

Die „Große Vollendung“ (rDzogs-chen), wie sie in
Rong-zom-pas Werk dargestellt wird

Dorji Wangchuk, M.A.
Universität Hamburg

DIE „GROBE VOLLENDUNG“ (RDZOGS-CHEN)
WIE SIE IN RONG-ZOM-PAS WERK DARGESTELLT WIRD¹

Dorji Wangchuk
(Universität Hamburg)

0. EINLEITUNG

Die „Große Vollendung“ tib. *rDzogs pa chen po* (kurz: *rDzogs chen*), ein religiös-philosophisches System, das alle Gegebenheiten als „ursprünglich erwacht“ postuliert, ist eine lebendige Tradition, die sowohl den rNying-ma-pas als auch den Bon-pos eigen ist. Nach beiden Traditionen ist das rDzogs-chen das neunte und damit höchste Fahrzeug im doxographischen System, das ebenfalls von beiden geteilt wird. Das rDzogs-chen ist immer sehr populär gewesen, nicht nur unter gelehrten Mönchen und Nonnen der rNying-ma- und Bon-Tradition (und zum Teil auch anderer Traditionen), sondern auch unter Yogis und ungebildeten Dorf-Tantrikern (*grong sngags*). In den letzten Jahrzehnten gelangte es auch zu einer gewissen Popularität unter westlichen Anhängern des tibetischen Buddhismus, nachdem es von verschiedenen rNying-ma-pa-Meistern in ganz Europa und Amerika, sowie von Bon-Meistern wie Nam-mkha'i-nor-bu, der hauptsächlich in Italien aktiv ist, propagiert wurde. Dennoch sollte beachtet werden, daß die Instruktionen des rDzogs-chen, trotz ihrer großen Popularität, als von höchster esoterischer Natur angesehen werden und den Schülern nur übermittelt werden, nachdem sie die „fünf hunderttausend Vorbereitungen“ (*sngon 'gro 'bum lnga*) und andere esoterische tantrische Praktiken wie die der „Kanäle und Winde“ (*rtsa rlung*) ausgeführt haben.

Das rDzogs-chen war eine umstrittene Lehre in Tibet und ist manchmal sogar als „nicht-buddhistisch“ denunziert worden. Sowohl traditionelle als auch moderne Gelehrte assoziieren ihre Lehren mit den Lehren des chinesischen Cha'n (oder des japanischen Zen). Die traditionellen Quellen behaupten, daß Vairocana, einer der ersten sieben von Śāntatarakṣita ordinierten Mönche, für die Einführung der Lehren des rDzogs-chen in Tibet verantwortlich war. Er selbst, so will es die Tradition, erhielt sie vom großen indischen Meister Śrī-Siṃha. Da aber die Berichte über sein Leben von Legenden überdeckt sind, und da historische Quellen aus dieser

¹ Für ihre Hilfe bei der Erstellung dieser Fassung meines Vortrages bin ich Herr Prof. Dr. Lambert Schmithausen und Dr. Jan-Ulrich Sobisch zu Dank verpflichtet.

Zeit äußerst rar sind, konnten sich moderne Gelehrte wie Samten Karmay noch nicht festlegen, ob das rDzogs-chen im Tibet des achten Jahrhunderts schon existent war oder nicht. Wie dem auch sei, im zehnten Jahrhundert, so Samten Karmay, war sie eine „wohl-etablierte philosophische Lehre“.

Nach den legendenhaften Berichten über Vairocana waren die indischen Paṇḍitas nicht über sein „herausschmuggeln“ der verborgenen rDzogs-chen Texte erfreut. Einige moderne Gelehrte wie David Jackson nehmen an, daß die legendenhaften Berichte über Vairocana „zwar legendär sind, aber doch wohl andeuten, daß es schon früh eine gewisse Spannung zwischen indischen Buddhisten und tibetischen Anhängern Großen Vollendung gab.“ Die Lehren des rDzogs-chen waren, wie ich bereits sagte, sehr kontrovers, und sie wurden ab dem späten zehnten Jahrhundert von ihren Kritikern entweder als „falsch“ (*log pa*) oder als „nicht-echt“ bezeichnet. Der Übersetzer 'Gos 'Khug-pa Lhas-btsas des elften Jahrhunderts behauptete zum Beispiel, daß die zur „Klasse des Geistes“ (*sems sde*) des rDzogs-chen gehörenden Tantras von Vairocana selbst verfaßt worden seien und daß A-ro Ye-shes-'byung-gnas, ein weiterer wichtiger rDzogs-chen Meister aus Ost-Tibet, der zu Beginn des elften Jahrhunderts tätig war, für die Komposition der sogenannten „verdorbenen“ (*dri ma can*) Kommentare verantwortlich sei. Im Verlaufe der Zeit wurden zahllose Werke zur Verteidigung des rDzogs-chen und ihrer Lehren von rNying-ma-Gelehrten und ihren Anhängern als Antwort hierauf und auf andere ähnliche Kritiken verfaßt.

Aufgrund der unübersehbaren Menge von autochthonem Material zu den rDzogs-chen-Lehren sowohl der Bon-pos als auch der rNying-ma-pas und wegen des spärlichen frühen historischen Materials hinsichtlich ihrer Einführung in Tibet gestaltet sich die Erforschung der Geschichte des rDzogs-chen und der Literatur, die sich mit ihren Sichtweisen und ihrer Praxis befasst, sehr schwierig. Die Schwierigkeiten werden noch dadurch vergrößert, daß das rDzogs-chen mit der Kontroverse der sogenannten „plötzlichen“ und „allmählichen“ Pfade in Zusammenhang gebracht wird, sowie durch die große Menge an noch völlig unerforschem Material. Und doch bemerkt man in den vergangenen Jahren ein wachsendes Interesse an der Erforschung des rDzogs-chen. Hier sollen die Werke Samten Karmays und Franz-Karl Erhards erwähnt werden, die beide einen Wendepunkt in der historisch-philologischen Erforschung des rDzogs-chen unter modernen Gelehrten darstellen. Während Karmays Forschungen sich hauptsächlich auf einige der frühesten Quellen zum rDzogs-chen sowohl der Bon-pos als auch

der rNying-ma-pas konzentrieren, befaßt sich Erhard vorwiegend mit der Literatur und Ideengeschichte einer Sammlung von rDzogs-chen Hymnen jüngerer Datums. Dennoch ist, wie ich schon sagte, die Menge des Materials, das erforscht werden muß, immer noch sehr groß. Die Lehre des rDzogs-chen wird oft mit einem großen Ozean verglichen, in dem sich die Wasser aller Flüsse zu einem einzigen Geschmack vermischen. Ich werde aber nicht den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch unternemen, diesen ganzen „Ozean“ in meinem kurzen Referat zu untersuchen, sondern mich stattdessen auf einige doktrinäre Aspekte des rDzogs-chen aus der Sicht eines tibetischen Gelehrten des elften Jahrhunderts, Rong-zom Chos-kyi-bzang-po, konzentrieren, und ich hoffe, daß ich Ihnen dadurch eine generelle Vorstellung des rDzogs-chen geben kann.

1. RONG-ZOM-PA UND SEINE WERKE ZUM RDZOGS-CHEN

Das elfte Jahrhundert—das Jahrhundert in dem Rong-zom Chos-kyi-bzang-po, oder kurz: Rong-zom-pa, aktiv war—ist eine besonders interessante Periode in der Geschichte des tibetischen Buddhismus, da in dieser Zeit die gSar-ma-pa, dh. die „neuen“ Traditionen auftauchten, die sich selbst von den alten, den „rNying-ma-pa“-Lehren, abhoben. Rong-zom-pa war nicht nur als Übersetzer dieser neuen Traditionen tätig, sondern übermittelte auch leidenschaftlich die tantrischen Traditionen der rNying-ma-pa-Schule und schrieb sehr viel über ihre Sichtweisen und Praktiken.

Es wird berichtet, daß Rong-zom-pa eine unvorstellbare Zahl von Werken zum rDzogs-chen verfaßt habe. Unglücklicherweise sind nur sehr wenige davon erhalten geblieben. Unter seinen momentan zugänglichen Werken sind seine bedeutendsten, (1) sein Kommentar zum kontroversen *Guhyagarbha* Tantra, das von ihm aus der Perspektive des rDzogs-chen interpretiert wurde, und (2) seine *Einleitung zur Methode des Mahāyāna*, die als das erste Werk zur Verteidigung des rDzogs-chen angesehen wird. Ich werde mich heute auf letzteres stützen, denn es ist ein Meisterwerk zu den Sichtweisen und Praktiken des rDzogs-chen und es ist in der Tat „die wichtigste Abhandlung des elften Jahrhunderts über rDzogs-chen“.

2. EINIGE BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF „RDZOGS-CHEN“

In der tantrischen Literatur der rNying-ma-pas werden die Tantraklassen des Mahā-, Anu- und Atiyoga als die „drei Klassen des inneren Tantra“ (*nang rgyud sde gsum*) bezeichnet und mit den yogas (*mal 'byor*) der Phase des Hervorbringens (*bskyed rim*), der vollendenden Phase (*rdzogs rim*) und der Großen Vollendung (*rdzogs pa chen po*) gleichgestellt. Die hervorbringende und die vollendende Phase sind zwei tantrische Pfade der inneren (*nang pa*) oder unübertroffenen (*bla med*) Yogas, die alte und neue Traditionen gemein haben. Die am weitesten verbreitete Bedeutung von „hervorbringend“ (*bskyed pa*) ist die der visualisierten Hervorbringung von Gottheiten, oder die Meditation über sie durch Versenkung (*ting nge 'dzin*) während der tantrischen Praxis. Die vollendende Phase ist die Phase der Reifung der Hervorbringung, während der die Gnosis (*ye shes*) oder ihre physischen Grundlagen (*rten*) wie die Kanäle (*rtsa*), Energie-Winde (*rlung*) und Samen (*thig le*) geschickt manipuliert werden, so daß die Gnosis entsteht. Nach Rong-zom-pa fußt die Klassifikation der inneren Tantras auf dem Unterschied der geistigen Kapazität der Yogis, alle Gegebenheiten als gleich wahrzunehmen. Er sagt, daß die Klassifikation der inneren Tantras in die Methode der Hervorbringung, der Vollendung und des rDzogs-chen in gewissen Tantras wie dem *Guhyasamāja* und anderen Māyā Tantras und ebenso in einigen von frühen Lehrern verfaßten Praxishandbüchern zu finden ist. Rong-zom-pa verfolgt die Wurzeln des rDzogs-chen zurück zur vollendenden Phase, die, wie ich vorhin erwähnte, den alten und neuen Tantras gemein ist. In späteren Werken wird das rDzogs-chen auch als vollendende Phase ohne Merkmale beschrieben, was eine Praxis bezeichnet, die keine physischen und verbalen Bemühungen beinhaltet, genau wie in den Mahāmudrā Praktiken der bKa'-brgyud-pa-Tradition.

Spätere Kritiker des rDzogs-chen wie 'Bri-gung dPal-'dzin (14. Jh) behaupteten, daß der Begriff „rDzogs-chen“ eine tibetische Erfindung und nicht auf irgendwelche tantrische Literatur der gSar-ma-pas zurückführbar sei. Der tibetische Historiker 'Gos gZhon-nu-dpal aus dem 14. Jh. wies solche Behauptungen als das Resultat der „Eingeschränktheit seiner Sichtweise“ zurück und zeigte, daß der Begriff in indischen Quellen belegt ist. Der Versuch jedoch, das Sanskritwort *mahāsanti* für „rDzogs-chen“ zu rekonstruieren, dürfte kaum zufriedenstellend sein. Es ist bemerkenswert, daß Rong-zom-pa, der normalerweise eifrig zentrale tibetische Begriffe mittels ihrer Sanskritäquivalente erklärt, sich nicht auf das Sanskritäquivalent des Begriffs „rDzogs-

chen“ bezieht, sondern lediglich die wörtliche Bedeutung des tibetischen Begriffes „die Methode des rDzogs-chen“ wie folgt erklärt:

Aufgrund der Vollendung der beiden Ansammlungen [d.h. der Ansammlungen der heilsamen Tugenden und der Gnosis] wird es „Vollendung“ (*rdzogs pa*) genannt. Und weiterhin: Da [die beiden Ansammlungen innerhalb des rDzogs-chen] nicht wie im Falle der niederen Fahrzeuge von der Beschreitung [des Pfades] und von [anstrengender] Übung abhängen, sondern von jeher und spontan als die resultierende Gegebenheit des [erwachten] Körpers, der Rede und des Geistes gegenwärtig sind, wird es „Groß“ (*chen po*) genannt. Die Mittel und das Tor der Einführung in eine derartige Bedeutung sind die „Methode“ (*tshul*).

3. WIE SAH RONG-ZOM-PA DAS RDZOGS-CHEN?

Der Gebrauch von neun Fahrzeugen als doxographisches Schema, das alle buddhistischen Schulen beinhaltet, ist bereits in einigen der frühesten Schriften der rNying-ma-pas belegt. Wie ich bereits sagte wird das spirituelle und philosophische System des Atiyoga oder rDzogs-chen von seinen Anhängern als das höchste nicht nur des Vajrayāna d.h. des tantrischen Buddhismus angesehen, sondern aller buddhistischen Fahrzeuge überhaupt. In diesem Zusammenhang wird das rDzogs-chen von Rong-zom-pa wie folgt beschrieben:

- (1) der Zenit aller Fahrzeuge
- (2) der König aller übermittelten Instruktionen
- (3) die *crème de la crème* der buddhistischen Schriften
- (4) ein genereller Kommentar zu allen Tantras
- (5) die endgültige Intention aller Absichten
- (6) die Essenz aller Instruktionen

Weiterhin ist nach Rong-zom-pa das rDzogs-chen nicht nur die Quelle, aus der alle Fahrzeuge hervorgehen, sondern gleichzeitig auch die Domäne, in der alle philosophischen Systeme zu dem einzigen Geschmack der Lehren Buddhas verschmelzen können. Diese Vorstellung wird in der folgenden Passage illustriert:

Alle buddhistischen Lehren sind von einem Geschmack und von einer Methode. Genauso gibt es letztendlich nichts, das nicht von der Weite der großen Gleichheit [des rDzogs-chen] umfasst oder in ihr enthalten wäre. So gesellen sich zum Beispiel alle kleinen Flüsse zu den großen, und wenn sie im Ozean ankommen, dann werden sie alle eins hinsichtlich ihres salzigen Geschmacks sein. Genauso verhält es sich auch mit all den „kleineren Zugängen“ der niederen Fahrzeuge: Das Wasser der Verwirklichung der Selbstlosigkeit der Person treibt nach und nach den ganzen Schmutz des Festhaltens an der Substanzhaftigkeit vor sich her, vereinigt sich mit den größeren Fahrzeugen und ergießt sich schließlich in den Ozean des rDzogs-chen. Danach existiert nicht einmal das subtilste Merkmal in der Weite der großen Gleichheit, das nicht von dem einen Geschmack wäre. Ebenso verhält es sich mit den höheren Fahrzeugen unter den buddhistischen Fahrzeugen. Diese würde nie [versuchen] das Maß der Beseitigung [der Extreme] der Vielheit durch die Sichtweisen der niederen Fahrzeuge, die sich hinsichtlich [des Grades] der Beseitigung [dieser Extreme] unterscheiden, (1) zu unterstützen oder (2) zurückzuweisen. [Und] obgleich [die höheren Fahrzeuge die Extreme der] Vielfältigkeit, die noch nicht [von den niederen Fahrzeugen] beseitigt wurden, eliminieren, stellen sie doch nicht die Grundlagen [der Sichtweisen dieser Fahrzeuge] (3) in Abrede noch (4) weisen sie sie zurück. Durch diese vier Wege muss man die buddhistischen Lehren als von einem Geschmack seiend erkennen. [Gleichzeitig] jedoch sollte man den unterschiedlichen Rang ihrer [jeweiligen] Sichtweise kennen. Dies ist ein präziser Aspekt des Unterschiedes der Sichtweise. Betrachte diese Art [der Erklärung] als die höchste Essenz unter all den verschiedenen Sichtweisen.

4. DIE KERNPUNKTE DES RDZOGS-CHEN

Das rDzogs-chen wird auf verschiedene Weisen unterteilt, was zu verschiedenen Klassen führt, die wiederum verschiedene Traditionen innerhalb des rDzogs-chen bilden. Es heißt, Rong-zompa sei mit der „Klasse des Geistes“ verbunden gewesen, die im elften Jahrhundert sehr populär war. Das ist wahrscheinlich auch der Grund, warum viele der Begriffe, die in der sNying-thig-Tradition des rDzogs-chen wohlbekannt sind und die einige von Ihnen vielleicht schon einmal in diesem Zusammenhang gehört haben z.B. „durchtrennen“ und „überspringen“, nicht in seinen Schriften bezeugt sind. Da ich beschlossen habe, mich in meiner Präsentation allein auf Rong-zom-pas Schriften zu stützen, werde ich diese Begriffe hier auch nicht diskutieren. Ich werde in

der Tat keine der Klassen für sich diskutieren. In einem Versuch Sie in die grundlegendsten religiös-philosophischen Aspekte des rDzogs-chen einzuführen werde ich im Folgenden „Basis“, „Pfad“ und „Resultat“ diskutieren—alles Begriffe, die einigen von Ihnen aus meinem Referat über das Madhyamaka nach der rNying-ma-pa Tradition bekannt sein könnten.

4.1. DIE BASIS ODER SICHTWEISE

Die Sichtweise des rDzogs-chen betrachtet alle Gegebenheiten als ursprünglich erwachte Gebilde. Bei allen Sichtweisen und Praktiken des rDzogs-chen dreht es sich in der Tat um die Idee der erwachten Natur des Geistes. Bevor ich jedoch zur Diskussion der Idee einer ursprünglich erwachten Natur des Geistes komme, würde ich gern zunächst einen anderen Punkt diskutieren, der eng damit verwandt ist, nämlich die Frage nach dem Ursprung der Gegebenheiten.

Man könnte Fragen: Wenn die Buddhisten die Theorie der Schöpfung durch einen Gott nicht akzeptieren, was ist dann die Ursache für all die vielfältigen Gegebenheiten, die in der Welt und ihren Bewohnern bestehen? Um es unkompliziert zu lassen: ein Buddhist würde sagen, daß diese das Resultat von Karma seien. Wenn man dann fragen würde: Woher oder wodurch entsteht Karma, dann wäre die Antwort: Es entsteht zusammen mit oder durch moralische Befleckungen wie Begierde oder Wollust, Haß oder Ablehnung, und Verwirrung oder Fehlorientierung. Woraus entstehen die moralischen Befleckungen? Sie entstehen aus dem geistigen Faktor „Unwissenheit“. Woraus entsteht Unwissenheit? Sie entsteht aus den vier falschen Vorstellungen, nämlich (1) aus dem Ergreifen dessen, was ohne Selbst ist, als das Selbst, (2) aus dem Ergreifen dessen, was unbeständig ist als beständig, (3) aus dem Ergreifen dessen, was unrein ist, als rein und (4) aus dem Ergreifen des Leids als Glück. Die Frage nach dem Ursprung der vier falschen Vorstellungen bleibt in den meisten Quellen unbeantwortet. Einige Mahāyāna Quellen wie der *Ratnagotravibhāga* gehen aber noch einen Schritt weiter: Wo verweilen diese falschen Vorstellungen? Sie verweilen in der Reinheit des Geistes. Wo verweilt die Reinheit des Geistes? Sie verweilt nirgends! Das *Guhyagarbha*, ein anderes Māyā-Tantra, fährt fort, indem es die Natur des Geistes, oder besser: den „Geist selbst“, zur Basis von allem erklärt.

Wie beantwortet das rDzogs-chen diese Frage? Das rDzogs-chen, ähnlich wie der

Ratnagotravibhāga, behauptet, daß alle Gegebenheiten Erscheinungen des Geistes sind und das der Geist selbst leer, leuchtend und ursprünglich erwacht ist. Die Verwirklichung der erwachten, leuchtenden Natur des Geistes führt zur Befreiung. Ihre Unkenntnis führt zur Fesselung. Somit ist allein der Geist die gemeinsame Basis für Samsāra und Nirvāna. Auf dieser Perspektive sind die Wesen und die Buddhas von gleicher Natur, und alle Gegebenheiten sind von ihrer eigentlichen Natur her leer, nirvanisch, leuchtend und ursprünglich vollkommen erwacht. Diese Grundlage oder Basis, wie sie in des rDzogs-chen gelehrt wird, wird von den rNying-ma-pas als die endgültige angesehen.

Nun mag man fragen: Wenn die Wesen von ihrer Natur her bereits erwacht sind, warum wandern sie dann im Ozean des Samsāra umher und leiden? Rong-zom-pa erklärt dazu das Folgende:

Andere wiederum, [nämlich die Kritiker des rDzogs-chen,] setzen dem entgegen: Wenn die moralischen Befleckungen keine Substanz besitzen, die aufgegeben werden kann und wenn alle Gegebenheiten von Natur aus erwacht sind, was bindet dann die Wesen und läßt sie die endlosen (wörtl. „Ozean-gleichen“) Leiden im Ozean des Samsāra erfahren? Dies muß wie folgt beantwortet werden: Obwohl es nichts gibt, das bindet, erscheint es so als sei man [gebunden]. Als Ergebnis tritt die Erfahrung von Leid ein. Ein Prinz oder ein junger Sohn eines Haushälters in seinen besten Jahren, zum Beispiel, der von Begierden besessen und wahnsinnig war, betrat sein Haus um zu spielen. Er nahm ein kostbares Juwel, das in der Schatzkammer eingewickelt in rotes Tuch in einem Kästchen verwahrt wurde, und warf es ins Trinkwasser. Er warf auch die Kordel des Kästchens in den gekochten Reis. So spielte er, abgelenkt durch zahllose Aktivitäten, herum. Schließlich wurde er hungrig und machte sich auf die Suche nach Nahrung. Da sah er eine Schlange im Reis. Voller Angst kehrte er um und suchte nach Trinkbarem. Da sah er daß das Wasser sich in Blut verwandelt hatte. Er wandte sich von Furcht, Hunger und Durst gequält ab und stand schreiend und kreischend da. Ein Diener kam herbei und sagte: „Sohn! Warum weinst du?“ [Der Jüngling antwortete:] „Als ich hungrig und durstig war, ging ich los, um mir Essen zu holen. Da war eine Schlange im Essen und das Wasser hatte sich in Blut verwandelt. Es war furchteinflößend und widerwärtig! Und da ich, obwohl ich hungrig und durstig bin, nichts essen kann, weine ich.“ Wenn der Jüngling überhaupt nicht in der Lage wäre, irgendwelche Erklärungen anzunehmen, dann würde der Diener sagen: „Sohn! Weine nicht! Ich werde die Schlange und das Blut beseitigen und dir sauberes Essen und Trinken geben.“ Nachdem der Diener die Kordel und das Juwel beseitigt

und ihm zu Essen und zu Trinken gegeben hätte, würde der Jüngling denken: „Der Diener hat die Verunreinigungen beseitigt und mir sauberes Essen und Trinken gegeben.“ Und so wäre er von den Fesseln des Leids befreit worden. Wäre der Jüngling aber ein bißchen empfänglich für Erklärungen, dann würde das Folgende zu ihm gesagt werden: „Von was für einer Schlange sprichst du hier? Das ist die Kordel, die du hineingelegt hattest! Von was für Blut sprichst du hier? Das ist der rote Glanz des Juwels, den du hineinlegtest!“ Der Jüngling, der verstehen würde, daß das Essen und das Trinken von Anfang an ohne Verunreinigungen war, würde dann von den Fesseln seiner Angst befreit sein. Genauso verhält es sich mit den Gegebenheiten. Obwohl sie wie eine Illusion sind, erfassen die Wesen sie nicht als solche. Und in dem sie sie als etwas Substanzhaftes ansehen, erscheinen sie als von moralischen Befleckungen Gebundene und als Leid Erfahrende. Auf diese Weise klammern sie sich an die bloß illusorischen Erscheinungen als etwas Substanzielles. Dann ergreifen sie sie als [bestimmte] Merkmale [besitzend]. Daraus folgen Wünsche und Begierden, und moralische Befleckungen wüten. Dadurch werden verschiedene Formen des Karmas angesammelt. Dadurch kommt es zu der Erscheinung der Entstehung dieser ganzen Unmenge von Leid. Durch diese Erscheinung entsteht wiederum das Haften an Substanzhaftes und so weiter, wie zuvor [erklärt].

Rong-zom-pa stellt noch eine weitere Frage:

Wenn die Gegebenheiten von ihrer eigenen Natur her leer sind, was ist dann die Basis für ihr Erscheinen? Und was ist die Basis für die Verblendungen? Bedarf nicht eine Erscheinung einer Basis und bedarf nicht eine Verblendung einer Basis?

In dieser Hinsicht stellt er fest:

Obwohl Erscheinungen und Verblendungen keine Basis haben, sind Erscheinungen und Verblendungen möglich, wenn die Bedingungen [dafür] in der Umgebung vorhanden sind.

[Frage:] Wenn Erscheinungen und Verblendungen keiner Basis bedürfen, was sind dann diese Bedingungen?

[Antwort:] Jede dieser beiden [wirkt] als Ursache für die andere. Aufgrund der Verblendung erscheinen Dinge, obwohl sie nicht existieren. Da Dinge erscheinen, obwohl sie nicht existieren, ist der Geist verblendet.

[Frage:] Welche der beiden kommt zuerst?

[Antwort:] Sie sind gleichzeitig. In einem Traum, zum Beispiel, wenn der Gedanke von äußeren Objekten entsteht, obwohl diese gar nicht existieren, entsteht das Bewußtsein das als äußere Objekte erscheint, obwohl diese gar nicht existieren. Im aller ersten Moment entsteht das verblendete Bewußtsein, und im aller ersten Moment, in dem das verblendete Bewußtsein entsteht, entsteht die Erscheinung der äußeren Objekte. Somit sind beide, [die Erscheinung und die Verblendung im Traum,] simultan. In der gleichen Weise sind die Verblendungen und die Erscheinungen der Wesen [im Wachbewußtsein] simultan.

[Frage:] Was sind diese Verblendungen und Erscheinungen? Wo [existieren sie]? Seit wann gibt es die Verblendungen?

[Antwort:] Zunächst einmal [würde man auf] konventioneller [Ebene antworten]: Auf die Frage „Wer ist verblendet?“ [erwidert man]: „Die Wesen der sechs [geistigen] Kontinuitäten“ (d.h. Wesensklassen). Auf [die Frage] „Wo sind sie verblendet?“ [erwidert man]: „In den drei Bereichen des Samsāra.“ Auf [die Frage]: „Seit wann sind sie verblendet?“ [erwidert man]: „Seit anfangsloser Zeit.“ Dies sind, [wie zuvor erwähnt], konventionelle Erläuterungen. In der Wirklichkeit ist es nicht so.

Auf [die Frage]: „Wie ist es denn [in Wirklichkeit]?“ [antwortet man]: Die Orte, Zeiten und Personen selbst sind illusorische Erscheinungen. [Es ist wie im Traum: Die Einzelheiten der Erscheinungen resultieren daraus,] daß an einem scheinbaren Ort, zu einer scheinbaren Zeit und für eine scheinbare Person eine scheinbare Erfahrung von Glück und Leid eintritt. D.h.: es scheint [bloß so, als ob bestimmte Personen] an schönen oder häßlichen Orten verweilen, Glück oder Schmerz erfahren und lang oder kurz leben. [Aber das sind] bloße Erscheinungen, es gibt dabei weder Ort, noch Person, Zeit, Glück oder Schmerz. Vielmehr erscheinen sie, als wären sie existent, obwohl sie [in Wirklichkeit] nicht-existent sind.

4.2. DER PFAD DER PRAXIS

Wie ich bereits erwähnt habe besteht der Pfad, d.h. die Meditation oder die Spirituelle Praxis des rDzogs-chen, in der Meditation über die Sichtweise, dass alle Gegebenheiten erwacht sind, und in den Alltagsaktivitäten, ohne von dieser Sichtweise abzuweichen.

Rong-zom-pa behauptet, daß die verschiedenen buddhistischen philosophischen Systeme sich nicht in Hinsicht auf die Erscheinungen der Gegebenheiten widersprechen, sondern eher hinsichtlich der Merkmale dieser Erscheinungen und hinsichtlich des Umgangs mit ihnen. Letzteres bezieht sich vor allem auf den Umgang mit den Erscheinungen wie insbesondere den

Befleckungen, die die Wesen scheinbar an den Saṃsāra binden. Dafür präsentiert Rong-zom-pa die folgende Analogie der schwarzen Schlange:

Wenn sie zum Beispiel die Spiegelung einer schwarzen Schlange in einer Wasserpfütze sehen,

(1) nehmen einige sie als [wirkliche] Schlange wahr und meiden sie aus Furcht. Genauso verhält es sich mit den Śrāvakas, die das, was Anlaß für Leid ist, obwohl es illusionsartige Gegebenheiten sind, als etwas Substanzielles ansehen und sie vermeiden.

(2) Einige denken, obwohl sie wissen, daß es sich um eine bloße Spiegelung handelt, daß sie gefährlich sei, sie zu berühren, und sie nehmen Medizin ein. Genauso verhält es sich mit den Praktizierenden des Pāramitāyāna, die, obwohl sie [die Gegebenheiten als] konventionell-illusionsartig [wahrnehmen], sie für [potenziell] wirksam halten und sich deshalb auf die Medizin verlassen, die in der Hervorbringung des großen Mitgefühls und in der Weisheit hinsichtlich der Wissensobjekte besteht.

(3) Einige verstehen, daß es harmlos ist, die Schlange zu berühren, da sie wissen, daß es sich um eine bloße Spiegelung handelt. Dennoch können sie sie aufgrund ihrer Angst nicht selbst berühren, sondern sie bitten jemand anderen darum. Genauso verhält es sich mit den [Praktizierenden] des Kriyā-[Tantra] und des äußeren Yoga, die, obwohl sie wissen, daß minderwertige [Dinge], [widerwärtiges] Verhalten und [unreine] Substanzen harmlos sind, sich doch nicht ohne weiteres mit diesen befassen können. [Dennoch] können sie den Gottheiten Opfer darbringen, sich mit asketischer Praxis und mit der Materie der übernormalen Fähigkeit befassen, usw.

(4) Einige verstehen nicht nur, daß sie gefahrlos berührt werden kann, sondern sie tun es auch. Um dennoch schnell ihre Angst zu überwinden, treten sie schnell in asketische Praktiken wie das „Bezwingen“ [wörtl. „Zerkümmeln“] ein. Genauso verhält es sich mit [den Praktizierenden] der inneren Yogas, die, um die unmittelbare Erfahrung der Gleichheit aller Gegebenheiten zu beschleunigen, sich gezielt mit asketischen Praktiken befassen, die [anders als die des Kriyā Tantras und des äußeren Yogas] keine [Vorstellungen] von gut und schlecht hinsichtlich der Gegebenheiten und von Reinheit oder Unreinheit hinsichtlich der Nahrungsmittel beinhalten.

(5) Einige, die die korrekte Wahrnehmung hinsichtlich der Merkmale der Spiegelung haben, betrachten all die [eben erwähnten] Verhaltensweisen als kindisch. So erscheint ihnen selbst der [Versuch], tapfer die Spiegelung zu überwinden, als kindisch, und erst recht die Versuche, der [vermeintlichen Schlange] tatsächlich auszuweichen. [Deshalb] kann [bei ihnen] weder

Akzeptanz noch Zurückweisung, noch ein dadurch bedingter Entschluß zu [irgendeiner] Aktivität entstehen und so entsteht weder eine Aktivierung noch eine Anstrengung. Genauso verhält es sich mit [den Praktizierenden] des rDzogs-chen, die betrachten und vollständig verstehen, daß alle Gegebenheiten in gleicher Weise illusorisch sind. Und deswegen ist ihr Geist nicht durch die Erscheinungen verwirrt und kann keine Impulse der Anstrengung hervorbringen.

Wie man anhand dieser Illustration erkennen kann betont das rDzogs-chen „Aktionslosigkeit“ und „Anstrengungslosigkeit“. Während dieser Aspekt des rDzogs-chen einerseits die Vorstellungskraft vieler ihrer Anhänger anregte, führte er andererseits auch zu ernsthaften Kritiken seitens der Gegner.

4.3. DAS RESULTAT

Die Vollendung des Verweilens in der Wirklichkeit, d.h. die Verwirklichung der erwachten Natur aller Gegebenheiten, wird als das Resultat beschrieben. Das Resultat, wie es vom rDzogs-chen dargelegt wird, ist im Großen und Ganzen nicht von dem verschieden, was im generellen Mahāyāna System erklärt wird, nämlich der Buddhaschaft. Rong-zom-pa, wie auch der rNying-ma-pa-Gelehrte Klong-chen-pa aus dem 14. Jh., vertrat sogar die Sichtweise, daß das endgültige Resultat des Sūtra-Pfades vollkommen mit dem identisch ist, das durch irgendeinen tantrischen Pfad, einschließlich des rDzogs-chen, erlangt wird. Gewisse rNying-ma-pa-Gelehrte wie die Lehrer der Zur-pa-Tradition behaupten, daß die endgültige Buddhaschaft, die von den Praktizierenden des Sūtra erlangt wird, nicht identisch sei mit der, die von den Praktizierenden des Tantra erlangt wird. Einige von ihnen gehen sogar soweit zu behaupten, daß der Sūtra-Pfad allein einen nicht zum endgültigen Ziel des Erwachens führen kann.

Die Reise von der „Basis“ zum „Resultat“ sollte nicht als eine Leiter betrachtet werden, bei der eine Anzahl von Stufen auf dem Pfad zu überwinden sind, sondern eher als ein spontanes Erwachen auf der „Basis“ selbst. Diese Idee wird durch solche Ausdrücke beschrieben wie „nirgendwo hinzugehen“ und „Befreiung auf der Basis“. Der Begriff „Pfad“ wird, wie wir schon gesehen haben, ebenfalls in des rDzogs-chen benutzt. Und doch wird er in diesem Kontext nicht als ein linearer Weg oder Kurs verstanden, den es einzuhalten gilt, sondern eher als ein einzelner Punkt, an dem alle drei Basis, Pfad und Resultat simultan vorkommen. Diese Untrennbarkeit von

Basis und Resultat ist Werken des Sūtrasytems wie dem *Ratnagotravibhāga* nicht unbekannt. Die Untrennbarkeit der Basis, des Pfades und des Resultates jedoch ist ein typischen Konzept des rDzogs-chen. Das Resultat wird als ein spontanes vorgestellt, und alle stufenweisen Annäherungen werden zurückgewiesen. Das Konzept der Spontanität bezieht sich nicht nur auf die „Anstrengungslosigkeit“ und „Aktionslosigkeit“, die zuvor schon erwähnt wurden, sondern auch auf den Aspekt der Unmittelbarkeit hinsichtlich der Zeit [d.h. das unvermittelte schlagartige Aufbrechen des Erwachens].

5. SCHLUBWORT

Man könnte, wie ich zuvor schon bemerkt habe, in vereinfachter Form sagen, daß die Sichtweise des rDzogs-chen darin besteht, alle Gegebenheiten als ursprünglich erwacht zu wissen, daß ihre Praxis das Verweilen in dieser Sichtweise ist, und ihr Resultat die Vervollkommnung dieser Verweilens. Zum Abschluß möchte ich diese Idee präsentieren, wie sie von Rong-zom-pa formuliert worden ist:

Kurzgesagt, (1) die Wahrnehmung aller Gegebenheiten als gleich mit einer Illusion und Fatamorgana ist die Verwirklichung der Bedeutung des rDzogs-chen und wird als „Sichtweisen“ bezeichnet. (2) Das Verweilen ohne von diesem Geist der Verwirklichung abzuweichen wird der „Halt der großen Achtsamkeit“ genannt. (3) Daraus resultierend bringt man keinerlei Impuls zur einer Anstrengung auf ein [bestimmtes] Ziel hin. Dies wird das „Verweilen im Zustand der großen Gleichheit“ genannt, oder aber „Meditation“. Mit diesen drei Ausdrücken sind [die Erläuterungen zu] den Sichtweisen und Praktiken des rDzogs-chen vollständig beendet.

Es wird oft gesagt, daß das Geheimnis des Geistes, nämlich seine erwachte Natur, so leicht ist, daß man es kaum glauben kann, wenn man es verwirklicht hat. Wie einfach es aber auch sein mag, die Tradition nimmt für sich in Anspruch, daß es nur durch den Segen eines qualifizierten Meisters realisiert werden kann. Wenn also einige von Ihnen heute mit der Hoffnung hergekommen sind, einen Einblick in die Natur des Geistes, wie im rDzogs-chen gelehrt wird, zu erhalten, dann fürchte ich, daß Ihre Hoffnungen unerfüllt bleiben werden. Oder vielleicht haben Sie es ja bereits verwirklicht, aber da es so leicht war, glauben Sie es nur noch nicht!