

Anne MacDonald

DIE SICHT DER LEERHEIT



Das Madhyamaka ist eine der zwei Hauptrichtungen – oder, wenn wir die Tathāgatagarbha-Schule miteinschließen – eine der drei Hauptrichtungen des Mahāyāna. Als Begründer der Madhyamaka-Schule gilt der indische Gelehrte Nāgārjuna, der vermutlich in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung lebte. Nāgārjunas philosophisches Hauptwerk, die „Mūlamadhyamakakārikā“, stellt das Grundwerk der Mādhyamakā-Schule dar. Sein Beitrag zum Denken des Mahāyāna und zu seiner Entwicklung lag weniger darin, eine neue Richtung oder einen neuen Ansatz vorzustellen, als vielmehr in dem Versuch, bereits

Der indische Gelehrte Nāgārjuna gilt als Begründer der Madhyamaka-Schule.

vorhandene Ideen argumentativ abzusichern. Die Ideen, mit denen Nāgārjuna sich beschäftigte, finden sich nämlich schon in der Prajñāpāramitā-Literatur, in der die Unwirklichkeit (Nichtexistenz) und Leerheit aller Entitäten der Innen- und Außenwelt gelehrt wird. Nāgārjuna stützte sich auf die Behauptung, daß alle Dinge oder alle Entitäten der Welt letztlich nicht existent seien, und er versuchte, in den Versen seines Hauptwerkes, den ‚Kārikās‘, die Unwirklichkeit dieser

Dinge aufgrund ihrer Abhängigkeit von anderem nachzuweisen. Um Begriffe wie ‚Nichtexistenz‘ und ‚Leerheit‘ im Rahmen ihres historischen Kontextes besser verstehen zu können, müssen wir uns zunächst der Entwicklung des sogenannten ‚Antisubstantialismus‘ im Buddhismus zuwenden.

Die Dinge der Welt sind ohne Substanz

Der buddhistische ‚Antisubstantialismus‘, der auf die Verdrängung oder Leugnung eines festen Kerns der Erscheinungen der Welt zielt und im Laufe der Zeit eine recht spektakuläre Ver-

allgemeinerung erlebte, stellte im frühen Buddhismus eher eine Tendenz dar als eine systematisierte Theorie. Ursprünglich war er eng mit der Lehre von der Vergänglichkeit verbunden, die schon für den Buddha der eigentliche Grund für den leidvollen Charakter aller Dinge der Welt war. Es war dem frühen Buddhismus deshalb wichtig, nicht über eine Substanz im Sinne eines dauerhaften Kerns des menschlichen Selbst oder der Dinge zu sprechen, da eine solche Annahme der spirituell motivierten Betonung der Vergänglichkeit widersprochen und sie untergraben hätte.

Die Betonung der Vergänglichkeit im frühen Buddhismus äußerte sich hauptsächlich in einer Hervorhebung des Wechsels der Zustände und Eigenschaften des menschlichen Körpers und Geistes. Die alten Texte geben Lehrreden des Buddha wieder, in denen er den Menschen analytisch in eine Anzahl von vergänglichen Bestandteilen, in ständig wechselnde Zustände und Eigenschaften zerlegt, ohne dabei einen beständigen Wesenskern, einen Träger dieser Körperteile, Zustände und Eigenschaften zu erwähnen. Diese Analyse des Menschen, die auf die wechselnden Eigenschaften und Zustände der Bestandteile von Körper und Geist – aber nicht auf einen dauerhaften Träger – abzielte, stellte die Vergänglichkeit und somit die leidvolle Natur dieser Bestandteile in den Vordergrund. Die bewußte Betrachtung der Vergänglichkeit der Bestandteile der Person und aller Dinge der Welt diente somit ursprünglich dazu, eine Abkehr von der Welt zu ermöglichen. Das gesamte Dasein verliert nämlich durch eine solche Betrachtungsweise seinen Wert, und es wird dadurch leichter, das nicht zum Heil führende Verhaftetsein an der Welt zu beseitigen.

In den Schulen des sogenannten Hīnayāna wurde dann dieser ursprünglich spirituell-praktisch orientierte Antisubstantialismus dogmatisiert. Die eben skizzierte Analyse des Menschen, die ohne ein andauerndes ganzheitliches Prinzip oder einen Kern auskommt, wurde zum Beweis für die totale Nichtexistenz eines Selbst oder ei-

ner Seele, das heißt ein substantieller, beständiger Träger der den Menschen konstituierenden wechselnden Zustände und Eigenschaften, sowohl physisch als auch psychisch, wurde völlig geleugnet. Darüber hinaus zeigte sich die Tendenz zu einer weiteren Verallgemeinerung des Antisubstantialismus. Die Idee, daß es keinen Träger der Eigenschaften und Bestandteile des Menschen gebe, wurde nun auf die Bestandteile der Außenwelt übertragen: Auch die, schon im Kanon genannten, die Welt konstituierenden Elemente, d.h. Erde, Wasser, Feuer, Wind und Äther, denen bestimmte Eigenschaften zugeschrieben wurden, nämlich Geruch, Geschmack, Sichtbarkeit, Berührbarkeit und Schall, wurden von diesen Eigenschaften ‚befreit‘ und selbst – zusammen mit ihren ehemaligen Eigenschaften – als Sonderformen verselbständigter, Eigenschaften betrachtet. Mit dieser Verallgemeinerung des Antisubstantialismus wurde allen Dingen der Träger oder die Kernsubstanz entzogen. Alles, was an Gegebenheiten der Welt existiert, ließ sich so auf diese ‚liberated qualities‘ reduzieren. Ganzheiten, wie z.B. der Körper des Menschen oder die gewöhnlichen Dinge der Welt, wurden nun als Anhäufungen verselbständigter eigenschafts- und zustandsartiger Gegebenheiten betrachtet. Auch die psychischen Daseinsfaktoren sind, so die meisten der Hīnayāna-Schulen, nur verselbständigte, ständig wechselnde und extrem kurz dauernde geistige Zustände und Eigenschaften.

„Wie eine Luftblase, eine Fatamorgana“

Dieser Antisubstantialismus der Hīnayāna-Schulen erfuhr, als er vom Mahāyāna übernommen wurde, eine weitere Verallgemeinerung, man könnte fast

sagen ‚Radikalisierung‘, indem selbst den vergänglichen Daseinsfaktoren, die die Alltagsentitäten gemäß den Hīnayāna-Schulen bilden und ihnen zu Grunde liegen, die Wirklichkeit abgesprochen wurde. Diesen dinghaften, verselbständigten Faktoren wurde jetzt ihre eigene Wirklichkeit entzogen; sie wurden nicht mehr als die existierenden fundamentalen Bausteine der Dinge betrachtet, sondern wie die Dinge, die von ihnen konstituiert werden, als illusorisch und unwirklich charakterisiert. Mit diesem Schritt des Mahāyāna, der *alle* Daseinsfaktoren nichtig und illusorisch macht, wird somit der Antisubstantialismus, der ja als Tendenz schon im frühen Buddhismus vor-



Der Körper des Menschen hat keinen Wesenskern; er wird von Buddhisten als bloße Anhäufung von Faktoren angesehen.

handen war und dort ursprünglich dazu beigetragen hatte, eine Abkehr von der Welt, eine Distanzierung und eine Loslösung von diesen Dingen zu ermöglichen, völlig radikalisiert.

Man findet also schon in den alten kanonischen Texten Ansätze zur späteren Lehre von der Unwirklichkeit und illusorischen Natur der Dinge der Welt. Einige Textstellen beschreiben weiter die Substanzlosigkeit der Dinge mit Hilfe der Feststellung ihrer Hohlheit, Wertlosigkeit und auch Nichtigkeit. Eine Stelle im Saṃyuttanikāya, die die Hohlheit usw. der Bestandteile der Per-



Die Philosophie der Madhyamikas betrachtet alle Phänomene als leer von inhärenter Existenz. Sie gleichen Schaumbergen oder Luftblasen.

son behandelt, benutzt die folgende Analogie: „Wie wenn, ihr Mönche, der Gangesstrom einen großen Schaumklumpen dahertrüge und ein Mann diesen wahrnehme, darüber nachdächte und ihn gründlich betrachtete: Er würde ihm leer erscheinen, nichtig und ohne Kern und Wert. Genau so, ihr Mönche [ergeht es dem] Mönch, [der] irgendeine beliebige körperliche [Gegebenheit] wahrnimmt, darüber nachdenkt und sie gründlich betrachtet: Sie erscheint ihm leer, nichtig und gehalten.“

Im Anschluß daran werden auch die verschiedenen Geistesfaktoren eines Menschen als leer, nichtig und gehalten beschrieben, vergleichbar einer Luftblase, einer Fata Morgana, einer hohlen Bananenstaude und einem Zaubertrug. Manche dieser Vergleiche finden sich in den späteren Texten des Mahāyāna, genauer des Madhyamaka, wieder, wenn dort versucht wird, die illusorische Natur der Welt zu erklären und zu illustrieren. Immer wieder heißt es dort, daß die Daseinsfaktoren, das heißt die ganze Welt, einer Fata Morgana und einem Zaubertrug vergleichbar sind – und es wird hinzugefügt, daß sie einem Traum, dem Spiegelbild des Mondes im Wasser, einem Echo oder einem durch Magie projizierten Scheinleib ähneln. In den kanonischen Stellen soll der Verweis auf Fata Morgana und Zaubertrug allerdings nur die Wertlosigkeit und Substanzlosigkeit der Bestandteile des

Menschen ausdrücken, und nicht, wie im mahāyānischen Kontext, sowohl die Unwirklichkeit der Bestandteile der Person unterstreichen als auch die aller anderen Entitäten des Daseins.

Die Madhyamaka-Schule vertritt, wie gesagt, die generelle Position des Mahāyāna, daß die Entitäten der Welt eigentlich unwirklich und illusorisch sind. Im Madhyamaka werden Entitäten als ‚leer‘ bezeichnet, aber nicht im hīnayānischen Sinne, nämlich daß die Gegebenheiten nicht das Selbst oder wahre Ich sind oder einen substantiellen Kern haben und deswegen von einem Selbst oder substantiellen Kern leer sind; ‚leer‘ ist vielmehr im mahāyānischen Sinne zu verstehen, daß nämlich auch die hīnayānischen Gegebenheiten an sich unwirklich sind. Was die Aussage betrifft, daß alle Entitäten unwirklich sind, so gilt sie wohlgemerkt vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus und nicht vom Standpunkt der alltäglichen Praxis. Die Alltagspraxis als solche bleibt unberührt. Wie Claus Oetke in seinem Aufsatz über die metaphysische Lehre Nāgārjunas bemerkt, beinhaltet die Madhyamaka-Position der letztendlichen Nichtexistenz aller Daseinsfaktoren nicht, daß die Alltagspraxis, die zur vordergründigen Wahrheit oder konventionellen Wirklichkeitsebene gehört, vernichtet wird. Auf der Ebene der vordergründigen Wirklichkeit kann von Lebewesen, ihren Aktivitäten und ihrer Umwelt geredet werden, auf der Ebene der höchsten

Wirklichkeit gilt hingegen die Leere, die Unwirklichkeit aller Lebewesen und Entitäten. Illustriert wird dies durch die traditionellen Madhyamaka-Beispiele des Zaubertruges und der durch Magie erzeugten Person.

Die Mādhyamikas selbst wehren sich explizit gegen die Behauptung, sie seien ‚Nihilisten‘ im spezifisch indischen Sinne. Im alten Indien wurde eine Person oder philosophische Schule verurteilend als ‚Nihilist‘ oder ‚nihilistisch‘ bezeichnet, wenn sie das Gesetz des Karma leugnete, das heißt wenn sie die Wiedergeburt als Frucht guter oder schlechter Werke und – im Zuge dieser Leugnung – auch den bindenden Charakter moralischer Vorschriften abstritt. Die Mādhyamikas werden nun von ihren Gegnern als ‚Nihilisten‘ bezeichnet, weil sie behaupteten, daß alles Bedingte – alles, was aus Ursachen entstanden ist, – letztendlich unwirklich sei, einschließlich der Wiedergeburt und der guten und schlechten Taten, die der Wiedergeburt zu Grunde liegen. Dieser Vorwurf wird von den Mādhyamikas dezidiert zurückgewiesen: Sie streiten die Tatsache des Karma nicht ab, sondern argumentieren vielmehr, daß moralisch wertige Taten zwar vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus unwirklich seien, aber vom Standpunkt der eingeschränkten Wahrheit aus, auf der Ebene der nur vordergründigen Wirklichkeit, eine schlechte Tat sehr wohl eine unangenehme Frucht hervorbringen könne, genauso wie eine magisch erzeugte Person durch eigene Magie eine andere magische Person erzeugen kann. Diese erste magische Person ist nur eine Illusion, aber sie kann trotzdem eine Wirkung produzieren; sie kann handeln, obwohl das, was sie bewirkt, genauso illusorisch und unreal ist wie sie selbst. In gleicher Weise, verteidigten sich die Mādhyamikas, könnten gute und schlechte Taten Auswirkungen haben: Sie mögen zwar illusorisch sein, aber sie zeitigen trotzdem die ihnen entsprechende Frucht. Eine gute Tat hat gute Folgen, und eine schlechte Tat hat schlechte Folgen. Diese Wirksamkeit der Alltagspraxis sei ferner ein Grund dafür, daß diesem Bereich der

Charakter einer Wahrheit, wenn auch einer nur eingeschränkten, zugeschrieben werden kann.

Es gibt noch einen weiteren Grund, aus dem die Mādhyamikas sich nicht als Nihilisten betrachten: Sie lehren weder Sein noch Nichtsein. Nāgārjuna spricht nirgendwo von einem ‚Nicht-existentwerden‘ irgendeines Dings, das heißt davon, daß ein Ding dadurch nicht-existent wird, daß es eine Existenz verliert, die es vorher besessen hat. Wie Claus Oetke gezeigt hat, erkennt Nāgārjuna weder die Existenz irgendeines Dinges noch die Inexistenz irgendeines Dinges an. Oetke schreibt: „Wenn es nämlich Kernthese der Lehre Nāgārjunas sein sollte, daß keinerlei Entitäten letztlich existent sind, dann folgt daraus, daß dieser Doktrin zufolge keine Aussagen letztliche Gültigkeit beanspruchen dürfen, bei denen versucht wird, von irgendwelchen Entitäten zu sagen, sie seien so-und-so oder seien nicht so-und-so, sie kämen dort-und-dort vor oder sie kämen nicht dort-und-dort vor.“ Kürzer gesagt, wenn es überhaupt keine Dinge gibt, wie kann man dann irgendein Ding als Subjekt nehmen und ihm Prädikate wie ‚ist existent‘ oder ‚ist nicht existent‘ zusprechen oder absprechen? Wenn es in einem Haus keinen Elefanten gibt oder gab, wie kann man dann sagen, ‚Ein Elefant ist hier‘ oder ‚Der Elefant ist gerade gegangen‘? Wenn etwas von vornherein nicht da ist, wie kann man dann darüber Aussagen machen?

Abhängig entstanden, also unwirklich

Nāgārjuna verwendet die buddhistische Doktrin der Abhängigkeit aller Dinge, um die illusorische Natur aller Entitäten zu beweisen und dadurch die falschen Vorstellungen anderer zu beseitigen. Diese Lehre vom Entstehen-in-Abhängigkeit ist mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den Buddha selbst zurückzuführen. Sie wurde von ihm dazu verwendet, den Vorgang und die Ursachen der Wiedergeburt zu erklären. Aber noch im Kanon findet die Formel des Entstehens-in-Abhängigkeit auch außerhalb einer Erklärung

der Wiedergeburt Anwendung: Manchmal dient es der Erklärung der Entstehung der Dinge der Außenwelt, der Außenwelt als Ganzes. Spätere Texte haben das Entstehen-in-Abhängigkeit als allgemeines Weltgesetz, dem alle Daseinsfaktoren unterworfen sind, formuliert. Das heißt, für den späteren Buddhismus hängen alle Faktoren der Welt immer nur von anderen Faktoren ab, die ihrerseits von anderen bedingten Faktoren abhängen, und so weiter und so weiter.

Auf diese Verallgemeinerung des vom Buddha gelehrtens Prinzips des Entstehens-in-Abhängigkeit stützt sich Nāgārjuna, um die Dinge, Tätigkeiten, Begriffe usw. des Bereiches der Alltagspraxis, das heißt der konventionellen Wirklichkeitsebene zu erklären, die solange zu existieren scheinen, bis man die Erfahrung der wahrheitsgemäßen Einsicht in ihre letztendliche Nichtexistenz macht. So dient sie ihm ferner dazu, den Vorwurf des Nihilismus zu entkräften. Aber auch sein eigentliches Ziel, den Beweis der Unmöglichkeit aller Dinge der Welt, erreicht er ausgehend von diesem Prinzip oder Gesetz. Auf der Ebene der Alltagspraxis beinhaltet das Entstehen-in-Abhängigkeit, daß dynamische Existenz durchaus möglich ist. Es ist dabei zu bemerken, daß Nāgārjunas Gebrauch der althergebrachten Formel und seine Erklärungen zum Entstehen-in-Abhängigkeit hier ganz dem Verständnis des Entstehens-in-Abhängigkeit im traditionellen Buddhismus entsprechen. Wären die innerweltlichen Entitäten nicht in Abhängigkeit von anderem zustande gekommen, sondern aus ihrem eigenen Wesen heraus existent, müßten sie konsequenterweise

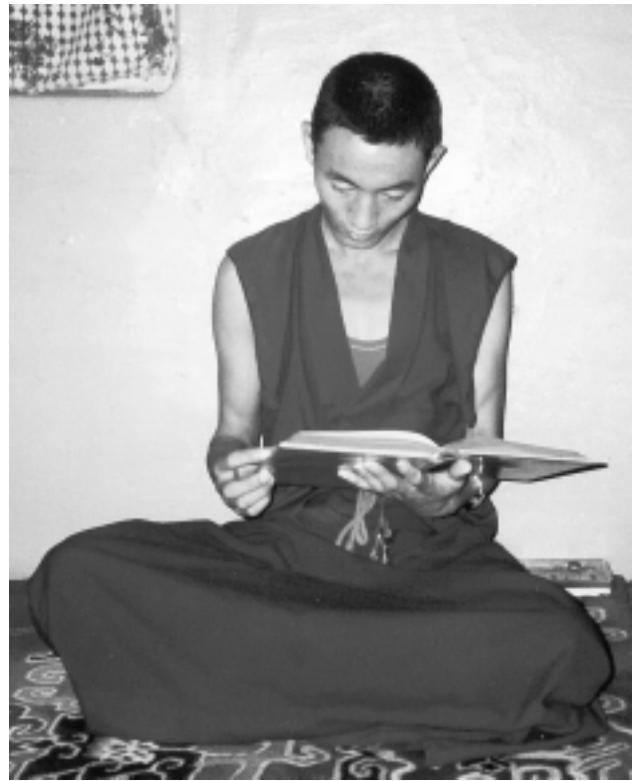


Foto: Archiv

Jede Handlung hat ihre Wirkung. Indem sie das Gesetz von Karma akzeptieren, weisen die Mādhyamikas den Vorwurf zurück, sie seien Nihilisten.

immer und unveränderlich existieren; etwas, was unabhängig von anderem existiert, das heißt was nicht leer von einem eigenen Wesen ist, könnte nicht vergänglich sein, denn was aus sich existiert, entsteht nicht und vergeht nicht. Sein Dasein wäre absolut statisch; es würde ewig existieren. Das Entstehen-in-Abhängigkeit rettet sozusagen die Welt vor zwei Extremen, erstens vor dem Extrem der Permanenz, das keine Veränderung oder Bewegung erlaubt, und zweitens vor dem Extrem der endgültigen Vernichtung, das nicht einmal die Existenz von Dingen, die sich verändern könnten oder nicht, erlaubt. Das Entstehen-in-Abhängigkeit ist daher der ‚mittlere Weg‘, der die beiden Extreme vermeidet. Aber diese Rettung der Welt vor den beiden Extremen unter Zuhilfenahme des Gesetzes vom Entstehen-in-Abhängigkeit, das alles erlaubt und ermöglicht, bezieht sich nur auf die konventionelle Wirklichkeitsebene; sie hat keinen Bestand auf der Ebene der höchsten Wirklichkeit. Auf dieser zweiten Ebene wird die Tatsache, daß Entitäten in Abhängigkeit

von anderen Entitäten entstehen, zu einer der Waffen Nāgārjunas, um die letztendliche Unwirklichkeit eben dieser Entitäten zu beweisen. Vom Standpunkt der höchsten Wirklichkeitsebene aus impliziert das Entstehen-in-Abhängigkeit der Entitäten der Welt nämlich die Unmöglichkeit ihrer Existenz.

Nāgārjuna zufolge muß ein Ding unabhängig von anderen Dingen sein, um wirklich zu sein; es muß in seiner

sein kann. Seine Abhängigkeit ist bereits der Beweis für seine Unwirklichkeit.

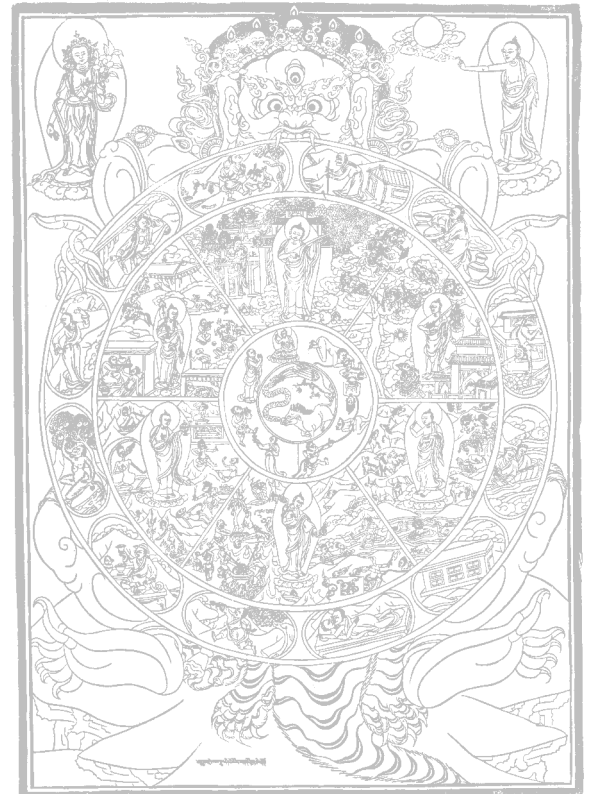
Die Ursache ist abhängig von der Wirkung

Eine weitere Argumentation bei Nāgārjuna setzt die Gleichsetzung von kausalen Bedingungsverhältnissen mit

gen der logischen Bedingungsverhältnisse erfüllen. Wenn die logischen Bedingungsverhältnisse von Ursache und Wirkung auf das kausale und temporale Verhältnis von Ursache und Wirkung übertragen werden, ergibt sich die völlige Unmöglichkeit der weltlichen Ursachen und Wirkungen, das heißt aller verursachten und verursachenden Dinge der Welt. Die logischen Anforderungen verlangen näm-



Buddha Śākyamuni selbst lehrte das Entstehen in Abhängigkeit, auf das sich die Mādhyamikas stützen.



(23)

Existenz und seinem Wesen absolut unabhängig sein. Wenn ein Ding nicht aus seinem eigenen Wesen heraus existieren kann und sich sozusagen an ein anderes Ding anlehnen muß, um eigenes Sein und Wesen zu erlangen, so bleibt es ohne wirkliches Sein und Wesen; denn eben deswegen, weil das Ding kein eigenes Sein hatte, mußte es sich ja an das andere Ding anlehnen, und was vorher kein eigenes Sein hatte, bleibt auch später ohne eigenes Sein. Wer nicht auf eigenen Füßen stehen kann, weil er keine Füße hat, bekommt auch keine eigenen Füße, wenn er sich auf einen Stuhl setzt. Es ist also schlicht unmöglich, daß ein Ding, das nicht unabhängig von anderen ist, wirklich

nicht-kausalen, das heißt, logischen Bedingungsverhältnissen voraus. Kausale Bedingungsverhältnisse wie die, die in der buddhistischen Theorie vom Entstehen-in-Abhängigkeit impliziert sind, sind temporal: Das heißt in der Welt tritt die Ursache vor ihrer Wirkung auf. Logische Bedingungsverhältnisse sind dagegen atemporal: Eine Ursache setzt logisch eine Wirkung voraus, und eine Wirkung setzt logisch eine Ursache voraus. Diese logischen Bedingungsverhältnisse implizieren nicht, daß ein zeitliches Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung besteht – sie stehen außerhalb der Zeit. Nāgārjuna verlangt aber, daß die kausalen Bedingungsverhältnisse in der Welt die Anforderun-

lich, daß eine Wirkung da sein muß, damit eine Ursache Ursache sein kann. Wenn es in der Welt aber eine Wirkung gibt, wäre eine Ursache überflüssig, weil die Wirkung ja schon da ist. Wäre hingegen die Ursache vor der Wirkung existent, was wir unbefangenerweise von Ursachen annehmen würden, könnte die Ursache keine Ursache sein, weil die Wirkung noch fehlt. Es hilft auch nicht, darauf zu verweisen, daß die Wirkung irgendwo in der Zukunft liegt. Man kann nicht sagen: Nun ja, die Wirkung dieser Ursache muß ‚auf Kredit‘ akzeptiert werden, sie kommt eben ein bißchen später; nein, den logischen Voraussetzungen nach muß die Wirkung bereits da sein, damit die Ur-

sache Ursache sein kann. Wenn also eine Ursache nicht Ursache ist, sei es vor, gleichzeitig mit oder nach der Wirkung, ergibt sich daraus, daß eine Ursache in der Welt gänzlich unmöglich ist. Mit dieser Argumentation zeigt Nāgārjuna, daß in Wahrheit alle kausalen und bedingten Entitäten der Welt nicht möglich sind. Sie können einfach nicht existieren. Sie gleichen, wie die Madhyamaka-Texte sagen, einem Zaubertrug, einer Fata Morgana, einem Traum und sind wie diese illusorisch.

Wenn nun die in Abhängigkeit entstandenen Dinge unwirklich sind, wo und was ist dann das Nirvāṇa? Entgeht das Nirvāṇa selbst irgendwie der Charakterisierung auch seines ontologischen Status als ‚unwirklich‘? Im kanonischen und hīnayānischen Buddhismus wurde das Nirvāṇa als eine Art ‚jenseits‘ charakterisiert, und zwar entweder als eine existierende, aber unverursachte Entität oder als das Aufgehörthaben der Befleckungen und die Vernichtung des gesamten Persönlichkeitsstroms, die erst zu einem späteren Zeitpunkt – nämlich nach dem Erlösungsprozeß – eintritt und deshalb ‚jenseitig‘ genannt wird. Die Mādhyamikas argumentieren gegen die erste Ansicht damit, daß das Nirvāṇa als eine reale, unverursachte Entität nicht möglich ist, weil allgemein akzeptiert wird, daß alle realen Entitäten verursacht sein müssen. Das Nirvāṇa kann für die Mādhyamikas auch nicht das Aufgehörthaben der Befleckungen sein, weil es für sie keine realen Entitäten gibt, die beseitigt werden könnten. Trotzdem wird im Madhyamaka von einem Nirvāṇa gesprochen. Wir können dem, was die Mādhyamikas unter Nirvāṇa verstehen, näherkommen, wenn wir das folgende Zitat eines Kommentators Nāgārjunas betrachten: „Das Verlöschen ist das Aufgehörthaben [der Befleckungen und des leidvollen Daseins überhaupt]. [Dieses] Verlöschen wird aber nicht [erst zum Zeitpunkt der sogenannten Erlösung] erlangt; denn die [Befleckungen und Leid konstituierenden] Daseinsfaktoren treten vor [diesem Zeitpunkt] genauso wenig wirklich auf wie nachher.“ Das heißt: Wenn man die Befleckungen und das leidvol-

le Dasein einer kritischen Analyse unterzieht, offenbaren sie sich als bloße Illusionen, die nicht existieren. Man ist also von Leidenschaften und Leid an sich schon immer befreit. Das Nirvāṇa als das Geschwundensein der Befleckungen und des leidvollen Daseins ist an sich somit immer schon gegeben. Das Nirvāṇa ist daher kein Jenseits und auch – streng genommen – nicht etwas, das man erlangen müßte. Vielmehr ist das wahre Nirvāṇa identisch mit dem eigentlichen Wesen der Welt. Es ist die wahre Natur der in Abhängigkeit entstandenen Dinge des Daseins, wenn man sie so erfährt, wie sie wirklich sind. Es ist dem Dasein also immanent, aber nicht identisch mit den vielfältigen Dingen als solchen, sondern mit deren wahren Wesen, das unberührt von jeglicher Vielfalt und nicht bedingt oder entstanden ist. Das wahre Nirvāṇa ist das friedvolle Immer-schon-zur-Ruhegekommen-Sein des Daseins.

Hier finden wir nun einige Motive für die weitere Verallgemeinerung und totale Radikalisierung der Tendenz zum Antisubstantialismus des frühen Buddhismus. Zunächst wird diese Radikalisierung der älteren Lehre von der Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Entitäten, die sich zu der Lehre von der Leerheit und Unwirklichkeit aller Entitäten gewandelt hat, zu einem mächtigen und wirksamen Werkzeug, das die Abkehr von der Welt erleichtert. Wenn alle erscheinenden Gegebenheiten des Daseins nicht wirklich existent und bloße Illusionen sind, kann die Einsicht in diese Tatsache das Anhaften an den Daseinsentitäten wirksamer bekämpfen, als die Lehre von der bloßen Vergänglichkeit aller Dinge der Welt es vermag. Diese Einsicht entwertet nämlich die weltlichen Objekte völlig und macht es so noch einfacher, das Anhaften an sie zu überwinden. Nāgārjuna geht aber noch weiter: Wenn es in Wahrheit keine weltlichen Objekte gibt und in Wirklichkeit auch keine Leidenschaft, kein Anhaften und kein Subjekt, das an den Objekten haftet, erübrigt es sich, nach einer Befreiung vom Anhaften an den Objekten zu streben. Es genügt die Einsicht in das wahre Wesen der weltli-

chen Entitäten, denn durch sie ist allen Möglichkeiten einer Weltverhaftung restlos und endgültig der Boden entzogen. Das Nirvāṇa ist also ontologisch immer schon vorweggenommen. Die Welt ist an sich immer schon verloschen, nichts als eine falsche Vorstellung. Ob es sich nun bei diesem Nirvāṇa des Madhyamaka um das reine absolute Nichts oder ein unbeschreibbares Absolutes handelt, und wie Nāgārjuna sich der Beantwortung dieser Frage nähern würde – das wäre ein weiteres abendfüllendes Thema.

Anne MacDonald hat ihren Magister-Abschluß in „Religiösen Studien“ an der Universität von British Columbia (Kanada) gemacht. Sie arbeitet heute an der Universität Hamburg an einer Neu-Herausgabe der Übersetzung des 1. Kapitels von Candrakīrtis Schrift „Prasannapadā“ und am NGMPP-Projekt, das auf Seite 31f dieser Zeitschrift vorgestellt wird. Der Text ist die gekürzte Fassung eines Vortrages, den sie an der Universität Hamburg gehalten hat.

LITERATURHINWEISE

- Frauwallner, E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Akademie Verlag: Berlin, 1956.
- Oetke, C. ‚Die metaphysische Lehre Nāgārjunas.‘ *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie* XXII/56 (1988): 47-64.
- Oetke, C. ‚Rationalismus und Mystik in der Philosophie Nāgārjunas.‘ *Studien zur Indologie und Iranistik* 15 (1989): 1-39.
- Oetke, C. ‚On some non-formal aspects of the proofs of the Madhyamakakārikās.‘ In: D. Ruegg and L. Schmithausen, ed. *Earliest Buddhism and Madhyamaka*. Leiden: Brill, 1990. 90-109.
- Oetke, C. ‚„Nihilist“ and „non-nihilist“ interpretations of Madhyamaka.‘ *Acta Orientalia* 57 (1996): 57-104.
- Ruegg, D.S. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Otto Harrassowitz: Wiesbaden, 1981.
- Schmithausen, L. ‚Shunyatā-.‘ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. J. Ritter und K. Gründer (Hrsg.).
- Ders. Unpublizierte Vortragsreihe ‚Buddhistische Philosophie‘.
- Vetter, T. ‚Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās.‘ In: *Epiphanie des Heils*. G. Oberhammer (Hrsg.). Wien, 1982. 87-108.
- Wood, T. *Nāgārjunian Disputations*. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.