

***Bodhi(sattva)caryāvatāra* als Lehrschrift und Vorhaben:  
Zum Thema Ritual, Religion, Philosophie und Mystik  
im Buddhismus**

**Prof. Dr. David Seyfort Rugg  
University of London**

(Referat gehalten am 18.5.99 im Rahmen der Vortragsreihe "Buddhismus in Geschichte und Gegenwart" der Arbeitsstelle für wissenschaftliche Weiterbildung, Universität Hamburg. Dieser Vortrag darf nur nach Rücksprache mit dem Autor zitiert werden.)

*BODHI(SATTVA)CARYĀVATĀRA* ALS LEHRSCHRIFT UND VORHABEN:  
ZUM THEMA RITUAL, RELIGION, PHILOSOPHIE UND MYSTIK IM BUDDHISMUS  
von D. Seyfort Rüegg

Seit mehr als einem Jahrtausend hat Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* (*BCA*) einen Platz ersten Ranges zugleich im Denken und in der Praxis des Buddhismus des Großen Fahrzeugs (*Mahāyāna*) bzw. des Bodhisattva-Fahrzeugs (*Bodhisattvayāna*) eingenommen. Bereits bei der früheren Verbreitung des Buddhismus in Tibet wurde dieser gedichtete Traktat – wenn ich mich einer solchen etwas umständlichen Bezeichnung bedienen darf – ins Tibetische übertragen (Anfang des 9. Jahrhunderts, übersetzt von Sarvajñadeva und dPal-brtsegs, denen auch die Dunhuang-Fassung des *BCA* zugeschrieben wird; Neubearbeitungen von Rin-chen bzañ-po usw. und nachher von rNog Blo-ldan šes-rab im 11. Jrh.). Einige Jahrhunderte später, zur Zeit der früheren Verbreitung des Buddhismus unter den Mongolen, zählte dieser Text zu den allerersten Lehrschriften, die man für Übertragungsbedürftig hielt (Übersetzung von Chos-kyi-'od-zer um 1300). Auch die wichtigen früheren tibetischen Kommentare von Bu-ston Rin-chen-grub (1290-1364) und rGyal-sras Thogs-med (1295-1369) stammen aus der gleichen Zeit. (Ein älterer tibetischer Kommentar zum *BCA* wurde von bSod-nams rtse-mo [1142-1182, Fürstab von Sa-skya] verfaßt.) Wenn dagegen in China der *BCA* verhältnismäßig spät, und unvollständig, übersetzt wurde (T 1662, K 1121; ca. 1000, von T'ien Hsi-tsai = \*Devaśānti aus Kaschmir [?]), so ist dies durch die Tatsache zu erklären, daß Śāntidevas Schrift erst in der zweiten Hälfte des 7. oder in der ersten Hälfte des 8. nachchristlichen Jahrhunderts in Indien entstand. Das Vorhandensein des *BCA* in mehreren Sprachen des Buddhismus – in Sanskrit als Originalsprache, und in Chinesisch, Tibetisch und Mongolisch als Übersetzungssprachen – spiegelt also eine komplizierte und vielschichtige Textüberlieferung wider. Auch diesen Umstand darf man als einen Beweis für die große Beliebtheit des *BCA* in der Welt des Buddhismus betrachten.

In der neueren Zeit, im 19. Jahrhundert, war der *BCA* der Gegenstand von einem besonders lebhaften Interesse seitens namhafter tibetischer Meister (z.B. dPal-sprul rin-po-che [1808-1887] usw.). Spätestens seit dieser Zeit zählt unser Text zu dem Korpus der dreizehn großen Lehrschriften indischen Ursprungs (*gžun chen bcu gsum*; vgl. den Kommentar von gŽan-dga'/gŽan-phan Chos-kyi snañ-ba [1871-1927]). Auch in der zweiten Hälfte des 19.

Jahrhunderts, und bis ins 20. Jahrhundert, wurde das im 9. Kapitel des *BCA* behandelte sehr gewichtige – und auch schwierige – Thema der unterscheidenden Erkenntnis (*prajñā*) zum Gegenstand von bemerkenswerten philosophischen Diskussionen und Streitschriften (‘Ju Mi-pham [1846-1912], dPa-ris Blo-bzañ rab-gsal [1840-1912], Brag-dkar sprul-sku Blo-bzañ-dpal-ldan bstan-'dzin sñan-grags usw.).

\*

Die in unseren Quellen von Legenden umhüllte Figur des Autors des *BCA* wirft interessante religionshistorische Probleme auf. Eine Bemerkung zunächst zum Verfassernamen – oder vielleicht eher zum Beinamen – Śāntideva/Śāntadeva. Während Śāntideva wohl die am besten bekannte Form des Namens von unserem Autor ist, wird auch die Schreibung Śāntadeva in einigen Quellen bezeugt. Der Name Śāntideva kann seiner Bedeutung nach mit Śamathadeva verglichen werden, wo *śamatha* die geistige Ruhe und Abgeklärtheit bezeichnet. (Onomastisch ähnlich gebildete Namen sind Ārya-Deva und Buddhadeva.) Die alternative Form Śāntadeva ist etwa mit Śāntarakṣita zu vergleichen, d.h. mit dem Namen des berühmten indischen Apostels Tibets, der im 8. Jahrhundert lebte.

Gemäß seiner eigenen Angabe im vorletzten Vers des 9. Kapitels des *BCA* (9.167), verfolgte Śāntideva den Zweck, den vom Feuer des Leidens gequälten Lebewesen (*duḥkhāgnitapta*) die Ruhe (*śānti*) zu bringen. (Zur Frage nach dem existentiellen Zustand der Wesen [*sattva*] vgl. aber *BCAPañjikā* 9.76: ein Wesen existiert nur der vordergründigen Wirklichkeit/Wahrheit [*samvṛtyā*] nach, nicht im höchsten Sinne.) Es ging unserem Autor darum, den Menschen durch eine der Form und dem Inhalt nach geeignete Lehrschrift den Weg zum Nirvāṇa zu eröffnen.

Was nun die Begriffe *śānti* “Ruhe” und *śānta* “beruhigt” betrifft, so ist *śānta* ein Merkmal der dritten “Edlen Wahrheit” (*āryasatya*) des Buddhismus, nämlich des Prinzips der Aufhebung des Leidens (*nirodhasatya*). Der Ausdruck ist zudem als Beiwort von Nirvāṇa gut bekannt. Das Wort *śānta* gehört übrigens zu einer Reihe von wichtigen Termini wie “Beruhigung” (*upaśama, śiva*), “Nicht-Vervielfältigung” (*aprapañca*), “frei von Eigenwesen” (*svabhāva[vi]rahita*) usw.

Diese Schlüsselbegriffe sind auf die eine oder andere Weise mit der philosophischen und spirituellen Haltung unseres Autors eng verbunden. Śāntideva selbst hat ja gesagt (*BCA* 9.35):

*yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ saṃtiṣṭhate puraḥ/  
tadānyagatyabhāvena nirālabā prāsāmyati//*

“Wenn sich dem Denken (*mati*) weder Sein (*bhāva*) noch Nichtsein (*abhāva*) bieten, dann, anhaltslos (*nirālabā*), findet das [Denken] die Ruhe (*prāsāmyati*); denn es gibt keinen anderen Weg (*anyagati*) [für das Denken als die beiden binär entgegengesetzten Denkwege, die sich resp. auf Sein/Bejahung und Nichtsein/Negation stützen].”

In der Folge werden wir diese Strophe von grundlegender philosophischer sowie “mystischer” Bedeutung wieder aufgreifen.

Wie gesagt kann der Name Śāntideva/Śāntadeva anscheinend zugleich als Eigenname und als Beiname verstanden werden. Übrigens ist zu beachten, daß die ältere Dunhuang-Fassung der tibetischen Übersetzung des *BCA* einem gewissen Blo gros m(y)i zad pa (= Akṣayamati) zugeschrieben wird. Die Gleichsetzung Akṣayamatis mit Śāntideva ist in der späteren Zeit ausdrücklich belegt (s. das *sDe dge dkar chag*, S. 138); und der tibetische Historiker Bu-ston (*Chos 'byun*, f. 159a3) berichtet, daß Akṣayamati in einigen Quellen als Verfasser des 9. Kapitels des *BCA* erscheint. Auch die Bezeichnung Akṣayamati, die unter anderem als Bodhisattva-Name bekannt ist, kann sowohl als Eigenname wie auch als Beiname – “der dessen Geist unvergänglich ist” – gedeutet werden.

\*

Einer weit verbreiteten Meinung zufolge verdankte der *BCA* seine große Beliebtheit dem Umstand, daß er zugleich als inspiriertes Gedicht und als tiefgründige Lehrschrift galt. Diese Meinung ist ohne Zweifel begründet. Noch schwerwiegender in diesem Zusammenhang dürfte immerhin die Tatsache sein, daß der religiös-philosophische Inhalt des *BCA* als Aufforderung, Vorhaben und Aufgabe aufgefaßt worden ist, denn unser Text befaßt sich mit der eingehenden Darstellung des als Vorbild für den Mahāyānisten geltenden Wandels (*caryā* “Laufbahn”) des Bodhisattva. Der erste Teil dieser Schrift behandelt nämlich einen zentralen Begriff des Mahāyāna – die Praxis des Großen Fahrzeugs – samt den entsprechenden spirituell-rituellen Aufgaben des Bodhisattva.

Nun erhebt sich die Frage, ob unser Text in Übereinstimmung mit der geläufigen Übersetzung seines Titels eigentlich den “Eintritt in das Leben” – den Wandel – “zur Erleuchtung” – zum Erwachen – behandelt. Ist die Überschrift *Bodhicaryāvatāra* möglicherweise nicht eher eine Abkürzung für *BodhiSATTVAcaryāvatāra*, und ist diese Schrift nicht eigentlich eine Einführung in die spirituelle “Laufbahn” des Bodhisattva? Die Bezeichnung *Bodhisattvacaryāvatāra* ist ja als Titel unseres Textes gut bezeugt, z.B. in der klassischen tibetischen Übersetzung des Tandschur sowie in einigen vorklassischen Handschriften aus Dunhuang (wo, wie schon bemerkt, der Text einem gewissen Akṣayamati zugeschrieben wird). Allerdings werden beide Formen des Titels durch entsprechende Erklärungen im maßgeblichen Kommentar Prajñākaramatis (ca. 1000) unterstützt (vgl. *BCAP* 1.1: *sugatātmajasamvarāvatāra*; und *BCAP* 9.14ab: *bodhaye buddhatvāya caryā*). Diese Frage ist nicht von ausschließlich textgeschichtlichem Interesse, und sie entbehrt auch nicht einer deutlichen religiös-philosophischen Bedeutung.

Will man eine Antwort versuchen, so darf man sagen, daß das 9. der unterscheidenden Erkenntnis (*prajñā*) gewidmete Kapitel des *BCA* die Theorie der Gnose (*jñāna*), und somit das

Wesen der *bodhi*, behandelt. Es versteht sich von selbst, daß diese *bodhi* weniger als eine “Erleuchtung” von außen denn als innerliches “Erwachen” zu deuten ist. Der Text des *BCA* als Ganzes besteht indes aus einer Darstellung der zur *bodhi* führenden spirituellen Praxis des Bodhisattva. Diese Praxis sowie der sie Übende – der Bodhisattva – bilden zusammen den Schwerpunkt in Śāntidevas Darstellung. Das “Erwachen”, d.h. die *bodhi* (*:buddhatva* “Buddhaschaft”, *BCAP* 9.14ab), bleibt dennoch die unabdingbare Grundlage für die gesamte Bodhisattva-Praxis (*bodhisattvacaryā*), die im *BCA* ausführlich dargelegt wird. Theorie wird nicht von Praxis gelöst: die beiden Faktoren sind im Gegenteil aufs engste miteinander verbunden. Man darf folglich sagen, daß sie aus der Sicht des praktizierenden Bodhisattva voneinander abhängig und mithin untrennbar sind.

\*

Die spirituelle “Laufbahn” des Bodhisattva besteht grundsätzlich aus der Übung und der geistigen Verwirklichung der dem Großen Fahrzeug zugrundeliegenden ethischen bzw. intellektuellen Vollkommenheiten (*pāramitā*). Es handelt sich um sechs Faktoren:

- (1) die Freigebigkeit oder Großzügigkeit (*dāna*) und
- (2) die Sittlichkeit (*śīla*), d.h. Moralität und Ethik (2. und 3. Kap.);
- (3) die sogenannte Geduld, d.h. die geduldige Akzeptierung bzw. die Aufnahmebereitschaft (*kyānti*; 6. Kap.),
- (4) die tapfere Stärke oder Energie (*vīrya*; 7. Kap),
- (5) die Versenkung, d.h. geistige Sammlung und enstatische Meditation (*dhyāna*; 8. Kap); und
- (6) die Einsicht, genauer gesagt die analytische bzw. unterscheidende Erkenntnis (*prajñā*; 9. Kap).

Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß es schwer fällt, für jede der sechs Vollkommenheiten eine völlig eindeutige und genaue Übersetzung zu geben. Die hier angebotenen Gleichungen sind kaum mehr als Annäherungen.

Die beiden ersten Vollkommenheiten – Freigebigkeit (*dāna*) und Sittlichkeit (*śīla*) – bilden gewissermaßen im *BCA* die propädeutische Praxis des Bodhisattva, die die kulminierenden Vollkommenheiten der Meditation und der unterscheidenden Erkenntnis untermauern. Sie werden im 2. und im 3. Kapitel von Śāntidevas Schrift aufgenommen und eingehend dargestellt.

Im *BCA* wird zunächst das sogenannte Ritual des Bodhisattva ausführlich beschrieben. Es handelt sich um eine siebenfache spirituell-rituelle Übung:

- (1) die Lobpreisung (*vandana*) der Buddhas, ihrer Lehre (*dharma*) und der Gemeinde (*samgha*) der Buddha-Söhne (*buddhātma* = *bodhisattva*) (2.1);
- (2) die rituelle Verehrung (*pūjā*), die allerdings als geistig (*manomaya*) gekennzeichnet

wird (*BCAP* 2.7). Dieses Ritual besteht aus mehreren Formen von Verehrung:

- eine Verehrung mit Blumenkränzen (*mālyapūjā*; 2.15);
- eine Verehrung mit Weihrauch (*dhūpapūjā*; 2.16ab);
- eine Verehrung mit Speisen (*naivedyapūjā*; 2.16cd);
- eine Verehrung mit Leuchten (*pradīpa*; 2.17) usw.;
- die sogenannte "höchste Verehrung" (*anuttarapūjā*, 2.22), wie sie von den Bodhisattvas ausgeführt wird;
- eine Verehrung durch Hymnen (*stutipūjā*; 2.23);
- eine Verehrung unter Verbeugung (*praṇāma*; 2.24), wobei die Verehrung von einem Gedenkschrein (*caitya = stūpa*) zu Ehren des Buddha oder eines Heiligen besonders genannt wird (2.25).

(3) das von Zufluchtnahme zum Buddha, zum Dharma und zur Bodhisattva-Gemeinde begleitete Bekenntnis der "Sünden" (*ratnatrayaśaraṇagamanapūrvakā pāpadeśanā*), d.h. des Unheilsamen (*pāpa, aśubha*, m.a.W. des *atyaya* "Übertretung, Verbrechen") (2.26-66);

(4) die Übung der "Mitfreude", d.h. der freudige Beifall zum Guten/Heilsamen (*puṇyānumodanā*) bei allen Mitwesen (3.1-3);

(5) das Erbitten (*adhyeṣaṇa*) um Belehrung durch die "Völlig Erwachten" (*sambuddha*) (3.4);

(6) das Anflehen (*yācanā*) der Buddhas zum mitleidigen Verbleiben in der Welt, d.h. im Kreislauf der Wiedergeburten (*saṃsāra*) (3.5);

(7) die Widmung (*pariṇāmanā*) des eigenen Heilsamen (*puṇya, śubha*) zum Wohl aller Lebewesen ohne Ausnahme (3.6-9), wobei der Bodhisattva sogar seinen eigenen Körper preisgibt (*ātmabhāvādiparityāga*; 3.10). – Für diese *puṇyapariṇāmanā* hat sich die Übersetzung "Verdienstübertragung" heute weitgehend eingebürgert. Es scheint jedoch, daß in diesem Zusammenhang die Übersetzung "Widmung der eigenen heilsamen Faktoren" religiös-philosophisch unproblematischer ist; denn es ist nicht einzusehen, wie eigentlich im Rahmen des buddhistischen Denkens eine "Übertragung" von einem Lebewesen – d.h. von einem Bewußtseinsstrom (*samtāna*) – auf einen anderen stattfinden könnte. Das Thema der Widmung wird dann im 10. und letzten Kapitel des *BCA* ausführlich behandelt.

Die genannten Faktoren konstituieren die Vollkommenheiten von Freigebigkeit (*dāna*) und Sittlichkeit (*śīla*), die indessen im 2. und im 3. Kapitel des *BCA* unter anderen Bezeichnungen beschrieben worden sind.

Aus Śāntidevas Schrift ersieht man also, wie diese religiösen Pflichten, die der Bodhisattva auf sich nimmt, eine heilsfördernde spirituell-rituelle Praxis konstituieren. Das sich auf diese Weise zu einem Ritual entwickelnde ethisch-intellektuelle "Annehmen des Geistes zum Erwachen" (*bodhicittaparigraha*) ist mithin imstande, zu den höchsten Zielen des Mahāyāna zu

führen. Für diesen Zweck sind zusätzlich die Wachsamkeit in bezug auf den Geist zum Erwachen (*bodhicittāpamāda*; 4. Kap.) und die Behütung der Bewußtheit (*samprajanyarakṣana*; 5. Kap.) erforderlich.

Nach dem *BCA* (1.15-17) kann das *bodhicitta* – d.h. das “Denken” oder der “Geist zum Erwachen” – zwei getrennte Formen zeigen: erstens die des Vorsatzes (*praṇidhi*), die mit dem Entschluß, eine Reise anzutreten, verglichen wird, und zweitens die der Aktualisierung (*prasthāna*), die der Reise selbst ähnlich ist. Das kostbare [*sam*] *bodhicitta* bildet das Hauptthema des 1. “Lob des Geistes zum Erwachen” (*bodhicittānuśamsa*) genannten Kapitels des *BCA* (1.6 ff.). Gegenstand dieser Textabteilung ist ferner die sogenannte “tragende Gunst/ Gnade” des Buddha (*buddhānubhava*, 1.5); es handelt sich dabei um einen höchst bedeutenden religiösen Faktor im Mahāyāna, nämlich um den erlösenden *adhiṣṭhāna*, die “prädeteminierende Effizienz”, des Buddha.

Jede der vier darauf folgenden Vollkommenheiten (*pāramitā*) – geduldige Akzeptierung (*ksānti*), Energie (*vīrya*), Meditation (*dhyāna*) und unterscheidende Erkenntnis (*prajñā*) – werden anschließend gesondert, und unter ihren üblichen technischen Bezeichnungen, in je einem Abschnitt des *BCA* (Kapitel 6-9) ausführlich behandelt.

Für die religiös-philosophische Übung des Mahāyānisten könnten alle sechs *pāramitās* freilich für gleich wichtig gehalten werden, insofern als sie alle ohne Ausnahme unerläßliche und wesentliche Bestandteile der spirituellen “Laufbahn” des Bodhisattvas sind. Zwei von diesen Vollkommenheiten sind jedoch von besonders großer Bedeutung, und sie sind im *BCA* auch als solche hervorgehoben worden (ebenso wie in sehr vielen anderen Lehrschriften des Mahāyāna). Es handelt sich um die beiden letzten Vollkommenheiten, nämlich die Meditation und die unterscheidende Erkenntnis. Diese Faktoren werden auch resp. als Geistesruhe (*śamatha*) und Einsicht (*vipaśyanā*) bezeichnet.

\*

Aus den Quellen erfahren wir, daß theoretisch sowie in der Praxis *dhyāna* = *śamatha* und *prajñā* = *vipaśyanā* unlösbar miteinander verbunden sind. Die Geistesruhe (*śamatha*) ist in dessen zu allererst zu verwirklichen, vor der Einsicht (*vipaśyanā*) (*BCA* 8.4). Kraft des Weges der Übung, der durch die spirituelle Synergie der beiden Faktoren aktualisiert wird (*yuganaddhāvāhīmārgayogena*, *BCAP* 8.4), werden sie als “gut zusammengejocht” (*suyukta*) geschildert. Der *śamatha* als solcher wird seinerseits als “Einspitzigkeit”, d.h. als Konzentriertheit, des Geistes (*cittaiḅgratā*) und auch als Geistessammlung (*samādhi/samādhāna*) näher gekennzeichnet (*BCAP* 8.1ab).

Daraus erhellt einerseits, daß der Meditation – dem *śamatha* – ein methodologischer, und gewissermaßen prozeß-mäßiger, Vorrang beizumessen ist, andererseits aber, daß keine endgültige geistige Ruhe ohne Einsicht und, umgekehrt, keine wirkliche Einsicht ohne geistige Ruhe ver-

wirklicht werden könnte. Diese beiden Faktoren sind also voneinander abhängig und untrennbar, wenn auch behauptet wird, daß die Einsicht die Geistessammlung voraussetzt. Diese Erkenntnis stellt eine fundamentale Gegebenheit des Mahāyāna dar, insbesondere in der sehr wichtigen Literatur über den “Graduierten Pfad” zum Erwachen (*byān chub lam rim*).

\*

Was bedeutet diese Erkenntnis bezüglich der Meditation und der unterscheidenden Erkenntnis, und was wird dadurch impliziert?

Der theoretische Hintergrund, und die philosophisch-spirituelle Grundlage, für das ganze vorgenannte Lehrgebäude ist die *śūnyatā* “Leerheit”, nämlich das Prinzip, daß alle Dinge/Daseinsfaktoren (*dharma*) leer von Eigenwesen (*svabhāva* “Aseitāt”) sind. Diese Eigenwesenlosigkeit (*niḥsvabhāvātā*) aller *dharma*s wird auch als Nicht-Selbst (*nairātmya*) gekennzeichnet.

Zur Leerheit (*śūnyatā*) sagt Śāntideva Folgendes (*BCA* 9.54-55):

*tad evaṃ śūnyatāpakṣe dūṣaṇam nōpapadyate/  
tasmān nirvicikitsena bhāvanīyaiva śūnyatā//  
kleśajñeyāvṛtītamahpratipakṣo hi śūnyatā/  
śīghraṃ sarvajñatākāmo na bhāvayati tāṃ katham//*

“Der so [früher referierte] gegen die These von der Leerheit [von Gegnern als Grund für die Erlösung vorgebrachte] Einwand ist nicht stichhaltig. Daher soll man, der Zweifel ledig, eben die Leerheit realisieren.

Denn die Leerheit ist das Gegenmittel für das Dunkel der Hemmnisse der Laster und des zu Erkennenden. Warum realisiert sie nicht unverzüglich, wer auf die Allwissenheit [des Buddha] hinzielt?” (Vgl. ferner 9.139 f.)

Śāntidevas eigenes Vorhaben bei seiner Lehrtätigkeit wird von ihm folgendermaßen beschrieben (9.168):

*kadōpalambhadṛṣṭibhyo deśayiṣyāmi śūnyatām/  
saṃvṛtyānupalambhena punyasambhāram ādarāt//*

“Wann werde ich [wohl imstande sein,] denen der verhüllenden [d.h. der vordergründigen, konventionellen] Wirklichkeit gemäß die Leerheit dar[zu]legen, die die falsche Auffassung von der Objektivierung [eines vermeintlich substantiellen Daseins] hegen, [und] voll Ehrfurcht die Zurüstung an Heilsamem unter Nichtobjektivierung [der begrifflichen Dreiheit von Objekt, Subjekt und Handlung, z.B. Empfänger, Geber und Gabe]?”

Die oben angesprochene Paarung oder “Synergie” von Meditation und Einsicht – von *śamatha* und *vipaśyanā* oder von *dhyāna* und *prajñā* – beruht ferner auf einem besonderen Aspekt der Leerheit, nämlich auf “der mit allen guten Eigenschaften ausgestatteten Leerheit”

(*sarvākāravāropetā śūnyatā*). Diese Form der *śūnyatā* wird öfter beiseite gelassen bzw. von anderen Aspekten der Leerheit in den Hintergrund gedrängt. Der Begriff von der mit sämtlichen geeigneten Mitteln (*upāya*, d.h. *karuṇā* “Mitleid” u.s.w.) verbundenen Leerheit ist immerhin von grundlegender Bedeutung für manche Strömungen des Mahāyāna – und letztlich auch für die Philosophie des *BCA* –, obgleich der Fachausdruck *sarvākāropetā śūnyatā* in unserem Text nicht eigens erwähnt wird. Allerdings findet sich der parallele Terminus *śūnyatākaruṇāgarbha* “enthaltend im Keim [zugleich] Leerheit und Mitleid” in Śāntidevas *Śikṣāsamuccaya*, wo er die Freigebigkeit (*dāna*) bzw. die für den Bodhisattva charakteristische Aktion (*ceṣṭita*) bestimmt (*kār.* 21 und 23; vgl. Kamalaśīla, *Bhāvanākrama* I, S. 221). Der Begriff ist auch in Nāgārjunas *Ratnāvalī* bezeugt, wo er als Beiwort der Verwirklichung des Erwachens erscheint (4.96: *śūnyatāgarbham ... bodhisādhanam*). In Kamalaśīlas *Bhāvanākrama* (III, S. 13: *śūnyatākaruṇāgarbhānuttarasambodhipariṇāmitasakalādānādīpūnyasambhāropārjana*) und in Haribhadras *Abhisamayālaṃkāralokā prajñāpāramitāvyaḥyā* (1.5-6, S. 16; und 1.18 [S. 24]) kennzeichnet dasselbe Beiwort den Geist zum Erwachen (*(sam)bodhicitta*).

\*

Einige Worte nun zum Ausdruck *madhyamaka*, und zum buddhistischen Begriff vom Mittleren Weg (*madhyamā pratipat*). Streng genommen ist letzterer eigentlich kein “Dritter Weg” im Sinne von einem gedanklichen oder pragmatischen Kompromiß (od. Mittelmaß), und auch keine philosophische “Neue Mitte”. Im *Samādhirājasūtra* (9.27) wird ja ausdrücklich erklärt, daß der Weise überhaupt keine Mittelposition zwischen den beiden zu eliminierenden Extremposition von Sein (*asti*) und Nicht-Sein (Nihilismus, *nāsti*) besetzen soll: *madhye 'pi sthānam na karoti paṇḍitaḥ*. Dem *Kāśyapaparivarta* (§§ 55-60) zufolge entspricht die *madhyamā pratipat* dem Verständnis der Wirklichkeit (*bhūtapratyavekṣā*). Und das, was zwischen den beiden Extrempositionen von Beständigkeit und Vergänglichkeit (*nitya/anitya*), bzw. von Selbst und Nicht-Selbst (*ātman/nairātmya*), liegt, ist nicht-materiell (*arūpin*), unsichtbar (*anidarśana*) usw.

Das gut bekannte und bewährte Verfahren der vierfachen Verneinung in der Form des Tetralemmas (*catuṣkoṭī*) – nämlich die Ablehnung von den vier theoretisch möglichen philosophischen Positionen – wird von den Philosophen des *Madhyamaka* verwendet, um nachzuweisen, daß es keine substantiell-seiende “weder X noch nicht-X” Mittel-Position geben kann, ebensowenig wie eine substantiell-seiende “sowohl X als auch nicht-X” Mittel-Position. Der logische Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten (*trṭiyā rāśir na vidyate = tertium non datur*) wird hier im *Madhyamaka*-Denken respektiert und beibehalten. Die Argumentation des Urhebers der *Madhyamaka*-Schule, Nāgārjuna, sowie der anderen *Mādhyamika*-Meister beruht normalerweise auf einer zweiwertigen Logik, mitnichten auf einer drei- oder mehrwertigen

Logik, wie gelegentlich vermutet worden ist. Das logische Bivalenzprinzip wird mithin im Denken des Madhyamaka aufrechterhalten.

Was heißt nun “Madhyamaka”? Die Philosophie, die so bezeichnet wird, verzichtet auf jede Denk- und Lehr-Position, die hypostasierte (d.h. vergegenständlichte, “reifizierte”, substantielle) Entitäten (*bhāva*) aufstellt oder voraussetzt. Das Grundprinzip des Madhyamaka – und des Mahāyāna im allgemeinen – ist, wie gesagt, daß alle Dinge/Daseinsfaktoren – alle *dharma*s – leer von Eigenwesen (*svabhāvaśūnya*), und folglich keine Entitäten im besagten Sinne sind. Dies ist übrigens der Inbegriff von *nairātmya* “Nicht-Selbst” = *niḥsvabhāvatā* “Eigenwesenlosigkeit”, d.h. Substanzlosigkeit (Nicht-Aseität). Im Madhyamaka-Denken gilt der Grundsatz der Eigenwesenlosigkeit ohne Ausnahme. Zum einen hält man keine substantielle Entität für im höchstem Sinne (*paramārthatas*) – d.h. letztendlich – substantiell-seiend. Zum anderen, auf der Ebene des Vordergründigen (*samvṛti*) – d.h. der konventionellen Relativität – wird dennoch kein in der Alltagspraxis begründetes “effizientes” Ding einfach als nicht-seiend abgetan. (Zu den zwei Wirklichkeiten/Wahrheiten, *satyadvaya*, s. *BCA* 9.2, 7-8.) Daher soll der Vertreter der Madhyamaka-Philosophie keine dogmatisch-ontologische Position einnehmen, die entweder einem letztgültigen Sein oder einem nihilistischen Nichtsein entsprechen würde, und er wird folglich kein Eigenwesen (*svabhāva*) positiver oder sogar negativer Art aufstellen.

Wohlgemerkt – dies sei gesagt um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen – ist nicht daraus zu folgern, daß der Mādhyamika als Nicht-Substantialist und als kritischer Denker zwangsläufig überhaupt keine philosophische These, keine eigene Meinung und Lehre, vertreten soll. Denn ein kritisch-philosophisches Denken, das die höchste Wirklichkeit – m. a. W. *śūnyatā*, *paramārtha*, *tatva*, usw. – aufzeigt und aufhellt, und eine dogmatisch-philosophische Position, die eine hypostasierte, mit Eigenwesen (*svabhāva*) versehene Entität (*bhāva*) aufstellt, sind offenkundig zwei gänzlich verschiedene Sachen. Mehreren Madhyamaka-Meistern zufolge darf der Mādhyamika tatsächlich eine eigene Theorie bzw. eine eigene Position oder These vertreten. Diese eigene Position des Madhyamaka-Philosophen repräsentiert jedoch keine These, die irgendeine wesenhafte Entität (*svabhāva*) entweder ausdrücklich akzeptiert oder implizit voraussetzt. Das besagte Problem hat höchst interessante Diskussionen in der Geschichte des Madhyamaka veranlaßt. So ist im tibetischen Buddhismus darüber oft diskutiert worden seit der Zeit der “Großen Debatte” von bSam-yas (Ende des 8. Jahrhunderts), wo der chinesische Meister (*hva śan*) Mo-ho-yen einen bestimmten “Anoetismus” – nämlich die völlige Inaktivierung/Unterdrückung des mit Vorstellung behafteten Denkens und der Begriffsbildung – befürwortet haben soll. Während der *BCA* diese Problematik als solche beiseite läßt, äußert er sich dennoch zu verwandten Themen. Des weiteren, wie andere Meister des Madhyamaka und des Mahāyāna, hat auch Śāntideva Propositionen formuliert, denen man ohne Zweifel einen bestimmten philosophischen – und somit “noetischen” – Inhalt beimessen müßte. Der Mādhyamika ist also auf keinen Fall lediglich als Vertreter der These einer gänzlich unsagbaren höchsten Wirklichkeit/Wahrheit und eines ausschließlich undenkbaren und unausdrückbaren

Absolutums hinzustellen.

\*

Wie verhält es sich nun mit Śāntidevas bereits angeführter Aussage in *BCA* 9.35? Schauen wir uns diesen sehr wichtigen Vers noch einmal an (vgl. S. 2):

“Wenn sich dem Denken weder Sein noch Nichtsein bieten, dann, anhaltslos, findet das [Denken] die Ruhe; denn es gibt keinen anderen Weg [für das Denken als die beiden binär entgegengesetzten Denkwege, die sich resp. auf Sein/Bejahung und Nichtsein/Negation stützen].”

Dem tibetischen Historiker Tāranātha (*rGya gar chos 'byuñ*, S. 127) zufolge, erhob sich Śāntideva in die Luft und wurde seinen Zuhörern unsichtbar, sobald er diese höchst bemerkenswerte Strophe vorgetragen hatte. M.a.W. soll dieser Vers einen Sinn vermittelt haben, der gewissermaßen das körperliche Verschwinden des Sprechers unmittelbar verursachte! Tāranātha fügt jedoch hinzu, daß der “geistige Vorschein der Belehrung” (*gsuñ gi snañ ba*) Śāntidevas immerhin ununterbrochen im Erkenntnisvermögen von seinen Schülern fortwirkte, so daß seine Lehrtätigkeit – und somit der Vortrag von seinem *BCA* – trotzdem bis zum Schluß unbehindert blieb.

Soll dieser Vers des *BCA* als ganz eindeutiger und unleugbarer Beleg für “Mystik” gelten, d.h. für eine Haltung oder geistige Einstellung, die als “mystisch” gekennzeichnet werden kann und gerade muß? In dieser Strophe handelt es sich doch um das Unvorstellbare und begrifflich Undenkbare, um das sprachlich Unausdrückbare, und um eine Art von Quietismus. Man könnte sogar geneigt sein, hier eine Spur von Ekstase zu sehen.

Versucht man die Frage nach dem genauen Platz der Mystik im Madhyamaka zu klären, so muß man sich die Bedeutung – oder vielmehr die möglichen Bedeutungen – von unserem Terminus “Mystik” gegenwärtig halten. Manchmal bezieht sich dieser Ausdruck auf einen sehr gehobenen und lauterer Geisteszustand, auf einen transrationalen Zustand, wo alle Widersprüche aufgehoben und aufgelöst werden (und somit auf die sogenannte *coincidentia oppositorum*), oder auf eine *unio mystica*, d.h. auf eine Vereinigung mit der Gottheit, mit dem Geheimnisvollen usw. Des öfteren aber werden Mystik und Mystizismus mit Ataraxie, Apathie, Anoetismus usw. einerseits, und andererseits mit dem Schwärmerischen, dem Unscharfen und dem Dunklen, oder auch eventuell mit Geheimlehren, verbunden. Die Mystifikation und das Mystifizieren werden bekanntlich mit dem Begriff Mystik eng verflochten und unter Umständen vertauscht. Diese terminologische Vieldeutigkeit sowie eine gewisse daraus hervorgehende gedankliche Spannung sind im abendländischen Denken fest verankert. In der europäischen Philosophie wird die Mystik darüber hinaus mit einer sogenannten östlichen “Weisheits-Literatur” verbunden, im Gegensatz zur (vermeintlich) wahrhaft philosophischen Literatur, die häufig für ausschließlich “westlich” gehalten wird

Eine Gegenüberstellung bzw. Spannung zwischen zwei unterschiedlichen spirituellen Tendenzen ist nun bis in die Geschichte des Madhyamaka zu verfolgen, wo gesonderte Traditionen des Buddhismus gelegentlich aufeinander stießen. Als ein Musterbeispiel für die “mystische” Tendenz gilt in Tibet die oben genannte Lehre des chinesischen Hva-šan bei der “Großen Debatte” von bSam-yas, wo die transrationale und “anoetische” Mystik, der “Subitismus” und der “Quietismus” des Chinesen der rationalen und ausgeprägt scholastischen Philosophie und dem Gradualismus des Inders Kamalašīla begegneten (vgl. S. 9).

Betrachtet man das philosophische Umfeld, in dem die bereits besprochene Strophe 9.35 des *BCA* steht, etwas näher, so kann man beobachten, daß der Kontext nichts mit Mystik im Sinne entweder des völlig Udenkbaren oder des Schwärmerischen zu tun hat.

\*

Um diesen Kontext näher kennenzulernen, wenden wir uns den beiden vorhergehenden Versen des *BCA* (9.33-34) zu:

*śūnyatāvāsanādhānād dhīyate bhāvavāsanā/  
 kiṃcin nāstīti cābhīyāsāt sāpi paścāt prahīyate//  
 yadā na labhyate bhāvo yo nāstīti prakalpyate/  
 tadā nirāśrayo 'bhāvaḥ katham tiṣṭhen mateḥ purah//*

“Wenn man sich die Tendenz zur Leerheit aneignet, so schwindet die Tendenz zum Sein; danach, durch die Einübung [der Erkenntnis], daß nichts existiert, schwindet auch diese [Tendenz zur Leerheit].

Wenn kein Sein mehr entdeckt wird, von dem es heißen würde, es existiere nicht, wie sollte sich dem Geist ein anhaltloses Nichtsein bieten?”

Mit anderen Worten setzt jede Negation (*ñān*) – *abhāva* “Nicht-Sein” – unausweichlich die Existenz – das “Sein” (*bhāva*) (jedoch nicht unbedingt das hypostasierte Sein!) – eines Dinges voraus: nur ein mögliches Ding oder ein potentiell existierender Sachverhalt kann sinnvoll negiert werden.

Dieser logisch-semantiche Grundsatz wird übrigens in der Bedeutungslehre der indischen Scholastiker ausdrücklich anerkannt. Er wird z. B. von Haribhadra in den folgenden Worten ausgedrückt (*Abhisamayālaṃkāṛāloka* 1.27 und 5.8-9):

*niṣedhyābhāvataḥ spaṣṭam na niṣedho 'sti tattvataḥ/  
 na ca nirviṣayo sādhu prayogo vidyate nañāḥ//*

“Wenn ein Gegenstand der Negation nicht existieren würde, so gäbe es keine Negation in der Wirklichkeit: ein [semantiche] korrekter Gebrauch der Negation existiert nicht ohne einen [existierenden] Gegenstand.”

(Vgl. Jñānagarbha, *Satyadvayavibhaṅga* 9cd. Der große buddhistische Logiker Dharmakīrti hat sich ebenfalls auf einen ähnlichen Grundsatz in *Pramānavārttika* 4.[Parārthānumānapariccheda]

225-6 = *Pramāṇaviniścaya* 2.16-17 berufen.) Kurzum, Sein und Nichtsein sind sowohl ontologisch als auch erkenntnistheoretisch miteinander eng verbundene, binäre, Begriffe: der eine setzt den anderen voraus. Darüber hinaus kann ausschließlich ein potentiell existierendes Ding sinnvoll zum Gegenstand der Negation werden. (Vgl. ferner den *abhāvavyavahāra* bei Dharmotara, *Nyāyabinduṭīkā* 2.28 [S. 122: E. Steinkellner, *Hetubinduḥ*, II, S. 156]; Mokṣākaragupta, *Tarkabhāṣā*, S. 30.)

Aus einer Stelle des *BCA* wie 9.33-34 erhellt, daß eine Kennzeichnung der Philosophie des Madhyamaka als nihilistisch äußerst problematisch ist.

Übrigens wird der Nihilismus in der Gestalt einer falschen Theorie der Leerheit (*śūnyatādr̥ṣṭi*) für spirituell noch gefährlicher gehalten als die Theorie vom Selbst (*pudgaladr̥ṣṭi*, *Kāśyapaparivarta* § 64). Der Hang an das Sein ist durch die Vergegenwärtigung der Leerheit zu beseitigen; und jeder Hang an diese Leerheit wird dann durch die Erkenntnis aufgelöst, daß auch die Leerheit kein "etwas" sei, also keine hypostasierte Substanz. Außerdem: wenn keine substantielle Entität wirklich existiert, die je zum Gegenstand der Negation werden könnte, so ist das Nichtsein "anhaltlos" (*nirālamba*), ohne Haltepunkt (*nirāśraya*; s. unten): es kann sich dem Denken überhaupt nicht bieten. Dies bildet den philosophischen Kern und den Kontext, in den Śāntidevas oben besprochener Vers 9.35 gehört.

Die philosophische Bedeutung dieser Theorie besteht darin, daß die Vergegenwärtigung – das Innwerden – der Leerheit (*śūnyatā*) imstande ist, die binären Denk- und Sprach-Kategorien "Sein" und "Nichtsein" aufzulösen. Und die beiden Extrempositionen von Beständigkeit (*śāsvatānta*) und Nihilismus (*ucchedānta*) werden folglich beseitigt mittels der philosophischen Analyse der Madhyamaka-Schule, die von Nāgārjuna gegründet wurde und ungefähr ein halbes Jahrtausend später ihren vorzüglichen Niederschlag in Śāntidevas *BCA* fand.

\*

Es wurde bereits auf die enge Verbindung zwischen den Begriffen von Leerheit und Ruhe hingewiesen. Dieser für unseren Autor charakteristische Gedankenzug kommt zum Ausdruck in einem Vers des *BCA*, wo festgestellt wird (9.56)

*yad duḥkhajananam vastu trāsas tasmāt prajāyatām/  
śūnyatā duḥkhaśamani; tataḥ kiṃ jāyate bhayam//*

"Insofern als ein [hypostasiertes] Ding Leiden/Übel bringt, mag Unruhe dadurch entstehen. Die Leerheit bringt nun das Leiden/Übel zur Ruhe. Wieso soll denn Furcht davor entstehen?"

Durch diese Aussage hebt Śāntideva nicht so sehr die vorgenannte theoretisch-gnoseologische sondern die psychologisch-erlösungstechnische Seite der Übung der Leerheit durch den Mādhyamika hervor. Über die Frage, ob die Bezeichnung "Quietismus" auf diese Auffassung wirklich paßt, könnte ohne Zweifel diskutiert werden. Dasselbe gilt auch für die Bezeichnung

“Mystik”. Wie dem auch sein mag, es steht wohl fest, daß Mystik und Quietismus nicht unbedingt mit intellektueller oder ethischer Passivität gleichgesetzt werden müssen.

\*

Einige Stollen später kommt Śāntideva auf das Problem des begrifflich Undenkbaren zurück (9.111):

*vicārite vicārye tu vicārasyāsti nāśrayaḥ/  
nirāśritatvān nōdeti tac ca nirvāṇam ucyate//*

“Wenn das kritisch analysiert wird, was zu analysieren ist, dann gibt es keinen Haltepunkt mehr [für die Analyse]. Weil nun [die Analyse] ohne Haltepunkt ist, entsteht sie nicht [mehr]. Eben dies heißt Nirvāṇa.”

Hier taucht der Begriff vom “Anhaltslosen” – vom *nirāśraya* oder *nirālamba* – wieder bei Śāntideva auf. Wir haben diesen Begriff oben (S. 11) in einem anderen Zusammenhang getroffen (BCA 9.34-35); und wie früher bildet dieser Vers keinen Beleg für den radikalen Anoeismus (d.h. die völlige Inaktivierung/Unterdrückung des mit Vorstellung behafteten begrifflichen Denkens). Was von unserem Autor behauptet wird, ist vielmehr, daß Nirvāṇa (auch) der Name eines “Zustandes” ist, wo das analytische Denken (*vicāra*) völlig aufgehört hat, seine sonst ganz legitime geistige Funktion zu erfüllen.

Das analytische Denken gehört allerdings zur Begriffsbildung (: *buddhi*) – und somit zum Bereich der vordergründigen (“verhüllenden”, d.h. konventionellen) Wirklichkeit/Wahrheit (*saṃvyti*) – zu (BCA 9.2 und 107-108; vgl. *mati* in 9.35). Gemäß Śāntidevas eigener Erklärung (BCA 9.112-113) handelt es sich bei *vicāra* und *vicārya/vicārīta* um eine Erkenntnis (*jñāna*) und ihr Objekt (*jñeya*), die voneinander abhängige – und eben aus diesem Grund an und für sich eigenwesenlose (*niḥsvabhāva*) – Gegenstände sind. Daraus folgt, daß durch diese Relation keine substantiellen Dinge wirklich verbunden werden: die Beziehung zwischen der Erkenntnis und dem Erkannten ist demnach keine tatsächliche (*vāstavapakṣa*) sondern eine bloß vorgestellte – eine fingierte und rein nominale (*kālpanikapakṣa*, BCAP 9.116) – Relation. Die Analyse – und das begriffliche Denken überhaupt – stützt sich daher lediglich auf die weltliche Konvention und Alltagspraxis (9.109: *yathāprasiddham āśritya vicārah*; BCAP 9.116: *yathāprasiddhavyavahāra*; vgl. BCA 9.6ab: *pratyakṣam api rūpādi prasiddhyā, na pramāṇataḥ*).

Auf diese Weise soll man der Hinfälligkeit der bereits von Nāgārjuna (in der *Vigrahavyāvartanī*) beanstandeten substantialistischen Erkenntnistheorie gewahr werden, die einen hypostasierten Erkenntnisgegenstand (*prameya*) postuliert, der einem ebenfalls realen Erkenntnis-mittel (*pramāṇa*) entsprechen würde (BCA 9.6, 138 f.).

\*

In sehr vielen Quellen des Madhyamaka, und des Mahāyāna im allgemeinen, begegnen wir zwei unterschiedlichen, ja entgegengesetzten, Wegen, das Wirkliche/Wahre zu repräsentieren. Einerseits gibt es affirmative Aussagen, die sich auf die Wirklichkeit bzw. auf das Absolute “kataphatisch” beziehen. Selbst auf die Leerheit kann auf kataphatische Weise Bezug genommen werden. Diese bejahende Aussageform findet man in Sūtren sowie in Lehrtraktaten. Gleichfalls sehr verbreitet, und in mehreren Madhyamaka-Texten sogar bevorzugt, sind Aussagen, die im Gegenteil eine lediglich negative – m.a.W. eine rein “apophatische” – Form haben. In Nāgārjunas Hauptschriften finden wir die apophatische Aussageform besonders häufig. Auch im *BCA* kommen beide Formen von philosophischen Aussagen, die kataphatische und die apophatische, vor.

Im Madhyamaka bildet nun die apophatische Aussageform gewissermaßen ein Gegenstück zur apagogischen – d.h. zur indirekt-negativen – Argumentationsform. Es geht um die sogenannte *prasāṅga*-Methode des Mādhyamika, die einer *reductio ad impossibile/absurdum* ähnlich erscheint. Bei solchen negativen Aussagen handelt es sich indes nicht um die präsupponierende und implikative (d.h. die starke) Form der Negation (*pariyudāsa*) sondern um die bestreitende (d.h. die schwache, “es ist nicht der Fall”) Negation (*prasajyapratishedha*), die die buddhistische Onto-Logik für nicht präsupponierend, nicht behauptend und implikationsfrei hält. (M.a.W. wird der Gegenstand der Negation nicht hypostasiert – d.h. in der höchsten Wirklichkeit/Wahrheit (*paramārthatas*) als substantiell-seiend und referentiell präsupponiert – und die Verneinung vom Prädikat “X” impliziert folglich auf keinen Fall die Behauptung des Gegenteils “nicht-X”). Streng genommen handelt es sich hier um eine apagogische *Argumentationsform*, nicht um einen apodiktischen (d.h. kategorischen) Beweis *a contrario*. Solche apagogischen Argumente (*prasāṅgavākya*) finden sich häufig in den Schriften der Meister des Madhyamaka; für Śāntidevas *BCA* sind sie dennoch nicht bezeichnend (vgl. jedoch 9.62b, 67d, 69d, 126b, 149d, Stellen die jedoch – mit Ausnahme von 9.149 – in der von A. Saito herausgegebenen Dunhuang-Fassung der tibetischen Übersetzung des *BCA* fehlen).

\*

Ich habe der Einschätzung Ausdruck gegeben, daß die Philosophie des Madhyamaka kein “Dritter Weg” sei, der eine Mittelposition zwischen widersprüchlichen Gegensätzen darstellen würde, und auch, daß diese Philosophie keine philosophische “Neue Mitte” sei, die irgendeine Synthese zweier Extrempositionen repräsentieren würde. Das Madhyamaka entspricht, wie gesagt, weder der vierten “weder ... noch” Position noch der dritten “sowohl ... als auch” Position des Tetralemmas (*catuṣkoṭi*), deren vier Positionen vom Mādhyamika restlos negiert werden (vgl. S. 8).

Es kann hier keine Rede sein von einem Vorgriff etwa auf eine Heisenbergsche “Unschärferelation” (m. a. W. auf eine Unbestimmtheits- oder Unsicherheitsrelation), geschweige denn auf ein Bohrsches “Komplementaritätsprinzip”, das Gegensätze – z.B. These mit Antithese – verschmilzt. Eine gewisse theoretische Komplementarität zwischen der Leerheit vom Eigenwesen (*rañ stoñ*) und der Leerheit von heterogenen Daseinsfaktoren (*gžan stoñ*) scheint freilich zum Ausdruck zu kommen in einigen Schriften der buddhistischen Doxographen, die beide Lehren manchmal in ein übergreifendes Ganzes systemisch eingeordnet haben. Dies ist jedoch eine ganz andere Sache, die nichts mit einem subsumierenden “Dritten Weg” zu tun hat. Übrigens wird die Eingliederung zweier erlösungstheoretischen Wege im Madhyamaka meistens durch eine hierarchische eher als durch eine komplementäre Struktur gekennzeichnet.

Es könnte auch zu Mißverständnissen führen, wollte man im Madhyamaka eine Dialektik im gebräuchlichen modernen Sinne des Wortes entdecken. Es stimmt, daß die Philosophen des Madhyamaka sich bemüht haben, Widersprüche, Antinomien und Aporien im Denken sowie in der Argumentation der Philosophen nachzuweisen. Und in diesem Sinne läßt sich der Mādhyamika mit dem Aporetiker und dem Skeptiker vergleichen. Jedoch geht es im Madhyamaka nicht eigentlich darum, Gegensätze aufzuheben mit dem Zweck, zu einer dialektischen Synthese zu gelangen. Der Mādhyamika hat sich vielmehr als Ziel gesetzt, gewisse bei dem gewöhnlichen (Welt-)Menschen tief eingewurzelte Fehleinstellungen, Vorverständnisse, und (Referenz-)Präsuppositionen aufzudecken. Dieses gewissermaßen therapeutisches Verfahren soll aufzeigen, daß jede Präsupposition, die ein hypostasiertes und somit statisches Eigenwesen (*svabhāva* “Aseitāt”) voraussetzt oder impliziert, philosophisch unbegründet ist, und daß lediglich die Leerheit vom Eigenwesen (*svabhāvasūnyatā*) – m.a.W. eine gewissermaßen dynamische Eigenwesenlosigkeit (Substanzlosigkeit, *niḥsvabhāvatā*) bzw. Selbstlosigkeit (*nairātmya*) – philosophisch haltbar ist. Im Madhyamaka handelt es sich also um die Beseitigung von jeder gröberen oder feineren Ausform von Substantialismus, d.h. um die Eliminierung von der Hypostasierung vom Selbst (*ātman*) oder vom Ich (*puḍgala*) sowie von jedem substantiellen Ding/Daseinsfaktor (*dharmā*).

Des weiteren sollten keine sogenannten “postmodernen” Denkansätze der Philosophie des Madhyamaka aufgestülpt werden. Das “Unbestimmbare”, das “Unausdrückbare” usw. im Madhyamaka-Denken sind bloß oberflächlich mit dem Relativismus der postmodernen Erkenntnistheorie vergleichbar. Und der mit dem buddhistischen Entstehen-in-Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) verbundene Relativitätsbegriff hat recht wenig mit einem solchen Relativismus zu tun. Auch die vom Mādhyamika ausgeführte dekonstruktive Analyse des mit Vorstellung und begrifflicher Konstruktion behafteten Denkens (*kalpanā, vikalpa*) ist kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen mit der “Dekonstruktion” etwa bei Jacques Derrida: in den beiden Fällen sind die philosophischen Voraussetzungen sowie das kulturgeschichtliche Umfeld völlig verschieden. Im günstigsten Fall dürfte Derridas Konzeption der sogenannten “Differänz” (*différance*, d.h. der nicht begriffliche Ermöglichungsgrund aller inhaltlichen

Bestimmungen) womöglich von Belang sein für das vergleichende Studium des Madhyamaka.

\*

Abschließend noch eine kurze methodologische Bemerkung. Beim Studium des Madhyamaka, und bei jeder Auseinandersetzung mit seiner Philosophie, kann es selbstverständlich von Interesse und Nutzen sein, Vergleiche und Parallelen mit anderen älteren oder neueren Philosophemen zu ziehen. Das Ziehen von Vergleichen ist ja ein ganz gebräuchlicher und normaler Bestandteil unserer wissenschaftlichen Untersuchungen. Immerhin, wenn man das tut, so muß man sich gegenwärtig halten, daß das Verfahren allzu leicht zu philosophischen Anachronismen, wenn nicht zu groben Mißverständnissen, führen kann. Und will man von Parallelen reden, so ist doch immer zu bedenken, daß parallele Linien sich nicht berühren.

Die befriedigende und genaue Darstellung des Madhyamaka in einer gegenwärtigen philosophischen Fachsprache ist daher keine einfache Sache. Philosophisch ist das Madhyamaka-Denken wohl nicht als ein absolutes Unikum zu betrachten, das für uns grundsätzlich unverständlich und unerklärlich dastünde. Aber es hat mit ihm seine eigene Bewandnis, und es geht uns darum, diese Eigenart des Madhyamaka-Denkens ausfindig zu machen. Das Ziel ist allein zu erreichen durch ein eingehendes und sorgfältiges Studium der Schriften der großen Madhyamaka-Meister, und durch das mühsame Nachvollziehen der in diesen Quellen enthaltenen Gedankengänge und Einsichten. Ein solches Unterfangen bildet für jeden, der es versucht, eine begeisternde Aufgabe, und auch eine Herausforderung. In diesem Vortrag war es selbstverständlich unmöglich, mehr als einige Gedanken zum weitreichenden Thema des Madhyamaka vorzulegen.

(Für seine freundliche Hilfsbereitschaft bei der Erstellung des Textes dieses Vortrags danke ich Herrn Burkhard Quessel herzlich.)