

# **Die zwei Wirklichkeiten**

**Prof. Dr. Helmut Tauscher  
Universität Wien**

DIE ZWEI WIRKLICHKEITEN  
*Bodhicaryāvatāra IX,2*

Der Buddha hat gelehrt, daß die erscheinende Welt nichtig ist, wertlos, da sie "nicht-Ich" (*anātma*) ist, "unbeständig" (*anitya*) und "leidvoll" (*duḥkha*). Ihr gegenüber steht das transzendente Nirvāṇa als "einzige absolute/höchste Wirklichkeit" (*paramaṃ ariyasaccaṃ*). Im Mahāyānabuddhismus wird die Lehre von der Nichtigkeit der Welt radikalisiert und dahingehend umgedeutet, daß sie in der Weise, in der sie erscheint, nicht existent ist. Das würde aber Nihilismus bedeuten, und dieser ist dem Buddhismus generell fremd. Es war also notwendig, gleichzeitig ein weltimmanentes Absolutes anzunehmen, ein absolutes Wesen der Welt. Für die Beschaffenheit dieses Absoluten und sein Verhältnis zur Erscheinungswelt bietet das Mahāyāna im Wesentlichen zwei Erklärungsmodelle, die seine beiden philosophischen Hauptrichtungen bestimmen: Die Yogācāra-Schule erklärt den Geist, das Bewußtsein als das einzig wirklich Existente und die Objekte der Erscheinungswelt als Abbildungen oder Manifestationen dieses Bewußtseins. Das Madhyamaka entwickelt im Gegensatz dazu, selbstverständlich auf älteren Grundlagen, die Lehre von den zwei Wirklichkeiten oder Wahrheiten (*satyadvaya*) – auf diese Unterscheidung werden wir noch eingehen müssen –:

*saṃvṛṭṭisatya*, die relative oder konventionelle Wirklichkeit der Welt, d.i. die Dinge, wie sie gewöhnlichen Menschen erscheinen,  
und *paramārthasatya* die absolute Wirklichkeit, d.i. das absolute Wesen der erscheinenden Dinge.

Die konventionelle Wirklichkeit ist trügerisch und von der Warte der absoluten Wirklichkeit aus gesehen falsch.

Aufgrund der oft radikalen Formulierung dieser Tatsache war und ist das Madhyamaka wiederholt dem Vorwurf des Nihilismus ausgesetzt, sowohl in der lebendigen Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen als auch in seiner Rezeption durch den Westen. Es besteht aber – wiederum in der Tradition selbst ebenso wie in ihrer Rezeption von außen – auch die Gefahr des entgegengesetzten Mißverständnisses, nämlich die absolute Wirklichkeit in einer substanzialistischen Deutung als eine absolute und unabhängige Entität zu verstehen. Es ist mir daher ein besonderes Anliegen zu betonen, daß beide derartigen Verständnisse des Madhyamaka nicht angebracht sind: auch die konventionelle Wirklichkeit ist nicht vollkommen nichtexistent, und auch die absolute Wirklichkeit ist nicht in absolutem Sinn existent.

"Madhyamaka" bedeutet soviel wie *madhyamā pratipat*, "mittlerer Weg". Dieser Ausdruck bezeichnet in einer allgemeinen Verwendung die Lehre des Buddha generell, weil sie ein "gesundes Mittelmaß" in der Anwendung von Askese anstrebt, und im speziellen bezeichnet er die philosophische Position des Madhyamaka, wo Extreme wie "existent" und "nicht-existent", "beständig" und "vergänglich" etc. abgelehnt werden.

Nāgārjuna (~ 200 n.Ch.), der Begründer dieser Tradition, bietet in seiner *Mūlamadhyamakakārikā* [XXIV,18], dem Grundtext der Schule, eine knappe und klare Zusammenfassung davon, was seine Lehre ausmacht:

"Was abhängig entstanden ist, das ist als Leerheit erklärt; es ist [auch] metaphorisch bezeichnet. – Das ist der mittlere Weg."

Es sei dahingestellt, ob er hier mit dem Ausdruck "mittlerer Weg" die Lehre des Buddha ansprechen oder eine Definition seiner eigenen Position geben will – persönlich tendiere ich zur ersten Auffassung–, *de facto* gibt er aber eine Kurzfassung seiner Lehre:

"Abhängig entstanden" und "metaphorisch bezeichnet" ist die konventionelle Wirklichkeit. Das impliziert aber, daß die erscheinenden Dinge ohne ein aus und für sich selbst bestehendes Eigenwesen sind, d.h. daß sie "leer" oder wesenlos sind, und diese Leerheit (*śūnyatā*) ist ihre absolute Wirklichkeit.

Dieser Vers macht deutlich, daß die Doktrin von den zwei Wirklichkeiten das Kernstück des Madhyamaka darstellt; sie ist nicht nur seine ontologische Grundlage, sondern auch seine soteriologische. Ein richtiges Verständnis der beiden Wirklichkeiten bedeutet nämlich die Erkenntnis vom Wesen der Welt, und das ist gleichzeitig jene Erkenntnis, welche die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten konstituiert.

Im Laufe des heutigen Abends werden gelegentlich die beiden Sub-Schulen des Madhyamaka Erwähnung finden; sie sollen hier also kurz vorgestellt werden:

Das **Prāsaṅgika-Madhyamaka** leitet seine Bezeichnungen von seinem methodischen Ansatz her, zum Nachweis der Wesenlosigkeit lediglich einen *prasaṅga*, eine *reductio ad absurdum* zu akzeptieren.

Das **Svātantrika-Madhyamaka** hingegen verwendet dazu ein *svatantra*, eine selbständige Schlußfolgerung.

Dieser methodische Unterschied impliziert aber ontologische und epistemologische Unterschiede, auf die wir hier nicht im Detail eingehen können; einige werden später zur Sprache kommen.

Die Aussagen, die der *Bodhicaryāvatāra* unmittelbar zu den zwei Wirklichkeiten macht, beschränken sich auf eine knappe Definition in Kapitel IX, Vers 2. Selbstverständlich ist das Thema aber im folgenden wiederholt angesprochen, und in einem weiteren Sinne gehört das ganze IX. Kapitel dazu. Jeden einzelnen Vers zu besprechen ist aber im gegebenen Rahmen schon rein zeitlich nicht möglich und ergäbe auch keine systematische Darstellung der Lehre von den zwei Wirklichkeiten.

Ich werde also dem Beispiel der indischen und tibetischen Kommentatoren folgen und versuchen, in Anschluß an diesen Vers diese Lehre vorzustellen. Dabei wird es nicht möglich sein, ein umfassendes Bild von allen unterschiedlichen Interpretationen der kontroversiellen Punkte zu geben. Im wesentlichen werde ich den Erklärungen des Prāsaṅgika-Madhyamaka folgen, dem auch Śāntideva, der Autor unseres Textes, zugerechnet wird. Dabei werde ich mich auch an den Ausführungen tibetischer Lehrer orientieren, vor allem aus der Schule der

die lugs pa, die eine prominente Rolle im tibetischen Buddhismus spielt. Die tibetische Tradition ist hier insofern von Bedeutung, als sie seit dem Erlöschen des Buddhismus in Indien im 12. Jh. dessen Erbe übernommen und in Indien begonnene Entwicklungen fortgeführt hat, und manche Probleme überhaupt erst in der tibetischen Exegese als solche erkannt und thematisiert wurden.

\* \* \* \* \*

*Bodhicaryāvatāra* IX,2 lautet:

"Die konventionelle und die absolute, diese zwei Wirklichkeiten nehmen wir an. Die [absolute] Wirklichkeit ist nicht Gegenstand des Erkennens. Das Erkennen wird als Konvention/Verhüllung bezeichnet." (*saṃvṛtiḥ paramārthaśca satyadvayam idaṃ matam / buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate*)

Mein Übersetzung weicht geringfügig von STEINKELLNER<sup>1</sup> ab. Die Gründe dafür werden, hoffe ich, im Laufe des heutigen Abends klar werden.

"Die konventionelle und die absolute, diese zwei Wirklichkeiten nehmen wir an" (*saṃvṛtiḥ paramārthaśca satyadvayam idaṃ matam*)

Es ist Ihnen bei Ihrer vorbereitenden Lektüre sicher nicht entgangen, daß in der wissenschaftlichen Literatur Uneinigkeit darüber besteht, ob es sich um "Wirklichkeiten" oder "Wahrheiten" handelt. Den Ausdruck "wirklich" möchte ich für reale Dinge und Sachverhalte verwenden, und "wahr" einerseits im Sinne von Aristoteles für Aussagen und Erkenntnisse, die mit der Wirklichkeit übereinstimmen, andererseits so, wie wir es in der Alltagssprache tun, als Synonym für "richtig" u.ä. Weder das Sanskrit noch das Tibetische sehen hier eine sprachliche Differenzierung vor; der Ausdruck *satya / bden pa* impliziert beides, und für die zwei Wirklichkeiten gilt grundsätzlich beides gleichzeitig. Nichtsdestoweniger stellt sich die Frage, ob es primär ontologische Kategorien, d.h. "Wirklichkeiten" sind, oder primär epistemologische, d.h. "Wahrheiten".

Einiges deutet darauf hin, daß mit *satyadvaya* "ursprünglich" verschiedene Wahrheiten über die Welt ausgesagt sind, die "in absolutem Sinn" (*paramārthataḥ*) nicht entstanden, nicht vernichtet, nicht sprachlich-begrifflich faßbar etc. ist, wohl aber "in relativem/konventionellem Sinn" (*saṃvṛtyā*). So sind diese Begriffe auch schon in den alten kanonischen Schriften zu verstehen, wenn zwei der Fähigkeit der Schüler entsprechende Arten von Lehرداریungen des Buddha unterschieden werden. Die konventionelle, die sich des allgemein anerkannten Sprachgebrauches bedient (*sammutikathā*), spricht von "Sein" (*satta*), "Person" (*puggala*) etc., diejenige, die den höchsten Sinn verkündet (*paramatthakathā*), lehrt die

<sup>1</sup> STEINKELLNER, Ernst, *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrgedicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt*. Düsseldorf, Köln [Diederichs] 1981

Unbeständigkeit (*anicca*) etc., sowie die psycho-physischen Konstituenten (*khandha*) etc. Beide sind in ihrem jeweiligen Rahmen wahr.

In den Mahāyānasūtren überwiegen die Formulierungen "in absolutem Sinn" und "in relativem/konventionellem Sinn", in dem Aussagen über die Welt gemacht werden; das entsprechende *-satya* findet nur selten Verwendung. Eine ontologische Komponente ist jedoch bereits hier gegeben, wenn es heißt, daß in absolutem Sinn die absolute Wirklichkeit – und in dieser Formulierung besteht kein Zweifel daran, daß es sich um eine "Wirklichkeit" handeln muß – ohne Entstehen und Vergehen etc. ist.

Nāgārjunas Verstexte, ohne Berücksichtigung der einzelnen Kommentare, lassen dahingehend kaum Rückschlüsse zu und können je nach Bedarf in beiderlei Weise interpretiert werden. Der ihm zugeschriebene Kommentar zu seiner eigenen *Mūlamadhyamakakārikā*, die *Akutobhayā*, scheint mit ihrer Erklärung von *satya* als jeweils eine bestimmte Art von Sehen den Aspekt der Wahrheit doch wenigstens zu implizieren.

In Anschluß an Candrakīrti (~ 700 unserer Zeitrechnung), einem der Väter des Prāsaṅgika-Madhyamaka, ziehe ich es aber vor, von "Wirklichkeit" zu sprechen. Er bezeichnet die beiden *satya* als die zwei Wesen, die allen Dingen zukommen und die Objekte verschiedener Arten von Erkenntnis sind [*Madhyamakāvātāra* (im folgenden MAV) VI,23], und er betont bei der Besprechung von *saṃvṛti*, daß diese sowohl einen subjektiven als auch einen objektiven Aspekt hat.

In den indischen Texten stellt sich diese Frage als solche nicht, wohl aber in den tibetischen. Hier wird eingehend diskutiert, auf der Basis wovon die beiden *satya* unterschieden werden, und dazu bieten sich die verschiedensten Möglichkeiten an, die sich aber auf zwei Gruppen reduzieren lassen: auf der Basis des Erkennens oder der Erkenntnisobjekte. Die Schule der dGe lugs pa vertritt dabei seit ihrem Gründer, Tsoñ kha pa Blo bzañ grags pa (1357-1419), ganz vehement die zweite Alternative, nämlich daß die Erkenntnisobjekte Einteilungsgrundlage für die zwei Wirklichkeiten sind.

"Erkenntnisobjekt" bedeutet aber dasselbe wie "existent". Somit sind beide Wirklichkeiten existent; andernfalls ergäbe sich reiner Nihilismus. Sie sind zwei Aspekte, die allem Existenten zukommen, aber nicht verschiedene Arten, ein einziges Wesen zu sehen. "Existent" ist aber auf keinen Fall zu verwechseln mit "von sich aus existent" oder "in absolutem Sinn existent". Dieses trifft auch auf die absolute Wirklichkeit nicht zu; andernfalls ergäbe sich ein Substanzialismus. Beide Extrepositionen sind aber vom Buddhismus ganz allgemein und vom Madhyamaka im speziellen abzulehnen.

Das Konzept der Existenz ist mit Sicherheit einer der am schwersten zu verstehenden und zu vermittelnden im Madhyamaka, auch für die Tradition selbst. Diese behilft sich mit Paradoxa, wie etwa der Aussage, daß die Dinge "weder existent noch nichtexistent" sind. Es liegt aber auf der Hand, daß das kontradiktorische Gegensätze sind, die eine dritte Möglichkeit ausschließen und nicht gleichzeitig am selben Substrat gültig sein können, wenigstens nicht auf der Ebene unseres Sprachgebrauches. In absolutem Sinn mag diese Aussage zutreffen, da derartige dualistische Kategorien dort keine Gültigkeit haben, aber dem konventionel-

len Sprachgebrauch nach ergibt sie – wörtlich genommen – keinen Sinn. Sie ist eine Umschreibung für die Tatsache, daß alles – einschließlich der Leerheit selbst – "leer" ist, ohne ein absolutes, unabhängiges Eigenwesen. Das bedeutet aber nicht nichtexistent. Candrakīrti sagt dazu:

"So wie Topf etc. nicht in Wirklichkeit existieren und nach weltlicher (Konvention) erwiesen existieren, so verhält es sich mit allen Dingen; daraus folgt nicht, daß sie dem Sohn einer unfruchtbaren Frau gleichen" [MAv VI,113]

und Tsoñ kha pa führt in ähnlichem Kontext aus:

"(Candrakīrti hat) gesagt, daß man die zwei Wirklichkeiten nicht zu bestimmen weiß, wenn man relative Dinge vernichtet, indem man eine Untersuchung (dieser Dinge) mit einer Argumentation unternimmt, die die (absolute) Wirklichkeit (*de ñid*) untersucht. Daher ist es überhaupt nicht die Absicht dieses Lehrers (Candrakīrti), relative (Dinge wie) Materielles etc. zu negieren. ... Wir sagen: Ihr, die ihr relative Gegenstände mittels einer Argumentation zu widerlegen wünscht, die auf die absolute von den beiden festgelegten Wirklichkeiten gerichtet ist, habt nicht einmal eine (Wirklichkeit)." [*Lam rim chen mo* (Edition von Peking) Kha 27b2-5]

Die Dinge der Erscheinungswelt sind zwar nicht absolut wirklich, aber doch insofern, als sie in der Welt "wirken", d.h. als solche funktionieren und dazu geeignet sind, Ursachen und Wirkungen zu sein, oder, um einen Begriff zu gebrauchen, den das Madhyamaka aus der logisch-erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus übernommen hat, die Fähigkeit zu funktioneller/kausaler Wirksamkeit (*arthakriyāsamartha*) besitzen. Nur leere Dinge haben diese Fähigkeit, ein unabhängiges Eigenwesen könnte gar nicht am Kausalkomplex teilhaben, eben weil es unabhängig ist.

Wollen wir nun die beiden Wirklichkeiten im einzelnen betrachten.

"Die relative / konventionelle Wirklichkeit" (*saṃvṛtīsatya*).

Das zu Grunde liegende Sanskritwort setzt sich aus den Komponenten *saṃvṛti* und *satya* zusammen. Das Wort *saṃvṛti* kann etymologisch auf dreierlei Weise erklärt werden, und daraus ergeben sich drei verschiedene Bedeutungen. Ich folge hier den Ausführungen von Candrakīrti in seiner *Prasannapadā*, einem Kommentar zu Nāgārjunas *Mūlamadhyamakārikā*, da er die detaillierteste und übersichtlichste Darstellung bietet:

1) Das, was das wahre Wesen der Dinge "verhüllt", i.e. "Nichtwissen" (*avidyā*) oder "Verblendung" (*moha*), also eine irrige Erkenntnis, welche die Dinge so wahrnimmt, wie sie gewöhnlichen Menschen erscheinen: als ihrem eigenen Wesen nach, von sich und für sich selbst entstehend, bestehend und vergehend. Die entsprechende Wirklichkeit ist das, was in dieser Weise als wahrhaft wirklich angenommen wird.

Aus dem Versuch heraus, dieser Etymologie gerecht zu werden, findet sich in der Literatur gelegentlich die Übersetzung "verhüllte Wirklichkeit" für *saṃvṛtīsatya*. Das ist aber insofern irreführend, als es letztlich die absolute Wirklichkeit ist, die verhüllt wird, aber nicht

die konventionelle. Dieser Etymologie folgend könnte man von einer "Wirklichkeit im Sinne der Verhüllung des Eigenwesens" sprechen, ich ziehe es aber vor, gemäß den beiden anderen Etymologien je nach Kontext – oder Laune – "relative" oder "konventionelle Wirklichkeit" zu übersetzen.

2) Gegenseitige Abhängigkeit: Darunter ist einerseits das Verhältnis von kausaler Ursache und Wirkung zu verstehen, andererseits auch die rein begriffliche Relativität, wie sie zwischen "lang" und "kurz", "Ganzes" und "Teile" und ähnlichen Begriffspaaren besteht. Das führt so weit, daß etwa Candrakīrti die Wirkung als "Ursache der Ursache" bezeichnen kann, da man nur beim Auftreten einer Wirkung von Ursache sprechen kann. Bei dieser Interpretation ist die "relative Wirklichkeit" das, was in Abhängigkeit entstanden ist.

In engem Zusammenhang damit steht die Bestimmung von *saṃvṛti* als

3) Konvention, weltlicher Sprachgebrauch, weltliche Übereinstimmung, in der Form von Benennung und Benanntem, Erkenntnis und Erkanntem etc.; auch innerhalb dieser Begriffspaare besteht ein unmittelbares Abhängigkeitsverhältnis. Unter diesem Gesichtspunkt ist *saṃvṛti* synonym mit *saṃvṛtisatya*, der konventionelle Wirklichkeit, und diese impliziert auch Wahrheit, d.h. Richtigkeit entsprechend der vorgegebenen Kriterien, Übereinstimmung mit der weltlichen Konvention.

Aus dieser Erklärung wird deutlich, daß wir bei *saṃvṛti* zwei Aspekte unterscheiden müssen, einen subjektiven und einen objektiven. In ihrem subjektiven Aspekt ist sie gemäß der ersten Deutung des Wortes falsche Erkenntnis, Nichtwissen oder Verblendung; entsprechend der dritten Bedeutung ist sie konventionell richtige Erkenntnis. In ihrem objektiven Aspekt ist sie das, was abhängig entstanden und durch Namen und Bezeichnung konstituiert ist.

Entwicklungsgeschichtlich ist wohl die dritte Interpretation die älteste. Sie herrscht in der Sūtrenliteratur vor, wo das sprachlich Bezeichnete "konventionelle Wirklichkeit" genannt wird, aber auch bei Nāgārjuna. Spätestens seit Candrakīrti tritt sie aber formal zugunsten der beiden anderen, speziell der ersten, in den Hintergrund, verliert aber keineswegs ihre inhaltliche Gültigkeit zur Bestimmung der konventionellen Wirklichkeit.

Dabei ist es entscheidend, daß die genannten drei Bestimmungen nicht wahlweise Gültigkeit haben, sondern gleichzeitig zutreffen müssen, damit man von "konventioneller Wirklichkeit" sprechen kann. Sie ist jener Aspekt allen Existenten, der in Abhängigkeit von seinen Ursachen entstanden ist und in sprachlicher Bezeichnung besteht und dazu geeignet ist, vom Nichtwissen als absolut wirklich angenommen zu werden.

Ihre Existenzweise ist "konventionell", d.h. sie besteht in der Weise, die durch eine konventionelle Erkenntnis erwiesen ist, also durch eine Erkenntnis, die sich allein auf das erscheinende Ding als solches bezieht, ohne die Frage nach dessen absoluter Wirklichkeit zu stellen. Dabei darf weder ein Widerspruch zu einer anderen konventionellen Erkenntnis bestehen, noch zu einer Erkenntnis, die das Absolute untersucht. Diese Bestimmung von konventioneller Existenzweise folgt den Erklärungen von Tsoṅ kha pa, der damit zwei Ziele er-

reichen will: 1) daß etwas durch irrige Erkenntnis wie etwa Sinnestäuschungen etc. Erkanntes nicht zur konventionellen Wirklichkeit gerechnet wird – auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen – und 2) daß ebenso eine unabhängige, von sich aus gegebene Existenz ausgeschlossen ist. Mit diesem zweiten Punkt grenzt er auch die Position des Prāsaṅgika von jener des Svātārika ab, das – wenn auch nur auf konventioneller Ebene – eine solche annimmt. Für das Prāsaṅgika ist eine solche Existenz aber auch konventionell nicht möglich und wird durch eine analytische Untersuchung ausgeschlossen, die auf das wahre Wesen der Dinge gerichtet ist.

Die Wirklichkeit der konventionellen Wirklichkeit besteht darin, daß sie die Fähigkeit zu funktioneller Wirksamkeit besitzt, d.h. daß sie in der Welt funktioniert.

Ihr generelle Eigenschaft ist es, Objekt derer zu sein, die falsch sehen [MAv VI,23], und falsch oder trügerisch zu sein, da sie in einer anderen Weise erscheint, als sie eigentlich ist, auch wenn sie im Rahmen der weltlichen Konvention richtig und wahr ist. Die konventionelle Wirklichkeit führt nämlich gewöhnliche Menschen irre, da sie ihnen als absolute Wirklichkeit erscheint. Dieser Irrtum wird mit fortschreitender spiritueller Entwicklung schrittweise abgebaut. – Das ist die Aussage der folgenden Verse 3-5 des *Bodhicaryāvatāra*.

Diese falsche Erkenntnis, deren Objekt die konventionelle Wirklichkeit ist, ist ihrerseits zweifach: aus weltlicher Sicht richtig oder falsch [MAv VI,24], und dieselbe Unterteilung betrifft auch die jeweiligen Objekte [MAv VI,25]. Als "falsch" sind dabei Sinne und deren Erkenntnisse zu verstehen, die von akzidentellen Täuschungen getrübt sind, wie etwa durch die *timira*-Augenkrankheit, das Essen von Stechapfel etc., Spiegelung, Echo, Zauberberug etc., und durch häretische Lehren, letzteres als Täuschung für den Denksinn. Analog dazu sind auch die entsprechenden Objekte als "falsch" einzustufen. "Richtig" sind Sinneserkenntnisse, bei denen diese Täuschungen nicht auftreten, sowie deren Objekte.

Damit ergibt sich aber für die tibetische Madhyamaka-exegese das Problem, ob diese falschen Objekte als konventionelle Wirklichkeit zu werten sind, da sie zwar einerseits "Objekt falschen Sehens" sind, andererseits aber von keinem Gesichtspunkt aus richtig, wahr oder wirklich. In den indischen Madhyamaka-texten wird diese Frage nicht eindeutig behandelt. Meines Wissens spricht lediglich Jñānagarbha (8.Jh.) in seinem *Satyadvaya-vibhāṅga*, ein Vertreter einer speziellen Form des Svātārika-Madhyamaka, *expressis verbis* von richtiger und falscher konventioneller Wirklichkeit, je nachdem ob sie zu funktioneller Wirksamkeit in Übereinstimmung mit ihrem Erscheinen fähig ist oder nicht. In der Interpretation der tibetischen dGe lugs pa Schule betrifft diese Unterscheidung ausschließlich *saṃvṛti*, und zwar nur in der Bedeutung von weltlicher Konvention in ihrem subjektiven und objektiven Aspekt; *saṃvṛti* in der Bedeutung von Nichtwissen, speziell von angeborenem Nichtwissen, das Wurzel für den Wesenskreislauf ist, – das auf Vorstellung beruhende Nichtwissen ist den akzidentellen Täuschungen der Sinne zuzurechnen – ist davon nicht betroffen. Die entsprechende Wirklichkeit ist in die Unterteilung nicht einbezogen, da sie nicht nur *saṃvṛti* in ihrem objektiven Aspekt ist, sondern darüber hinaus für ein weltliches Erkennen, für weltliche Konvention richtig sein muß. Unter diesem Gesichtspunkt ist es

widersprüchlich, von "falscher konventioneller Wirklichkeit" zu sprechen. Candrakīrtis Aussage, daß die konventionelle Wirklichkeit das Objekt von falschem Sehen ist, bedeutet also nicht, daß jedes Objekt falschen Sehens in jeder Beziehung konventionelle Wirklichkeit ist. Etwas fälschlich Erscheinendes ist zwar als Erscheinung konventionell wirklich – eine Spezifizierung in richtig oder falsch ist dabei nicht nötig – als das, als was es erscheint ist es aber einfach nichtexistent. Die Unterscheidung in richtig und falsch ist in diesem Kontext auch insofern hinfällig, als *saṃvṛti*, auch in der Bedeutung "Konvention" stets auch den Aspekt des – angeborenen – Nichtwissens impliziert; somit gibt es keine "richtige" *saṃvṛti*, auch in ihrem objektiven Aspekt als konventionelle Wirklichkeit kann sie nicht "richtig", d.h. nicht-irrig oder untrügerisch sein.

### "Die absolute Wirklichkeit" (*paramārthasatya*)

Ähnlich wie im Fall der konventionellen Wirklichkeit gibt es auch hier verschiedene Möglichkeiten, den Sanskritterminus *paramārthasatya* zu deuten, je nachdem, wie man das Kompositum *parama* -*artha* interpretiert. Auch hier operiert bereits die indische Tradition mit diesen Möglichkeiten und erklärt die Wortbedeutung von *paramārtha* auf dreifache Weise.

1) Höchstes Objekt / höchster Gegenstand, d.i. das mit den Ausdrücken "(wahre) Natur der Gegebenheiten" (*dharmatā*), "Soheit" (*tathatā*), "Leerheit" (*sūnyatā*) und andere Synonyme bezeichnete Absolute. Dieses höchste Objekt ist als solches die Wirklichkeit; es ist wirklich und wahr, weil es "untrügerisch" ist, d.h. nicht auf andere Weise erscheint, als es ist.

Auf derselben grammatischen Deutung beruht die Interpretation von *paramārtha* als höchstes Ziel, i.e. als Nirvāṇa; auch dieses ist untrügerisch. – Darauf werden wir noch zurückkommen.

Zwar ist lediglich diese Interpretation im Madhyamaka allgemein zur Bestimmung der absoluten Wirklichkeit anerkannt. Die beiden anderen sind aber im gegebenen Kontext insofern interessant, als sie die Tendenz zeigen, die Erkenntnis, und zwar nicht nur intuitive, vorstellungsfreie, sondern auch vorstellende Erkenntnis, und sogar die Lehre von der Wesenlosigkeit in das Konzept des Absoluten einzubeziehen.

In dieser Interpretation bezeichnen beide Teile des Kompositums, *parama* und *artha*, ein Objekt.

2) Objekt / Gegenstand des Höchsten, i.e. der höchsten, der vorstellungsfreien, nicht dualistischen Erkenntnis in meditativer Konzentration oder der Allwissenheit des Buddha.

Hier repräsentiert *parama* das Subjekt und *artha* das Objekt.

3) Das, was das Höchste zum Gegenstand / Objekt / Ziel hat. Damit ist zunächst natürlich die eben genannte vorstellungsfreie Erkenntnis gemeint, aber – in den Worten von Bhāvaviveka (6. Jh.), dem Begründer des Svātantrika-Madhyamaka –

"auch die Lehre, ... daß [die Gegebenheiten] ohne Entstehen etc. sind, und die aus Hören, Überlegen und meditativer Betrachtung entstandene Einsicht sind *paramārtha*; sie sind nämlich, da sie nicht falsch sind, Mittel zum Erkennen des *paramārtha* [entspre-

chend der ersten beiden Interpretationen]." [*Prajñāpradīpa* (Edition von Derge) 228a5f.]

In diesem Fall wird das ganze Kompositum in subjektivem Sinn verstanden.

Für das Prāsaṅgika-Madhyamaka ist nur die erste Erklärung gültig. Candrakīrti sagt dazu:

"Weil es sowohl ein Gegenstand (*artha*) als auch das Höchste (*parama*) ist, ist es der höchste Gegenstand (*paramārtha*). Weil dieser wahr(haft wirklich) (*satya*) ist, ist er absolute Wirklichkeit (*paramārthasatya*)" [*Prasannapadā* 494,1],

und Tsoṅ kha pa kommentiert diese Stelle:

"Aufgrund dieser Aussage nehmen (wir) nicht an, daß – wie es andere erklären – ‘das Höchste’ die unbefleckte (nicht dualistische) Erkenntnis in Konzentration ist und ‘Gegenstand’ das Objekt des ‘Höchsten’ (i.e. der unbefleckten Erkenntnis), sondern daß beide, ‘Gegenstand’ und ‘Höchstes’, [zusammen] die absolute Wirklichkeit sind."

[*rTsa śe ṭik chen* (Edition von Peking) 357a3f.]

Eine erweiterte Paraphrase dieser Stelle bietet eine Erklärung für den Wahrheitscharakter der absoluten Wirklichkeit:

"... weil eben dieser höchste Gegenstand für (ein Erkennen), das der ‘Soheit’ (*tathatā*) entsprechend sieht, nicht trügerisch ist, ist er wahr." [*rTsa śe ṭik chen* (Edition von Peking) 353a7]

Wir sehen also, daß – anders als im Fall der konventionellen Wirklichkeit – lediglich das Svātantrika-Madhyamaka zwischen einem subjektivem und einem objektivem Aspekt des Absoluten unterscheidet, nicht aber das Prāsaṅgika. Das gilt allerdings nur bei der Bestimmung der entsprechenden Wirklichkeit als solcher. In Aussagen wie "der absoluten Wirklichkeit nach/in absolutem Sinn" ist diese Unterscheidung sehr wohl zu treffen und von größter Bedeutung. Gleichzeitig ist sie allerdings auch einer der schwierigen Punkte beim Verständnis der Lehre von den zwei Wirklichkeiten. Mit der Bestimmung "in absolutem Sinn" sind zwei völlig entgegengesetzte Bedeutungen ausgedrückt. Zum einen bedeutet sie "für ein Erkennen, das die absolute Wirklichkeit sieht"; in diesem epistemologischen Sinn inkludiert ist die Leerheit als ihr Objekt, und was auf diese Weise existiert, das ist wirklich existent. Zum anderen bedeutet sie "dem Eigenwesen nach, absolut existent", und es gibt nichts, was in diesem ontologischen Sinn existiert, nicht einmal die Leerheit.

Ich bin mir der Tatsache bewußt, daß dieser Punkt in der Madhyamaka-Exegese nicht nur schwer zu verstehen ist, sondern auch schwer zu vermitteln. Aus diesem Grund, und weil ich meinen eigenen Fähigkeiten in dieser Hinsicht nicht so recht vertraue, möchte ich die klare und übersichtliche Zusammenfassung dieses Themas durch den mongolischen Lama Nāg dbaṅ dpal ldan (\* 1779) zitieren. Diese Erklärung ist für Prāsaṅgika und Svātantrika gleichermaßen gültig:

Es gibt zwei verschiedene [Verwendungen des Wortes] "absolut": (1) im Ausdruck "absolute Wirklichkeit" und (2) im Ausdruck "nicht in absolutem Sinn existent".

Die zweite Verwendungsmöglichkeit hat zwei Aspekte:

(a) Die drei Arten von vorstellender Erkenntnis des Absoluten, nämlich die aus Hören, Überlegen und meditativer Betrachtung entstandene, welche die "Soheit" untersucht; was für sie nicht existent ist, existiert nicht in absolutem Sinn.

(b) Was in der wahren Seinsweise der Dinge existiert, ohne lediglich kraft des Erscheinens in einem ungetrübten Erkennen bestimmt zu sein, ist in absolutem Sinn existent, und was in dieser Weise nicht existent ist, existiert nicht in absolutem Sinn.

Im ersten Fall gibt es beides, ein "absolut" und in diesem Sinn Erwiesenes; im zweiten Fall gibt es beides nicht. [*Legs bśad dpyid kyi dpal mo 'i glu dbańs* 121,5-7]

Ihrem Wesen nach ist die absolute Wirklichkeit die "(wahre) Natur der Gegebenheiten" (*dharmatā*), das "Eigenwesen" (*svabhāva*) der Dinge, das nicht durch Ursachen und Bedingungen hervorgebracht ist, unveränderlich und von anderem – speziell von konventioneller Erkenntnis und von konventionellem Sprachgebrauch – unabhängig ist.

Das sind andererseits aber genau die Eigenschaften, die den Dingen abgesprochen werden. Daraus scheint sich ein Widerspruch zu ergeben. Diese Tatsache ist selbstverständlich auch der Tradition selbst bewußt, und sie ist in den Madhyamakatexten wiederholt behandelt, wo erklärt wird, daß die wahre Natur der Gegebenheiten nicht das ist, was "Einfältige", i.e. gewöhnliche Menschen, für deren Eigenwesen halten, sondern, im Gegenteil, die Nichtexistenz davon: das ist die "absolute Wahrheit" über alle Gegebenheiten, das ist ihre "absolute Wirklichkeit".

Diese Bestimmung hat nun auf alles Existente zuzutreffen, auch auf die absolute Wirklichkeit selbst; auch sie trägt eine doppelte Natur, die durch den relativen oder konventionellen und den absoluten Aspekt konstituiert ist. Andernfalls würde sich das System selbst *ad absurdum* führen, und das zu negierende Eigenwesen würde unter einer anderen Bezeichnung, gleichsam durch die Hintertür, wieder eingeführt.

Wie bereits erwähnt, ist die absolute Wirklichkeit insofern wahr und wirklich, als sie "untrügerisch" ist, was seinerseits so definiert ist, daß sie nicht auf eine andere Weise erscheint als sie tatsächlich ist. Das kann natürlich nicht bedeuten, daß jedes Erscheinen der absoluten Wirklichkeit, jede Vorstellung, die man von ihr hat, automatisch richtig ist. Auch ihre Existenzweise ist "konventionell", in derselben Weise, wie wir es bei der konventionellen Wirklichkeit kennengelernt haben. Auch sie ist keine in absolutem Sinn existente Entität, und untrügerisch ist auch bei der absoluten Wirklichkeit nur ihre absolute Wirklichkeit.

Wie bereits angedeutet verwendet die Madhyamaka Tradition eine Reihe von synonymen Ausdrücken für die absolute Wirklichkeit: *tathatā*, die "Soheit", *dharmadhātu*, das "Element der Gegebenheiten", *tattva*, was in der Übersetzung auch als "Wirklichkeit" wiederzugeben ist, *sūnyatā*, die "Leerheit" und einiges mehr. Wir können hier nicht all diese Begriffe besprechen, die zwar prinzipiell synonym sind, aber doch verschiedene Akzentuierungen beinhalten.

Der wichtigste dieser Begriffe ist wahrscheinlich jener der *Leerheit*. Sie war zwar schon das Thema der beiden letzten Vorträge von Fr. MACDONALD und Hr. THUBTEN NGAWANG, und sie wird auch im Vortrag von Hr. SCHMITHAUSEN eine zentrale Rolle spielen. Da ich aber nur zum Teil weiß, wie und unter welchen Gesichtspunkten die Kollegen dieses Thema behandelt haben, möchte ich dazu einige Punkte besprechen, die mir im gegebenen Kontext wichtig erscheinen.

Etymologisch ist das Adjektiv *sūnya*, das dem Sanskritterminus zu Grunde liegt, aus einer Wurzel (*śvi-/śū-*) abgeleitet, die "schwellen" bedeutet, was gleichzeitig den Begriff des Hohlseins impliziert. In der indischen Mathematik bezeichnet es die Zahl Null. In dieser Verwendung fand das Sanskritwort "*sūnya*" über romanisierte Formen der arabischen Lehnübersetzung *šifr* als "Ziffer" Eingang in die deutsche Sprache. Seit dieser Ausdruck die Bedeutung von "Zahlzeichen" übernommen hat, wäre "zero" die etymologisch adequate Wiedergabe von *sūnya*. Aus inhaltlichen Gründen ist das jedoch nicht sinnvoll. Altindische Lexika erklären den Begriff "*sūnya*" als "wertlos, kraftlos, unbedeutend, nichtig", aber auch als "verödet, verlassen, ohne ...". Diese Bandbreite an Bedeutungen liegt auch den verschiedenen buddhistischen Interpretationen zugrunde. Für das Mahāyāna ist primär die Bedeutung "nichtig" relevant, es sind jedoch zwei Interpretationsmöglichkeiten zu unterscheiden, woraus sich diese Nichtigkeit der Gegebenheiten ergibt:

- (a) aus dem Fehlen von irgendetwas, im speziellen Fall des unabhängigen Eigenwesens bzw. einer Objekt-Subjekt Dichotomie,
- (b) aus der Natur der Gegebenheiten selbst.

Dadurch ist die Auffassung des Yogācāra einerseits und des Madhyamaka andererseits definiert.

Den Disput dieser beiden philosophischen Richtungen zu verfolgen wäre interessant, würde im gegebenen Rahmen aber viel zu weit führen. Dasselbe gilt für die dem Yogācāra nahestehende tibetische Theorie der "Leerheit von etwas anderem" (*gzan ston*); sie soll hier nur erwähnt werden. Ihr zutrage ist zwar die relative Wirklichkeit leer von sich selbst, die absolute Wirklichkeit aber leer von etwas anderem, nämlich der relativen Wirklichkeit.

Für das Madhyamaka generell ist es entscheidend, daß "Leerheit" zwar dasselbe bedeutet wie "Wesenlosigkeit", diese aber nicht als das Fehlen eines Eigenwesens zu verstehen ist: sie ist das Wesen aller Gegebenheiten.

Aus didaktischen Gründen, um unmißverständlich klar zu machen, daß es nichts, aber auch überhaupt nichts gibt, das nicht leer ist, sind verschiedene Abarten der Leerheit gelehrt. Gewöhnlich sind es 16, 18 oder 20 Abarten, die ihrem Substrat nach unterschieden werden. In der Qualität der Leerheit gibt es dabei keine Unterschiede; in jedem Fall ist die jeweilige Leerheit das Wesen des entsprechenden Substrates. In Summe ist damit die Gesamtheit aller Gegebenheiten umfaßt.

15 der 20 Abarten der Leerheit haben dabei Dinge oder Kategorien der konventionellen Wirklichkeit als Substrat, wie etwa – um willkürlich einige herauszugreifen – die Leerheit des Inneren, des Äußeren, des Verursachten, des Unverursachten, des Endlosen etc. Die rest-

lichen 5 haben die absolute Wirklichkeit als Substrat. Sie sind – in den Worten des bereits früher zitierten *Ṅag dbaṅ dpal ldan* –

"gelehrt, um den Zweifel zu beseitigen, ob die Leerheit als absolut wirklich erwiesen ist, da sie – von niemandem gemacht – als der wahre Wesenszustand der realen Dinge erwiesen ist, und weil sie durch die Erkenntnis des Absoluten (*rigs śes*) erwiesen ist, welche die "Soheit" erkennt." [*Legs bśad dpyid kyi dpal mo 'i glu dbaṅs* 184,7ff.]

Von diesen 5 wiederum behandeln 4 die Leerheit allgemein, die "Leerheit der absoluten Natur", die "Leerheit des Eigenwesens", die "Leerheit der Leerheit" und die "Leerheit des höchsten Seins". Die fünfte, die *expressis verbis* die Bezeichnung "Leerheit des Absoluten/der absoluten Wirklichkeit" (*paramārthasūnyatā*) trägt, ist für uns von besonderem Interesse, da sie auf einen weiteren wesentlichen Gesichtspunkt der absoluten Wirklichkeit hinweist. In diesem Zusammenhang wird "absolute Wirklichkeit" nämlich übereinstimmend als Nirvāṇa erklärt.

"Nirvāṇa" wird zwar im allgemeinen – eine Ausnahme stellt das *Laṅkāvatārasūtra* (v. 192) dar – nicht unter den Synonyma von "absoluter Wirklichkeit" angeführt, nichtsdestoweniger besteht in allen Richtungen des Buddhismus ein enger Zusammenhang zwischen den beiden Begriffen. Das Buddhawort:

"Oh ihr Mönche, das untrügerische Nirvāṇa ist die einzige absolute/höchste Wirklichkeit"

wird auch in Madhyamaka-Texten in diesem Zusammenhang häufig zitiert oder in leicht veränderter Form referiert. Meine Übersetzung ist schon durch eine Mahāyāna-Interpretation geprägt. Ursprünglich sollte es wohl heißen: "das Nirvāṇa ist das einzige höchste Ziel", das einzige, wonach zu streben es sich lohnt, aber im Mahāyāna erfährt der Begriff eine entsprechende Umdeutung: das Nirvāṇa ist nicht mehr nur das höchste Ziel, es ist auch die höchste/absolute Wirklichkeit, und es wird auch konkret mit der Leerheit gleichgesetzt.

Nun ist aber andererseits die Erkenntnis des Absoluten notwendig, um das Nirvāṇa zu erlangen. Es liegt auf der Hand, daß es sich dabei nicht um dieselbe Art von Nirvāṇa handeln kann.

In der Interpretation des Madhyamaka unterscheidet man vier Arten von Nirvāṇa: Das "Nirvāṇa, das in der absoluten Natur besteht" (*prakṛtīnirvāṇa*) ist die absolute Natur der Gegebenheiten, die frei ist von jeder sprachlich-begrifflichen Differenziertheit. Es ist die absolute Wirklichkeit.

Das "nichtfixierte Nirvāṇa" (*apraṭiṣṭhitānirvāṇa*) ist das spezielle Nirvāṇa der Buddhas und Bodhisattvas, die zwar erlöst sind, aber aufgrund früherer Gelübde im Wesenskreislauf verweilen, um den leidenden Wesen zu helfen.

Das "Nirvāṇa mit Rest" (*sopadhīṣeṣānirvāṇa*) und "ohne Rest" (*nirupadhīṣeṣānirvāṇā*), d.h. mit bzw. ohne einen Rest von Leiden und Wirksamkeit des Karma, bezeichnen im alten Buddhismus den Zustand eines Erlösten vom Moment der Erlösung bis zu seinem Tod bzw. nach seinem physischen Tod. Im Mahāyāna werden diese beiden Arten von Nirvāṇa mit den drei

Körpern des Buddha in Verbindung gebracht, wobei das "Nirvāṇa mit Rest" den beiden materiellen Körpern des Buddha entspricht, dem "Verwandlungskörper" (*nirmāṇakāya*) und dem "Körper des Genießens" (*sambhogakāya*), und das "Nirvāṇa ohne Rest" dem "Wahrheitskörper" (*dharmakāya*) entspricht dem rein geistigen und unpersönlichen Aspekt, der das eigentliche und wahre Wesen des Buddha ausmacht.

Die letzten drei Arten von Nirvāṇa entsprechen der vierten der vom Buddha gelehrt "vier edlen Wahrheiten", nämlich der "Wahrheit von der Aufhebung des Leidens" (*nirodhasatya*).

Somit haben wir Nirvāṇa hier in zwei Bedeutungen: zum einen als ontologische Wirklichkeit, zum anderen als soteriologischen Zustand, der durch die Erkenntnis des Absoluten konstituiert ist. Die beiden Aspekte sind aber nicht strikt zu trennen, da die Erkenntnis des Absoluten das Erlangen des Nirvāṇa eigentlich nicht bewirkt, sondern dasselbe ist. Das Nirvāṇa zu erlangen bedeutet zu erkennen, daß ein dem Eigenwesen nach gegebenes Entstehen – auch vom Leiden – unmöglich ist, daß alles – auch das Leiden – dem Eigenwesen nach leer ist. "Erlangen" bedeutet also dasselbe wie "erkennen", und das ist hier nicht als intellektueller Vorgang zu verstehen, sondern im Sinne einer gnoseologischen Verwirklichung.

Wir kommen also zu einer Gleichsetzung: Absolute Wirklichkeit = Leerheit = Nirvāṇa. Das heißt aber nicht, daß die drei Begriffe beliebig austauschbar sind. Wenn das Nirvāṇa dasselbe wäre wie die Leerheit, wären alle Wesen immer schon erlöst, weil die Leerheit als absolute Wirklichkeit immer und in allen Gegebenheiten vorhanden ist. Die Lösung dieses Problemes können wir hier nicht im Detail diskutieren; ich möchte Ihnen lediglich die Kurzfassung davon anbieten, wie sie mir mein tibetischer Madhyamaka Lehrer erklärt hat: Das Nirvāṇa ist zwar immer absolute Wirklichkeit und Leerheit, aber die Leerheit ist nicht unter allen Gesichtspunkten Nirvāṇa.

Der dritte Vers-Stollen von *Bodhicaryāvatāra* IX,2, "Die [absolute] Wirklichkeit ist nicht Gegenstand des Erkennens" (*buddher agocaras tattvam*)

beinhaltet die wohl kontroversiellste Aussage dieses Verses, die vor allem in der tibetischen Exegese die Gemüter bewegt hat. Der Artikel von Michael SWEET, den ich Ihnen zur Lektüre empfohlen habe,<sup>2</sup> gibt einen guten Überblick darüber, und ich kann darauf verzichten, diese Kontroversen im einzelnen zu besprechen.

In den verschiedensten Sūtren ist wiederholt gesagt, daß die absolute Wirklichkeit "nicht auszudrücken, nicht zu erkennen, nicht zu erklären" ist und "jede sprachliche Konvention transzendiert, undifferenziert und frei ist von [dualistischen Kategorien wie] entstanden und vernichtet, Bezeichnetes und Bezeichnung, Erkenntnisobjekt und Erkenntnis" und sogar "den Bereich des Wissens des Allwissenden übersteigt". Diese Sūtrenstellen sind auch in Prajñākaramatis Kommentar zu diesem Vers zitiert, und dessen Aussage scheint eindeutig zu sein: Das Absolute ist nicht Erkenntnisobjekt.

Andererseits finden sich Sūtrenstellen, die genau das Gegenteil aussagen: Die Buddhas werden "allwissend" genannt, weil sie beide Wirklichkeiten kennen; alle Erkenntnisobjekte erschöpfen sich in den beiden Kategorien, relative und absolute Wirklichkeit; und ähnlich. Im Rahmen des Madhyamaka läßt auch Candrakīrtis Bestimmung der absoluten Wirklichkeit als "Objekt derer, die richtig sehen" keinen Zweifel daran, daß es sich um ein Erkenntnisobjekt handeln muß.

Wie kann aber ein derartiges Absolutes erkannt werden? Das Madhyamaka antwortet: durch direkte Intuition der Buddhas [*Prasannapadā* 493,11; *Prajñāpradīpa* 190a1; *Bodhicaryāvatārapañjika* 367,13]. Das bedeutet dasselbe wie "vorstellungsfrei" oder auch "ohne Aktivität des Geistes" [*Prasannapadā* 493,10f.]. Anders ausgedrückt, die absolute Wirklichkeit wird "durch Nichtsehen" gesehen [*Prasannapadā* 265,4; *Madhyamakāvatārabhāṣya* 110,13f.]. Das kann aber nicht völliges Nichtsehen, das Nichtsehen von irgendetwas bedeuten, sondern nur das Nichtsehen des konventionellen Aspektes mittels eines vorstellenden, dualistischen Erkennens.

Candrakīrtis Aussage:

"Es mag schon stimmen, daß [die Buddhas die absolute Wirklichkeit] nicht zweifelnd sehen, weil es für [ein Erkennen] das die 'Soheit' sieht, kein dualistisches Erscheinen gibt; jedoch sehen sie, indem sie nicht sehen" [*Madhyamakāvatārabhāṣya* 110,12-14]

kommentiert Tsoñ kha pa:

"[Die Buddhas können *paramārthasatya* erkennen] weil diese Erkenntnis des wahren Seinszustandes die 'Soheit' der psycho-physischen Konstituenten etc. direkt sieht; weil das, was für [ein Erkennen] das diese Konstituenten etc. sieht, nicht erwiesen ist, deren 'Soheit' ist; und weil notwendigerweise deren 'Soheit' gesehen wird, indem die psycho-physischen Konstituenten etc. nicht gesehen werden. ...

Auch die Aussage: 'Nichtsehen ist wahres Sehen' bedeutet nicht, daß es als [wahres] Sehen angenommen wird, überhaupt nichts zu sehen; vielmehr beziehen sich Sehen und Nichtsehen nicht auf dasselbe Substrat, weil das Nichtsehen von begrifflich differenziertem als Sehen dessen bestimmt ist, was nicht begrifflich differenziert ist." [*dGoñs pa rab gsal* (Edition von Peking) 111a8ff.]

Diese Argumentationsweise ist typisch für das Prāsaṅgika-Madhyamaka, und speziell der tibetischen dGe lugs pa Schule. Sie gründet sich aber nicht darauf, daß – wie M. SWEET anklagen läßt – hier Sūtrenstellen "verschwiegen" werden, die *expressis verbis* aussagen, das Absolute sei nicht Erkenntnisobjekt. Letztlich negieren diese Stellen nämlich nur die Erkennbarkeit der absoluten Wirklichkeit durch ein Erkennen, das dem entspricht, was als *samvṛiti* in der Bedeutung von Konvention erklärt ist: Sie ist "nicht auszudrücken, nicht zu erkennen, nicht zu erklären" und "transzendiert jede sprachliche Konvention, ist undifferenziert und frei

---

<sup>2</sup> SWEET, Michael Jay, "Bodhicaryāvatāra 9 : 2 as a focus for Tibetan interpretations of the two truths in the Prāsaṅgika Mādhyamika:" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 2:2 (1979), 79-89.

von [dualistischen Kategorien wie] entstanden und vernichtet, Bezeichnetes und Bezeichnung, Erkenntnisobjekt und Erkenntnis".

Mit dem letzten Vers-Stollen von *Bodhicaryāvatāra* IX,2:

"Das Erkennen wird als Konvention/ Verhüllung bezeichnet" (*buddhiḥ samvṛtir ucyate*)

gibt auch Śāntideva dieselbe Antwort, wenn er das vorher genannte Erkennen als *samvṛiti* präzisiert, womit wohl nur deren subjektiver Aspekt gemeint sein kann, wie wir ihn oben kennengelernt haben.

Diese Art, das Absolute zu erkennen, ist allerdings nur für den Buddha und sehr fortgeschrittene Bodhisattvas möglich. Andererseits ist aber die Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit Voraussetzung für die Erlösung. Die Transformation einer vorstellenden, dualistischen Erkenntnis in eine vorstellungsfreie oder intuitive gehört primär in den Bereich der religiösen Praxis und soll als solche hier nicht besprochen werden. Das Madhyamaka bietet aber auch theoretische Ansätze, die eine Voraussetzung für diese Transformation schaffen.

Es ist hier nicht aus dem Auge zu verlieren, daß alles Existente die beiden Aspekte der zwei Wirklichkeiten hat, also auch die absolute Wirklichkeit. Auch sie hat einen konventionellen Aspekt, welcher der vorstellenden Erkenntnis auch gewöhnlicher Menschen zugänglich ist.

Im Svātantrika-Madhyamaka entwickelte sich daraus ein System, die absolute Wirklichkeit in eine "konzeptuelle" und eine "nichtkonzeptuelle" einzuteilen. Andere Bezeichnungen dafür sind "eigentliche" und "entsprechende" oder "methaphorisch bezeichnete" absolute Wirklichkeit. Bhāvaviveka z.B. unterscheidet folgende zwei Arten:

"Die eine erscheint ohne Willensimpulse, ist überweltlich, unbefleckt und ohne sprachliche-begriffliche Differenziertheit. Die andere erscheint mit Willensimpulsen, entspricht der Ansammlung von Verdienst und Einsicht, ist rein, wird als weltliche Erkenntnis bezeichnet und ist versehen mit sprachlicher-begrifflicher Differenziertheit." [*Tarkajvālā* (Edition von Derge) 60a4f.]

Dabei stellt sich aber die Frage, ob diese konzeptuelle absolute Wirklichkeit nicht eher der konventionellen zuzurechnen sei. Dazu sagt etwa Jñānagarbha:

"Auch die Negation von Entstehen etc., weil sie Ursache für die Negation von Dingen ist, die als wirklich entstehend etc. vorgestellt sind,

nehmen wir als Absolutes an, weil sie dem Wirklichen entspricht.

... Wenn sie aber mittels logischer Argumentation untersucht wird, ist sie nur *samvṛti*. Warum?

Weil das zu Negierende nicht existiert, ist es klar, daß es in Wirklichkeit keine Negation gibt." [*Satyadvayavibhaṅga* v.9]

Tatsächlich nimmt dieser konventionelle Aspekt der absoluten Wirklichkeit eine Art Sonderstellung ein, und man könnte auch sagen, daß er beiden Wirklichkeiten angehört.

Im indischen Prāsaṅgika ist diese Unterteilung der absoluten Wirklichkeit unbekannt, in Tibet wird sie jedoch seit Tsoñ kha pa auch in dieser Schule bis zu einem gewissen Grad akzeptiert. Hier wird jedoch die "konzeptuelle" oder "entsprechende" eindeutig als absolute Wirklichkeit gewertet; die Unterteilung betrifft nicht die Wirklichkeit als solche, sondern nur das erkennende Subjekt.

Dieses Thema würde an sich eine eingehendere Behandlung verdienen, hier möchte ich es mit dieser kurzen Erwähnung bewenden lassen und abschließend einen tibetischen Freund zitieren, der mir den Unterschied zwischen diesen beiden Arten der absoluten Wirklichkeit anhand eines Beispiels erklärte:

Konzeptuelle Erkenntnis der absoluten Wirklichkeit ist so, als hielte man einen Hund am Ohr, nichtkonzeptuelle Erkenntnis so, als hielte man den Hund an einer Leine – der Hund ist in beiden Fällen derselbe, und in beiden Fällen hält man ihn.