

Die zwei Wahrheiten

**Geshe Thubten Ngawang
Tibetisches Zentrum Hamburg**

Die Zwei Wahrheiten

Zum Wesen der konventionellen und der endgültigen Wahrheit nach dem Weisheitskapitel des Bodhicaryāvatāra von Śāntideva

Vortrag von Geshe Thubten Ngawang am 4. Mai 1999
(Übersetzung aus dem Tibetischen von Christof Spitz)

Ich begrüße Sie herzlich und danke für die freundliche Einladung, über Śāntidevas *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung* zu sprechen. Ich möchte aus diesem Text einige Erläuterungen zu den ersten beiden Versen des neunten Kapitels, das von der Weisheit (*shes rab; prajñā*) handelt, geben. Gewiß gibt es unter Ihnen viele, die das, was ich sagen werde, schon wissen; allerdings wird in den Schriften mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen, daß selbst Bodhisattva-Heilige auf der dritten Ebene (*sa; bhūmi*) sich noch nicht mit dem spirituellen Wissen zufrieden geben, das sie bisher gelernt haben. Wiederholte Erklärungen über den Dharma sind stets hilfreich, um das Verständnis aus Lernen, Nachdenken und Meditation zu vertiefen.

Im ersten Vers des neunten Kapitels sagt Śāntideva (IX, 1ab):

Der Weise [Buddha] hat gesagt, daß alle diese Glieder [der Vollkommenheiten] zum Zwecke der Weisheit gelehrt wurden.

Die verschiedenen Kommentare stimmen in der Erläuterung dieser Aussage überein: Das Wesen des Bodhisattva-Pfades, den Śāntideva darlegt, besteht in dem Erleuchtunggeist (*byang chub kyi sems; bodhicitta*) – dem altruistischen Streben nach vollkommener Erleuchtung. Die Haupttugenden, die geübt werden müssen, um dieses Ziel zu erreichen, sind Freigebigkeit, Disziplin, Geduld, Tatkraft, Sammlung und Weisheit; sie werden als „Vollkommenheiten“ (*phar phyin; paramitā*) bezeichnet, sobald sie von dem nicht-künstlichen Erleuchtunggeist als Motivation getragen werden. Diese Vollkommenheiten werden schrittweise geübt, und in den vorhergehenden Kapiteln hatte Śāntideva die ersten fünf, die man der Seite der „Methode“ zurechnet, der Reihe nach erklärt. Nun sagt er, daß entsprechend den Aussagen des Buddha alle diese Vollkommenheiten auf der Seite der Methode als Mittel dazu dienen, die sechste Vollkommenheit in Gestalt der Weisheit zunächst zu erzeugen, dann weiterzuentwickeln und schließlich zu vollenden. Der Vers lautet weiter (IX, 1cd):

Daher wird jener, der die Leiden zu befrieden wünscht, Weisheit hervorbringen.

Śāntideva ermahnt den Übenden: Wer auch immer die beiden Ziele der spirituellen Praxis – temporär ein hohes Dasein im Daseinskreislauf und letztendlich die vollkommene Befreiung – zu erreichen und den Leiden ein Ende zu machen wünscht, sollte sich daher bemühen, unterscheidende Weisheit zu entfalten.

Was ist unter Weisheit zu verstehen? Allgemein ist Weisheit im Buddhismus definiert als „ein Geistesfaktor (*sems byung; caita*) der dadurch bestimmt wird, daß er sein Objekt im einzelnen untersucht“. Das heißt, es handelt sich um jenen aufgeweckten, intelligenten Teil unseres Bewußtseins, mit dem wir äußere oder innere Objekte in ihren einzelnen

Aspekten untersuchen, verstehen und beurteilen können. In diesem Sinne haben sogar falsche Ansichten im Kern einen Teil der „Weisheit“ bzw. Intelligenz in sich, die allerdings mit verschiedenen Formen von Verblendung und trübenden Emotionen verbunden sind.

Hier geht es allerdings um fehlerfreie Arten der Weisheit, solche, die für die Weiterentwicklung des Menschen förderlich sind. Obwohl es sehr viele Varianten dieser Weisheit gibt, läßt sie sich grundsätzlich in zwei Kategorien einordnen: Weisheit, mit der man die konventionelle Wirklichkeit (*kun rdzob; saṃvṛti*) versteht, und Weisheit, mit der man die endgültige Wirklichkeit (*don dam; pramārtha*) versteht. Die Objekte (*yul; viṣaya*), die von diesen beiden Arten der Weisheit, erkannt werden, sind demnach die konventionelle Wahrheit (*kun rdzob bden pa; saṃvṛti-satya*) und die endgültige Wahrheit (*don dam bden pa; pramārtha-satya*). So sagt Śāntideva im nächsten Vers, daß es diese beiden Wahrheiten gibt, die in Entsprechung stehen zu verschiedenen Erkenntniszuständen (IX, 2):

Die konventionelle und die endgültige [Wahrheit] werden als die zwei Wahrheiten anerkannt. Die endgültige [Wahrheit] ist kein Wahrnehmungsobjekt des Bewußtseins; das Bewußtsein wird als konventionelle [Wahrheit] bezeichnet.

Hier beschreibt Śāntideva das Wesen (*ngo bo; bhāva*) der beiden Wahrheiten von dem Bewußtsein her, daß sich mit der Wirklichkeit beschäftigt: Das Objekt eines solchen korrekten Bewußtseins, das mit dualistischen Erscheinungen verbunden ist, ist eine konventionelle Wahrheit. Ein konventionell gültiges Bewußtsein ist insofern getäuscht (*'khrul shes; bhrānti-jñāna*), als es mit dualistischen Erscheinungen (*gnysis snang*) verbunden ist – daß heißt, es ist getäuscht in bezug auf sein *erscheinendes Objekt* (*snang yul; pratibhāsa-viṣaya*) –, aber es ist nicht getäuscht in bezug auf sein *Objekt der Erfassenweise* (*'dzin stang gi yul*). Es erkennt die konventionelle Natur des Objekts in verlässlicher Weise, nicht jedoch dessen letztgültige Bestehensweise. Die Beschaffenheit eines Gegenstands, die ein solches korrektes konventionelles Bewußtsein zu erkennen vermag, ist dessen konventionelle Wahrheit. Beispiele für konventionelle Wahrheiten sind die vielfältigen Phänomene, die etwa zu den fünf Aggregaten (*phung po; skandha*), den zwölf Sinnesquellen (*skye mched; āyatana*) und den 18 Elementen (*khams; dhātu*) gehören.

Das so beschriebene Wesen einer konventionellen Wahrheit wird in den tibetischen Lehrtexten in folgende Definition gefaßt:

Ein Objekt, (1.) das von einer gültigen Erkenntnis gefunden wird, die das Konventionelle untersucht,¹ und (2.) im Hinblick auf das ein Bewußtsein als eine solche gültige Erkenntnis bestimmt wird, die das Konventionelle untersucht.

Allgemein gesprochen sind konventionelle gültige Erkenntnisse (*tha snyad pa'i tshad ma; vyavahāra-pramāṇa*) unsere fünf Sinneswahrnehmungen (von den Wahrnehmungen sichtbarer Körper durch das Augenbewußtsein bis zu den Wahrnehmungen tastbarer Objekte durch das Körperbewußtsein) sowie die Erkenntnisse des sechsten, geistigen Bewußtseins, mit dem wir entweder Objekte aus den fünf Sinnesbereichen oder aber Objekte, die nicht mit den Sinnen wahrzunehmen sind (den Bereich der Geistesobjekte), gedanklich erfassen.

¹ Tib. *tha snyad dpyod byed kyi tshad ma*.

Obwohl wir mit solchen konventionellen Erkenntniszuständen die vordergründige, konventionelle Beschaffenheit der Dinge erfassen, sind diese konventionellen gültigen Erkenntnisse nicht in der Lage, ihre subtile, letztgültige Natur zu erkennen: ihre Leerheit, die die jeweils endgültige Wahrheit all dieser vielfältigen Dinge ist. Sie ist mit dem jeweiligen Gegenstand, dessen letztgültige Beschaffenheit sie darstellt, von einer Entität und ist von diesem nur begrifflich verschieden.²

Die „endgültige Wahrheit“ wird als solche bezeichnet, weil sie die Wirklichkeit ist, die von einem letztgültigen, von allen dualistischen Täuschungen freien Bewußtsein erfahren wird. Welches ist eines solches Bewußtsein, daß als verlässliche Instanz im Hinblick auf die letztgültige Bestehensweise der Dinge angesehen werden kann? Untersuchen wir diese Frage an einem konkreten, uns allen aus unserer Erfahrung deutlichen Beispiel. Wir alle haben das Konzept von „Ich“ und „Mein“; wir denken „ich“ und „mein Körper“. Das wesentliche Bewußtsein, daß die endgültige Bestehensweise des Ich erkennt, ist die tiefe Meditation eines Heiligen (*phags pa; ārya*), in der dieser eine von allen begrifflichen Konzepten und dualistischen Täuschungen freie, unmittelbare Einsicht (*mngon sum; pratyakṣa*) in die Leerheit des Ich erreicht hat und einübt. Die endgültige Wahrheit des Ich ist also das Objekt dieser ursprünglichen Weisheit im Geisteskontinuum eines Heiligen. Begriffe wie „Leerheit“ (*stong nyid; śūnyatā*), „endgültige Bestehensweise“, „endgültige Wahrheit“, „[endgültige] Realität“ (*chos nyid; dharmatā*) oder „Sphäre der [endgültigen] Realität“ (*chos dbyings; dharmadhātu*) sind in diesem Zusammenhang nur verschiedene Namen für dieselbe Sache. Diese Begriffe werden gleichermaßen von allen Mahāyāna-Schulen, den Yogācārin wie von Mādhyamikas, als Synonyme für die Leerheit benutzt; die Unterschiede bestehen in der Beschreibung dessen, was unter dem Begriff der Leerheit genau zu verstehen ist.

Was hat es nach der Madhyamaka-Schule, deren Sichtweise Śāntideva in seinem Werk wiedergibt, mit der Leerheit auf sich? In der gleichen Anzahl, wie Menschen in diesem Raum versammelt sind, existieren individuelle Fälle eines Ich: Es gibt jeweils ein Ich, das – auf der Basis des bloßen Zusammenspiels der zugrundeliegenden körperlichen und geistigen Faktoren – einerseits durch sein Handeln selbst die Ursachen für Glück und Leiden schafft und andererseits Glück und Leiden als Ergebnis früherer Handlungen erlebt. Es gibt keine Möglichkeit, die Existenz eines solchen Ich zu verneinen; es ist durch unsere direkte Erfahrung belegt. Aber wovon ist die Leerheit dieses Ich dann leer, wenn dieser Begriff offensichtlich nicht die Existenz des Ich überhaupt verneint? Es ist die fälschlich vorgestellte „wahre Existenz“ (*bden par grub pa; satya siddhi*), eine bestimmte Fabrikation unserer Unwissenheit, die hier verneint wird, und es ist für das korrekte Verständnis der Leerheit von essentieller Bedeutung, diesen von der Leerheit negierten Faktor – das „Objekt der Negation“ (*dgag bya; pratiṣedhya*) – zunächst genau einzugrenzen.

Was wird also von der Leerheit negiert? Was ist dieses Objekt der Negation? Wovon ist das „Ich“ leer? Wir haben ständig eine Wahrnehmung des Ich, wir nehmen uns selbst als bestimmtes Individuum wahr. In Wirklichkeit ist dieses Ich ganz und gar abhängig von der Ansammlung unser körperlichen und geistigen Faktoren, den fünf Aggregaten, die die Grundlage dafür bilden, daß ein Ich erfaßt wird. Unsere Wahrnehmung des Ich entspricht

² Tib. *ngo bo gcig dang ldog pa tha dad.*

aber nicht dessen abhängiger Natur. Zum Beispiel wissen wir besonders aus plötzlich auftretenden Situationen, die uns Glück oder Leid, Freude oder Furcht bereiten, daß es für uns den Anschein hat, als gäbe es dort ein konkretes, greifbares Ich, das von nichts anderem abhängig zu sein, sondern völlig aus sich selbst zu bestehen scheint. Es ist eine Wahrnehmung des Ich, die im direkten Gegensatz zu seiner tatsächlichen Natur steht, die eine vollkommen abhängige, relative ist. Das so erscheinende Ich ist es, das von der Leerheit negiert wird. Die Notwendigkeit, sich zunächst genau bewußt zu machen, was das Objekt der Negation der Leerheit ist – und zwar nicht nur in der Theorie, sondern in der eigenen Erfahrung, wie man die Dinge gewöhnlich wahrnimmt –, wird in den Geistesschulungs-Texten besonders hervorgehoben. Dort heißt es: Wer über die Leerheit meditieren möchte, ohne das Objekt der Negation identifiziert zu haben, gleicht demjenigen, der einen Pfeil abschießt, ohne das Ziel zu sehen.

In den Sūtras und in den Schriften der großen indischen Meister wird das Objekt der Negation nur selten sehr ausführlich und verständlich beschrieben; statt dessen werden Begriffe wie „Fabrikationen [der Unwissenheit]“ „Bezugsobjekt der Wahrnehmung“, „[eigene] Natur“ und „endgültig“³ für jene Seinsweise der Dinge benutzt, die durch die Leerheit verneint wird. Eine sehr deutliche Eingrenzung des Objekts der Negation gibt hingegen Candrakīrti in seinem Kommentar zu den *Vierhundert Versen über die Yoga-Übungen eines Bodhisattva* von Āryadeva,⁴ wo er das von der Lehre des Nicht-Selbst („Selbst-Losigkeit“ *bdag med; nairātya*) verneinte Selbst (*bdag; ātman*) beschreibt:

Als ‚Selbst‘ bezeichnen wir ein inhärentes Wesen der Dinge, das von nichts anderem abhängig ist. Daß es ein solches nicht gibt, ist die Selbst-Losigkeit.“⁵

Diese Aussage ist nicht allein als interessante Beschreibung einer philosophischen Theorie anzusehen; sie kann vielmehr in der eigenen Erfahrung nachvollzogen werden: Es geht um das intensive Gefühl von „Ich!“, das besonders in extremen emotionalen Zuständen deutlich zutage tritt, zum Beispiel wenn man sich sehr fürchtet oder sich überaus glücklich fühlt, weil persönliche Befürchtungen einzutreten drohen oder Erwartungen erfüllt werden. In diesen Situationen scheint das Ich als etwas sehr Greifbares ganz aus sich heraus zu bestehen. Auf der Basis dieser Vorstellung vom Ich als einer absoluten Größe entstehen zwangsläufig Haß gegenüber dem, was für dieses Ich bedrohlich erscheint, und Begierde gegenüber dem, was dem Ich Angenehmes verspricht. Diese Wahrnehmung des Ich entspricht genau dem, was Āryadeva und Candrakīrti beschreiben. Sie gründet auf der Vorstellung, daß es ein inhärentes Wesen der Person gibt, das auf nichts anderem beruht. Ein solches dem Anschein nach inhärentes Ich oder Selbst ist es, was von der Leerheit des Ich negiert wird.

Śāntideva fordert uns dazu auf, die tatsächliche Bestehensweise des Ich zu analysieren, wenn er sagt, daß „jener, der die Leiden zu befrieden wünscht, Weisheit hervorbringen“ soll. Man muß sich also fragen: Wie erscheint das Ich, wie besteht es tatsächlich? Gibt es eine Differenz zwischen der Wahrnehmungsweise und der Seinsweise? Ein Ich, das auf

³ Tib. *spros pa (prapañca), dmigs pa (ārambaṇa), rang bzhin (svabhāva), don dam par (paramārtha)*.

⁴ *Catuḥśatakaṭikā, Byang chub sems dpa'i rnal 'byor spyod pa gzhi brga pa'i rgya cher 'grel pa*. Peking Kangyur Nr. 5266.

⁵ Tib. *de la bdag zhes bya ni, gang zhiḡ dngos mams kyi gzhan la rag ma las pa'i ngo rang bzhin de, de med pa ni bdag med pa'o*.

die gerade beschriebene Weise so absolut und unabhängig zu bestehen scheint, wird in den Madhyamaka-Schriften als „Fabrikation“ der Unwissenheit bezeichnet. Man muß demnach analysieren, ob es sich bei dem wahrhaft existent erscheinenden Ich um eine bloße irr tümliche Projektion handelt oder ob es sich als existierend nachweisen läßt. Konkret untersucht man, ob es ein solches Ich im Zusammenhang mit den eigenen körperlichen und geistigen Aggregaten gibt oder nicht; denn es ist offensichtlich, daß die Person nur in Verbindung mit ihren Aggregaten und nicht ohne Bezug zu diesen existiert. Das Ergebnis ist, daß sich in Verbindung mit den Aggregaten ein Ich, wie es erscheint, nicht nachweisen läßt; das heißt mit anderen Worten, daß die Person leer von einem wahrhaft existierenden Ich ist. Das Bewußtsein, daß untersucht, ob ein Objekt – in diesem Fall das Ich – sich seiner Erscheinungsweise entsprechend tatsächlich auffinden bzw. nachweisen läßt, ist nun kein Bewußtsein, daß die konventionelle Natur ergründet, sondern ein Bewußtsein, welches das Endgültige analysiert.

Es gibt unendlich viele logische Begründungen, mit denen die endgültige Wirklichkeit ergründet und als Leerheit nachgewiesen werden kann, aber als stärkstes Argument gilt das Abhängige Entstehen,⁶ das als „König der Beweisführung“ bezeichnet wird. In unserem Fall könnte die Beweisführung, die auf diesem Argument basiert, folgendermaßen lauten: „Für den Gegenstand der Untersuchung, das Ich als Erlebender von Glück und Leiden, folgt, daß es den Fabrikationen des Denkens entsprechend nicht existiert, weil die Person in abhängig verbundener Weise besteht.“ Weil das Ich nur in Abhängigkeit von den Aggregaten bestimmt wird und nur in Relationen zu diesen besteht, ist die nicht-relative, unabhängige Existenz, die es in unserer Wahrnehmung zu besitzen scheint, nichts als eine Täuschung, ein Irrtum. Nach der Anwendung dieses Arguments wird dem Bewußtsein als Ergebnis der Untersuchung die Abwesenheit des als wahrhaft existent aufgefaßten Ich deutlich. Auf diese Weise wird die Leerheit als endgültige Wahrheit erkannt.

Hat man die Untersuchung in der korrekten Weise mit Erfolg durchgeführt und damit die Vorstellung von absoluter, unabhängiger Existenz zunächst in bezug auf das Ich als Fabrikation der Unwissenheit entlarvt und in der Erkenntnis der Leerheit aufgelöst, so geht man dann zu anderen Gegenständen über, um auch sie in bezug auf ihre endgültige Wirklichkeit zu überprüfen. Phänomene, die wir mit Begriffen wie „andere“, „meine Freunde“, „meine Feinde“, „Äußeres“, „Inneres“ etc. belegen, nehmen wir grundsätzlich in der gleichen Weise wahr, wie ich es im Fall des Ich dargelegt habe. Auch sie scheinen ein „Selbst“ zu besitzen, wie es Candrakīrti in dem zuvor zitierten Kommentar beschreibt – ein ihnen innewohnendes Eigenwesen, das nicht auf anderem zu beruhen scheint. Nicht als etwas Abhängiges, Relatives nehmen wir die Dinge wahr, sondern als etwas, das jeweils „einfach da“ ist. Mit der gleichen Begründung wie zuvor kann diese Erscheinungsweise widerlegt werden: Alle diese Dinge existieren nicht als etwas Inhärentes, wie sie erscheinen, weil sie abhängig entstanden sind.

⁶ (*riten cing 'brel bar 'byung ba; pratīyasamutpāda*) Die unteren Schulen beschreiben das Abhängige Entstehen als Abhängigkeit der Produkte von den Ursachen und Umständen, von denen sie erzeugt werden. Die höheren Schulen beschreiben darüber hinaus die Abhängigkeit aller Phänomene, selbst die der Nicht-Produkte, von ihren Teilen und Aspekten und – in der Madhyamika-Philosophie – von ihrer sprachlichen und gedanklichen Benennung.

Alle Phänomene sind abhängig entstanden. Das abhängige Wesen eines Gegenstands läßt sich unmöglich mit der vermeintlich inhärenten Natur desselben Gegenstands vereinbaren. Abhängigkeit und inhärente Existenz sind zwei Seinsweisen, die im direktem Widerspruch zueinander stehen. Wenn man nun mit dem Argument des Abhängigen Entstehens die Bestehensweise der Dinge untersucht, bleibt als einzige Alternative übrig, daß sie von jener inhärenten Natur, mit der sie uns erscheinen, frei sind. So wird dem Untersuchenden zusätzlich zur Leerheit der Person auch die Leerheit der übrigen Phänomene deutlich und er erkennt, ausgehend von der Leerheit der Person, daß der gesamte Bereich der vielfältigen Phänomene in dem Aspekt ihrer Leerheit ohne Unterschied und „von einem Geschmack“ ist.

Was die Stufen der Erkenntnis der Leerheit angeht, so entwickelt man zuerst aufgrund sprachlicher Erläuterungen ein erstes intellektuelles Verständnis dafür, daß alle Phänomene in bezug auf ihre Leerheit von einem Geschmack sind. Dieses „Verständnis vom Hören“ wird dann durch wiederholtes Nachdenken mit korrekten Begründungen und durch viele weitere förderliche Umstände auf dem spirituellen Pfad vertieft und in das „Verständnis vom Nachdenken“ und das „Verständnis aus der Meditation“ umgewandelt. Daraus ergibt sich der Fortschritt auf den ersten beiden der fünf Pfade eines Bodhisattva auf dem Weg zur Erleuchtung, dem Pfad der Ansammlung (*tshogs lam; saṃbhāramārga*) und dem Pfad der Vorbereitung (*sbyor lam; prayogamārga*). Zu Beginn des Pfades der Vorbereitung hat der Bodhisattva bereits das Verständnis aus der Meditation erreicht, basierend auf einer meditativen Versenkung, die in einer Einheit von konzentrativer und analytischer Meditation⁷ besteht, aber die Erkenntnis ist noch immer konzeptuell und nicht unmittelbar. Durch die fortgesetzte Übung erreicht der Bodhisattva schließlich eine unmittelbare, von allen verallgemeinernden Begriffsbildern freie Einsicht in die Leerheit und damit den Pfad des Sehens (*mtshong lam; darśanamārga*). Diese direkte Erfahrung der endgültigen Realität ist das letztgültige Bewußtsein, das selbst von den feinsten Täuschungen aufgrund dualistischer Erscheinungen frei ist, und deshalb ist der Erkenntnisgegenstand eines solchen Bewußtseins eine endgültige Wahrheit. Umgekehrt wird ein Bewußtsein von der Erkenntnis dieser höchsten Wahrheit her als eine gültige Erkenntnis bestimmt, die das Endgültige untersucht.⁸ Von diesem Aspekt der Erkenntnis der eigentlichen Realität her wird die tiefe Meditation über die Leerheit auch als „Ursprüngliche Weisheit, die die endgültige Wahrheit erblickt“⁹ oder als „yogische Wahrnehmung“ und ähnliches bezeichnet. Die Definition einer endgültigen Wahrheit in den Lehrtexten lautet deshalb:

Ein Objekt, (1.) das von einer gültigen Erkenntnis gefunden wird, die das Endgültige untersucht, und (2.) im Hinblick auf das ein Bewußtsein als eine solche Gültige Erkenntnis bestimmt wird, die das Endgültige untersucht.

⁷ Die auf die Leerheit ausgerichtete meditative Vereinigung von „Geistiger Ruhe“ (*zhi gnas; śamatha*) und „Besonderer Einsicht“ (*lhag mtshong; vipaśyanā*), die ihrem Wesen nach zur Vollkommenheit der Sammlung und zur Vollkommenheit der Weisheit gehören, markiert den Übergang vom Pfad der Ansammlung zum Pfad der Vorbereitung.

⁸ Tib. *don dam dpyod byed kyi tshad ma*.

⁹ Tib. *don dam gzigs pa'i ye shes und mal 'byor mgnon sum (yogi-pratyakṣa)*.

Diese Beschreibung des Wesens der beiden Wahrheiten ist Inhalt der letzten beiden Zeilen im zweiten Vers: „Die endgültige [Wahrheit] ist kein Wahrnehmungsobjekt des Bewußtseins; das Bewußtsein wird als konventionelle [Wahrheit] bezeichnet.“ Es sollte klar geworden sein, daß Śāntideva in der Aussage, daß die endgültige Wahrheit kein Erkenntnisgegenstand des Bewußtseins sei, nicht grundsätzlich jede Form des Bewußtseins meint und damit die – absurde – Aussage träge, man könne die endgültige Wahrheit nicht erkennen. Er bezieht sich hier vielmehr auf die Wahrnehmungen im konventionellen Bereich, die mit dualistischen Erscheinungen einhergehen. Diese getäuschten Bewußtseinsweisen sind zur Erkenntnis und Verifizierung der endgültigen Bestehensweise der Dinge nicht geeignet. Genauso bezieht sich auch die Aussage, das Bewußtsein gehöre zur konventionellen Wirklichkeit, nicht auf das Bewußtsein allgemein, sondern auf solche Wahrnehmungen, die mit Täuschungen in Form von dualistischen Erscheinungen verbunden sind.

Am Rande sei erwähnt, daß es im tibetischen Kanon der aus dem Sanskrit übersetzten Kommentarliteratur auch eine etwas andere Lesart der letzten Zeile des zweiten Verses findet. Statt „das Bewußtsein wird als konventionelle [Wahrheit] bezeichnet“ heißt es: „Sprache und Bewußtsein werden als konventionelle [Wahrheit] postuliert.“ Hier wird die enge Verbindung von Sprache und Denken (*rtog pa; kalpanā*) deutlich. Die Sprache folgt gedanklichen Begriffen und setzt diese in verständliche Laute um, mit denen diese Begriffe kommuniziert werden können. Deshalb sind sprachliche Begriffe genausowenig wie gedankliche Konzepte in der Lage, die Realität vollständig wiederzugeben, wie es der tiefen Erkenntnis eines Heiligen in der Meditation über die Leerheit entspricht. Diese Erklärung findet sich in Prajñākaramatis Kommentar.¹⁰ Es ist im übrigen eine gängige Aussage im Buddhismus – etwa in der erkenntnistheoretischen Tradition –, daß Sprache und konzeptuelles Denken vergleichbar sind. Dharmakīrti sagt im *Prāmaṇavartika*, daß „Sprache und Denken in übereinstimmender Weise operieren“. Sie beziehen sich in ähnlicher Weise auf ihre Objekte: Im allgemeinen kann die Sprache gerade soviel ausdrücken, wie das begriffliche Denken erfassen kann, und das Denken kann gerade soviel erfassen, wie die Sprache auszudrücken vermag.

Es ist unbedingt wichtig, das Verhältnis der zwei Wahrheiten zueinander korrekt zu erfassen. Wie bereits erwähnt, wird dieses in der tibetischen Literatur so beschrieben, daß es sich um zwei begrifflich verschiedene Aspekte einer einzigen Entität handelt. Diese Darstellung basiert auf dem *Sūtra von der Offenlegung der Intention [des Buddha]*,¹¹ ein Mahāyāna-Sūtra aus dem dritten Rad der Lehre, das an sich als Grundlage für die Philosophie der Yogācāra-Schule gilt. Die Aussage aber, daß die zwei Wahrheiten zwar begrifflich verschieden, von ihrer Entität her aber ungeteilt sind, hat für beide Mahāyāna-Schulen, die Yogācāra- wie die Madhyamaka-Schule, Gültigkeit. Man sollte nicht denken, daß jede Schule ihre eigene Logik besäße und sich etwa die Sautrāntikas und Yogācārin auf der einen Seite zusammensetzen würden, um ihr System der Logik zu formulieren, und sich auf der anderen Seite die Mādhyamikas zusammenfänden, um eine andere Logik

¹⁰ *Byang chub kyi spyod pa la 'jug pa'i dka' 'grel (Bodhi-caryāvatāra-pañjikā)* von Prajñākaramati (Shes rab 'byun gnas blo gros), *Peking Kangyur* Nr. 5273

¹¹ *Sūtra von der Offenlegung der Intention [des Buddha] (Saṃdhinirmocana-sūtra, dGongs pa nges par 'grel pa'i mdo)*, *Derge Kangyur, Mdo Ca pa*, Folio 22a.

aufzustellen! Die Prinzipien der Logik gelten für alle, sofern sie logische Überlegungen als wesentliches Mittel der Exegese zulassen. Deshalb ist es kein Widerspruch, daß sich auch die Mādhyamikas Aussagen zu eigen machen, die aus einer anderen philosophischen Richtung stammen.

In dem genannten Sūtra nennt der Buddha je vier absurde Konsequenzen, die sich aus den Annahmen ergeben, die zwei Wahrheiten seien entweder essentiell verschieden oder völlig identisch.¹² Er antwortet damit auf eine Frage des Bodhisattva Suviśuddhabuddhi (*bLo gros shin tu nam dag*), ob die „gestaltenden Merkmale“ und die „endgültigen Merkmale“ eines Gegenstands identisch oder verschieden seien, wobei „gestaltende“ und die „endgültige Merkmale“ in diesem Zusammenhang die Begriffe für die konventionelle und die endgültige Wirklichkeit sind. Zwei dieser Konsequenzen aus dem Sūtra seien hier zitiert:

„Suviśuddhabuddhi, wenn die gestaltenden Merkmale und die endgültigen Merkmale nicht verschieden wären, so ergäbe sich daraus, daß alle gewöhnlichen Wesen die [endgültige] Wahrheit erblickten, daß sie eben in diesem Zustand als gewöhnliche Wesen Verwirklichungen und das unübertroffene Glück des Nirvāna erreichten, und daß sie eben in diesem Zustand vollständig zur unübertroffenen, vollkommenen und vollendeten Erleuchtung erwachten.

Wenn aber die gestaltenden Merkmale und die endgültigen Merkmale [in ihrer Entität] verschieden wären, so ergäbe sich daraus, daß auch diejenigen, die die Wahr-

¹² Der tibetische Lehrtext von Dschetsün Tschökyi Gyältsän (*rJe btsun chos kyi rgyal mtshan*) zum ersten Kapitel von Maitreyas *Abhisamayālamkāra* nennt diese Konsequenzen (*sKabs dang po'i spyi don*, Blockdruck aus Sera-Jeh, Bylakuppe, Folio 103a.2-103b.4):

A. Widersprüche bei der Annahme, die Zwei Wahrheiten seien identisch: Nimmt man an, die Vase und die Leerheit der Vase von wahrer Existenz seien identisch, so ergeben sich die folgenden absurden Konsequenzen: (1.) Für die Leerheit der Vase von wahrer Existenz müßte folgen, daß sie ein Erkenntnisgegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung gewöhnlicher Wesen ist, weil sie mit der Vase identisch ist. (2.) Für die Leerheit der Vase von wahrer Existenz müßte folgen, daß durch ihre Beobachtung Leidenschaften wie Begierde entstehen können, weil sie mit der Vase identisch ist. (3.) Für die Leerheit der Vase von wahrer Existenz müßte folgen, daß die Yogis außer dem Sehen der Vase keine weiteren Anstrengungen machen müssen, um über diese Leerheit zu meditieren, weil sie mit der Vase identisch ist. (4.) Für die Leerheit der Vase von wahrer Existenz müßte folgen, daß sie dieselben vielfältigen Eigenschaften wie die Vase trägt – zum Beispiel ihre Farbe und Gestalt –, weil sie mit der Vase identisch ist.

B. Die Widersprüche bei der Annahme, die Zwei Wahrheiten seien verschiedene Entitäten: Nimmt man an, die Vase und die Leerheit der Vase von wahrer Existenz seien von ihrer Entität her verschieden, so ergeben sich die folgenden absurden Konsequenzen: (1.) Für die Vase müßte folgen, daß sie gültige Erkenntnis ihrer Leerheit von wahrer Existenz nicht die fälschliche begriffliche Hinzufügung, sie sei wahrhaft existent, beenden kann, weil sie von ihrer Entität her verschieden ist von der Leerheit der Vase von wahrer Existenz. (2.) Für die Leerheit der Vase von wahrer Existenz müßte folgen, daß sie nicht die endgültige Wirklichkeit der Vase ist, weil sie von ihrer Entität her verschieden ist von der Vase. (3.) Für die Vase müßte folgen, daß sie nicht die Grundlage für die Verneinung der wahren Existenz der Vase ist, weil sie von ihrer Entität her verschieden ist von der Leerheit der Vase von wahrer Existenz. (4.) Es müßte folgen, daß es im Kontinuum eines Buddha-Heiligen sowohl eine gültige Erkenntnis gibt, die die Vase als leer von wahrer Existenz erkennt, als auch eine gültige Erkenntnis, welche die Leerheit der Vase von wahrer Existenz als essentiell verschieden von der Vase erkennt.

heit sehen [– die Heiligen in der tiefen Meditation –,] nicht frei wären von [der Wahrnehmung] der gestaltenden Merkmale; und weil sie nicht frei wären von [der Wahrnehmung] der gestaltenden Merkmale, würden sie sich auch nicht durch das Sehen der Wahrheit von der Fesselung aufgrund [des Erfassens von fälschlich beigefügten] Merkmalen befreien. Und wenn sie sich nicht von der Fesselung durch [das Erfassen fälschlich beigefügter] Merkmale befreien würden, so würden sie sich auch nicht von der Fesselung aufgrund des tendenziellen Ergreifens schlechter Zustände befreien. Und wenn sie sich nicht von diesen beiden Fesseln befreien würden, so würden sie durch das Sehen der Wahrheit weder Verwirklichungen noch das unübertroffene Glück des Nirvāṇa erreichen, und sie würden auch nicht vollständig zur unübertroffenen, vollkommenen und vollendeten Erleuchtung erwachen.“

Wenn die zwei Wahrheiten identisch wären, so würde jede Wahrnehmung eines konventionellen Phänomens auch die Wahrnehmung der endgültigen Realität dieses Phänomens beinhalten. Daraus würde absurderweise folgen, daß alle gewöhnlichen Wesen, z. B. beim Sehen einer Vase, eine direkte Einsicht in die Leerheit erführen. So einfach ist die Erkenntnis der Leerheit leider nicht! Wären die zwei Wahrheiten dagegen essentiell verschieden wie z.B. eine Säule und eine Vase, so könnte die Meditation über die Leerheit niemals der Verblendung in bezug auf die konventionelle Wirklichkeit schaden. So könnte die Erkenntnis der Leerheit der Vase nicht der Begierde in bezug auf die Vase entgegenwirken.