

# **Zum Konzept der Leerheit im BCA**

**Anne MacDonald, MA  
Universität Hamburg**

Das neunte Kapitel des Bodhicaryāvatāra beginnt mit einem Vers, der die Vorrangstellung und die Wichtigkeit des Hauptthemas dieses Kapitels, nämlich *prajñā* - Einsicht -, verdeutlicht. Der Vers lautet in meiner Übersetzung: "Der Weise hat diese ganze Schar [von Vollkommenheiten] verkündigt als etwas, dessen Ziel Einsicht ist. Daher soll [der Bodhisattva] die Einsicht mit dem Wunsch nach dem Aufhören des Leidens entwickeln."

In seinem Kommentar zu diesem Vers beschreibt der Ihnen schon bekannte Prajñākaramati die Einsicht als die unterscheidende Erkenntnis des wahren Wesens der in Abhängigkeit entstandenen Dinge, so wie es beschaffen ist. Im nächsten Satz erklärt er, dass die Einsicht die gegenüber dem Geben usw. vorrangige Vollkommenheit ist, weil sie "die Natur der unterscheidenden Erkenntnis der Daseinsfaktoren besitzt." Später beschreibt Prajñākaramati die Natur der Einsicht als das Begreifen der Leerheit aller Daseinsfaktoren. Am Ende des Kommentars zu diesem ersten Vers erfahren wir schliesslich, dass für die Personen, die mittels der Einsicht die verursachten [Daseinsfaktoren] als einem Traum und einer magischen Illusion gleich betrachten, alle Fehler samt ihrer latenten Eindrücke aufhören. Dies ist so, weil solche Personen die höchste Wahrheit verstanden haben, nämlich, dass alle Daseinsfaktoren ohne Eigenwesen sind. Deshalb, schreibt Prajñākaramati, ist die Einsicht dazu geeignet, die Ursache des Zur-Ruhe-Kommens allen Leids zu sein.

Was genau aber ist dann diese erlösende Einsicht, die das Aufhören von Leid bewirkt und damit die Befreiung von der Verstrickung in den Kreislauf von Geburt und Tod ermöglicht? Wenn für Vertreter der mittleren Lehre, für Mādhyamikas, wie Śāntideva and Prajñākaramati das wahre Wesen des in Abhängigkeit entstandenen Dinges sich darin erschöpft, dass seine Natur gleich der Natur der Träume und magischen Illusionen ist, wie ist das zu verstehen? Was genau ist das Objekt der Einsicht? Wie ist der Begriff der Leerheit, der ständig in Zusammenhang mit Diskussionen über Einsicht und höchste Wahrheit auftaucht, zu verstehen?

Paul Williams schreibt in der Einleitung zu Skilton und Crosbys Übersetzung des Bodhicaryāvatāra, Einsicht sei das Mittel, wodurch man lernt "to let go, to relax" und "to put things into perspective", und dass die kritische Untersuchung, die zur Einsicht führt, eine bessere und ausgewogenere Perspektive hervorbringen soll. Seiner Meinung nach denken -

und glauben - unerlöste Wesen wie wir, dass die Dinge der Welt existieren, ohne das Resultat eines kausalen Prozesses oder einer Zusammenfügung ihrer Teile zu sein. Weil unerlöste Menschen übersehen, dass zum Beispiel ein Stuhl nur das **Resultat** seiner Ursachen und Teile ist, nehmen sie an, dass der Stuhl als solcher beständig ist. Die Unerlösten stellen sich die Dinge der Welt vor, als ob sie unabhängig, unveränderlich und dauerhaft existieren, und deswegen denken und glauben sie, dass sie von sich aus befriedigend oder abstossend sind. Im Fall der attraktiven Dinge der Welt - Stühle eingeschlossen - haften und hängen die Menschen an ihnen und infolgedessen leiden sie, wenn solche Dinge ihre Erwartungen nicht erfüllen oder wenn sie nicht von Dauer sind. Die Einsicht, so Williams, hilft einem zu erkennen, dass die Dinge der Welt sich in Wirklichkeit verändern und nicht von Dauer sind - sie sind **vergänglich**. Die Tatsache, dass die Dinge nicht dauerhaft und unabhängig von anderen Dingen existieren, drücken die Mādhyamikas mit dem Begriff 'Leerheit' aus - die Dinge der Welt sind leer davon, unabhängig und von Dauer zu sein, auch wenn die unerlösten Menschen dies von ihrer Vorstellung her auf die Dinge projizieren. Wenn man einsieht, dass die Dinge leer von Unabhängigkeit und Dauerhaftigkeit sind, kann man sich entspannen und sein Anhaften an die ohnehin vergänglichen Dinge reduzieren, und man ist im allgemeinen mittels dieser wahrheitsgemässen Perspektive besser gerüstet, anderen Leuten zu helfen. Paul Williams zufolge sagen buddhistische Philosophen wie Śāntideva, dass die Dinge der Welt wie Träume und magische Illusionen sind, nicht, weil sie es wirklich meinen - das verhüte der Himmel -, sondern sie benutzen solche Vergleiche nur, um einen dramatischen Effekt zu bewirken. Demnach wollen Philosophen damit also nur betonen, dass die Dinge der Welt anders sind, als die Unerlösten sie sich vorstellen, nämlich vergänglich statt unvergänglich, und Träume, Illusionen, Echos, Fata Morgana und Spiegelbilder sind als Beispiele passend, weil sie auch anders sind, als man zunächst annimmt, nämlich unreal statt real.

Hat Paul Williams recht? Ist es wirklich so einfach? Haben die Mādhyamikas lediglich nach neuen Möglichkeiten gesucht, der Vergänglichkeit der Welt, die bereits der traditionelle Buddhismus betont, Ausdruck zu verleihen? Hätten sie es dann nicht ein bisschen unkomplizierter sagen können? Hätten sie uns nicht ein bisschen Verwirrung erspart, wenn sie mindestens ein paar Beispiele verwendet hätten, die eindeutig Vergänglichkeit, und nicht

Unwirklichkeit, illustrieren? Fanden sie das Thema inzwischen so langweilig, dass sie dachten, ein ordentlicher Schock würde den Hörer oder Leser schon aufrütteln?

Sie ahnen es wahrscheinlich schon: Ich glaube nicht, dass Paul Williams' Darstellung der mittleren Lehre, des Madhyamaka, völlig richtig oder umfassend genug ist. Ich glaube auch nicht, dass er richtig erklärt, was Śāntideva und Prajñākaramati über die Natur der Dinge und über ihre Leerheit sagen. Es ist mir bewusst, dass er sich sehr stark an den Interpretationen späterer tibetischer Exegeten orientiert; ich frage mich aber, ob er deren Verständnis des Madhyamaka immer richtig darstellt. Dieses letzterwähnte Problem der korrekten Wiedergabe der tibetischen Exegese kann im Rahmen dieses Vortrages nicht untersucht werden; wir können aber innerhalb der nächsten halben Stunde versuchen herauszufinden, was der Begriff 'Leerheit' für Śāntideva beinhaltet. Zu Beginn ist es vielleicht nicht unangemessen, dass wir uns mit ein paar Konzepten, die von Śāntideva und Prajñākaramati verwendet werden, vertraut machen. Ein Ansatzpunkt, der sich anbietet, weil er ein Schlüsselbegriff für die Madhyamaka-Schule ist, ist der Begriff 'Entstehen-in-Abhängigkeit' - auf Sanskrit *pratītyasamutpāda*. Wie zuvor erwähnt, erklärt Prajñākaramati die Einsicht als die unterscheidende Erkenntnis des wahren Wesens der in Abhängigkeit entstandenen Dinge, so wie es beschaffen ist. Um die Verwendung und Bedeutung - oder eher Umdeutung - von *pratītyasamutpāda* in der mittleren Lehre besser zu verstehen, sollten wir uns zunächst mit seiner historisch-philosophischen Entwicklung befassen.

Mehrmals schon in den früheren kanonischen Schriften der Buddhisten bezieht sich der Begriff *pratītyasamutpāda* 'Entstehen-in-Abhängigkeit' auf eine zwölfgliedrige Kette, die aus einer Abfolge von sich jeweils bedingenden Faktoren besteht. An ihrem Anfang steht die Hauptursache für das leidhafte Dasein der Wesen - eine fundamentale Fehlwissen -, an ihrem Ende stehen Alter, Tod und Schmerz. Diese Kette von zwölf Gliedern beruht wahrscheinlich auf zwei kürzeren Begriffsfolgen, die möglicherweise vom Buddha selbst entwickelt und dann später von Anderen zusammengefügt wurden. Die klassische zwölfgliedrige Formel diente dazu, den Vorgang der Wiedergeburt zu erklären und die spirituell relevanten Ursachen der Verstrickung im Kreislauf von Geburt und Tod, im Samsāra, deutlich zu machen.

Eine vereinfachte Darstellung der zwölf Glieder sieht folgendermassen aus: In Abhängigkeit von 1) Fehlwissen - einer Fehlbeurteilung der existierenden Dinge - entstehen 2) Willensakte - das heisst, kurz gesagt, der Wunsch nach erneutem Werden oder der Durst nach Existenz; in Abhängigkeit von diesen Willensakten - nun bezieht sich die Darstellung auf eine nächste Existenz - entsteht 3) Erkennen, gemeint ist der Eintritt des nach dem Tode sich irgendwie weiterpflanzenden Bewusstseins in einen Mutterschoss; in Abhängigkeit von Erkennen entstehen 4) Name und Gestalt - damit sind die psychischen Vorgänge und der lebendige, empfindungsfähige Körper gemeint; in Abhängigkeit von Name und Gestalt entstehen 5) die sechs Sinne - diese sind im Grunde eine weitere Ausbildung von Name und Gestalt und als Sinnesvermögen verstanden; in Abhängigkeit von den sechs Sinnen entsteht 6) Kontakt, und zwar der Kontakt mit den Objekten der Sinne, der spätestens bei der Geburt stattfindet; in Abhängigkeit von Kontakt entsteht 7) Empfindung; in Abhängigkeit von Empfindung entsteht 8) Durst - manchmal erklärt als Durst nach erneuten und intensiveren angenehmen Empfindungen, manchmal als Durst nach Dasein; in Abhängigkeit von Durst entsteht 9) Ergreifen - hier das Sich-Klammern an Sinnesgenüsse und Dasein, aber auch das Greifen nach fortgesetzter Existenz, was wiederum verursacht, dass 10) "Werden" entsteht, und zwar im Sinne des Eintrittes des Erkennens in eine nächste Existenz; in Abhängigkeit von Werden entsteht 11) Geburt in dieser weiteren Existenz und in Abhängigkeit von Geburt entstehen 12) Alter, Tod, Kummer, Jammer, Leid, Betrübnis und Verzweiflung. "So," erklärt ein kanonisches Sūtra, "kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande."

Man kann diese sich in der Formel über drei Existenzen erstreckende Kette des bedingten Entstehens sowohl vorwärts als auch rückwärts lesen: vorwärts von Bedingung zu Bedingtem - in Richtung immer neuer Geburt und Verstrickung im Dasein, wie gerade beschrieben; rückwärts von Bedingtem zu Bedingung - und das hiesse hin zur Erlösung. Bezüglich der ersten Sichtweise wird allgemein formuliert: "Wenn A vorhanden ist, kommt B zustande"; bezüglich der zweiten Sicht, die zurück zu den Ursachen der Wiedergeburt und des Leides führt, heisst es allgemein: "Wenn A nicht vorhanden ist, kommt B nicht zustande." In diesem Fall wird die Kette der Bedingungen im Geiste zurückverfolgt.

Dieser Gedanke eines Entstehens-in-Abhängigkeit war im frühen Buddhismus nicht nur auf die Erklärung des Wiedergeburtprozesses beschränkt. Schon in kanonischen Texten findet man Schilderungen, gemäss denen die Entstehung der Dinge der Aussenwelt beziehungsweise die Entstehung der Aussenwelt als ganzer, in Abhängigkeit von bestimmten Ursachen erfolgt. Dieser Gedanke der Bedingtheit des Entstehens wurde auch benutzt, um Wahrnehmungs- und Erkenntnisvorgänge zu beschreiben. Mit der Zeit entwickelte sich das Entstehen-in-Abhängigkeit zu einem allgemeinen Kausalitätsgesetz, dem alle verursachten Gegebenheiten unterworfen sind. Das Śālistambasūtra - das Sūtra von der jungen Reispflanze - ist ein Text, der eine Entstehung-in-Abhängigkeit im Rahmen der äusseren Welt anspricht. Hier liest man: "[Dieses abhängige Entstehen] ist als zweifach zu betrachten, als äusseres und inneres. Welches ist nun die Verknüpfung der Gründe beim äusseren abhängigen Entstehen? Aus dem Samen entsteht der Keim, aus dem Keim das Blatt, aus dem Blatt der Halm, aus dem Halm der Stengel, aus dem Stengel der Knoten, aus dem Knoten die Knospe, aus der Knospe die Granne, aus der Granne die Blüte, aus der Blüte die Frucht. Wenn der Same nicht vorhanden ist, kann der Keim nicht entstehen, wenn der Keim nicht vorhanden ist, kann das Blatt nicht entstehen, usw., usw."

Die Hīnayāna-Schulen, die Schulen des konservativen Buddhismus, übernahmen das Entstehen-in-Abhängigkeit in Form der zwölfgliedrigen Formel und als universales Weltgesetz. Obwohl sie manche Glieder der zwölfgliedrigen Formel neu interpretierten, fanden sie die allgemeine Struktur besonders geeignet, um zu zeigen, wie der Mechanismus der Wiedergeburt ohne eine durchgängige, substantielle Seele, die sie ausdrücklich ablehnen, ablaufen könnte. Das äussere Entstehen-in-Abhängigkeit, das schon als allgemeines Kausalitätsgesetz galt, haben sie ausserdem auf die dharmas - die nicht weiter reduzierbaren Daseinsfaktoren bezogen: die einzelnen Daseinsfaktoren, unter denen keiner ein schon immer vorhandenes Wesen hat, entstehen aus bestimmten anderen einzelnen Daseinsfaktoren.

Die Madhyamaka-Schule, deren philosophische Ideen Śāntideva vertritt, hat ebenfalls das Prinzip des Entstehen-in-Abhängigkeit übernommen - aber mit einem zunächst überraschenden Dreh. Die Mādhyamikas haben nämlich den traditionellen Lehrsatz

verwendet, nicht nur um zu zeigen, sondern um sogar zu beweisen, dass in Wirklichkeit gar kein Entstehen stattfindet! Das Entstehen-in-Abhängigkeit als universelle Regel, die alle Daseinsfaktoren beherrscht und in diesem Sinn das wahre Wesen der Welt dargestellt hat, wurde in den Händen der Mādhyamikas von einer Erklärung, wie die inneren und äusseren Gegebenheiten der Welt zustande kommen - wie sie ihre Existenz erlangen -, zu einem Beweis, dass es absolut unmöglich ist, dass die Gegebenheiten der Welt überhaupt entstehen können. Den Mādhyamikas zufolge existieren die Dinge der Welt nicht; das wahre Wesen der Welt ist die seit jeher gegebene Unwirklichkeit aller Dinge, eben das Leersein aller Dinge. Prajñākaramati bezieht sich auf diese Behauptung, wenn er in seinem Kommentar zum ersten Vers sagt, dass Einsicht die unterscheidende Erkenntnis des wahren Wesens der in Abhängigkeit entstandenen Dinge ist. Dieses wahre Wesen wird oft im Hinblick auf die Dinge der Welt als ihre 'Eigenwesenlosigkeit' beschrieben - den Texten nach sind sie 'leer von Eigenwesen.'

Es gibt dennoch manche westlichen Madhyamaka-Forscher, die der Meinung sind, mit dem Begriff 'Eigenwesenlosigkeit' wollten die Mādhyamikas gar nicht sagen, dass die Dinge der Welt nicht existieren, sondern dass sie sehr wohl existieren, aber nicht unabhängig von Anderem. Diese Interpretation wird auf verschiedene Weise ausgeführt, und auch Paul Williams scheint sie zu vertreten, wenn er behauptet, dass, obwohl wir denken, die Dinge seien beständig und unabhängig, diese in Wirklichkeit dem Wandel unterliegen und ohne Dauer sind. Wenn aber Vergänglichkeit die zentrale Botschaft der Mādhyamikas sein soll, wie würden Williams und andere dann zum Beispiel Vers 7 unseres neunten Kapitels und den Kommentar dazu erklären? Dort wird gesagt, dass der Buddha zwar das Vorhandensein der Dinge, wie der psycho-physischen Konstituenten, als wechselnd und vergänglich gelehrt hat, aber nur deshalb, weil die gewöhnlichen Menschen an die volle Wahrheit, nämlich die Leerheit der Dinge, die Inexistenz der Dinge, erst allmählich herangeführt werden müssen. Wie würde Williams die zweite Aussage des Verses erklären, nämlich, dass die Dinge in Wirklichkeit **nicht** vergänglich bzw. augenblicklich sind?

In Gegensatz zu Paul Williams' Ansicht, dass unerlöste Lebewesen ein Eigenwesen - womit Unbedingtheit und Dauerhaftigkeit impliziert sind - automatisch auf die in Wirklichkeit

existierenden, aber vergänglichen Dinge projizieren, verstehen die Mādhyamikas Unbedingtheit und Dauerhaftigkeit als Voraussetzungen für wirkliche ontologische Existenz. Um wirklich zu sein, muss ein Ding absolut unabhängig von anderen Dingen sein. Die Dinge der Welt entstehen jedoch aus - also in Abhängigkeit von - ihren jeweiligen Ursachen und Bedingungen. Die Tatsache, dass ein Ding nicht ohne Ursachen zustande kommen kann, bedeutet, dass es kein eigenes Wesen hat, denn 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 zunächst kein eigenes Sein hatte, musste es sich ja an das andere Ding anlehnen, und was zuvor kein eigenes Sein hatte, bleibt auch später ohne eigenes Sein. Wenn etwas ein eigenes Wesen besäße, hätte es gar keinen Bedarf für Ursachen für sein Entstehen - Ursachen sind überflüssig, wenn etwas bereits existiert. Das Bedingtsein, die Tatsache, dass alle Dinge der Welt in Abhängigkeit entstehen, ist den Mādhyamikas zufolge der Beweis dafür, dass die Dinge nicht existieren können. Sie sind leer von eigenem Wesen, genauso unwirklich und illusorisch wie Träume, magische Illusionen, Fata Morganen, Spiegelbilder und Echos.

Dies ist die gedankliche Basis für Śāntidevas Aussagen in den Versen 144 und 145, wo es in Steinkellners Übersetzung heisst:

(144) "Sowohl das, was durch Illusion geschaffen ist, als auch das, was durch Ursachen geschaffen ist, wo kommt es her, wo geht es hin? Das ist zu fragen."

(145) "Was durch die Gegenwart eines anderen beobachtet wird [und] nicht [beobachtet wird], weil dieses fehlt, wieso ist Wirklichkeit in diesem Künstlichen, das einem Spiegelbild gleicht?"

Diese beiden Verse zitiert Prajñākaramati in seinem Kommentar zum zweiten Vers des neunten Kapitels. In seiner Diskussion der Verse sagt er, dass kein Ding der Welt ein Eigenwesen habe, weil es - wie alle Gegebenheiten der Welt - nicht besteht, nicht bleibt - irgendwann vergeht es. Eigenwesen aber ist von unerschütterlicher Natur, stabil, insofern

es nie akzidentiell, also irgendwann von irgendwo hinzugetreten ist. Diese Stabilität des Eigenwesens, die keinen Wandel und keine Vergänglichkeit duldet, impliziert, dass nichts der Auslöser, die Ursache eines Wandels oder eines Vergehens sein könnte. Wie könnte, fragt Prajñākaramatī, etwas, das mit Eigenwesen versehen ist, jemals vergehen? Wenn etwas, das mit Eigenwesen versehen ist, aufhörte zu existieren, dann wäre das Ding, das ja mit einem eigenem und beständigen Wesen versehen sein soll, auf einmal ohne ein Eigenwesen, und das würde der Behauptung, es hätte ein Eigenwesen, widersprechen. Es ist auch nicht richtig, schreibt Prajñākaramatī, dass das Entstehen von irgendeinem Ding impliziere, dass das Ding ein Eigenwesen hat und deswegen von irgendwo anders her als etwas schon Existentes kommt. Genauso ist falsch, dass sein Vergehen impliziere, dass es bei seinem Verschwinden als etwas immer noch Existentes irgendwo anders hin geht, zu irgendeinem Speicher, wo sich Dinge sammeln, die das gleiche Schicksal haben. Die Dinge der Welt, die ein reales Entstehen zu haben scheinen, können vielmehr kein Eigenwesen und keine eigene Existenz haben, weil sie in Abhängigkeit von einem ganzen Komplex von Ursachen entstehen - so, wie magische Illusionen in Abhängigkeit von Mantras und bestimmten Kräutern entstehen -, und sie vergehen ebenso wie magische Illusionen wegen der Mangelhaftigkeit ihres kausalen Komplexes - wenn auch nur ein kausaler Faktor fehlt, verpufft die Illusion. Dinge, die in Abhängigkeit entstehen, sind wie Spiegelbilder, sagt Śāntideva in Vers 145; und Prajñākaramatī verdeutlicht: wie Spiegelbilder, die in Abhängigkeit von einem Gesicht, einem Spiegel, usw. entstehen. Wahre Existenz aber kommt beiden Arten von Dingen nicht zu; beide sind gleichermassen leer von Eigenwesen.

Ist Śāntideva als Mādhyamika dann ein Nihilist? Wenn er die wahre Existenz aller Daseinsfaktoren ablehnt, - wie in Vers 150, wo er sagt, dass diese ganze Welt unentstanden und unvergangen ist, oder in Vers 151, wo er sagt, dass auch alle möglichen Existenzformen einem Traum gleichen - wie kann er da etwas anderes als ein Nihilist sein?

Interessanterweise entpuppt sich Śāntideva jedoch, durch seine Äusserungen in anderen Versen, nicht als Nihilist, mindestens nicht als Nihilist im gewöhnlichen Sinne. Ohne Zweifel lehnt er die Möglichkeit der ontologischen Existenz der Dinge der Welt ab; dennoch ist Inexistenz für ihn genauso unmöglich wie Existenz. Die Mādhyamikas negieren nicht

eine Existenz, die einmal zutraf und später, durch ihre Negation, zu einer Nichtexistenz wird. Die Beschreibung der Dinge der phänomenalen Welt als leer weist nämlich nicht auf ein Verschwinden oder Vernichten von etwas zuvor Seiendem hin, das nun nichtseiend geworden ist, sondern diese Beschreibung als leer dient dazu, die Tatsache zu vermitteln, dass in Wirklichkeit die Dinge, die sich unerlöste Menschen vorstellen, nicht wahrhaft existent sind. Eigentlich hat eine Aussage wie "Die ganze Welt ist unentstanden" nur die Funktion eines didaktischen Hilfsmittels, das die falsche Vorstellung von der Existenz der ganzen Welt korrigieren soll.

Ein sehr beliebtes Beispiel, das die Mādhyamikas gebrauchen, um zu zeigen, dass ihre Ablehnung der Existenz der Dinge der Welt diese Gegebenheiten nicht 'zerstört,' sondern lediglich ihren wahren Seinszustand andeutet, ist das Beispiel einer Augenkrankheit, die Timira heisst. Mit Hilfe dieses Beispiels beschreibt Prajñākaramati folgendes: Eine Person, die von der Timira-Krankheit befallen ist, sieht überall nur feine Haarbüschel, obwohl sie ihren Kopf hin- und herwendet. Jemand, dessen Augen gesund sind, sieht sich diese Person, die auf diese Weise verzweifelt in alle Richtungen schaut, neugierig an. Er fragt sich: "Was tut diese Person?" Er kommt herbei, aber obwohl er seine Augen dahin gerichtet hat, wo der Kranke Haare sieht, nimmt er keine Haarbüschel wahr. Wenn der Augenkranke zur Erklärung jedoch sagt: "Ich sehe Haare hier," erwidert wahrhaft der Gesunde: "Es gibt keine Haare hier," um die falsche Vorstellung des Kranken zu beseitigen. Prajñākaramati erklärt, worauf diese Erwiderung des Gesunden hinausläuft: nur auf eine Negation im Anschluss an das, was der Augenkranke wahrgenommen hat, das heisst es wird nur bezüglich dieser falschen Wahrnehmung eine Negation ausgesprochen. Nicht jedoch, verdeutlicht Prajñākaramati, erfolgt in so einer Situation eine Negation von irgendetwas oder ist eine Affirmation von irgendetwas impliziert.

Wie ist dieses Beispiel auf die Dinge der Welt anzuwenden? Wenn es in Wirklichkeit keine Dinge gibt, dann kann man von ihnen nichts, aber auch gar nichts, behaupten. Technisch ausgedrückt: Es ist dann ungerechtfertigt, ein Ding als Subjekt zu nehmen und ihm Prädikate beizufügen. Wenn nämlich kein Ding existiert, das als Subjekt dienen könnte, wie

könnte man Behauptungen von irgendetwas machen - wie wäre es möglich, einem Ding Prädikate wie ' existiert,' aber auch wie ' existiert nicht' zuzusprechen oder abzusprechen?

Aus diesem Grund, dass nämlich die in Abhängigkeit entstandenen weltkonstituierenden Gegebenheiten letztlich nie vorhanden waren, betont Śāntideva, dass auch die Inexistenz dieser Gegebenheiten, genau wie ihre Existenz, nur eine Vorstellung sein kann. Diese Ansicht drückt er in den Versen 140 und 141 aus:

(140) (Hier weiche ich leicht von Steinkellers Übersetzung ab) "Wenn man ein [fälschlich] vorgestelltes Ding nicht erfasst hat, erfasst man [auch] sein Fehlen nicht. Deshalb ist das Fehlen des Dinges, das falsch ist, offensichtlich falsch."

(141) "Daher verhindert, wenn im Traum der Sohn zugrundegegangen ist, die Vorstellung, dass er nicht vorhanden ist, das Aufkommen der Vorstellung von seinem Vorhandensein; auch diese [erste Vorstellung] ist falsch."

Zum vielleicht noch unklaren zweiten Vers wird gleich eine Erklärung folgen.

Mit diesen Versen - wenn wir Prajñākaramatis Interpretation folgen - widerlegt Śāntideva die falsche Auffassung, Leerheit sei das Objekt einer der im alltäglichen Bereich wirkenden gültigen Erkenntnisse. Śāntideva erwähnt im ersten Vers zunächst die Unmöglichkeit, ein als existierend angenommenes Ding zu erfassen: das Ding ist ja bloss vorgestellt. Und wenn dieses Ding, das nur eingebildet ist und keinerlei tatsächliche Existenz hat, somit einfach nicht im ontologischen Sinne existiert, muss seine Inexistenz ebenso bloss vorgestellt sein. Prajñākaramati illustriert dies mit dem Beispiel eines Topfes und sagt, dass die normalen Menschen die Inexistenz eines Topfes feststellen, nachdem und indem sie sich zuerst einen Topf vorgestellt haben. Wenn aber der Topf analysiert wird und am Ende kein Eigenwesen übrig bleibt, dann noch weniger irgendeine Inexistenz des Topfes, das Gegenteil seiner Existenz.

Im zweiten Vers wird ein schönes Beispiel von Śāntideva selbst präsentiert, das gleichzeitig die Unwirklichkeit von Existenz und die Unwirklichkeit von Inexistenz vermittelt. Ein nur im Traum existierender Sohn stirbt, und ebenfalls im Traum entsteht deshalb die Vorstellung, dass er nicht mehr existiere, die wiederum die Vorstellung, er existiere, verhindert. Die Vorstellung, er existiere, ist sicherlich falsch, aber auch diejenige, er existiere **nicht**, da er ja als blosser Figur im Traum völlig unwirklich war und ist. Sowohl seine Existenz als auch seine Inexistenz sind lediglich falsche Vorstellungen.

Ähnliche und zusätzliche Ideen sind in den Versen 31 bis 34 zu finden. Ein philosophischer Gegner wirft zunächst ein, dass die einfache Kenntnis der Unwirklichkeit der Dinge der Erscheinungswelt nicht ausreicht, die Laster zu beseitigen, und er unterstreicht seine Behauptung mit dem Beispiel eines Magiers: Obwohl der Magier weiss, dass die wunderschöne Frau, die er mittels Mantras und magischer Kräuter erscheinen lässt, nur eine - eben seine - Illusion ist, begehrt er sie. Śāntideva antwortet darauf in Vers 32, dass dies der Fall sei, weil der Magier noch die Neigung hat, Objekten Existenz zuzuschreiben, und die Tendenz, illusorische Entitäten als leer zu erkennen, sehr schwach ist. Nachdem man - so Vers 33 - diese Neigung, die Dinge als leer zu erkennen, angelegt hat - hier weiche ich übrigens von Steinkellers Übersetzung ab, wird schliesslich die zuvor vorherrschende Neigung, Dingen eine Existenz zuzuschreiben, verdrängt und vertrieben. Anstelle der alten Neigung wird eine neue angelegt; und Prajñākaramati erläutert das Wort "Anlegen" als "Festigen durch Üben." Durch diese Festigung schwindet dann die Tendenz, an Existenz zu glauben.

Prajñākaramati zufolge spricht Śāntideva im zweiten Teil von Vers 33 und in Vers 34 zwei irrtümliche Ansichten an, die das Resultat eines Fehlverständnisses von Leerheit sind. Vers 34 lautet:

"Wenn man auf kein Sein mehr stösst, von dem man annehmen könnte, dass es nicht existiere, wie könnte sich dann dem Geist ein anhaltloses Nichtsein bieten?"

Die Bedeutung wird Ihnen jetzt sehr klar sein: Wenn sich durch die Einsicht in die Wahrheit der in Abhängigkeit entstandenen Dinge alle Dinge als leer offenbaren, dann ist auch der Vorstellung einer Inexistenz der Dinge der Boden entzogen. In seinem Kommentar zu diesem Vers bringt Prajñākaramati noch einmal das Beispiel des Augenkranken, um die vollständige Unwirklichkeit einer vorgestellten Existenz und umso mehr irgendeiner vorgestellten Inexistenz, zu illustrieren und zu betonen.

Die zweite Hälfte von Vers 33, die den Eindruck erweckt, dass sie möglicherweise nicht von Śāntideva stammt, sondern ein späterer Einschub ist - sie fehlt übrigens in der Tun-Huang-Rezension -, bezieht sich auf eine weitere falsche Ansicht, auf die der Unerfahrene bezüglich der Lehre von der Leerheit verfallen könnte. Der relevante Teil des Verses lautet:

"und später schwindet durch die Einübung der [Erkenntnis], dass nichts existiert, auch diese [Tendenz zur Leerheit]."

Dies scheint zu bedeuten, dass man - nach der schon besprochenen Stärkung der Tendenz zur Leerheit - letztlich auch nicht von einem Ding sagen kann "es ist leer"; denn wo kein Ding, das heisst kein Subjekt, vorhanden ist, kann man auch kein Prädikat wie z.B. "ist leer" zuschreiben. Wenn sich jemand lange und intensiv mit dieser Wahrheit der Dinge vertraut macht, begreift er, dass die bis jetzt für real gehaltenen Dinge in Wirklichkeit nicht existieren können, und mit dem Verschwinden dieser Vorstellung von realen Dingen und mit der tiefgründigen Erkenntnis, dass 'nichts existiert', verschwindet auch jeglicher Bezugspunkt für das Prädikat "ist leer."

Prajñākaramati bemüht sich, zu zeigen, dass diese Vershälfte weiter impliziert, dass der Begriff Leerheit nur ein Hilfsmittel ist, das nach seiner Verwendung aufgegeben werden muss; die Leerheit soll in keinem Fall zu irgendeiner Art Entität hypostasiert werden, die die letztendliche Natur der Dinge repräsentieren soll und zugleich Anspruch auf eigene Existenz hätte - aufgrund einer solchen Existenz könnte die Leerheit nämlich zum Objekt von Verhaftung werden. Die Person, die sich die Leerheit so vorstellt und deswegen an ihr hängt, bezeichnen die Mādhyamikas als unheilbar. Leerheit ist nicht eine Art von Ersatzrealität.

Andere Mādhyamika-Lehrer haben daraus folgende Konsequenz gezogen: Wenn die Leerheit existieren würde, müssten die Dinge der Welt auch existieren, insofern diese hypostasierte - also verdinglichte, vergegenständlichte - Leerheit die wirkliche Natur von diesen Dingen wäre und wirkliche Dinge als ihre Basis verlangen würde.

Der Begriff 'Leerheit' hat deshalb nur eine spirituelle Funktion. Sie ist, wie Herr Schmithausen in einem Vortrag einmal sagte, "nur ein Hinweis, eine Aufforderung an das Denken, sich selbst zu transzendieren, sich zur Negation seiner selbst zu vermitteln, zur transrationalen mystischen Schau überzugehen." Die wahrheitsgemäße Einsicht in die Leerheit aller Gegebenheiten, die den Verzicht auf den Glauben an Existenz und Inexistenz ermöglicht, entzieht dem Geist alle Anhaltspunkte. Infolgedessen kommen alle auf diese bezogenen geistigen Aktivitäten zur Ruhe. Dieses Ereignis präsentiert Śāntideva in Vers 35:

"Wenn sich dem Geist nicht Sein noch Nichtsein bieten, dann findet er, anhaltslos, die Ruhe, denn eine andere Möglichkeit gibt es nicht."

Prajñākaramati beschreibt das Zur-Ruhe-Kommen des Geistes als sein Aufhören - auf Sanskrit 'nivṛti,' ein Wort, das gelegentlich als ein Synonym für Nirvāṇa benutzt wird. Den Grund für das Aufhören sieht er im Zur-Ruhe-Kommen aller Vorstellungen. Der Geist hört auf, wenn die Vorstellungen schwinden, so wie ein Feuer aufhört, wenn es keinen Brennstoff mehr hat - hier wendet Prajñākaramati ein Beispiel an, das oft in Verbindung mit dem Wort Nirvāṇa auftaucht. Das Zur-Ruhe-Kommen des Geistes samt all seiner Vorstellungen ist nichts anderes als das Nirvāṇa als spirituelles Ereignis. Dieses Aufhören kann aber nur vom Standpunkt der vordergründigen, nur scheinbaren Realität aus dargestellt werden. Vom Standpunkt der wahren Wirklichkeit aus gibt es kein reales Aufhören: der Geist und seine vielheitlichen Vorstellungen sind ja auch leer, sie waren niemals existent, sie waren also noch nie anders als "zur Ruhe gekommen."

Im Kommentar zum neunten Kapitel des Bodhicaryāvatāra treffen wir gelegentlich auf Stellen und Zitate, in denen die Leerheit mit dem Nirvāṇa gleichgesetzt wird. Damit soll

ausgedrückt werden, dass das Nirvāṇa kein Jenseits ist, und auch - streng genommen - nicht etwas ist, das man erlangen müsste. Vielmehr ist das Nirvāṇa identisch mit dem eigentlichen Wesen der Welt; es ist die wahre Natur der in Abhängigkeit entstandenen Dinge. Das Nirvāṇa ist der Welt und dem weltlichen Dasein also immanent, aber es ist **nicht** identisch mit den vielfältigen Dingen, so wie sie erscheinen, sondern mit deren wahren Wesen, das unberührt von jeglicher Vielfalt und weder bedingt noch entstanden ist. Saṃsāra ist von dieser Einsicht aus identisch mit Nirvāṇa, und die leidenden Wesen, die von Daseinsbereich zu Daseinsbereich kreisen, sind von Natur aus identisch mit den Buddhas. So sagt Śāntideva in Vers 151:

"Einem Traum gleichen die Schicksalsformen, [denn] untersucht man [die Gegebenheiten], sind sie wie der Bananenstamm [ohne Wesenskern]. In Wirklichkeit ist kein Unterschied zwischen den Erlösten und den Unerlösten."

Sicherlich aber gibt es einen gnoseologischen Unterschied zwischen den beiden, weil den Unerlösten die erlösende Einsicht in die Natur der Dinge fehlt, oder weil - wie Prajñākaramati es beschrieben hat - den Unerlösten die Einsicht fehlt, die die unterscheidende Erkenntnis des wahren Wesens der in Abhängigkeit entstandenen Dinge ist. Die Einsicht in die Leerheit aller Daseinsfaktoren ist der entscheidende, bestimmende Faktor, und weil diese Einsicht die leidenden Wesen befreit, ist sie, Prajñākaramati zufolge, wie am Anfang des Vortrages zitiert, "dazu geeignet, die Ursache des Zur-Ruhe-Kommens allen Leids zu sein."

Hier finden wir einen zweiten Grund dafür, dass die Mādhyamikas nicht als Nihilisten, mindestens der allgemeinen Definition nach, bezeichnet werden können: die Mādhyamikas gründen und bestätigen ihre Ablehnung der wahren Existenz aller Dinge der Welt auf eine Einsicht, anders als die Nihilisten, die nur eine unbegründete Behauptung aufstellen.

Es gibt aber auch noch einen dritten Grund. Aufgrund meiner vorangegangenen Besprechung des Entstehens-in-Abhängigkeit und der Leerheit ist es vielleicht klar geworden, dass Paul Williams' Auffassung von der Leerheit irreführend ist. Sein Versuch,

die vordergründige Wirklichkeit vor ihrem völligen Zerfall zu bewahren, ist jedoch nicht völlig unangebracht. Diese Ebene der Alltagspraxis mag nicht wirklich existieren, mag nur eine Schein-Realität, eine Fiktion, sein, aber solange die Erfahrung der wahrheitsgemässen Einsicht in die letztendliche Unmöglichkeit aller Dinge nicht gemacht wird, ist man in dieser Fiktion gefangen und den Gesetzen dieser Ebene unterworfen. Diese Gesetzmässigkeiten, und hier beziehe ich mich hauptsächlich auf das Karma-Gesetz, leugnen die Mādhyamikas nicht ab, ebenso wenig wie die Erfahrungen, die die Unerlösten infolge des Fehlens von Einsicht auf dieser Ebene erleben und durchmachen.

Im alten Indien bezeichnete man eine Person oder die Anhänger gewisser philosophischer Schulen verurteilend als 'Nihilisten', wenn sie das Gesetz des Karma leugneten, das heisst, wenn sie die Wiedergeburt als Frucht guter oder böser Werke und - im Zuge dieser Leugnung - auch den bindenden Charakter moralischer Vorschriften abstritten. Obwohl die Mādhyamikas behaupten, dass alle bedingten Entitäten der Welt, einschliesslich der Wiedergeburt und der guten und schlechten körperlichen, sprachlichen und geistigen Handlungen, die der Wiedergeburt zu Grunde liegen, in Wirklichkeit leer, unmöglich seien, streiten sie die Tatsache des Karma nicht ab. Sie argumentieren vielmehr, dass moralisch wertige Handlungen zwar vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus unwirklich seien, aber vom Standpunkt der eingeschränkten Wahrheit aus, auf der Ebene der nur vordergründigen Wahrheit, 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, sagen die Mādhyamikas, können illusorische gute und schlechte Taten Auswirkungen haben: sie und ihre Erzeuger 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. Solche Ideen bilden auch den Hintergrund von Śāntidevas Vers 9, wo er bestätigen will, dass Verdienst aus der Verehrung eines eigentlich illusorischen Buddha entsteht. Diese Wirksamkeit der Alltagspraxis ist ferner ein Grund dafür, dass ihrem Bereich der Charakter einer Wahrheit - wenn auch einer eingeschränkten - zugeschrieben werden kann.

Den Mādhyamikas zufolge funktioniert auf dieser Ebene auch das allgemeine Gesetz vom Entstehen-in-Abhängigkeit, und wenn sie irgendwelche Aussagen vom Standpunkt dieser Ebene aus machen, erklären sie das Gesetz ganz dem Verständnis des Entstehens-in-Abhängigkeit im traditionellen Buddhismus gemäss, genauso wie sie das Gesetz vom Karma ganz gemäss dem Verständnis der Karma-Lehre im traditionellen Buddhismus erklären. Die Dinge der Welt entstehen in Abhängigkeit von bestimmten Ursachen und Bedingungen und vergehen wieder, wenn diese fehlen. Auf der Ebene der Schein-Realität entstehen und vergehen die Entitäten, hier sind die Dinge vergänglich, hier gibt es Lebewesen, die Sinnesfähigkeiten und ihre Objekte, die Himmel und die Höllen, Freude und Leid, und den Heilsweg. Die im Rahmen dieser Realität wahrgenommenen Gegebenheiten aber, sagt Śāntideva in Vers 6, sind nur durch allgemeine Feststellung gegeben, und nicht durch gültige Erkenntnis. Diese Erläuterung, nämlich 'durch allgemeine Feststellung,' erläutert Prajñākaramati wiederum mit 'durch Konvention' und 'durch das Gerede der Leute.' In Wirklichkeit ist diese Konvention, dieses Gerede der Leute, aber falsch. Wenn sie nicht falsch wäre, fügt Prajñākaramati hinzu, wären die gewöhnlichen Menschen automatisch Kenner der Wahrheit, des wahren Wesens der Dinge, ohne Bedarf für eine weitere erlösende Erkenntnis zu haben. In Wirklichkeit sind jedoch sowohl die weltlichen Erkenntnisse als auch die Dinge, die durch sie festgestellt werden, inexistent. Obwohl die Dinge der Welt zu entstehen und zu vergehen scheinen, kann dies nämlich kein reales Entstehen und Vergehen sein, da alles, was in Abhängigkeit entsteht, leer von Eigenwesen ist und in Wirklichkeit nicht entstehen und vergehen kann.

Wenn nun alle Dinge letztendlich leer sind und die Einsicht in diese Tatsache von aller Verhaftung an der Welt befreit und zum Nirvāṇa führt, warum lässt der Bodhisattva dann die anderen Vollkommenheiten wie Freigebigkeit, Geduld, usw. nicht einfach beiseite, um sich ausschliesslich um die Erlangung von Einsicht in die Leerheit zu bemühen? Prajñākaramati stellt eine solche Ansicht vor: Wenn Einsicht die vorrangige Vollkommenheit ist, soll nur sie das Mittel zum Zweck, nämlich der Buddhaschaft, sein; Freigebigkeit, Geduld, usw. erübrigen sich. Der Kommentator weist diese Ansicht aber zurück, indem er feststellt, dass Einsicht allein nicht ausreicht, um die Buddhaschaft zu erreichen; Freigebigkeit, Geduld, usw. sind unentbehrliche Elemente des mahāyānistischen Heilsweges. Hier bezieht

Prajñākaramati sich auf die Tatsache, dass der Bodhisattva nicht allein nach der eigenen Erlösung strebt, die durch die Einsicht in die Leerheit ermöglicht würde, sondern eher auf die Erlösung aller Lebewesen abzielt und deswegen seinen Eintritt ins restlose Nirvāṇa verschiebt, um zunächst die Vorzüge und Allwissenheit eines Buddha zu erlangen.

Der Bodhisattva, dessen Ziel die Buddhaschaft und die Rettung aller Lebewesen ist, muss vermeiden, frühzeitig zur Erlösung und zum Zur-Ruhe-Kommen aller Vorstellungen zu gelangen, denn das Eingehen ins Nirvāṇa würde sein Bodhisattva-Projekt endgültig abschliessen. Der Bodhisattva muss zur ersten Einsicht in die wahre Natur aller in Abhängigkeit entstandenen Dinge vorstossen und diese Einsicht kultivieren, ohne die wahre Natur der Dinge vorzeitig völlig zu vergegenwärtigen - sonst würde er vom restlosen Nirvāṇa sozusagen aufgesaugt, ohne die Buddhaschaft erreicht zu haben. Er braucht die falsche Vorstellung von den Dingen der Welt um des Zieles willen, denn um die Buddhaschaft zu erreichen, muss er Freigebigkeit, Geduld, usw. üben und ist deswegen auf Lebewesen, Objekte und Handlungen angewiesen. Der Bodhisattva braucht also den Kontakt zur vordergründigen Wirklichkeit. Deshalb, schreibt Prajñākaramati, werden Freigebigkeit, Geduld, usw. von den mitleidvollen Bodhisattvas zueigengemacht und angewandt, obwohl sie in Wirklichkeit ohne Eigenwesen, leer sind. An einer anderen Stelle weist Prajñākaramati darauf hin, dass die Bodhisattvas, um das Leid der Lebewesen im Saṃsāra zu beseitigen, die irrtümliche Vorstellung eines Lebewesens akzeptieren. Mit anderen Worten, sie hegen absichtlich eine falsche Vorstellung, sie befassen sich freiwillig mit der Vorstellung von leidenden Lebewesen, obwohl sie wissen, dass eben diese Lebewesen und ihr Leid nur fiktiv sind. Prajñākaramati fügt hinzu, dass der Bodhisattva, obwohl er aus Mitleid im Saṃsāra bleibt, aufgrund seiner Einsicht in die Leerheit nicht von den Fehlern des Saṃsāra befleckt wird. Seine Einsicht in die Leerheit schützt ihn vor einer sonst unvermeidbaren Verhaftung an den Dingen der Welt.

Die Aufgabe eines Bodhisattvas besteht also darin, ein Gleichgewicht zwischen der Einsicht in die Leerheit, in die seit jeher gegebene Inexistenz aller Dinge, und der willentlichen Akzeptanz derselben Dinge herzustellen. Er bewegt sich in und bemüht sich um eine Welt, von der er weiss, dass sie nur als blosse Fiktion besteht. Er weiss auch, dass er selber ein

Teil dieser Fiktion ist. Wie ein Magier nimmt er die fantastische Schöpfungen seiner Vorstellungen wahr, und wie ein Magier durchschaut er zugleich die Illusion und wird ihrer wahren Natur inne.