

Nicht-Dualität im Vimalakīrtinirdeśa

1. Der merkwürdige philosophische Reiz buddhistischer Nicht-Dualität

Bedeutsam an der buddhistischen Lehre der Nicht-Dualität ist zunächst, dass diese die Idee zurückweist, dass es eine unveränderliche Substanz gebe, deren Attribute sich jedoch zugleich umwandeln könnten. Die Anhänger der Sāmkhya-Schule definieren Umwandlung (*parināma*) noch als „das Erscheinen einer neuen Eigenschaft in einer Substanz, die die gleiche bleibt, während eine andere Eigenschaft zerstört wird“¹. Das *Abhidharmakośa-bhāṣya* hingegen widerspricht dieser Definition und erklärt, dass es keine Substanz (*dharmin*) gebe, die gleich bleibe und deren Eigenschaften sich wandeln könnten.² Auch Versuche, zwischen einem unveränderlichen Selbst und seinen veränderlichen Bewusstseinsformen zu differenzieren, sind dabei das Ziel scharfer logischer Anfechtung.³ Der Empirismus oder Phänomenalismus der westlichen Philosophie kann in diesem Zusammenhang ebenfalls als Advokat einer Form von Nicht-Dualität angesehen werden, insofern auch seine Vertreter es ablehnen, transzendente Substanzen zu postulieren, die einen Dualismus von *noumenon* und *phainomenon* hervorbringen würden. Im Buddhismus jedoch nimmt ein radikaler Empirismus spirituelle Tiefe an: In der Widerlegung und Entsagung falscher substantialistischer Projektionen gewinnt man die Einsicht, dass alle *phainomena* ‚leer‘ sind, und in der Akzeptanz dieser Leerheit wird man mit der wahren Beschaffenheit der Realität vertraut und kann die substanz-basierten Hindernisse zu spiritueller Freiheit hinter sich lassen. Die Leerheit der *samsarischen* Welt offenbart so ihre *nirvanische* Gestalt, und der Dualismus zwischen *samsāra* und *nirvāṇa* verliert seine Rigidität.

Im Folgenden möchte ich einige christliche Vorbehalte gegenüber diesem Weltbild aufführen:

(1) Es beinhaltet eine äußerst skeptische Epistemologie, und das besonders in der Form, wie es im Argumentationsgang Nāgārjunas, des Gründers der Madhyamaka-Schule im 2. Jahrhundert, entwickelt wird. Die Madhyamaka-Schule bietet eine logische, dialektische Verteidigung der Vorstellung von Leerheit an, so wie sie in der Prajñāpāramitā-Literatur proklamiert wird. In dieser werden die wesentlichen Orientierungspunkte unseres Wissens als feh-

¹ JOHANNES BRONKHORST, Sāmkhya in the Abhidharmakośa Bhāṣya. In: Journal of Indian Philosophy 25 (1997) 393-400, hier 393, Übersetzung des Übersetzers.

² Vgl. ebd.

³ Vgl. STEVEN COLLINS, A Buddhist Debate about the Self; and Remarks on Buddhism in the Work of Derek Parfit and Galen Strawson. In: Journal of Indian Philosophy 25 (1997) 467-93.

lerhaft und illusorisch entlarvt. Die kühne Analyse, die dann angeboten wird, um diese Illusionen zu beheben, ist sehr radikal und lässt am Ende wenig konkretes Wissen übrig. Anstelle von sicheren Definitionen wird man mit einem monotonen Insistieren auf Leerheit und Gleichheit (*samatā*) aller *dharmas* zurückgelassen, sodass es unmöglich wird, dieser Vorstellung irgendeinen konkreten epistemischen Inhalt zu verleihen.

(2) Ebenso hat diese Anschauung eine nominalistische Bedeutungstheorie zur Folge, die alle Kategorien als bloß provisorische Bestimmungen erscheinen lässt, wobei die gerade genannte Erkenntnis und die dementsprechende Verwendung der Kategorien als tiefste Einsicht gelten. Jede stabile Bezugnahme (auf die Wirklichkeit) wird somit aufgehoben. Sprache erscheint als Schall und Rauch, dazu bestimmt, in der erhabenen Stille eines erleuchteten Buddhas ausgelöscht zu werden.

(3) Es beinhaltet weiter einen atomistischen Relativismus. Jede Aussage hat bloß provisorische Gültigkeit in den Bedingungen, in denen sie funktioniert, und sofern sie für die spirituelle Entwicklung des Adressaten von Bedeutung ist.

(4) Es handelt sich bei diesem atomistischen Relativismus um einen Nihilismus; denn die höchste Realität ist Leerheit oder sogar ‚das absolute Nichts‘. Alles, was beständiger Substanz ähnelt, wird diskreditiert oder sogar als Häresie behandelt. Die Beteuerung jedoch, dass Leerheit höchst bedeutungsvoll und befreiend sei, ist selbst nicht verifizierbar, obwohl sie leichtfertig zur Aufgabe von erworbenen Sicherheiten wie Vernunft und Glaube ermutigt.

(5) Diese Ansicht ist inkonsistent, insofern sie auf der konventionellen Ebene anerkennt, was sie auf der obersten Ebene verneint. Sie ist weiter unlogisch, da sie, um diese konventionelle Realität, die weder ist noch nicht ist, zu behaupten, gegen das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten verstößt.

(6) Jene Vorstellung stellt einen Monismus dar, der nicht erlaubt, zwischen einem transzendenten Gott und begrenzten Geschöpfen zu unterscheiden. Vielmehr betont sie die Leerheit von beiden und lässt uns mit einer einzigen, bruchlosen Realität oder ‚Soheit‘ (*tathatā*) zurück.

(7) Sie ist im Unterschied zum vedantischen Monismus, bei dem die alleinige und höchste Realität eine göttliche darstellt, radikal atheistisch. Denn leere Soheit entmutigt gehörig das Postulat eines höchsten göttlichen Wesens. Die (christliche) Idee eines personenhaften Herrn aller Realität wird dadurch absurd. Was als Höchstes postuliert wird, ist bestenfalls das Nichts jenseits von Gott, aus dem Gott hervorgeht – wie die Denker der Kyōto-Schule, ausgehend von Kitarō Nishida und bis hin zu Masao Abe, verkündet haben. Diese Vorstellung „ist vermutlich die weitest mögliche Entfernung von dem, was die Suche der biblischen Menschen meint“⁴⁴.

⁴⁴ HANS URS VON BALTHASAR, *Theologik*, Einsiedeln 1985, II, 86.