



Necro/Photocase

## Was ist Wahrheit?

Zum Begriff der Wahrheit  
in europäischen und  
indischen Traditionen

### Teil 2

„Was ist Wahrheit“ ist eine der uralten Fragen der Menschheit. Professor Michael von Brück präsentierte im 1. Teil seines Artikels (Heft 83) die Wahrheitsvorstellungen im Abendland. Der 2. Teil beschäftigt sich mit den zwei Wahrheitsebenen im Buddhismus.

von Michael von Brück

Bereits im Abhidharmakośa<sup>1</sup> werden zwei Existenzweisen der Welt bzw. zwei Wahrheitsebenen unterschieden: die letztgültige Existenzweise (paramārthasat) und die konventionelle Existenzweise (saṃvṛtisat)<sup>2</sup>. Die logische Argumentation ist etwas kompliziert:

Die zusammengesetzten Erscheinungen sind bedingt, vergänglich, das heißt sie existieren als bezeichnetes „Ding“ nur konventionell. Die diesen Zusammensetzungen zugrunde liegenden dharmas hingegen gelten als letztgültig existent. Um ein Beispiel zu geben: Wird ein Tonkrug, der zerbrochen ist, als „Tonkrug“ bezeichnet, so ist klar, dass er nur konventionell als Tonkrug existiert. Die Bezeichnung „Tonkrug“ ist nur auf eine bestimmte, von vielen Ursachen bedingte und zeitlich begrenzte existierende Wirklichkeit aufgetragen.

Einzelne Eigenschaften machen also in bestimmter Zusammensetzung das aus, was wir „Tonkrug“ nennen. Eine dieser Eigenschaften kann zum Beispiel die Farbe sein.

Nehmen wir an, der Krug sei rot gewesen, so existiert das Rot auch dann noch, wenn der Krug in Scherben liegt. Selbst wenn man die Einzelteile noch weiter zerkleinern und schließlich zu Atomen zertrümmern würde, so bliebe – nach der Abhidharma-Logik – die Qualität „rot“ erhalten.

Damit wäre „rot“ eine Realität, die nicht von weiteren Umständen abhinge, das heißt „rot“ würde aus sich selbst heraus (svabhāva) existieren, und solch eine Wirklichkeit wird dharma genannt, sie existiert im letztgültigen Sinn. Auch der „Mensch“ bzw. die „Person“ ist eine Zusammensetzung aus den fünf skandhas und existiert daher nur im konventionellen Sinn. Ein permanentes, aus sich selbst existentes „Ich“ gibt es in diesem Sinne nicht. Mentale Faktoren hingegen, wie zum Beispiel „Begierde“ oder „vollkommene Ruhe“, werden als dharmas betrachtet, weil sie nicht auf weitere Elemente zurückgeführt werden können.

Ein dharma „Begierde“ bewirkt im Bewusstsein nichts anderes, als dass er „Begierde“ erweckt usw. Ein dharma, das

heißt ein im letztgültigen Sinn Existierendes, hat seine eigene charakteristische Eigenschaft. Während nun in unserem Beispiel die Farbe Rot des dharma der „Rotheit“ als das charakteristische Zeichen bezeichnet wird, gilt das, was existiert und rot genannt wird, als die Selbstnatur (svabhāva), und dieses „Etwas“ ist aus Atomen zusammengesetzt. Während also svabhāva äquivalent mit dharma-Sein ist, ist nicht automatisch, was Selbstnatur ist, schon ein dharma. Etwas, das Selbstnatur hat und aus dharmas besteht, ist zusammengesetzt und hat nur konventionelle Existenz. Aber Selbstnatur (svabhāva, also das, was ein unterscheidendes Kennzeichen darstellt) als solche gilt als ein dharma.

## Nāgārjunas Neu-Interpretation

Diese Theorie von den dharmas, die aus sich selbst existieren würden, hat aber keineswegs alle buddhistischen Philosophen überzeugt. Und so wurde die Auffassung der zwei Wahrheiten im Mahāyāna weiterentwickelt und neu interpretiert, wobei vor allem Nāgārjuna (2. Jh. n.Chr.) die maßgebenden Argumente geliefert hat.

Diese philosophische Umorientierung ist wichtig für das Verständnis der Philosophie der Leerheit (śūnyatā) bei Nāgārjuna. Dort wird die „konventionelle Wahrheit“ von der „absoluten Wahrheit“ so unterschieden, dass die begrifflich unterscheidende Sichtweise als konventionelle Wahrheit erscheint, während die absolute Wahrheit die gegenseitige Abhängigkeit aller Erscheinungen (pratītyasamutpāda) bzw. ihre Leerheit (śūnyatā) ausmacht. Denn ein Ding ist definiert durch das, was es nicht ist, d.h. a ist a, insofern es nicht nicht-a ist. Damit definiert nicht-a aber a, a ist also nicht, was es ist, aus sich selbst, sondern durch das Andere, d.h. es ist in seiner Eigendefinition abhängig<sup>3</sup>. Dabei erweisen sich alle Begriffskonstruktionen als nur konventionell oder relativ gültig, denn isoliert betrachtet, kann jede begriffliche Behauptung mit Gegenargumenten (die den „Rahmen“ oder das „Referenzsystem“ verändern) ad absurdum geführt werden.

Die Begriffe, die wir benutzen, erzeugen illusionäre Eindeutigkeit, insofern sie auf „Dinge“ hinweisen, die so gar nicht gegeben sind. Begriffsbildungen können also praktisch nützlich sein, sie beschreiben aber nicht die Welt, wie sie ist. Die relative Gültigkeit von Aussagen hat dennoch im praktischen Leben erhebliche Bedeutung. Denn aufgrund ihrer Analysen und Wertungen kann das Schlechtere vom Besseren geschieden und somit eine Ethik begründet werden.

Wer sich, um ethische Normen zu umgehen, auf Nicht-Dualität (paramārtha) stützen wollte und dabei von einer Motivation geleitet würde, die egozentrisch ist (und damit gerade in dualistischer saṃvṛti-Weise das Interesse des Subjekts vom Objekt trennt), würde seine völlige Unwissenheit kundtun und schwere karmische Last auf sich laden.

Man muss also wissen, auf welcher Ebene und unter wel-

cher Betrachtungsweise eine Aussage gemeint ist. Das geistige Erwachen zur Nicht-Dualität wirkt zwar gerade auch im Alltag, zumal hier „Alltags- und Erleuchtungsbewusstsein“ logischerweise gar nicht getrennt werden können, aber es „ersetzt“ nicht einfach die konventionelle unterscheidende Wahrnehmung.

Die relative, konventionelle Wahrheit, mit der es empirisches Wissen zu tun hat, ist quantitativ. Sie sucht einzelne Faktoren und setzt sie miteinander in Beziehung. Ergeben sich konsistente Beziehungsverhältnisse, sprechen wir davon, dass etwas „wahr“ ist. Es geht um einzelne Fakten, und darum ist diese Wahrheit relativ, saṃvṛti oder vyāvahārika, wie man in Buddhismus und Hinduismus sagt. Pluralismus bedeutet hier nicht die Vielheit von Wahrheiten, die in Beliebigkeit enden könnte, sondern die jeweilige Konkretion und Relationalität der Wahrheit.

Die absolute, transzendente Wahrheit, mit der es die religiöse Erfahrung zu tun hat, ist qualitativ. Sie bezieht alles Einzelne auf das Ganze oder auf Gott. Wenn alles Einzelne in diesem Ganzen Richtung bzw. Sinn findet, sprechen wir von Wahrheit. Diese absolute Wahrheit gibt allem anderen, auch der Gesamtheit der relativen Wahrheiten, Kohärenz und Sinn. Sie ist der Grund für sinnvolles Urteilen und darum selbst nicht in einem Urteil fassbar. Diesen Gesichtspunkt haben die indischen Epistemologien klar erkannt, was sich sowohl in brahmanischen als auch in buddhistischen Traditionen niedergeschlagen hat.

Um nur ein nicht-buddhistisches Beispiel zu geben. Die etwa zur Zeit des Buddha (4. Jh. v. Chr.) entstandene und hoch reflektierte Kena-Upanishad formuliert (Kap. 1,3): „Das Auge erreicht es nicht, auch nicht die Sprache und auch nicht das Denken. Wir wissen es nicht und wir verstehen es nicht, wie es zu leben ist. Es ist eben anders als das Wissen, es ist aber auch über dem Nicht-Wissen. So haben wir es von den Alten gehört, die es uns gelehrt haben<sup>4</sup>.“

Worte, die sich auf diese absolute Ebene der Wahrheit beziehen, sind nicht deskriptiv und beschreibend, sondern suggestiv und verweisend. So wollen etwa im chinesisch-japanischen Zen-Buddhismus die k'ans die kensho-Erfahrung („Wesensschau“) nicht beschreiben, sondern dazu hinführen, wie wir bereits oben im Blick auf Mystik überhaupt sahen. Für die Wahrheitsfrage bedeutet dies, dass nicht ein Wahrheitsmodell absolut gesetzt werden darf, sondern dass wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben.

## Wahrheit als Suche

Wenn auch inhaltlich mystische Erfahrungen in ihrem gedeuteten Wahrgenommensein durchaus voneinander verschiedenen sind, so entsprechen sie einander in ihrem entscheidenden Zug: dem Transzendieren jeder Form, wenn auch dies wieder nur in Form sagbar ist, wie es im berühmten Herz-Sūtra formuliert wird. Im Buddhismus heißt es folgerichtig: Auch die Entleerung der Form muss entleert werden (śūnyatā).

Wie geht man aber damit um, und was ist das Kriterium für Wahrheit, auf das in existenziellen Entscheidungssituationen nicht verzichtet werden kann? Für einen Christen ist Jesus Christus der letztgültige Maßstab seiner Orientierung. Für einen Buddhisten ist dies der Buddha. Wenn unsere Überlegungen richtig waren, bedeutet dies aber nicht Abgrenzung, sondern gemeinsames Gehen auf dem Weg der Wahrheitsuche. Denn wenn Wahrheit und Liebe untrennbar sind, dann ist die wahrhaftige Wahrheitsuche diejenige, die das Wohlsein des anderen erlaubt und fördert.

Das Festhalten an der Wahrheit in der individuellen wie gesellschaftlichen Lebenspraxis, satyāgraha also, wie sich Gandhi ausdrückte, kann als die dem Leben selbst gemäßige Äußerungsform der Wahrheit gelten. Authentisches Leben ist somit das Experiment mit der Wahrheit, wie der Mahatma treffend seine Lebensgeschichte überschrieb. Toleranz aus Wissen und Gewissheit, nicht aus Gleichgültigkeit, Unwissen und Ungewissheit, ist dazu notwendig.

Die Partner in den Religionen müssen nach Maßgabe ihrer je eigenen hermeneutischen Kriterien absolute Relative als relative Absolute so formulieren, dass der interrelationale Prozess der Wahrheitsuche konkrete Verbindlichkeit ermöglicht, aber nie zum Stillstand kommt. Die Konsequenz ist einvernehmliche Geduld. Solche Geduld hat ihre Wurzel in spiritueller Erfahrung, weil diese jede Form transzendiert und gleichzeitig einschließt, womit sowohl die Bedeutsamkeit als auch die Vorläufigkeit jeder Erscheinung angezeigt ist.

Der Artikel wurde für Tibet und Buddhismus gekürzt. Den vollständigen Text finden Sie im Internet: [www.tibet.de](http://www.tibet.de)

- 1 Abhidharmakośa II, 2.1, 334  
Hierzu auch A. Hirakawa, A History of Indian Buddhism, Delhi: Motilal Banarsidass 1993, S. 143f.
- 2 Ein Beispiel: Hell ist nur hell in Abgrenzung von Dunkel. Hell hat keine „Eigenexistenz“ aus sich heraus, sondern ist in Relation, was es ist. Die Abgrenzung – in der Grauzone – ist eine Frage der Betrachtungsweise und der konventionellen Klassifikation.
- 3 E. Wolz-Gottwald (Hrsg.), Die drei kleinen Upaniśaden, Kena-Upaniśad, Texte zur Philosophie Band 9, Sankt Augustin: Academia Verlag 1994.



Uni München

Professor Michael von Brück ist deutscher evangelischer Theologe und Leiter des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität München. Er ist Autor zahlreicher Schriften zu Hinduismus, Buddhismus, Christentum und der interreligiösen Kommunikation. Er hat Standardwerke zum Verhältnis von Buddhismus und Christentum verfasst.

## NOTIZEN ZU DHAMMA

Die Sammlungen der buddhistischen Wiedergeburtsgeschichten  
In der Übersetzung von J. Dutoit mit einer Einführung von Hellmuth Hecker  
3 Bände mit je ca. 800 Seiten, A 4 Format, kartoniert.  
ISBN 978-3-931095-66-6. 145 Euro



In allen Ländern des Buddhismus und weit darüber hinaus erfreuten und erfreuen sich Schilderungen aus den früheren Existenzen des Buddha großer Beliebtheit. In ihnen wird sein kluges und mitfühlendes Handeln zur Erbauung aller Wesen beschrieben, wenn er sich als Bodhisattva der letzten Wiedergeburt nähert, an deren Ende er als Buddha den Samsara verlassen und in das Nirvana eingehen wird. Sie bestehen aus einem oder mehreren Versen, die allein als Teil der kanonischen Literatur in das Tipitaka Aufnahme gefunden haben. Diese Verse sind in eine Erzählung, das eigentliche Jataka, eingebettet und durch einen Kommentar erläutert. Viele dieser Fabeln und Erzählungen fanden Eingang in die gesamte Weltliteratur.



**VERLAG  
BEYERLEIN & STEINSCHULTE**

Herrnschrot  
D-95236 Stambach  
Tel.: 09256/460  
Fax: 8301

mail: [verlag.beyerleinT-online.de](mailto:verlag.beyerleinT-online.de)  
[www.buddhareden.de](http://www.buddhareden.de)

Gerne schicken wir Ihnen unser Programm zu.