

*Provisional draft, not for quotation!!!\**

## Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryāvatāra<sup>1</sup>

Lambert Schmithausen

### 1. Einleitung

In dem Skriptum,<sup>2</sup> das ich Ihnen als Vorbereitungsmaterial gegeben habe, habe ich die Gesichtspunkte, unter denen ich heute einen Blick in den *Bodhicaryāvatāra* (=BCA) werfen möchte, systematisch darzustellen versucht, wengleich auf begrenztem Raum und in begrenzter Zeit und deshalb stückwerkhaft. Ich will hier nur in kurzen Zügen einige für diesen Vortrag besonders wichtige Aspekte in Erinnerung bringen.

Ausgangspunkt für meine Beschäftigung mit dem dort behandelten Themenkomplex war die nicht selten anzutreffende Behauptung, die Einsicht in das Nichtvorhandensein eines Selbstes oder in die Leerheit münde *zwangsläufig* in universales Mitleid ein. Das ist jedoch nicht ohne weiteres einsichtig. Einsichtig ist eher *Loslösung* von den als nichtselbsthaft bzw. leer erkannten Dingen, und folglich *Aufhören* von Handlungen, die auf dem Anhaften an ihnen basieren. Woher aber soll der Impuls für ein darüber hinausgehendes *altruistisches Tätigwerden* kommen? Kommt er wirklich allein aus der Nichtselbst- bzw. Leerheitserfahrung? Oder kommt er nur zum Vorschein, wenn er schon vorher unabhängig

---

\* Eine überarbeitete Fassung dieses Vortrags ist veröffentlicht in: Karin Preisendanz (Hrsg.), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Wien 2007: 551–570.

<sup>1</sup> Abkürzungen:

BCA = *Bodhicaryāvatāra*, ed. P.L. VAIDYA, Darbhanga 1960.

BCAP = *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* des Prajñākaramati (ed. wie BCA).

CROSBY & SKILTON = Śāntideva, *The Bodhicaryāvatāra*, trans. ... by Kate CROSBY and Andrew SKILTON, Oxford Univ. Press 1995.

Saito = Akira SAITO, *A Study of Akṣayamati(=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang*. Miye University, Fac. of Humanities 1993.

Śikṣ = *Śikṣāsamuccaya* des Śāntideva, ed. C. BENDALL. Nachdruck 's-Gravenhage 1957. [Übers.: C. BENDALL u. W.H.D. ROUSE, *Śikṣā-samuccaya*, London 1922.]

<sup>2</sup> 1. Gleichmut und Mitgefühl: Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus; 2. Mitleid und Leerheit: Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna-Buddhismus.

davon — durch Üben von Mitgefühl etwa — in das Persönlichkeitskontinuum eingespeist worden ist, und wird durch die genannten Erfahrungen lediglich von Behinderungen befreit?

Als Ideengeschichtler und Philologe suche ich naturgemäß nach einer Antwort nicht zuletzt in den *Texten*. Da ist nun bislang mein Eindruck der, daß eine solche automatische Ableitung des Mitleids aus dem Nichtvorhandensein eines Selbstes oder aus der Leerheit relativ selten anzutreffen ist, bzw. nur unter bestimmten Bedingungen.

Im alten Buddhismus dient die Betrachtung der Nichtselbsthaftigkeit nach allem, was ich sagen kann, stets der *Loslösung*. Loslösung und Mitleid sind zwar nicht inkompatibel, können aber doch auch in einer gewissen Spannung zueinander stehen.<sup>3</sup> Zur Begründung von ethischem Verhalten wird in den kanonischen Texten m.W. nicht das Nichtselbst herangezogen, sondern die Goldene Regel, nach der die anderen so zu behandeln sind, wie man selbst behandelt werden möchte. Hier ist also das Selbst nicht eliminiert, sondern im Gegenteil — unhinterfragt — vorausgesetzt.

Auch für das Mahāyāna bezeugen nach meinen bisherigen Beobachtungen nur wenige Texte eine direkte Ableitung des Mitleids aus der Leerheit, und es bleibt offen, wie das zu verstehen ist. Viel häufiger findet man Aussagen, nach denen zwar beide für den *bodhisattva*-Weg unabdingbar sind, sie aber keinesfalls zwangsläufig einander nach sich ziehen, sondern eher geradezu in einer Spannung zueinander stehen und sorgfältig gegeneinander ausbalanciert werden müssen.<sup>4</sup> Manchmal heißt es, daß in der *eigentlichen* Leerheitserfahrung das Mitleid nicht aktuell auftreten könne.<sup>5</sup> Allenfalls beim Buddha wird eine vollkommene Synthese postuliert (und offenbar auch in der Vajrayāna-Praxis,<sup>6</sup> vielleicht, weil sie "die Frucht zum Weg macht", dh. den Status eines Buddha durch meditativ-rituelle Vorwegnahme zu realisieren versucht).

Zur Ethik-Begründung dient auch hier häufig die Goldene Regel in Gestalt der Betrachtung der anderen bzw. aller Lebewesen als einem selbst gleich (*ātma-para-sama-citta-tā* etc.); so etwa im *Mahāyānasūtrālamkāra*, wo dies einmal (XIV.37) auch als "Sehen eines großen Selbstes" bezeichnet wird. Sie kann aber vermittels der Schau des wahren Wesens aller Dinge und Lebewesen *vertieft* werden, wobei es in diesem Zusammenhang aber weniger auf den Aspekt der Leerheit als auf den ihrer *Allgegenwart* ankommt.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Am eklatantesten in der in Skriptum 1, § 6 (S. 13 mit Anm. 76) zitierten *Vibhāṣā*-Stelle.

<sup>4</sup> Die "mit allen vorzügliche Qualitäten versehene Leerheit" ist, wenn ich recht sehe, ein Ausdruck für eben diese Balance: Vgl. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (ed. VAIDYA) 183,10 + *Abhisamayālamkāralokā* (ed. VAIDYA) 496,9: "mit allen vorzüglichen Qualitäten versehen", d.h. nicht ohne Freigebigkeit usw." (*sarvākāraavaropetām iti dānādy-avikalām*).

<sup>5</sup> Skriptum 2, § 5 (S. 9 mit Anm. 66). Ich erinnere mich, daß der Dalai Lama in einer seiner Unterweisungen im letzten Herbst in Schneverdingen eine ähnliche Feststellung machte, mit dem Zusatz, daß Koinzidenz nur in der tantrischen Praxis möglich sei.

<sup>6</sup> Vgl. die vorige Anm.

<sup>7</sup> Vgl. Skriptum 2, 6 (S. 10f).

Möglicherweise stammt dieser Gedanke aus Kreisen, die den *tathāgatagarbha*-Gedanken lehrten, die verborgene oder potentielle Anwesenheit der Buddhaschaft in allen Lebewesen. In einer Lehrrede dieser Tradition, dem *Āṅgulimāliya-sūtra*, wird jedenfalls die Anwesenheit eines durchgängigen, einheitlichen Wesens in allen Lebewesen ausdrücklich als Grund für ethisches Verhalten ihnen gegenüber gelehrt.<sup>8</sup> Die verborgene oder potentielle Buddhaschaft in den Lebewesen kann natürlich auch unabhängig von einer solchen Einheitlichkeit eine Haltung des *Respektes* ihnen gegenüber begründen.

Der BCA ist im Rahmen dieses zentralen Fragenkomplexes von großem Interesse, nicht zuletzt weil sein Verfasser sich eingehend um die Begründung bzw. Motivation altruistischen Verhaltens bemüht und dabei auch neue Wege zu gehen scheint. Es gibt jedoch auch ein paar Stellen, an denen die Spannung zwischen Nichtselbst bzw. Leerheit und Mitleid zum Ausdruck kommt, und auf diese möchte ich zuerst eingehen.

## 2. BCA(P) Kap. 9

### a. BCA(P) 9.76

Beginnen wir mit BCA 9.76, einem Vers, der auch in der älteren Fassung des BCA eine weitgehende Entsprechung hat. Der Vers steht im Kontext der Widerlegung eines wie auch immer zu denkenden durchgängigen, mit sich selbst identischen Ichs (*aham*), Selbstes (*ātman*) oder Lebewesens (*sattva*) — wir würden vielleicht eher sagen: einer Person, aber der indische Begriff *sattva* schließt auch Tiere ein. Ein solches Ich oder Lebewesen, das das Bündel von Reihen augenblicklicher Faktoren, das wir, zumeist unter Voraussetzung eines solchen vereinheitlichenden Prinzips, als "Ich" oder "Lebewesen" anzusprechen gewohnt sind, zu einer dauerhaften Ganzheit zusammenschlüsse, ist nach buddhistischer Auffassung bei eingehender Analyse unter, neben oder hinter den beobachtbaren Faktoren nicht festzustellen

Ebenso wie [sich] der Stamm einer Bananenstaude, wenn man ihn zerlegt, als keiner [erweist] (er ist bekanntlich hohl!), so [erweist sich] auch das Ich, wenn man es kritisch prüft, als inexistent. (BCA 9.75)

In Vers 9.76 stellt nun ein Opponent dem Proponenten, der von der Nichtexistenz eines Selbst oder ganzheitlichen Lebewesens überzeugt ist, die naheliegende Frage:

---

<sup>8</sup> Peking-Kanjur mDo, Bd. Tsu: 202b2 ff, bes. 203b8 ff; Taishō Tripiṭaka Bd. II: 540a18 ff, bes. c2 ff.

Wenn es kein Lebewesen gäbe, worauf könnte sich dann das Mitgefühl richten?  
(BCA 9.76ab)

Der Opponent betrachtet ganz offenkundig das Mitleid mitnichten als einen automatischen Ausfluß der Überzeugung des Proponenten, sondern sieht ganz im Gegenteil einen Widerspruch oder jedenfalls eine Spannung zwischen beiden. Die Antwort Śāntidevas erkennt diese Spannung durchaus an. Sie lautet in der älteren Fassung:

[Das Mitleid richtet sich auf ein Lebewesen,] das man sich, lediglich als Zugeständnis um des Zieles willen, als Selbst vorstellt. (Saito 53cd)

Es ist am einfachsten, "Selbst" hier im Sinne von "Person" allgemein, also nicht im Sinne speziell der *eigenen* Person, zu verstehen. Dies stützt nicht nur der Kommentar zu der älteren Version (der verschiedene Gründe dafür anführt, warum es in vielen Situationen praktischer ist, von Personen oder Devadatta usw. zu reden als von *skandha*-Bündeln). Auch die erweiterte Version spricht hierfür, insofern sie das Wort "Selbst" gar nicht verwendet. Hier heißt es nämlich:

[Das Mitleid richtet sich auf ein Lebewesen,] das bloß vorgestellt ist, [allerdings] mittels eines Irrtums, den man um des Zieles willen zugesteht (oder: sich als bewußtes Zugeständnis zueigen macht). (BCA 9.76cd)

Der Begriff des Zieles (*kārya*) schließt aber auch seinerseits wieder die Vorstellung eines Lebewesens ein, *dessen* Ziel er ist und das sich um seine Verwirklichung bemüht, also die Vorstellung der Person des *bodhisattva* selbst. Die erweiterte Version bringt dies in der Tat ausdrücklich zur Sprache (BCA 9.77). Auch in diesem Fall handelt es sich jedoch, so der Text, um einen (als bewußtes Zugeständnis akzeptierten) Irrtum (*moha*). Ein solcher zur Verwirklichung eines Zieles akzeptierter Irrtum werde, so der Text, *nicht* abgelehnt, wenn er dem Zurruhekommen des Leidens dient. Gemeint ist, im Falle des *bodhisattva*, gewiß nicht nur das Zurruhekommen des eigenen Leides, sondern, wie Prajñākaramati (229,32)<sup>9</sup> richtig feststellt, die Beseitigung des Leidens möglichst aller Lebewesen. Diese ist allerdings nur mittels Erlangung der Buddhaschaft realisierbar, und nach Auffassung Prajñākaramatis (228,26) ist mit dem Ziel eben diese gemeint, bzw. die von ihr vorausgesetzte erfahrungsmäßige Erkenntnis der höchsten Wahrheit (230,1), die im Nichtwahrnehmen (*anupalambha*) aller *dharmas* besteht (228,26). Der Weg hierhin ist aber lang und mühsam und wird nur aufgrund der motivierenden Kraft des Mitleids (*karuṇā*) in Angriff genommen (228,27 f). Dieses aber hat, jedenfalls zu Beginn des *bodhisattva*-Weges, die leidenden Lebewesen zum Gegenstand.

Die Lebewesen sind somit zwar der eigentliche Anlaß und somit Voraussetzung für den *bodhisattva*-Weg, sind aber auf der Ebene der höchsten Wahrheit (bzw. Wirklichkeit) verschwunden und nur rekonstituierbar, wenn man sich auf die Ebene des Irrtums (*moha*) bzw., so Prajñākaramati, der vordergründigen Wahrheit bzw. der letztlich illusorischen

---

<sup>9</sup> Lies *-vyasana-nivṛtti-nimittān*.

Normal-Wirklichkeit (*saṃvṛti-satya*) zurückbegibt (228,28 f).<sup>10</sup> Man kann vielleicht sagen: Die im Traum des *saṃsāra* als leidend wahrgenommenen Mit-Lebewesen, die zum Erwachen zu bringen der *bodhisattva* gelobt hat, sind auf der Ebene des Erwachens verschwunden, und der *bodhisattva* muß, wenn er sie retten will, auf die Ebene des Traumes zurückkehren (bzw. darf diese nicht endgültig verlassen).

Prajñākaramati (229,4 ff) zitiert in diesem Zusammenhang zwei Verse aus Preisgedichten auf den Buddha, die die Spannung zwischen Einsicht und Mitleid mit aller nur wünschenswerten Klarheit zum Ausdruck bringen. Der erste stammt von Triratnadāsa<sup>11</sup> und lautet:

Weil die Einsicht auf die wahre Wirklichkeit (*tattva*) ausgerichtet ist, das Mitleid hingegen auf die vordergründige [Sichtweise] (*saṃvṛti*), deshalb wurde Dir (= dem Buddha), als Du der Wirklichkeit gemäß nachdachtest, [klar,] daß die Welt ohne Lebewesen ist.

Als Du aber vom Mitleid, der Mutter der Besitzer der zehn Kräfte (= Buddhas), durchdrungen wurdest, da kam bei Dir Liebe zu der gequälten Welt (= den Lebewesen) auf wie bei einem Vater zu seinem Sohn.

Das zweite Zitat stammt aus einem Nāgārjuna zugeschriebenen Preisgedicht.<sup>12</sup>

Die Vorstellung "Lebewesen" tritt bei Dir, o Beschützer, überhaupt nicht auf, und doch bist Du im höchsten Maße mitfühlend gegenüber den vom Leid gequälten Lebewesen.

Prajñākaramati betont allerdings in diesem Kontext, daß auch die vordergründige Sichtweise nicht jeglicher Grundlage entbehre. Vielmehr bestehe sie im vorliegenden Kontext darin, daß man die fünf *skandhas* — körperliche Gestalt, Empfindungen usw. — konventionell als "Lebewesen" bezeichnet. Prajñākaramati scheint hier den Standpunkt des konservativen Abhidharma zugrunde zu legen. Insofern nach diesem die *skandhas* als solche im Gegensatz zu der ihnen auffingierten personalen Einheit durchaus existieren, ist hier das Mitleid keineswegs völlig gegenstandslos (229,14). Wenn es möglich wäre, Mitleid im Bewußtsein dieses Sachverhaltes so zu üben, daß es sich, ohne Rückgriff auf die Vorstellung einer personalen Einheit, auf bloße *skandha*-Bündel, also Daseinsfaktoren (*dharmas*), bezöge, wäre es mit der Wirklichkeitsauffassung der konservativen Schulen und der Nichtexistenz eines Selbst kompatibel.

Es scheint aber, daß die konservativen Schulen eine solche Form des Mitleids nicht konzipiert haben, nicht einmal im Falle des Großen Mitleids des Buddha; denn selbst dieses gilt zumindest den Sarvāstivādins (Vaibhāsikas) als eine vordergründige (*saṃvṛti*-) Vorstellung,

---

<sup>10</sup> Beachte hierzu auch CROSBY & SKILTON, 86 f.

<sup>11</sup> *Guṇāparyantastotra*, Vers 33.

<sup>12</sup> *Nirāupamyastava*, Vers 9.

deren Gegenstand die Lebewesen (*sattva*) sind.<sup>13</sup> Hingegen findet sich der Begriff eines [bloße] Daseinsfaktoren zum Gegenstand habenden Wohlwollens (und später auch Mitleids) in bestimmten Lehrreden und Traktaten des Mahāyāna (zuerst wohl im *Bodhisattvapiṭakasūtra*),<sup>14</sup> in einer Begriffsreihe, die auch von Prajñākaramati (228,30 f) erwähnt wird. Diese Begriffsreihe geht aber noch einen Schritt weiter, indem sie als letzte Stufe noch ein Wohlwollen (bzw. Mitleid), das keinerlei Objekt mehr hat, hinzufügt. Damit sollen offenbar Formen von Wohlwollen und Mitleid konzipiert werden, die sogar mit der Ebene der mahāyānistischen Einsicht in die wahre Wirklichkeit als *dharmā-nairātmya*, als Wesenlosigkeit oder Leerheit auch der Daseinsfaktoren, in Einklang stehen. Von dieser Form des Mitleids macht Prajñākaramati jedoch im vorliegenden Kontext, in dem es ja nur um die Nichtexistenz eines Selbstes bzw. ganzheitlichen Lebewesens geht, keinen weiteren Gebrauch. Er deutet nur an, daß sie, ebenso wie die auf bloße Daseinsfaktoren bezogene, einem fortgeschritten Stadium des *bodhisattva*-Weges zuzuordnen sei.

### b. BCA(P) 9.53

Vom Begriff der Leerheit (*śūnyatā*), also der eigentlichen Madhyamaka-Position, handelt hingegen BCA 9.53. Der Vers gehört nur der längeren Version an und wird überdies von Prajñākaramati auf zwei verschiedene Weisen gelesen und kommentiert. Es interessiert hier nur die zweite, nach welcher der Vers wie folgt zu verstehen ist:

Dadurch, daß man von den Extremen des Anhaftens und des Zurückschreckens befreit wird, gelingt das Verweilen in der Welt (*saṃsāra*), mittels eines Irrtums, um der leidenden [Lebewesen] willen: dies ist die Frucht der Leerheit.

Nach Prajñākaramatis Erklärung sind mit Anhaften und Zurückschrecken hier genau genommen die *Anlässe* dafür gemeint, d.h. der Glaube an Beständigkeit und der Glaube an ein automatisches Aufhören, Eternalismus und "Nihilismus". Ersteren beseitigt man durch gründliches Nachdenken über die höchste Wahrheit, letzteren durch das Zugeständnis der vordergründigen Wahrheit. Beides zusammen macht den Mittleren Weg aus und ermöglicht es dem *bodhisattva*, um der leidenden, im *saṃsāra* umherirrenden Lebewesen willen in der Welt zu verbleiben. Dabei ist das Mitleid sein Motiv, und durch die Einsicht in die wahre Wirklichkeit weilt er in der Welt, ohne von ihren Mängeln besudelt zu werden.

Hier klingt alles ganz harmonisch, die Spannung zwischen Leerheit und Mitleid wird kaum spürbar. Daß sie aber latent doch vorhanden ist, zeigt der anschließend von Prajñākaramati (211,7) aufgeworfene Einwand:

Aber im Sinne der höchsten Wahrheit gibt es doch gar nichts, was man "im *saṃsāra* herumirrende [Lebewesen]" nennen könnte; wieso verbleibt er da [um deretwillen] in der [Welt]?

---

<sup>13</sup> Z.B. Vasubandhu, *Abhidharmakośa-bhāṣya* zu VII.33a.

<sup>14</sup> Vgl. Skriptum 2 § 5 (S. 9 mit Anm. 61-65).

Die Antwort ist nach Prajñākaramati (211,7 f) im Vers mit dem Wort "mittels eines Irrtums" angedeutet, d.h. weil im Sinne der vordergründigen Sichtweise eben doch ein "Lebewesen" wahrgenommen wird. Die Frage wird hier also ähnlich beantwortet wie in dem zuvor behandelten Vers 76, auf den Prajñākaramati in der Tat verweist. Nur daß an der vorliegenden Stelle die Spannung nicht die zwischen der Einsicht in die *Nichtexistenz eines Selbst* und der Vorstellung von Lebewesen, sondern die zwischen der *Leerheit* und der Vorstellung von Lebewesen ist. Zwar kann die Leerheit auch im engeren Sinne der Nichtexistenz eines Selbst verstanden werden, doch legt der Kontext von BCA 9.53 eine solche Einengung nicht nahe. Faßt man aber die Leerheit im Sinne des Madhyamaka als letztliche Unwirklichkeit nicht nur von Lebewesen oder Personen als einheitlichen Entitäten, sondern auch der sie konstituierenden psycho-physischen Bestandteile, der *skandhas*, so führt auch der Rückgriff auf diese Bestandteile nicht aus der vordergründigen Sichtweise, aus dem irr tümlichen Sehen von Entitäten, heraus.

In seiner Erklärung des letzten Versviertels macht Prajñākaramati (211,9-11) jedoch deutlich, daß Mitleid und Leerheit trotz der zwischen ihnen bestehenden Spannung einander ergänzende, komplementäre Momente der Spiritualität des *bodhisattva* sind:

Dies ist die Frucht der Leerheit, daß er, obwohl, dank des Mitleids, im *samsāra* verbleibend, aufgrund der Schau der Leerheit von den Mängeln des *samsāra* nicht besudelt wird; dies, nämlich daß sein Erlöschen eines ist, bei dem er [weder in der Welt noch im Nirvāṇa einseitig] fixiert ist (*a-pratiṣṭhita-nirvāṇa-tā*), ist die Frucht der Leerheit.

### c. BCA(P) 9.4d.

Die Spannung zwischen Leerheit und Ethik zeigt sich auch an weiteren Stellen. So legt Prajñākaramati in seinem Kommentar zu 9.4d einen Opponenten folgenden Einwand in den Mund: Wenn in Wahrheit alle Dinge wesenlos sind und wir davon ausgehen dürfen, daß die *bodhisattvas* über die wahre Wirklichkeit Bescheid wissen: wie ist es dann zu erklären, daß sie in ihrem Bestreben, die Buddhaschaft zu erlangen und alle Lebewesen zu retten, Freigebigkeit usw. praktizieren, obwohl doch auch diese Handlungen illusorisch wie ein Zaubertrug (*māyādi-svabhāva*) und somit wesenlos sind. Auch hier lautet die Antwort, die Prajñākaramati dem Vers (die Tunhuang-Version weicht übrigens ab) entnimmt, wieder, daß dies um des Zieles willen (*kāryārtham*) geschehe. Es sei nun einmal so, daß Freigebigkeit usw., in der rechten Weise praktiziert, obwohl vordergründig und in Wahrheit wesenlos, zur Ursache für die Erfahrung der höchsten Wahrheit und die Erlangung der Buddhaschaft werden und diese auf keinem anderen Wege zu erreichen ist.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Prajñākaramati deutet allerdings auch an, daß hierzu Freigebigkeit usw. so geübt werden müssen, daß sie unter drei Aspekten rein sind (*trikoṭi-parisuddhyā*: BCAP 179,22), d.h. — wie ein anderer Text erklärt — in der Weise, daß man sich bewußt bleibt, daß Subjekt, Akt und Objekt (also z.B. Spender, Spendeakt und Empfänger) *leer* sind (vgl. *Abhisamayālamkāralokā* [ed. VAIDYA] 311,14 f), bzw. dergestalt, daß man die mit der Aktivität zum Heile anderer normalerweise verbundene *Wahrnehmung*

#### d. BCA(P) 9.11-12.

Interessant ist auch der BCAP 9.11 erhobene Einwand, daß, wenn die Lebewesen illusorisch wären wie durch Zaubertrug in Erscheinung tretende Personen, das Töten eines Menschen nicht wirklich Töten und somit schlechtes Karma sein könnte, ebensowenig wie das "Töten" einer durch Zaubertrug zur Erscheinung gebrachten Person. Auch hier zeigt sich wieder die Spannung zwischen Leerheit und Ethik. Der BCA löst das Problem durch die Annahme eines Unterschiedes auf der Ebene des Scheins: im Gegensatz zu der gezauberten Person ist die "normale" Person mit Geist versehen und ihre Beseitigung deshalb ein Tötungsvergehen. Die gesamte Ethik gehört also in den Bereich der illusorischen, vordergründigen Ebene. Dort gilt sie aber in vollem Umfang, denn diese Ebene hat trotz ihrer illusorischen Qualität durchaus ihre eigenen Gesetze, zu denen auch das Karma-Gesetz gehört.

### 3. BCA 8.90 ff

An den bisher behandelten Stellen aus dem 9. Kapitel des BCA ging es darum, die Spannung zu verarbeiten, die zwischen Mitleid und altruistischem Handeln einerseits und der Einsicht in die wahre Wirklichkeit des Nichtselbst oder der Leerheit andererseits besteht. Diese Spannung wird zwar durchweg von einem Gegner artikuliert, aber von Śāntideva bzw. Prajñākaramati keineswegs abgestritten, sondern zumeist lediglich entschärft, indem die beiden Pole auf zwei verschiedene Wahrheits-/(Wirklichkeits-)ebenen verteilt und so gewissermaßen koexistenzfähig gemacht werden. Eine wirkliche Synthese versucht allenfalls das bereits erwähnte Schema der drei Stufen des Mitleids, das außer dem normalen, Lebewesen zum Gegenstand habenden Mitleid eines, das nur *dharmas* zum Gegenstand hat, und ein gegenstandsloses Mitleid ansetzt.

Zumindest mit letzterem bewegen wir uns allerdings — falls es nicht bloß im Sinne eines ständigen Ausbalancierens der normalen Sichtweise durch das Wissen um die Leerheit zu verstehen ist — auf einem schwer nachvollziehbaren Niveau, dem des Buddha oder zumindest weit fortgeschrittener *bodhisattvas*, für die zumindest im Mahāyāna (und Vajrayāna) manchmal eine Art *coincidentia oppositorum* in Anspruch genommen wird.<sup>16</sup>

In der zweiten Hälfte des 8. Kapitels des BCA geht es hingegen ausschließlich darum, den angehenden *bodhisattva* überhaupt erst einmal dazu zu motivieren, die anderen Lebewesen in sein Streben nach Glück und nach Befreiung von Leid, insbesondere im Sinne der endgültigen Erlösung, einzubeziehen.

---

(*upalambha*) von Subjekt, Objekt und Akt durch die Übung des *Nichtwahrnehmens* (*anupalambha*) solcher Entitäten ausbalanciert oder zurückdrängt (vgl. *ibid.* 311,17-19).

<sup>16</sup> Vgl. z.B. die Gleichzeitigkeit von Erkenntnis der höchsten Wirklichkeit (*paramārtha-jñāna*) und Erkenntnis der vordergründigen Wirklichkeit (*saṃvṛti-jñāna*) im Falle des "spiegel[gleichen] Wissens" (*ādarśa-jñāna*) des Buddha nach der Lehre der späten Yogācāras: z.B. \**Buddhabhūmisūtra-upadeśa* (Taishō Bd. XXVI: 302c23 ff).



Der gesamte, mit fast 100 Versen recht umfangreiche Abschnitt scheint übrigens in der Tunhuang-Version zu fehlen; jedenfalls kommen die betreffenden Verse in dem zu dieser Version überlieferten Kommentar nicht zur Sprache.<sup>17</sup> Einige der einschlägigen Verse sind auch in einer Versreihe am Ende des ebenfalls von Śāntideva stammenden *Śikṣāsamuccaya* (= Śikṣ) enthalten.<sup>18</sup>

a.

Śāntideva beginnt, ganz im Sinne der buddhistischen Tradition, mit der Goldenen Regel (genauer: einer positiven Entsprechung):

Zu Anfang soll sich [der *bodhisattva*] ernsthaft in der [Vorstellung der] Gleichheit der anderen mit ihm selbst usw. üben, [u.zw.] so: "Für alle sind Glück und Leid gleich; deshalb muß ich sie schützen, wie mich selbst. (BCA 8.90)

Prajñākaramati (156,1-4) erklärt, gewiß zurecht:

Jene [anderen Lebewesen] unterscheiden sich doch [im Grunde] überhaupt nicht von mir! Deshalb ist auch für sie, ebenso wie für mich, Leid unangenehm, und ebenso wie für mich ist auch für sie Glück erfreulich. Deshalb ... muß ich, so wie ich mich selbst vor Leid und Ursachen für Leid rette, auch die anderen Lebewesen [davor] retten. So wie ich mich selbst in jeder Hinsicht glücklich machen möchte, so auch die anderen.

In diesem Sinne wird man auch die als formale Schlußfolgerung präsentierte Aussage von Vers 94 zu verstehen haben:

Ich muß das Leid der anderen beseitigen, weil es Leid ist, wie mein eigenes Leid; ich muß die anderen glücklich machen, weil sie Lebewesen sind, so wie ich das Lebewesen, das ich selbst bin, [glücklich zu machen bestrebt bin]. (8.94)

---

<sup>17</sup> Eine Überprüfung der Tunhuang-Version dieses (bisher nicht edierten) Kapitels kann hier leider aus Zeitgründen nicht vorgenommen werden. Ebenso wenig kann der Frage nachgegangen werden, ob sich nicht vielleicht ein Teil dieser Verse in anderen Kapiteln der Tunhuang-Version nachweisen läßt.

<sup>18</sup> Die bei CROSBY & SKILTON (p. 80) zu findende Behauptung, diese Versreihe stamme aus dem *Tathāgata-guhyasūtra*, dürfte jedoch auf einem Mißverständnis basieren. Die Versreihe wird, im Gegensatz zu dem vorhergehenden Vers, nicht mit "ebendort (sc. im *Tathāgataguhyasūtra*) heißt es" eingeführt, sondern lediglich mit "es heißt ferner", und sie ist im Gegensatz zu den beiden vorangehenden Zitaten auch in diesem Text (zumindest in der chinesischen Fassung) nicht nachweisbar. Die Versreihe dürfte, auch von ihrer Diktion her, von Śāntideva selbst stammen. — Ich sehe übrigens auch die Funktion dieses Textstückes im Gesamtrahmen des erweiterten BCA etwas als CROSBY & SKILTON. Mit der Yogācāra- bzw. Cittamātra-Position (CROSBY & SKILTON p. 83 f) hat es m.E. wenig zu tun. Die Überwindung der Zweiheit von Erfassendem und Zuerfassendem ("Subjekt und Objekt") bei den Yogācāras betrifft primär die Gegenstandserfahrung, nicht das Verhältnis zu anderen Lebewesen, auf welches sie sich nur indirekt auswirkt. Bezeichnenderweise kommen die charakteristischen Termini (*grāhya* und *grāhaka*) bei Śāntideva im vorliegenden Kontext gar nicht vor. M.E. ist das Textstück hier eingebaut worden, um ein gewisses Übergewicht der im 9. Kap. behandelten Einsicht (*prajñā*) auszutarieren. Mit Einsicht und Leerheit allein, ohne starke altruistische Motivation, kommt man ja nur zum Nirvāṇa, nicht zur Buddhaschaft.

Die "Goldene Regel" arbeitet, wie die obigen Formulierungen zeigen, wie im alten Kanon ganz unbekümmert mit den Begriffen "ich" und "andere Lebewesen" bzw. "Personen". Von der Lehre, daß es in Wahrheit kein Selbst, Ich oder Lebewesen gibt, ist nichts zu spüren. Die Goldene Regel argumentiert vielmehr auf der Ebene der alltäglichen, vordergründigen Sichtweise.

Sie werden bemerkt haben, daß Śāntideva in seiner Formulierung der Goldenen Regel deutlich *aktive* Zuwendung fordert: die anderen Lebewesen sind zu beschützen und zu beglücken, Leid ist von ihnen abzuwehren. Nicht daß es im alten Buddhismus solche Formulierungen überhaupt nicht gäbe, aber im Vordergrund steht *dort* doch, daß man die anderen *in Ruhe lassen* soll, indem man vom Töten usw. *Abstand nimmt*. Die *bodhisattva*-Ethik gibt sich damit nicht zufrieden, verlangt aktiven Einsatz für die anderen.

## b.

In Vers 91 illustriert Śāntideva die Einbeziehung der anderen Lebewesen in das Streben nach Leidfreiheit und Glück am Beispiel des Zusammenwirkens der Körperteile:

Wie der Körper, der [doch] aufgrund der Verschiedenheit [seiner Teile:] der Hände usw. uneinheitlich ist, als einer (d.h. als ganzer) [für] schutzwürdig [gilt], so ist diese ganze Welt [der Lebewesen, obwohl] verschieden, ganz genau so [als eine, als ganze, zu beschützen], weil sie so beschaffen ist, daß [für alle] Leid und Glück unterschiedslos [Leid und Glück] sind. (BCA 8.91)

Śāntideva geht also von der Tatsache aus, daß jeder den eigenen Körper, obwohl er aus unterschiedlichen Teilen besteht, als ganzen zu schützen bemüht ist, als wäre er eine Einheit. Analog soll sich der *bodhisattva* die ganze Welt (d.h. alle Lebewesen) gewissermaßen als einen Organismus vorstellen, der, obwohl in viele Individuen unterschieden, dennoch — aufgrund der Goldenen Regel — als ganzer, wie eine Einheit, von ihm zu beschützen ist.

Die Analogie stimmt natürlich nur, wenn der einzelne *bodhisattva* einem einzelnen Körperteil entspricht und von der Tatsache ausgegangen wird, daß die einzelnen Körperteile füreinander tätig werden, wie in Vers 8.99 ausdrücklich festgestellt wird:

... Wieso schützt die Hand den Fuß, wo doch der Schmerz des Fußes nicht der der Hand ist? (BCA 8.99)

Hand und Fuß handeln somit so, als sei der gesamte Körper eine Einheit. Aus buddhistischer Sicht ist er das natürlich nicht wirklich, die Einheit ist eine bloß fiktive. Und das sie fingierende Subjekt sind natürlich nicht die einzelnen Körperteile, sondern der Geist, also eine übergeordnete Instanz. Insofern kommt das Bild nicht ganz hin, denn im Falle des *bodhisattva* ist es der einzelne, einem einzelnen Körperteil vergleichbare *bodhisattva* selbst, der alle Lebewesen trotz ihrer Verschiedenheit als eine Einheit auffaßt. Und er tut dies nicht unwillkürlich, wie die Hand oder auch der Geist, sondern absichtlich. Ganz bewußt nimmt er die Goldene Regel zum Anlaß, im Interesse seiner spirituellen Vervollkommnung die

*Vorstellung* der Gesamtheit der Lebewesen als einer übergeordneten Einheit zu kultivieren, als eines Organismus gewissermaßen, in dem er, als ein Teil, für das Wohlergehen *aller* Teile mitverantwortlich ist.

c.

In Vers 97 (= Śikṣ 358,3 f) läßt Śāntideva einen Opponenten die Stringenz der Goldenen Regel mit dem Hinweis in Frage stellen, daß der Schmerz des anderen nun einmal der des *anderen* ist, daß man *selbst* ihn eben *nicht* spürt. Versteht man die Intention des Opponenten dahingehend, daß er nicht rücksichtslosem Verhalten das Wort reden will, sondern sich lediglich dem aktiven Altruismus des Mahāyāna nicht anschließen möchte, so könnte es sich bei diesem Opponenten durchaus um einen Anhänger des konservativen Buddhismus handeln, dem es in erster Linie um die eigene Erlösung geht. Jedenfalls handelt es sich um jemand, der an die Lehre von Karma und Wiedergeburt glaubt; denn Śāntideva versucht, ihn mit dem Argument zu überzeugen, daß er, wenn ihn das Leid anderer Personen (bzw. der in anderen Körpern auftretende Schmerz) nicht kümmert, er auch nicht dem Schmerz, den er in einem zukünftigen Körper (also in der nächsten Existenz) erfahren könnte, vorzubeugen bräuchte, indem er in diesem Leben heilsame Werke tut und schlechte unterläßt (BCAP 157,24). Der Gegner hält dem entgegen, daß es sich doch auch in der zukünftigen Existenz um *ihn selbst* handle, doch nach Śāntideva ist das eine falsche Vorstellung; der in der zukünftigen Existenz zur Entstehung Kommende, so erklärt er, sei schlicht ein *anderer* als der, der hier gestorben ist (BCA 8.98).

Die komplexe philosophische und exegetische Problematik dieser Argumentation ist von Paul WILLIAMS in seinem Aufsatz “On Altruism and Rebirth”<sup>19</sup> eingehend erörtert worden, wo auch die tibetischen Exegeten zu Wort kommen. Ich muß mich hier auf einige Bemerkungen zum Verständnis des Sanskrit-Textes Śāntidevas beschränken; denn dieser leidet in der Tat an einer gewissen Uneindeutigkeit. Einerseits nämlich redet Śāntideva in Vers 97 vom zukünftigen *Körper* und meint damit, wie auch aus der Paralleldiskussion im Śikṣ (358,3ff) hervorgeht, zweifellos in erster Linie den Körper in der Existenz nach dem Tode. Andererseits bleibt unklar, ob unter demjenigen, der nach Vers 98 ein anderer ist als der, welcher gestorben ist, der zukünftige Körper oder vielmehr, wie Prajñākaramati annimmt, die gesamte zukünftige *Person* zu verstehen ist.

Mein Eindruck ist, daß der *Opponent* von der *Person* und von einer — wie immer fundierten — Identität der wiedergeborenen Person mit der verstorbenen ausgeht, Śāntideva hingegen in seiner Entgegnung auf den *Körper* abhebt. Dafür scheint mir jedenfalls der Fortgang der Diskussion im Śikṣ (358,7 ff) zu sprechen; hier reagiert nämlich der Gegner auf die Feststellung Śāntidevas, daß der, der geboren wird, schlicht ein anderer sei als der,

---

<sup>19</sup> In: *The Buddhist Forum* 3: 1994: 307 ff; Nachdruck in P. WILLIAMS, *Altruism and Reality*, 1998, 29 ff.

der gestorben ist, mit der Frage, was es dann für einen Zweck habe, "Verdienst" (*puṇya*), also gutes Karma, anzusammeln. Diese Frage ergibt nur Sinn, wenn man davon ausgeht, daß der Gegner Śāntidevas Äußerung als Leugnung einer über den Tod hinausreichenden Kontinuität der *Person* verstanden hat. Śāntidevas Antwort stellt jedoch wieder den *Körper* in den Vordergrund. Er entgegnet nämlich, daß *dessen* Kontinuität schon innerhalb des gegenwärtigen Lebens nicht gegeben sei, daß der *Körper* von Lebensphase zu Lebensphase, ja genau genommen von Augenblick zu Augenblick ein anderer werde — er sagt ausdrücklich: der frühere *sterbe ab* und ein neuer "komme" — und man dennoch für die späteren Phasen Vorsorge treffe.

Im Gegensatz zum Śikṣ beschränkt sich Śāntideva im BCA, wenn man nicht sehr zwischen den Zeilen liest, auf das Beispiel des Körpers der zukünftigen Existenz nach dem Tode, der ja unstrittig ein anderer ist als der gegenwärtige und somit ein für den Gegner plausibleres Beispiel darstellt, sofern dieser bereit ist, sich auf den Körper als Identifikationsgrundlage einzulassen.

Aber selbst wenn Śāntideva in Vers 98 im Sinne Prajñākaramatis, der von "fünf *skandhas*" spricht, die Verschiedenheit der zukünftigen *Person* von der gegenwärtigen im Auge hatte, konnte er sich auch dabei auf einen so autoritativen Texte wie das Śālistambasūtra (die "Reisbüschel-Lehrrede") stützen. Hier heißt es klipp und klar, daß, unbeschadet der Ursache-Wirkung-Beziehung, die *skandhas* (d.h. die Faktoren, aus denen die Person besteht) bei der Wiedergeburt *andere* seien als die zum Zeitpunkt des Sterbens, *nicht dieselben*.<sup>20</sup> Und unter Voraussetzung der Augenblicklichkeit aller verursachten *dharmas* gilt das gleiche dann auch für die jeweils späteren Phasen der *skandhas* der *gegenwärtigen* Existenz im Verhältnis zu den jeweils früheren. Gewiß, die Mādhyamikas<sup>21</sup> und auch andere Schulen<sup>22</sup> sagen in anderen Zusammenhängen, daß die Wirkung weder mit der Ursache identisch sei *noch etwas anderes* als diese (d.h. etwas völlig Beziehungsloses) sei. Diese Formulierung wäre aber im Rahmen der vorliegenden Diskussion kontraproduktiv; denn es geht ja darum, dem Opponenten zu demonstrieren, daß er *inkonsequent* ist, wenn er sich weigert anzuerkennen, daß man auch dem Leid eines *anderen* vorbeugen soll.

#### d.

Folgt man den weitergehenden Ausführungen der Versreihe am Ende des Śikṣ, so wäre aus der Sicht der buddhistischen Daseinsanalyse der Gegner, der nicht bereit ist, das Leid eines anderen abzuwehren, schon dann inkonsequent, wenn er späterem Leid im

---

<sup>20</sup> *Mahāyānasūtrasaṃgraha*, ed. P.L. VAIDYA, Darbhanga 1961: 105,33-106,1; cp. 114,3-5; Jeffrey D. SCHOENING, *The Śālistambasūtra and its Indian Commentaries*, Wien 1995, II: 731.

<sup>21</sup> Z.B. *Mūla-madhyamaka-kārikā* 18.10; *Prasannapadā* 26,5 ff; 36,3 ff

<sup>22</sup> Z.B. *Visuddhimagga* (ed. WARREN & KOSAMBI) XVII.167; *Paramārthagāthā* (in A. WAYMAN, *Analysis of the Śrāvakahūmi Manuscript*. Berkeley and Los Angeles 1961, 167ff) 26.

gegenwärtigen Körper vorbeugt, da auch dieser nicht nur von Lebensstadium zu Lebensstadium, sondern letztlich von Augenblick zu Augenblick ein *anderer* ist. Nicht einmal in einem bestimmten Augenblick ist er eine Einheit, sondern bloß ein Aggregat von Teilen. Der Gegner könnte nun versuchen, in eben diesem Aggregat bzw. der Serie — dem Kontinuum der körperlichen Faktoren bzw. der Gesamtperson einschließlich der (ebenfalls augenblicklichen) geistigen Faktoren — den Gegenstand der Ichvorstellung zu finden. Auch diesen Ausweg weist Śāntideva in Vers 8.101ab (vgl. Śikṣ 359,14) mit der Erklärung zurück, daß Kontinuum und Aggregat "falsch" (*mṛṣā*), also illusorisch, seien.

Nach Prajñākaramatis (158,28-31) Erklärung ist das Kontinuum nichts anderes als eine ununterbrochene Aufeinanderfolge im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehender Augenblicke; eine darüber hinausgehende, eigene Entität "Kontinuum" sei nicht faßbar; der Ausdruck "Kontinuum" sei nur geprägt worden, um jene Augenblicke bequem mit einem Wort bezeichnen zu können; das Kontinuum existiere daher nicht wirklich, sondern nur als Benennung. Ähnlich argumentiert Prajñākaramati (158,32-159,2) auch im Falle des Aggregates: eine eigene Entität "Aggregat" neben den Bestandteilen sei nicht faßbar und lasse sich weder als identisch mit diesen noch als verschieden von ihnen begreifen. Stimmt man dem zu, so bleibt der Ichvorstellung keine sachliche Grundlage, auf die sie sich beziehen könnte; sie ist bloß eine unangemessene Gewohnheit und ist aufzugeben (vgl. BCA 8.100; Śikṣ 359,15 u. 360,3 f).

Die Konsequenz aus diesen Überlegungen formuliert Śāntideva so:

Der, [um] *dessen* Leid [es sich handeln soll], den gibt es nicht; wessen eigenes [Leid] könnte es da sein? (8.101cd)

Da sie keinen Eigentümer haben, sind schlechthin alle [Vorkommen von] Leid unterschiedslos abzuwehren, allein deshalb, weil sie Leid sind; was könnte da eine Einschränkung begründen? (8.102)

Wenn [einer fragen sollte:] "Warum muß denn Leid [überhaupt] abgewehrt werden?", [so muß die Antwort lauten:] Weil alle [hierin] einer Meinung sind. Wenn es [somit etwas ist, das] abgewehrt werden muß, dann gilt das für jegliches [Leid]; wenn nicht, dann bei einem selbst ebensowenig wie bei allen [anderen].<sup>23</sup> (8.103)

Dies ist offenbar in der Tat ein Versuch, die Lehre von der Nichtexistenz eines Selbstes, im weiteren Sinne jedweder eine Einheit der Person konstituierenden Entität, *direkt* als Grundlage einer altruistischen Ethik zu verwenden. Eine philosophische Kritik an diesem Versuch hat Paul WILLIAMS<sup>24</sup> vorgelegt, nach dessen Auffassung Śāntideva mit diesem Ansatz sogar den *bodhisattva*-Weg ruiniert. Mit dieser These wollte sich Herr STEINKELLNER in seinem Vortrag, der leider nicht stattfinden kann, eingehender auseinandersetzen.

---

<sup>23</sup> Lesung *ātmani sarvavat* mit Hss.; Tib. *ātmāpi sattvavat*.

<sup>24</sup> In: *Altruism and Reality*, 104 ff.

Ich möchte mich meinerseits auf den Hinweis beschränken, daß auch die buddhistische Tradition normalerweise die Lehre vom Nichtselbst nicht, jedenfalls nicht in einer so direkten und ausschließlichen Weise, für eine Begründung ethischen Verhaltens gegenüber anderen heranzieht.

Mir ist nur eine einzige entfernt vergleichbare Stelle bekannt: In der *Śrāvakaḥmū*<sup>25</sup> wird im Rahmen der Motivierung zu Wohlwollen (*maitrī*) auch gegenüber Feinden empfohlen, die Vorstellung "Feind" mit der Überlegung abzubauen, daß es in Wahrheit keinen gibt, der beschimpft, zürnt oder schlägt, noch einen, dem dies widerfährt. Es ist aber deutlich, daß es sich hier um eine im Rahmen einer bestimmten spirituellen Praxis punktuell eingesetzte Betrachtung handelt, die dem Abbau einer bestimmten unheilsamen Vorstellung dient, nicht um eine fundamentale Begründung altruistischer Ethik.

Demgegenüber ist es angesichts der Tatsache, daß Śāntideva seine Überlegung als formale Schlußfolgerung (mit These, Begründung und Beispiel) vorbringt, zweifellos gerechtfertigt, sein Argument (wie Paul WILLIAMS es tut) philosophisch ernst zu nehmen und kritisch zu prüfen. Ohne mich zu einem Urteil berufen zu fühlen, würde es mich doch nicht wundern, wenn sich eine Argumentation von der Ebene der höchsten Wahrheit her, sei sie nun die der radikalen Nichtexistenz eines Selbst oder die der Leerheit, als ungeeignet für eine Begründung altruistischer Ethik erweise. Andererseits bin ich mir nicht sicher, wieviel Gewicht Śāntideva diesem Argument tatsächlich beigemessen hat, wie ernst die formallogische Auskleidung gemeint ist. Einige der übrigen Argumente sind ja deutlich Einübungen von *Sichtweisen*, die sich nicht an der Realität, sondern am spirituellen Ziel orientieren. Schließlich bewegt sich Śāntideva auch im vorliegenden Fall, wo er von der Ebene unpersönlicher *dharmas* her argumentiert, als *Mādhyamika* immer noch auf der Ebene einer (wenngleich relativ höheren) vordergündigen Wahrheit.

e.

An der soeben behandelten Stelle hatte Śāntideva aus der Tatsache, daß in der Person bei strenger Analyse nichts zu finden ist, worauf sich die Ichvorstellung zurecht beziehen könnte, die Konsequenz gezogen, daß es nur "herrenloses" Leid gebe und *deshalb* bei seiner Beseitigung oder Verhinderung kein Unterschied zwischen eigenem und fremdem Leid gemacht werden könne. Im Śikṣ versucht er in der gleichen Situation, das gleiche Ziel auf einem anderen Weg, dem der unbegrenzten *Ausdehnung* des Ich, zu erreichen:

Kontinuum und Aggregat sind falsch (d.h. illusorisch)... Die Ichvorstellung [richtet sich nur] aus Gewohnheit auf sie. Warum sollte sie nicht [so] entstehen, [daß sie sich] auf eine andere [Person richtet]? (Śikṣ 359,14f)

---

<sup>25</sup> Ed. K. SHUKLA 378,12-19.

M.a.W.: Man soll auf alle Lebewesen den Status des Ich oder Selbst (*ātmatva*) übertragen, indem man diese Vorstellung, im Interesse altruistischer Praxis, bewußt kultiviert und so allmählich zur Gewohnheit werden läßt (*Śikṣ* 361,10 f).

Auch im 8. Kap. des BCA findet sich die bewußte Ausweitung der Ichvorstellung auf alle Lebewesen, u.zw. in Vers 111 ff (wahrscheinlich ist sie das Leitthema des Abschnittes 111-119). Am deutlichsten ist Vers 115, wo es, im Anschluß an die Vorstellung aller Lebewesen als Teilen eines übergeordneten Ganzen (BCA 8.114), mit dem man sich solidarisch fühlt bzw., nunmehr, *identifiziert*, heißt:

Wie die Vorstellung eines Selbst sich aus Gewohnheit auf diesen eigenen Körper richtet, der doch ohne Selbst ist — warum sollte nicht ebenso aufgrund [entsprechender, bewußt kultivierter] Gewöhnung auch mit Bezug auf die anderen [die Vorstellung,] daß sie das Selbst sind, zustandekommen? (BCA 8.115)

#### f.

Auf dem Hintergrund der Grundlosigkeit der gewöhnlichen, auf die eigene Person bezogenen Ichvorstellung läßt sich auch eine weitere Betrachtung verstehen, mit der Śāntideva die Betrachtung der anderen Lebewesen als dem Selbst gleich oder in das Selbst einbegriffen noch überbieten zu wollen scheint: die "Vertauschung der anderen und des Selbst" (*parātmāparivartana*: 8.120; vgl. auch 7.16). Hierbei wird die Aufmerksamkeit u.a. auf die vielen Nachteile gerichtet, die einem das eigene Selbst, einem Feind gleich, bereitet, indem es sich dank der Eigenliebe schon vor kleinen Gefahren fürchtet oder zur Befriedigung seiner Bedürfnisse alle möglichen Untaten begeht. Es wird auf die unheilvollen Wirkungen von egoistischem und die günstigen Wirkungen von altruistischem Streben und Handeln hingewiesen, die das Ich gleichsam auf die Seite der feindlichen anderen und die anderen auf die Seite des Ich rücken lassen, und es werden Betrachtungen gelehrt, in denen man den eigenen Geist systematisch den Standpunkt der anderen einnehmen und das alte Ich als fremde Person betrachten und systematisch erniedrigen läßt. Sogar Fehleinstellungen wie Neid und Stolz werden hier, gegen die nun als ein *anderer* betrachtete *eigene* Person gewendet, bewußt als spirituelle Mittel eingesetzt. Auf weitere Einzelheiten will ich hier nicht eingehen.

Der Behandlung der Vertauschung der anderen und des Selbst nimmt im BCA breiten Raum ein (nach CROSBY & SKILTON 53 Verse). In der Versreihe am Ende des *Śikṣ* kommt sie jedoch nicht vor, und zumindest der Terminus ist mir auch aus keinem Text vor Śāntideva bekannt. Es ist gut möglich, daß zumindest ihre explizite Ausformung auf ihn zurückgeht.

#### g.

Nachgetragen sei noch ein letzter Einwand (BCA 8.104), den der Gegner (vielleicht ein Anhänger des konservativen Buddhismus) gegen Śāntidevas Forderung nach altruistischer Aktivität vorbringt. Warum sollte, so meint er, der *bodhisattva* sich in dem Bemühen, das

Leid der anderen zu beseitigen, eine Menge zusätzliches eigenes Leid einhandeln? Dabei ist vor allem daran gedacht, daß der *bodhisattva* durch das *Mitleid* am Leid der anderen *emotional Anteil nimmt*. Zumindest für den Mitleidenden *vermehrt* also das Mitleid die Gesamtmenge des Leidens statt sie zu reduzieren, und läuft damit seinem Streben nach Leidüberwindung zuwider. Die Antwort hebt auf das *quantitative* Verhältnis der beiden Leid-Mengen ab:

Wieso ist das durch das Mitleid involvierte Leid *viel*, wenn man es mit dem Leid der [ganzen] Welt vergleicht? (BCA 8.104cd)

Die eigentliche Antwort gibt aber erst der nächste Vers:

Wenn durch das Leiden eines einzigen das Leiden vieler ein Ende nimmt, dann muß jemand, der Mitgefühl mit sich selbst *und* den *anderen* hat, sich dieses Leiden [zugunsten der anderen] unbedingt auferlegen. (BCA 8.105)

Wohl gemerkt: es geht hier nur darum, *sich selbst* zugunsten anderer Leid aufzuerlegen; aus Gründen quantitativer Leidabwägung *anderen* auferlegtes Leiden (etwa bei medizinischen Tierversuchen) ist damit nicht automatisch sanktioniert.

#### 4. BCA(P) Kap. 6.

Zum Schluß möchte ich noch auf das Ende des 6. Kapitels eingehen. Hier wird die respektvolle Behandlung der Lebewesen mit dem *Respekt vor dem Buddha* bzw. der Buddhaverehrung begründet: Man soll die Lebewesen zufriedenstellen und darf sie nicht kränken, weil ihr Glück die *buddhas* beglückt und ihr Schmerz die *buddhas* betrübt; wenn man also die Lebewesen zufriedenstellt oder kränkt, erfreut bzw. kränkt man damit zugleich die *buddhas* (BCA 6.122).

Noch schärfer faßt 6.126 diesen Gedanken:

Von Mitleid beseelt haben sie (die *buddhas*) diese ganze Welt [der Lebewesen] zu ihrem Selbst gemacht, daran ist nicht zu zweifeln. Bedeutet das denn nicht, daß, [wenn] diese [Lebewesen wahrgenommen werden, eigentlich] eben jene Beschützer in Lebewesengestalt wahrgenommen werden? Wie könnte man da diesen keinen Respekt entgegenbringen! (BCA 6.126)

Hier klingt die Lehre vom *tathāgatagarbha*, von der in allen Lebewesen versteckt vorhandenen Buddhaschaft, an, deretwegen sie Respekt verdienen wie der Buddha selbst. Aber Śāntideva redet hier nicht von einer solchen versteckten oder potentiellen Buddhaschaft der Lebewesen. Die "Buddhaschaft" der Lebewesen besteht lediglich darin, daß *die Buddhas* diese Lebewesen, im Sinne eines *spirituellen Aktes*, in ihr Selbst einbezogen haben. Diese Aussage läßt sich, mit Prajñākaramati (114,6), zwanglos im Sinne der im 8. Kapitel des BCA gelehrt Gleichsetzung (bzw. Identifikation) aller Lebewesen mit dem Selbst oder, zur Not, auch mit dem Vertauschen der anderen und des Selbst erklären.



Prajñākaramati (114,6) führt aber darüber hinaus noch einen weiteren Grund (in der tib. Übersetzung: einen tieferen Grund) für diese Einbeziehung aller Lebewesen in das Selbst an: das erfahrungsmäßige Durchstoßen zum Wesen aller *dharmas* als einem alldurchdringenden (*sarvatraga-dharmadhātu-prativedha*). Dies ist genau derselbe Grund, aus dem auch in einigen frühen Yogācāra-Texten die Gleichsetzung aller Lebewesen mit dem Selbst abgeleitet wird. Sie wird allerdings erst mit dem Erreichen der ersten eigentlichen *bodhisattva*-Stufe, der *pramuditā bhūmiḥ*, möglich, da eine direkte Erfahrung der wahren Wirklichkeit erst hier erstmals gelingt. Es handelt sich offensichtlich um eine tiefere, erfahrungsmäßig abgesicherte Einbeziehung der anderen Lebewesen in das Selbst als die, die der *bodhisattva* schon zu Anfang durch die bloße Reflexion auf die Goldene Regel entwickelt.

Es ist aufschlußreich, daß Prajñākaramati hier nicht den Terminus "Leerheit" verwendet, sondern im Anschluß an die Yogācāra-Texte vom *alldurchdringenden* wahren Wesen der *dharmas* ausgeht. Es ist eben offenbar nicht der qualitative Aspekt der Leerheit, sondern der *extensionale* Aspekt ihrer Allgegenwart als wahres Wesen aller Lebewesen, der zur Begründung einer altruistischen Motivation taugt. Insofern die Schau der wahren Wirklichkeit als wahres Wesen (*svabhāva*) und in diesem Sinne wahres Selbst (*ātman*) aller Lebewesen die alte, enge Ichvorstellung auslöscht, kann nach der Rückkehr aus dieser Erfahrung in die vielheitliche Erscheinungswelt das alte Ich seine Sonderstellung als privilegierter Bezugspunkt des Strebens nicht mehr wiedergewinnen. Auf dem Hintergrund der Erfahrung des einheitlichen wahren Wesens aller Lebewesen sind diese nunmehr der eigenen Person gleichrangige Bezugspunkte des Strebens.