewegung* den Entfaltungscharakter, den Weg und wohl auch die *Zeit*⁴¹ akzentuiert. Innerhalb dieser Bewegung sind Gestalterfahrungen Erfahrungen des Ganzen. In ihnen finde eine »Symmetrie-Transformation«⁴² statt, wie Guenther mit einer weiteren Anleihe beim Vokabular der theoretischen Physik sagt, d.h. das Ganze bleibe als solches unbeschadet in diesen Erfahrung wirksam. Bis hierher stimmt das Modell: die Radiowelle bewegt sich, das Fernsehgerät steht.

Das entspricht aber noch *nicht* der Ontologie, die Guenther eigentlich beschreiben will

und die eben keine Emanations-oder Stufenlehre darstellt, sondern die ausdrücklich damit rechnet, dass Wirklichkeit auch so erfahren wird, dass deren fragmentarischer Charakter in den Vordergrund tritt und das *holomovement* als »Sinnfülle« und als »Entfaltung sinn gesättigter Welthorizonte« *aus* dem Blick gerät. Ein Anspruch, der zwangsläufig nach einer »Theorie der Erfahrung« und – wenn man so will – einer »Theorie des Verkennens« verlangt. Hier wird BOHMS Modell zu eng, oder zu harmlos.

TECHNISCHES ZUR ERKENNTNISLEHRE

Bevor wir Guenther's ontologischen Entwurf weiter verfolgen, ist es unumgänglich kurz auf einige Axiome hinzuweisen, die der Gnoseologie des tantrischen Buddhismus zu Grunde liegen: Aus der Sicht der Höheren Yoga-Tantras muss die Bewegung des Ganzen schon in ihrem Ursprung von seiten der Erkenntniserfahrung her gesehen werden. Denn was sich im *holomovement* eigentlich bewege, sei »Lichthaftigkeit« (*òd gsal*), oder das »lumen naturale«, wie Guenther manchmal weniger glücklich übersetzt. Diese *Lichthaftigkeit*⁴³ sei analog dem »Urstoff« (*ngo-bo*), als der Stoff unserer Erfahrung (*sems-nyid*) zu denken, und verbürge letztlich die Erkennbarkeit des Ganzen.⁴⁴

⁴⁰ Guenther erweist sich auch in den zweideutigen Genitivkonstruktionen als echter Schüler HEIDEGGERS

⁴¹ Im Hintergrund von Guenther's Auslegung steht natürlich auch der großartige, von der traditionellen Terminologie fast gänzlich losgelöste Übersetzungsversuch eben derselben Kosmologie durch seinen Lehrer TARTHANG TULKU*. vgl. dessen *Raum-Zeit-Erkenntnis Vision* (1977, 1987, 1990, 1999).

⁴² GUENTHER 1984 Kap.III, S. 63.

⁴³ Durch Jeffrey HOPKINS* Arbeiten und die Übersetzungen des Bardo Thödol hat sich die Bezeichnung »*Clear Light*« durchgesetzt. LOBSANG LHALUNGPA* hält diese für missverständlich und schlägt »*inbred clarity*« vor, R. THURMAN* hält »*Clear Light*« für brauchbar, wenn man damit nicht die Helligkeit, sondern die Durchsichtigkeit – die *Diaphaneität* im Sinne Guenther's – dieser Erfahrung akzentuiert.

⁴⁴ Traditionellerweise werden im *chos-sku* noch einmal *ngo-bo-nyid sku* und *ye-shes-chos-sku* also die »Gestalt eines alles-umfassenden *Urstoffes*« und die »Gestalt eines alles durchdringenden *Urwissens*« unterschieden, so dass eigentlich eine 4- oder 5-Leiberlehre vorliegt. Das Modell Guenther's ist *auch* eine Variation dieses Themas.

Ich gebe hier eine typische Guenther-Übersetzung einiger Verse von Klong-chen-pa⁴⁵ wieder, die das Verhältnis von Erkennen und Sein zum Thema hat, und noch einmal einige, schon angeschnittene Punkte zusammenfasst. Die auf die Übersetzung folgenden kommentierenden Zeilen veranschaulichen sehr gut Guenther's stark interpretierenden und interpolierenden Übersetzungsstil. (Alle Klammern stammen von Guenther selbst).

»Before there was deviation into (the state of) a sentient being,
and before there was (a state of) a Buddha.
There was self-existent experience (as such) in
(what is intelligible in and as) the gestalt of (Being's) facticity,
because this (experience) is (being's) abidingness.«

Und nun »erklärt« Guenther, wie diese Stelle zu verstehen sei:

»Experience as such (sems-nyid) is a cover-term for what is otherwise more specifically termed the cognitive intensity (rig-pa) of an unfolding process of awareness, it's autonomy (rang-byung »self-existent«, specifically as rang-byung-gi ye-shes: self-existent atemporal cognitivity), and internal logic (chos-nyid) or intrinsic meaningfulness of Being.«

Für unseren Zusammenhang ist bemerkenswert, wie Guenther das epistemologische Vokabular des indo-tibetischen Buddhismus in den energetisch/ontologischen Jargon seines Entwurfs überträgt: So wird etwa *rig-pa*, von dem meisten Übersetzern mit *intrinsic* oder *pure awareness* wiedergegeben – bei Guenther zu »cognitive intensity« oder auch »ec-static

cognitive intensity«⁴⁶, wobei ec-static wieder mit dem *Humanismusbrief* in Zusammenhang gebracht wird. Das Grundwort, von dem *rig-pa* eine Steigerung darstellt, ist *shes-pa* (sanskrit: *jñāna*) das üblicherweise mit Erkenntnis⁴⁷ übersetzt wird, und bei Guenther als *intensity*⁴⁸ eingeführt wird. Ein Begriff, den er von C. G. JUNG⁴⁹ borgt, der die Seele einmal eine »ausdehnungslose Intensität« genannt hat. Wobei Guenther *Intensität* außerdem wie DELEUZE/GUATTARI⁵⁰ gelesen haben will, nämlich als *agens*, das sein »Feld« durch sich selbst schafft. Und wo Guenther die Rückbindung des gnoseologischen Vokabulars in seine Ontologie betonen will, übersetzt er *ngo-bo* – im oben zitierten Text als »facticity« wiedergegeben – mit *intensity-stuff* oder mit *source-intensity*⁵¹. Es geht ihm dabei um eine Lesart, die höhere Formen von Erkenntnis – die für die buddhistische Gnoseologie zentral sind – als höhere und modifizierte Intensitätsstufen veranschaulicht, um so zugleich die *Co-evolution* von Individuum und Ganzem auch terminologisch zu verklammern. Denn wenn *Intensität* zugleich die Natur des *Urstoffes* (*intensity-stuff*) ist, sind nicht nur Erkennen und Sein gleichursprünglich – *Urstoff* und *Urlicht* –, sondern auch die Bewegung des Seins und die Bewegung des Erkennens »homolog« – wie Guenther sagt.

Dieser Punkt wird etwas deutlicher, wo er von *thugs-rje* (Resonanz/Erkenntnis), dem dritten Aspekt des *holomovement*, die Brücke schlägt zu seinem Begriff von Intensität, als einem Indikator subjektiver Erkenntnisentfaltung.

Auch hier verdeckt das philosophische Vokabular ein wenig die im Hintergrund stehende Metaphysiologie, zu deren Beschreibung Tibetologen von TUCCI bis THURMAN auch keine andere, als eine energetische Bildsprache gefunden haben.

⁴⁵ Aus GUENTHER 1984, S. 4. Klong-chenpa (1308–1363) gilt als einer der herausragendsten Systematiker der Dzogchen-Schule und ist der Held zahlreicher Studien und Übersetzungen Guenther's.

⁴⁶ GUENTHER 1992, Kap II. Auch hier verdeckt das philosophische Vokabular ein wenig die im Hintergrund stehende Metaphysiologie, zu deren Beschreibung Tibetologen von TUCCI bis THURMAN auch keine andere, als eine energetische Bildsprache gefunden haben.

⁴⁷ Bei A. BERZIN* & Co. allerdings differenzierter als »way to be known«.

⁴⁸ GUENTHER 1992 Kap.II, XXX.

⁴⁹ C. G. JUNG: *Über die Natur der Seele* (1964).

⁵⁰ A. DELEUZE / F. GUATTARI: *A Thousand Plateaus* (1987). G. geht im übrigen nicht weiter auf Jung oder Deleuze/Guattari ein.

⁵¹ am deutlichsten GUENTHER 1983, S. 24ff und 1992 Kap. II.

Es ist kein Zufall, dass Guenther hinsichtlich des hier diskutierten Vokabulars kaum Querverbindungen zur zeitgenössischen westlichen Philosophie herstellt. Hier fehlen schlicht die Parallelen.

Mitfühlende Resonanz (*thugs-rje*) fungiert – nach Guenther – als »matrix of the individuals unfolding experience«⁵² d. h. aber auch als Matrix für den *intensity-stuff*, der sowohl als der Stoff, der im *holomovement* gestaltet wird, als auch als der Grad an Intensität, der umgekehrt die Bewegungen des *holomovement* hervorbringt, vorzustellen ist. Intensität *ist* das Erkennen, als ein Horizonte Entfaltendes, – ist aber auch die mehr oder weniger weit reichende Einsicht des Einzelnen. Der Trick dieser Auslegung liegt in der Gleichsetzung von Intensitätssteigerung, Erkenntniszuwachs und Entfaltung bzw. Horizont, der aber ontologisch, d.h. als ein Moment des *holomovement* gedacht wird.

Guenthers Interpretation des Vokabulars der Bewusstseinsphilosophie knüpft auf sehr kohärente Weise an seine Ursprungsphilosophie an. Intensität, heißt es, sei nur in der mitfühlenden Resonanz/Erkenntnis (*thugs-rje*) des Ganzen voll entfaltet. Diese sei zugleich die Spiegelung des Urgrundes (*ghzi*), des ursprünglichsten Horizontes. Das heißt, dass man sich in den beschränkteren Horizonten der jeweiligen »Faktizität« diese Intensität als das verhüllte Wirken einer Kraft (Intensität) vorzustellen hat, die fortwährend die Tendenz habe ihre ursprüngliche volle Entfaltung wiederherzustellen.⁵³ In ihrer vollen Entfaltung operiere diese Erkenntnisintensität – wie Guenther sagt – im Modus des »ursprünglichen Gewahrseins« (*ye-shes*) und das sei eben der Modus der *Gestalterfahrungen*. D. h. unterhalb dieses Erkenntnisniveaus gibt es keine Erfahrung der »Buddha-Leiber« und umgekehrt ist jede *Gestalterfahrung* eine ursprüngliche, weil durchsichtig auf ursprüngliche Ganzheit im Ausgang des *holomovement*.

⁵² GUENTHER (1984) S. 17 (Übers. W. T.).

⁵³ Hier spielen unverkennbar gnostische Motive eine Rolle. In seinen letzten Arbeiten (1995, 1996) hat Guenther die Entstehung der Dzogchen-Lehren auch ausdrücklich in die Nähe der iranischen Gnosis gerückt.

⁵⁴ Byung-Chul HAN: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München 1996.

⁵⁵ der »Wegaspekt« steht im Zentrum vieler Arbeiten Guenthers; vor allem (1979, 1987, 1989, 1992).

Die etwas dunkle Rede vom *sprul-sku* (*nir-māṇa-kāya*) als einem »Leitbild des Seins« wird damit verständlicher: Das Erscheinen eines Buddha oder eines großen Lehrers (*sprul-sku*) ist eben kein singuläres und im Grunde unerklärliches Ereignis inmitten einer sinnlosen Wirklichkeit – obwohl auch diese Position innerhalb der buddhistischen Lehre vertreten wurde – sondern es ist die exemplarische Gestalt der Intelligibilität oder der Lichthaftigkeit der Wirklichkeit selbst.

Es ist kein Zufall, dass Guenther hinsichtlich des hier diskutierten Vokabulars kaum Querverbindungen zur zeitgenössischen westlichen Philosophie herstellt. Hier fehlen schlicht die Parallelen. Eine Ausnahme stellt allerdings der *Stimmungsbegriff* HEIDEGGERS dar, den er gelegentlich für seine Darstellung des Weges zu höheren Graden des *cognitiv-intensity-stuff* aufgreift und an die Idee der »Tonalität des Daseins« (Han)⁵⁴ anknüpfend, in verschiedene Phasen des *Einstimmens* differenziert.⁵⁵

KOSMOLOGIE DES IRREGEHENS

Es geht Guenther wie gesagt nicht um den Entwurf einer Lichtmetaphysik oder einer Emanationslehre, in welcher sich die Wirklichkeit friktionsfrei entfaltet, sondern um die Beschreibung einer Wirklichkeit, in der selbst die Erfahrung brüchiger Sinnhaftigkeit und Verirrung noch aus dem Ganzen verständlich wird. Und es geht, vor dem Hintergrund der buddhistischen Tradition, auch um die Auslegung der Formel: Nirvana ↔ Samsara.

Bisher ergab sich folgendes Bild: das *holomovement* ist durch drei markante Aspekte »Ur-

stoff« (*ngo-bo*), »Entfaltung« (*rang-bzhin*) und »Resonanz« (*thugs-rje*) gekennzeichnet. Mit diesen Aspekten korrespondieren die drei Gestalterfahrungen *chos-sku*, *longs-sku* und *sprul-sku*. Diese Korrespondenz ist nach Auskunft des Tantrismus dadurch möglich, dass schon im Ursprung des *holomovement* zwei Momente – ein Stoffaspekt und Aspekt der Erkenntnis/Realisation – wirksam seien. Zwischen diesen beiden Aspekte bestehe ursprünglich eine vollkommene Symmetrie, und die Bewegung des Ganzen rühre von einem »Bruch« dieser Symmetrie⁵⁶ und in weiterer Folge von der Instabilität des Erkenntnis-Aspekts her, denn die Dynamik dieser Bewegung werde eben nicht zwangsläufig in Gestalterfahrungen – also im Modus ursprünglichen Gewahrseins – realisiert, sondern sie könne auch missinterpretiert werden und insofern in die Irre gehen. In diesem Fall spricht Guenther von den »*errancy modes*« (*'khrul-pa*)⁵⁷ des *holomovements*, die Erfahrungen oder eigentlich Erfahrungsfelder entstehen ließen, die ihrerseits den Horizont für leidvolle und einsichtsarme Existenzweisen bildeten. In diesem Fall operiere das Erkennen auf eine unentfaltete Weise (*ma-rig-pa*), oder eben nicht auf der Höhe des Geschehens.⁵⁸

Wir haben damit (in einer ohnehin verkürzten Form) eine neunstellige Topik vor uns, in welcher die drei ontologischen Aspekte des Ganzen, je drei idealen und drei irregehenden Realisationen zu Grunde liegen, die in ihrer Gegensätzlichkeit die Dynamik des *holomovement* bestimmen.

In den drei prototypischen Stufen des *errancy mode* gestalten sich Erfahrungsfelder, die einerseits durch ihren nahezu geschlossenen

Energie(Intensitäts-)haushalt und beschränkte Erkenntnishorizonte gekennzeichnet sind und die andererseits als die *ontische Basis* von Subjektivität fungieren. Den tibetischen Terminus *kung-gzhi* (sankr. *ālaya*), der das jeweilige Ganze unsere möglichen Erfahrung umreißt, paraphrasiert Guenther dementsprechend mit »*closed system potential*« und nennt vier Potentiale für *geschlossene Systeme*, in denen der irreführende Modus des *holomovement* in Form einer zunehmenden »Verweltlichung« wirksam werde. Diese reiche von einer Grundlegung von Existenzialität d.h. der Möglichkeit subjektiver Erfahrung überhaupt, bis zu einer letzten Basis, »*that operates as a sundry program for conscious life*«⁵⁹, wo sich Körperlichkeit, Subjektivität und Objektbezüge wechselseitig stützten.

Allerdings bleibt auch in diesem Zusammenhang, wie in der buddhistischen Philosophie generell, die Position des Subjekts unterbestimmt. Denn es ist einerseits nachvollziehbar, dass *thugs-rje* (Resonanz/Mitleid) nicht einfach mit der subjektiven Resonanz auf die Bewegung des Ganzen gleichzusetzen ist, denn Subjektivität ist selbst ein zentrales Element des *errancy mode*, – andererseits heißt es, das konkrete Individuum, der »*exploring participant*«, sei der eigentliche Ort der Resonanz, weshalb Guenther gelegentlich auch von »*self-growth*«⁶⁰, als einer Gegenbewegung zur »Verweltlichung« des *holomovement* spricht. So viel ich sehe, ist diese Ambivalenz nirgends befriedigend geklärt.

Auch der Anspruch, die Entstehung brüchiger Sinn- und Erfahrungshorizonte aus der Dynamik des *holomovement* zu erklären, hat sei-

Es geht Guenther ... nicht um den Entwurf einer Lichtmetaphysik oder einer Emanationslehre, in welcher sich die Wirklichkeit friktionsfrei entfaltet, sondern um die Beschreibung einer Wirklichkeit, in der selbst die Erfahrung brüchiger Sinnhaftigkeit und Verirrung noch aus dem Ganzen verständlich wird.

⁵⁶ am deutlichsten GUENTHER 1984 Kap. III. S. 63ff.

⁵⁷ GUENTHER 1989 Kap. XI, S. 199 ff. und 1992 Kap. III. Auch BERZIN betont das Basale dieses Begriffes und übersetzt mit »*deceptive appearance and appearance making*«, ROSSI* übersetzt einfach mit »*delusion*«.

⁵⁸ NAMKHAI NORBUS* Übertragung von *rig-pa* mit »reine Präsenz« spiegelt diese zeitlich-ontologische Perspektive wider.

⁵⁹ GUENTHER 1992 S. 25ff.

⁶⁰ GUENTHER 1981 Bd.1 Kap. I.

Erfahrung gestaltet sich nicht nur unweigerlich, sondern für jede Gestaltung ist eine Auslegung dessen, was erfahren wird, unumgänglich.

ne Schwierigkeiten: Guenther's Argumentation ist ganz kurz folgende: Die Entfaltung *der closed system potentials* sei mit der Genese des durchschnittlichen, beschränkten Bewusstseins aus der Bewegung des Ganzen gleichzusetzen. Dass diese auch fragmentarische Erfahrungshorizonte zeitige, komme daher, dass deren Dynamik aufrecht bleibe, unabhängig davon, ob diese als Bewegung des Ganzen realisiert, oder als solche verkannt werde.

Für diese Argumentation ist zentral, dass für die obersten metaphysischen Prinzipien des Tantrismus eine Gleichsetzung oder Konvertibilität von *rig-pa* (ec-static intensity) = *ngo-bo* (intensity-stuff, facticity) = *sems-nyid*⁶¹ (mind as such) gilt. Guenther gibt den letztgenannte Ausdruck, der meistens mit »Natur des Geistes« übersetzt wird, als *reine Erfahrung* wieder und kann daher sagen, im *holomovement* gestalte sich nicht nur »Lichthaftigkeit«, sondern der »Stoff der Erfahrung« selbst. Dass sich überhaupt ein Horizont des Erfahrens entfalte, sei ja die allen drei Gestalterfahrungen vorausliegende metaphysische Ur-Tatsache.

Folgt man dieser Argumentation, dann bedeutet das, dass die eigentliche Dynamik des *holomovement* darin besteht, dass Erfahrung sich *unweigerlich* gestaltet. Erfahrung gestaltet sich so oder so; als *Gestalterfahrung* oder eben als Erfahrung brüchiger Sinnhorizonte im *errancy mode*.

An seinen hermeneutischen Ansatz erinnernd, weist Guenther darauf hin, dass zugleich jeder Aspekt von Erfahrung »Gegenstand« der Resonanz (*thugs-rje*) sei. D.h. Erfahrung gestaltet sich nicht nur unweigerlich, sondern für jede Gestaltung ist eine Auslegung dessen, was erfahren wird, unumgänglich.

Hier schließt sich der Kreis zu der radikalen Ansage, der Terminus »Buddha« sei deskriptiv, als die »Interpretation einer Erfahrung« zu verstehen und Resonanz daher als *interpretativ responsiveness*⁶², die die Bewegungen des Seins sei und dies auch noch im Irregehen bleibe.

GESTALT UND VERLEIBLICHUNG (MATURANA/VARELA, MERLEAU-PONTY)

Guenther's Theorie der Gestalterfahrung als einer *Verleiblichung* ist, neben dem Seinsbegriff, der zweite große Bogen, der die vielfältigen Interpretationsansätze seiner Auslegung der Trikaya-Lehre zusammenhält.

Er knüpft hier an H. MATURANA und F. VARELA an, indem er vorschlägt den Modus des Irregehens des *holomovement*s als *autopoetische* Struktur vorzustellen. Denn was sich in Folge des Irregehens als Erfahrungsraum (als *closed system potential*) konstituiere, heißt es, sei als ein System beschreibbar, das bestrebt sei keinen output, sondern »*die eigene Selbsterneuerung innerhalb derselben Struktur hervorzubringen*«⁶³. Das stimmt z. T. wörtlich mit der Definition überein, mit welcher MATURANA/VARELA seinerzeit den Begriff *Autopoiesis*⁶⁴ eingeführt haben.

Im Rahmen von Guenther's Übersetzungsversuch veranschaulicht *Autopoiesis* in etwa Folgendes: Aus der Sicht des Erkennens besteht das in die Irre gehen darin, dass Erkenntnis-Intensität (*rig-pa*) nicht entfaltet wird, Erkennen und Erfahren aber doch statthaben und dadurch Teilwelten entstehen, die einerseits durch den irregeleiteten Modus hervorgebracht werden, diesen zugleich aber

⁶¹ Siehe Fn. 53. In späteren Arbeiten hat G. versucht etwas mehr zu den hier gesetzten Istgleich-Zeichen mitzuteilen.

⁶² GUENTHER 1981 Bd.1 S. 233.

⁶³ GUENTHER 1989 Intro. S.5ff. und Kap. X, 1987 Kap.1 S. 26ff.

⁶⁴ Humberto MATURANA/FRANCISCO VARELA: *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens.* (1981) S. 100 ff.

auch bestätigen und festigen. Guenther wählt dafür das anschauliche Bild der »opaque abidingness«⁶⁵. Diese Teilwelten erhalten sich, indem der Stoff des Erfahrens – das ist ja der Stoff des holomovement auch im *errancy mode* – entsprechend der Weite/Enge des Erkennens, Erfahrende und Erfahrenes determiniert. Auf den zirkulären Charakter dieser Konstellation legt Guenther besonderen Wert.

Der Begriff *autopoetisch* veranschaulicht in diesem Zusammenhang, dass an den Bruchstellen des Ganzen fortwährend neue Daseinsformen entstehen, und dass sich diese zugleich als äußerst zählebig erweisen können, solange der zentrale Punkt *mitfühlende Resonanz (thugs-rje)* verfehlt wird, – solange *Resonanz/Mitleid* außerhalb der Ordnung operiert. Analysen zu diesem Punkt nehmen im buddhistischen Denken und auch in den Arbeiten Guenthers breiten Raum ein. Sie setzen üblicherweise bei einem Phänomenkomplex an, der in der Terminologie des Abhidharma mit *citta/caitta* also Bewusstsein und Bewusstseinsfaktoren benannt wird, und der noch am ehesten mit dem Forschungsfeld der zeitgenössischen »Philosophy of Mind« zusammenfällt⁶⁶.

Im Kontext seiner Interpretationen gibt Guenther den Begriff Bewusstsein (sanskrit: *citta*, tib. *sems*) manchmal als »feedback/feed forward-operation«⁶⁷ wieder. Das durchschnittliche Bewusstsein wird dabei als *low-level cognitiv intensity* charakterisiert, das heißt als unentfaltete, oder unerweckte Form von *rig-pa (ec-static cognitive intensity)*, die ein Feld

generiere, in dem sich Erkenntnisobjekte und Erkenntnissubjekt im Zuschnitt aufeinander platzieren, ohne dabei ihr Herkommen aus einer gemeinsamen (ursprünglicheren) Wirklichkeit zu realisieren.

Dass der Begriff *Autopoesis* in diesem Zusammenhang nicht zu weit hergeholt ist, zeigen neuere Arbeiten⁶⁸ von Francisco VARELA, der sich eine Neubeschreibung der menschlichen Erfahrung unter Einbeziehung der Kognitionswissenschaften und der buddhistischen Philosophie (insbesondere der Madhyamika-Schule) zum Ziel gesetzt hat. VARELA und seine Mitautoren haben einen Begriff von »*embodied mind*« entwickelt, der nach dem Muster autopoetischer Systeme in seinen Erkenntnisfunktionen als eine Art »fortwährender Verleiblichung« zu begreifen ist.

Eine Theorie der Verleiblichung ist auch Guenthers Beschreibung des *errancy mode* und erst hier findet sein Entwurf und der Zusammenhang, den seine Glossen zu *trikaya*-Lehre ausleuchten wollen, einen vorläufigen Abschluss: Überall wo in den Originaltexten von *sku* die Rede ist (*chos-sku*, *longs-sku*, *sprul-sku*), übersetzt Guenther mit »Gestalt« und fügt gleich hinzu, dass man sich diese als den »Prozess einer Verleiblichung« vorzustellen habe. Denn der Weg der voll entfaltenen Erkenntnis-Intensität (*rig-pa*) in ihre »step-down-version«, die unser durchschnittliches Bewusstsein ausmache, sei nicht bloß ein Weg in die Unwissenheit, sondern Kraft der Dynamik des *holomovement* das Werden einer Welt, in welcher jenes Erkennen sich verleibliche.

Denn der Weg der voll entfaltenen Erkenntnis-Intensität (*rig-pa*) in ihre »step-down-version«, die unser durchschnittliches Bewusstsein ausmache, sei nicht bloß ein Weg in die Unwissenheit, sondern Kraft der Dynamik des *holomovement* das Werden einer Welt, in welcher jenes Erkennen sich verleibliche.

⁶⁵ GUENTHER 1983, S. 5.

⁶⁶ Guenther hat gemeinsam mit Leslie KAWAMURA in *Mind in Buddhist Psychology* (1975) ein tibetisches Lehrbuch aus dem 18. Jahrhundert übersetzt, in welchem zum Thema Bewusstsein eine minutiöse Taxinomie in 51 Kategorien entwickelt wird.

⁶⁷ GUENTHER (1989) Kap. II S. 24ff und 1992 Kap. IV.

⁶⁸ FRANCISCO VARELA *Ethical Know-how. Action, Wisdom and Cognition*. (1994) und gemeinsam mit Evan THOMPSON und Eleanor ROSH *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience* (1991) – die hier publizierten Forschungen wurden zeitgleich mit Guenther an nordamerikanischen Universitäten und in Zusammenarbeit mit buddhistischen Instituten betrieben.

Der zweite Autor, auf welchen sich Guenther in diesem Zusammenhang immer wieder bezieht ist MERLEAU-PONTY (auf den sich übrigens auch VARELA beruft). Guenther's Kenntnis von MERLEAU-PONTY'S Arbeiten ist offensichtlich durch die Lesart Michael D. LEVINS⁶⁹ gefärbt, und genaue Zitate fehlen (wie so oft), dennoch ist diese Bezugnahme in zumindest zweierlei Hinsicht nachvollziehbar:

Einmal sieht Guenther seine Theorie der Konstitution von Erfahrungsfeldern bestätigt. Denn tatsächlich fügt sich MERLEAU-PONTY'S Sicht des Leibes in eine Beschreibung, nach welcher in der Verleiblichung, durch eine Verflechtung von (noch) nicht subjektzentrierten Formen des Bewusstseins mit dem Stoff des *holomovement* Felder entstehen, die – um es in der Sprache der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu sagen – jeweils »älter« sind, als der darin eingeschriebene Wahrnehmungsgegenstand, die Empfindung und das »*cogito*«.

Der andere Gedanke, an den Guenther anknüpft – um dann gleich weit darüber hinauszugehen – ist der, dass man sich den Leib nach MERLEAU-PONTY als Mittel zu denken habe, um überhaupt eine Welt zu haben⁷⁰. Guenther, der auch hier in der Sprache der Philosophie den Prinzipien buddhistischer Tantras und ihrer Bilderwelten gerecht werden will⁷¹, formuliert auf der Basis dieses Gedanken das Axiom, dass keine Welt, »auch nicht eines der zahllosen *Buddhaländer*«, zugänglich sei, wenn nicht *Verleiblichung* d. h. Gestaltung stattfindet. Man kann diesem Gedankengang folgend, mit dem späten MERLEAU-PONTY davon sprechen, dass der Leib das »*Fleisch*«⁷² sei, das Gestalterfahrung und Welt gemeinsam hätten. Der

entscheidende Schritt über Merleau-Ponty hinaus liegt darin, dass Guenther den Leib für das Produkt einer Konstellation hält, die anderen Konstellationen Platz machen kann, um mit anderen Welten *ein* Fleisch zu werden.

D. h. aber, dass Gestalterfahrungen keine leibhaften Erfahrungen im herkömmlichen Sinn sind, sondern eher das Ergebnis einer Entflechtung und Neuformierung jener Faktoren, die unsere Erfahrung jeweils zentrieren und begrenzen. In diesem Sinn brauchen neue Erfahrungen neue Leiber, und die Erfahrung des Ganzen Buddha-Leiber.

ÜNGEREIMTES UND LESEFRÜCHTE

Ich habe mich in der Darstellung von Guenther's Interpretation auf schlüssige und wiederholt herangezogene Verweise auf die westliche Philosophie beschränkt und flüchtige, oberflächliche Anknüpfungen, die es im Werk Guenther's auch gibt, beiseite gelassen. Dennoch bleiben auch hier einige Fragen offen:

Die erste betrifft die wahrscheinlich berechtigten Zweifel hinsichtlich der Vereinbarkeit von Guenther's Leseart mit der Sicht der buddhistischen Orthodoxie. Diese Zweifel berühren vor allem die Annahme quasi-teleologischer Tendenzen im *holomovement*, die damit verbundene Theorie von Zeit und Geschichte, die Rolle der Individuation in diesem Prozess und vielleicht ganz generell die Angemessenheit des holistischen Ansatzes. Soweit dabei innerbuddhistische Fragen berührt werden, erlaube ich mir dazu kein Urteil. Die Frage selbst verdient aber eine ausführliche Prüfung.

⁶⁹ Michael D. LEVIN vor allem *The Body as the Recollection of Being* (1985) und *The Opening of Vision* (1988).

⁷⁰ GUENTHER 1984, S. 195ff und 283; M. MERLEAU-PONTY: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966) S. 176.

⁷¹ nach welchen auch die tiefste Realisation des Ganzen noch als Vereinigung eines männlich gedachten *Leibes* mit einer weiblich gedachten *Lichtmutter* (oder Ähnlichem) vorgestellt wird.

⁷² M. MERLEAU-PONTY: *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1986) S. 172ff und 262. Guenther kommt auf diese späten Spekulationen MERLEAU-PONTY'S in einer seiner letzten Arbeiten (1996) zu sprechen.

Karma CHAGMÉ

A Spacious Path to Freedom.

*Practical Instructions on the Union of
Mahamudra and Ati-Yoga*
New York (1998)

H. H. The DALAI LAMA & Alexander
BERZIN

*The Gelug/Kagyü Tradition of
Mahamudra*
New York (1997)

Keith DOWMAN

*The Flight of the Garuda. Teaching of
the Dzokchen Tradition*
Boston (1994)

Shardza Tashi GYALTSÉN

*Heart Drops of Dharmakaya. Dzogchen
Practice of the Bön Tradition*
transl. Lopon Tenzin Namdak
New York (2. Aufl. 2002)

Takpo Tashi NAMGYAL

*Mahamudra. The Quintessence of
Mind and Meditation*
transl. Lobsang Lhalungpa
Boston (1986)

Der Verdacht, Guenther trage durch seine Übersetzungen buddhismusfremde Elemente in die Erklärung oder ersetze buddhistische Lehren durch einen Verschnitt westlicher Theorien ist allerdings für eine interkulturelle philosophische Hermeneutik Ernst zu nehmen. Tatsächlich geht Guenther in manchen Werken soweit, dass ein Leser, der von buddhistischer Philosophie sonst noch nichts gehört hat, glauben könnte, etwas HEIDEGGER mit MERLEAU-PONTY und ein Schuss Chaostheorie mache die eigentliche Geheimlehre des tibetischen Buddhismus aus. Das heißt: auch Guenther's Übersetzungswerk bedarf einer Dekonstruktion, – für welche er in manchen Büchern⁷³ allerdings selbst die Vorarbeiten leistet, indem er stärker das herkömmliche philosophische und religionsgeschichtliche Verständnis buddhistischer Lehren im Verhältnis zu seinen eigenen Arbeiten mitberücksichtigt.

Eine weitere Bruchlinie liegt selbstverständlich in der Inkongruenz der zitierten Theorien. Abgesehen davon, dass der späte HEIDEGGER seine frühen Existenzialanalysen selbst schon zu den Holzwegen rechnete, kann dessen Werk zwar zur Not noch durch MERLEAU-PONTY ergänzt werden, aber kaum durch die Theorien der holistischen Physik. Umgekehrt scheint auch der sanfte Naturalismus VARELAS nicht in den *Humanismusbrief* zu münden. Und dass das energetische Vokabular nicht ganz mit der hermeneutischen Perspektive kompatibel ist, kann als ein weiteres Indiz dafür gelten, dass man die Konsistenz des hier präsentierten Entwurfes, entweder streng innerhalb Guenther's eigener Lesart, oder jenseits der zitierten Theoriestücke wird suchen müssen. Jenseits heißt: man wird andere Übersetzungen und Kommentare hinzuziehen oder sich auf die Praxis des Dzogchen und der Mahamudra-Lehren einlassen müssen.

⁷³ vor allem GUENTHER 1989.

⁷⁴ vgl. Rolf ELBERFELDS Einleitung zu Kitaro NISHIDAS *Logik des Ortes* (1999) S. 22ff.

Im Kontext der interkulturellen Philosophie ist aber auch die Frage sinnvoll, ob Guenther's Interpretationen umgekehrt die zitierten Werke erhellen. Diesbezüglich ist der Ertrag jedenfalls ungleich. So wird man bei Guenther kaum etwas Neues über die Ansätze von BOHM, JANTSCH oder PRIGOGINE erfahren. Man wird wenig oder nichts über Neues über die Philosophie MERLEAU-PONTY's erfahren. Anders im Fall des Begriffs *Autopoiesis*, dem in der Interpretation Guenther's eine weitreichende Anwendungsmöglichkeit erschlossen wird, indem dieser auf die Konstitution von Selbst- und Gegenstandsbewusstsein umgelegt wird. Neues Licht wirft Guenther auch auf einige Positionen HEIDEGGER'S – hier vor allem zu den Stichworten: *Ursprung*, *Lichtung* und *Stimmung*. In einer Reihe mit ostasiatischen Denkern, die schon vor ihm auf HEIDEGGER gestoßen waren, findet sich Guenther in der gemeinsamen Bemühung einen »Ort«⁷⁴ zu beschreiben, der der Relationalität und Gegenständlichkeit unserer durchschnittlichen Wirklichkeitserfahrung voraus liegt und er sieht in der Philosophie HEIDEGGER'S aus dieser Sicht etwas, das im europäischen Kontext so nicht hätte gesehen werden können.

Wie steht es um unsere Ausgangsfrage? Gelingt es Guenther wirklich die buddhistischen Grundbegriffe verständlich zu machen? Man könnte sagen, ja – mit viel Mühe! Wobei diese Mühe aber selbst philosophischer Natur ist und vor allem in der Notwendigkeit liegt, weitere Fragen zu stellen und vorschnellem Verstandhaben nicht zu trauen. Auch die Frage, ob die westliche Philosophie auf den globalen Informationsströmen ein taugliches Fahrzeug für den Buddhismus nicht nur als Lehre, sondern auch als Praxis sein kann, und die allgemeinere Frage, ob sich Erfahrungsreiche, die bislang dem Religiösen zugeordnet

Chögyal Namkhai Norbu
Der Spiegel des Bewusstseins
dt. München (1999)

John. W. Pettit
Mipham's Beacon of Certainty. Illuminating the View of Dzogchen
Somerville MA/USA (1999)

Longchen Rabjam
The Precious Treasury of the Way of Abiding,
transl. Chagdud Tulku/ Richard Barron
(The Padma Translation Committee)
Junction City, California (1998)

Donatella Rossi
The Philosophical View of the Great Perfection in Tibetan Bon-Religion
New York (1999)

Khentsun Sangpo Rinpochoy
Tantric Practice in Nying-Ma,
transl. Jeffrey Hopkins Boston (1992)

TARTHANG Tulku
Time Space and Knowledge
Berkeley, USA (1977)

TARTHANG Tulku
Love of Knowledge
Berkeley (1987)

waren, die sich nun aber aus diesem Kontext lösen, philosophisch erschlossen werden können, lässt sich vor dem Werk Guenthers ebenfalls zuversichtlicher mit: ja, beantworten. Obwohl die philosophischen Kategorien an einigen Stellen offensichtlich nicht hinreichen, um das eigentliche Geschehen aufzuklären (ich habe im Text darauf hingewiesen) und obwohl die starke philosophische Akzentuierung der buddhistischen Tantras ein strittiger Punkt ist, sehe ich nicht, wie für westliche Leser eine Annäherung ganz außerhalb der Philosophie angebahnt werden könnte. Die buddhistischen Tantras sind ja selbst ein glänzendes Beispiel für eine philosophische Supervision esoterischer Praktiken. Ob sich die Philosophie in manchen Fällen auf die Anbahnung, also eine propädeutische Funktion beschränken muss, ist selbst dort eine Streitfrage. Im Blick auf die zeitgenössische westliche Philosophie, glaube ich, muss diese Einschränkung stärker gelten, obwohl Guenthers Arbeiten zeigen, dass die Philosophie zumindest ihre kritische Funktion behalten kann, wenn auch die materiale Einsicht – man denke an die Beschreibung des *long-sku* – nicht mehr philosophisch in Erfahrung gebracht werden kann.

Der vielleicht ernsteste Vorwurf bleibt allerdings der, dass Guenthers Arbeiten schwer lesbar, ja unlesbar seien. Und zwar nicht nur der endlosen Glossierungen und Interpolationen wegen, sondern weil Guenther eben nicht nur ins Deutsche und Englische, sondern in den *Jargon* hiesiger Philosophien übersetzt. Ein berechtigter Vorwurf. Allerdings überzeugt gerade hier Guenthers Argument, dass es insbesondere in Fragen der buddhistischen Ontologie keinen Sinn mache, Übersetzungen im

Begriffsfeld des durchschnittlich-alltäglichen Wirklichkeitsverständnisses zu entwickeln, da eine solcher Auslegungshorizont nicht nur zu eng sei, sondern sich hier faktisch eine Sicht der Wirklichkeit geltend mache, die der Sicht des tantrischen Buddhismus diametral entgegengesetzt sei. Man müsse daher in die avanciertesten Theorien über die Wirklichkeit übersetzen, um die Vielschichtigkeit buddhistischen Lehren nicht von allem Anfang an zu verkürzen.

Das ist sicher richtig, doch gewinnen gerade angesichts dieser Problematik und der Sperrigkeit von Guenthers Texten die saloppen *down-to-earth*-Darstellungen namhafter Buddhismuskenner wie BATCHELOR, HOPKINS, BERZIN oder THURMAN, oder auch die detailgenauen Studien WILLIAMS oder PETTITS, die beinahe ganz ohne Bezug zur westlichen Philosophie auskommen, an Plausibilität.

Für eine abschließende Beurteilung von Guenthers Beitrag heißt das: man wird sich nicht ausschließlich an Guenther halten dürfen. Man wird von seinen Arbeiten umso mehr profitieren, je stärker man sie in die Auseinandersetzung mit anderen Forschungen einbezieht, je mehr man seine Lesart als Einladung zu weiteren Fragen versteht. Im Rahmen einer solchen Auseinandersetzung leistet Guenther m.E. einen unersetzlichen Beitrag. So gesehen wird man auch weiterhin ruhig Leichtleversionen konsumieren dürfen, in welchen es dann etwa heißt: »*Der Buddha hat drei Körper: einen Verwandlungskörper, einen Seinskörper und einen wirklichen Körper ...*«⁷⁵ – etwas *denken* wird man sich dabei doch nur können, wenn man zuvor Guenther gelesen hat.

TARTHANG Tulku
Knowledge of Time and Space
Berkeley (1990)

TARTHANG Tulku
Dynamics of Time and Space
Berkeley (1994)

Jamgön Kongtrul Lodrö TAYÉ
Myriad Worlds. Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalacakra and Dzog-chen
transl. International Translation Committee of Kunkhyab Chöling
New York (1995)

Robert THURMAN (transl.)
The Tibetan Book of the Dead
New York (1994)

Giuseppe TUCCI / Walter HEISSIG
Die Religionen Tibets und der Mongolei
dt. Stuttgart (1970)

Tenzin WANGYAL
The Wonders of Natural Mind
Barrytown (1993)

Paul WILLIAMS
The Reflexive Nature of Awareness. A Tibetan Madhyamaka Defense
Richmond (1998)

⁷⁵ Bodhidharmas Lehre des Zen übers. von Agatha WYDLER (1990) S. 62.