

**Ohne Gewissen und doch nicht gewissenlos –  
Auf der Suche nach einem abendländischen Begriff im Buddhismus**

Michael Gerhard

**Zusammenfassung**

Gewissen. Reife Moralität hat nichts gemein mit sklavischem Gehorsam gegenüber Autoritäten und Schriften, sondern liegt rein in den eigenen Gewissensentscheidungen begründet, welche jedoch ‚gebildet‘ werden müssen und können. Während die (autoritative) buddhistische Tradition diese eher stiefmütterlich behandelt, weil sie moralische Entscheidungen (be)fürchtet, welche nicht mit den Schriften in Einklang zu bringen sein könnten, sind Gewissensentscheidungen und das Gewissen selber durchaus Bestandteil der Lehre des Buddha. Die Bedeutung des abendländischen Ausdruckes ‚Gewissen‘, welchen es so im Buddhismus nicht gibt, wird durch eine Gruppe von fünf Qualitäten, sog. ‚Geistesfaktoren‘ – Selbstachtung, Selbstverleugnung, Decorum, In-Decorum und Bedauern – wiedergegeben. Hier öffnet sich eine Bandbreite von kritischer Selbstbeurteilung von (un)angemessenen Handlungen über moralische Integrität bis hin zur Verantwortungsübernahme der Folgen des eigenen Handelns.

„Erkennt jedermann seine moralischen Unzulänglichkeiten und stellt sich diesen selbstverantwortungsvoll, um daraus zu lernen, so schreitet er auf dem Weg des Buddha voran.“

(DN III,55)

**Schlüsselwörter**

Bedauern, Bewusstsein, Buddhismus, Decorum, Gewissen, Selbstachtung

**Abstract**

**Without Conscience but not Conscienceless – Looking for an occidentally term at Buddhism**

Conscience. Authentic moral conduct, it might be objected, lies not in slavish obedience to the dictates of old manuscripts but in the exercise of personal conscience. While the role of conscience in Buddhism cannot be denied, the tradition holds that the proper exercise of conscience yields conclusions which are consistent rather than inconsistent with scriptural teachings. For Buddhism, scripture the embodiment of the Buddha’s moral insight.

The role of the occidental term ‘conscience’, in Buddhism (there is no term like this), is performed by a small group of five qualities, of ‘mental factors’, starting with ‘self-respect’, which causes one to seek to avoid any action which one feels is not worthy of oneself and lowers one’s moral integrity – and the opposite ‘self-denial’. ‘Decorum’ is regard for consequences, being stimulated by concern over reproach and blame for an action (whether from oneself or others), embarrassment before others (especially those one respects), legal punishment or the results of an action – and the opposite ‘immodesty’. The importance of ‘regretting’ a morally objectionable action is seen in the refrain,

“It is a mark of progress in the discipline of the Noble One, if anyone recognizes the nature of his transgression and makes amends as is right, restraining himself for the future.”

(DN III,55)

## Keywords

buddhism, conscience, consciousness, decorum, self-respect, regret

### 1 Was ist ‚Buddhismus‘?

Die Frage, ob der abendländische Rezipient den Buddhismus als ‚Religion‘, ‚Philosophie‘ und/oder ‚Psychologie‘ zu verstehen hat, ist eine akademische. Buddhistischer *dharma* (d. i. skt. die Lehre des Buddha)<sup>1</sup> ist für Buddhisten eine ‚lebenspraktische Aufgabe‘ – *dharma* ist ‚(Lebens-) Analyse‘ und ‚(Lebens-) Praxis‘.

Dies vorangestellt soll zum einen davor bewahren, unreflektiert die im Westen gebräuchliche Unterteilung nicht-westlicher Denkkulturen in ‚Religion‘, ‚Philosophie‘ und ‚Psychologie‘ unreflektiert zu übernehmen und zum anderen diese eindeutigen ‚-ismen‘ zuzuordnen. Solch eine Einteilungsmentalität verstellt die Sicht mehr, als dass sie diese erhellt. Denn die Fragen nach ‚Religion‘, ‚Philosophie‘ und ‚Psychologie‘ sind sehr westliche Fragen. Sie sind aus einem liberalen Grundverständnis des christlichen Abendlandes abgeleitet und werden meist vorschnell auf andere Kulturen angewendet. Jedoch sind solche Begriffe als analytische Kategorien für das Verständnis vieler außereuropäischer Kulturen und gerade auch für den Buddhismus wenig aussagekräftig. Als ‚Diätetik‘, als Lehre der geregelten und ethischen Lebensführung, weist der *dharma* einen Weg, auf welchem Menschen ihr Lebens- und Sterbeschicksal nicht nur bewältigen, sondern vielmehr reflektieren, verändern und qualitativ beeinflussen können.<sup>2</sup>

Desweiteren möchte ich voranstellen, dass im Buddhismus Diskurse über die Beschreibung der phänomenalen Welt im allgemeinen und im besonderen der Ethik als die Reflexion über das ‚korrekte Verhalten‘ in dieser grundsätzlich auf drei Ebenen geführt werden, welche zwar didaktisch aufeinander aufbauen, jedoch nicht miteinander vermischt werden dürfen, soll es nicht zu Missverstehen kommen. Wohlweislich zu trennen sind hier

- (1) der ‚intellektuelle‘ Diskurs für jedermann darüber, wie die phänomenale Welt ‚ist‘ (erscheint),
- (2) der Diskurs des ‚lebenspraktischen Einübens‘ einzig für den Übenden über die im ‚intellektuellen‘ Diskurs gewonnen Erkenntnisse und
- (3) die Beschreibung der phänomenalen Welt aus der Sicht dieser nun ‚lebenspraktisch umgesetzten Erkenntnisse zu Einsichten/Gewissheiten‘.

Ich werde im ersten Teil meiner Darstellung (die Punkte 2 bis 9) die erste Ebene des ‚intellektuellen‘ Diskurses nicht verlassen und den Diskurs des ‚lebenspraktischen Einübens‘ der zweiten Ebene (Punkt 10) für das darzustellende Problem auf eine ‚Sensibilisierungstechnik‘ reduzieren. Dass dies für die Fragestellung statthaft ist, wird das Ergebnis zeigen.

### 2 ‚Gewissens‘-Konstituenten im Buddhismus

Die Lehreden (*sūtra, sutta*)<sup>3</sup> des Buddha und mit ihnen die in diesen enthaltenen Begriffe und Ideen haben sich schon recht früh in der ersten Periode der Kanonisierung herausgebildet. Der Wunsch nach Klärung des Gemeinsamen und des Trennenden in den verwendeten Begriffen führte so zu Systembildungen bei allen am Dialog beteiligten Gruppierungen. Die Beseitigung von Widersprüchen und die Ergänzung von Lücken ist hierbei eine heute gut dokumentierte historische Tatsache.<sup>4</sup> Selbst der Charakter dieser Theoriebildung, dass

im Buddhismus ‚die Theorie der Praxis folgt‘, ist heute belegt und hat sich bei der Analyse unterschiedlicher Theoreme und Theorien bewährt.<sup>5</sup> Gleichwohl bei einigen Theorien leicht nachvollziehbar ist, welche Praxis sie verstehbar und einsichtig machen wollen, ist es bei Theoremen der Metaebene oft schwierig, einen Bezug herzustellen. Zwar finden wir in all diesen Theoremen durchaus eine strukturelle Richtung vor, so dass sie auch von Nicht-Buddhisten anerkannt werden können und auch Nicht-Buddhistisches so als stimmig bestätigt werden kann,<sup>6</sup> dennoch bleibt für den westlichen Rezipienten der Einzelnachweis erforderlich, wenn er in den Dialog eintreten möchte.

Wie der Titel meines Beitrages ‚Gewissen – ein abendländischer Begriff im Buddhismus‘ schon zu suggerieren beabsichtigt, ist dem Buddhismus ein dem Begriffsinhalt und -umfang nach entsprechendes Konzept ‚Gewissen‘ fremd. Jedoch kennt er sehr wohl die konstitutiven Aspekte des abendländischen Begriffes ‚Gewissen‘ und damit das Bekenntnis zu tadelnswerten Handlungen (mental, physisch und verbal). Dennoch gestaltet sich die Wiedergabe der Begrifflichkeiten selbst als sehr schwierig, will man den fremden kulturellen Verständnishorizont berücksichtigen und nicht vorschnell irreführende Assoziationsketten durch die deutsche Wortwahl der Sanskrit-, Pāli- und tibetischen Begriffe hervorrufen. So habe ich mich bei der Wiedergabe der hier wichtigen Begriffe entschieden für

- (1) Selbstachtung (hrī (selten: lajjā ), hirī, ño tsa śes pa (kurz: ño tsa))  
Selbstverleugnung (āhrī, ahirika, ño tsa med pa)
- (2) Decorum (apatrāpya, ottappa, khrel yod pa (kurz: khrel yod))  
In-Decorum (anapatrāpya, anottappa , khrel med pa (kurz: khrel med))
- (3) Bedauern (kaukr̥tya, kukuccha, ’gyod pa)

Die Frage nach diesen Konstituenten eines westlichen Gewissensbegriffes ist im Buddhismus an die Frage nach dem ‚Geist‘ (citta, citta, sems) und dessen Funktionen gebunden. Dieser Frage können wir uns seitens des Buddhismus, in abendländischen Kategorien gesprochen, wiederum über ein ‚erkenntnistheoretisches‘ oder über ein ‚psychologisches‘ Modell des ‚Geistes‘ nähern. Beide Modelle schließen sich nicht aus, sondern sind zwei Facetten oder Betrachtungsweisen des ‚einen Prozesses Geist‘. Diese konventionelle Benennung ‚Geist‘ impliziert jedoch kein existentielles Substrat ‚Geist‘. Da es sich bei ‚Selbstachtung‘, ‚Decorum‘ und ‚Bedauern‘ um sogenannte ‚Geistesfaktoren‘ (caitta, ceta, sems ’byuñ) handelt und mit der Frage nach diesen das Erklärungsmodell (für das Abendland) vorgegeben ist, wenden wir uns dem ‚psychologischen‘ Modell zu; dürfen aber hierbei nicht außer Acht lassen, dass ‚psychologisch‘ eine abendländische Kategorie ist, welche hier ihre Anwendung findet, insofern es sich bei dem buddhistischen Geistverständnis auch um Bewusstsein sowie auch um Unterbewusstsein, um Psyche im abendländischen Sinne handelt, der buddhistische Geistesbegriff jedoch nicht auf letztere reduzierbar ist. Die einzelnen psychologisch-ethischen Faktoren, die Geistesfaktoren, entstammen den Lehrreden des Buddha (sūtra, sutta) und finden ihre Systematisierung und Definition im sogenannten Abhidharma (Abhidhamma), der höheren Lehre. Diese Textsammlung ist Bestandteil des tripitaka (tipitaka) und soll die unübersichtliche Fülle der in den sūtras erteilten Lehren wie ein Gerüst zusammenhalten.

### 3 Anthropologie und ‚Geist‘

Anthropologisch wird der Mensch im Buddhismus aufgefasst als ein Ineinander-Wirken von sog. ‚Fünf Aggregaten‘ (skandha, khandha, phuñ po: Komponenten, welche sich wiederum aus Komponenten zusammensetzen), von welchen jedes selber wieder in mannigfach interagierende Teile und Handlungsabläufe aus-

differenziert werden kann, ohne dass wir auf quasi letzte Bausteine treffen. Ein empfindendes Lebewesen (Mensch, Tier) kann so ohne verbleibenden Rest in erster Näherung in (1) ‚Gestalt‘ (rūpa), (2) ‚Empfindung‘ (vedanā), (3) ‚Wahrnehmung‘ (saṃjñā), (4) ‚Gewohnheit‘ (saṃskāra, wörtlich: ‚Willensäußerungen‘) und (5) ‚Geist‘ (vijñāna) zerlegt werden. In diesem Konglomerat aus miteinander agierenden Komponenten kommt dem Komponentenanteil ‚Geist‘ nun eine besondere Stellung zu, welche in populärbuddhistischen Schriften wie dem Dhammapāda wie folgt beschrieben wird:

„Der Geist geht allen Phänomenen voran.

Der Geist ist das Hauptsächliche;  
und sie sind vom Geist gemacht.

Wenn man mit einem verwerflichen Geist spricht oder handelt,  
dann folgt darauf Leid, so,  
wie das Rad dem Huf des Ochsen folgt.

Der Geist geht allen Phänomenen voran.

Der Geist ist das Hauptsächliche;  
und sie sind vom Geist gemacht.

Wenn man mit einem nicht-verwerflichen Geist spricht oder handelt,  
dann folgt darauf Leidfreiheit, so,  
wie mich mein Schatten nie verläßt.“

(Dh I.1-2)

Was versteht der Buddhismus nun aber unter dem Begriff ‚Geist‘? ‚Geist‘ wird in der Tradition definiert als ein Phänomen, welchem Klarheit (d. i. nicht-materielle, raumgleiche Natur) zukommt und dessen Funktion Erkennen ist (d. i. die Fähigkeit des Erfassens, Nachdenkens, Schlussfolgerns, Wahrnehmens). Aus phänomenologischer Sicht gibt es eine fünffache Unterteilung des ‚Geistes‘:

- (1) eine 2-fache Unterteilung in ‚begriffliche‘ und ‚nichtbegriffliche Geistesarten‘
- (2) eine 2-fache Unterteilung in ‚Sinneswahrnehmung‘ und ‚Geisteswahrnehmung‘
- (3) eine 7-fache Unterteilung in ‚Direktwahrnehmer‘, ‚anschließender Erkenner‘, ‚Wiedererkenner‘, ‚(korrekte) Gewissheiten‘, ‚nichtfeststellender Wahrnehmer‘, ‚Zweifel‘ und ‚falsche Gewährseinsarten‘
- (4) eine 2-fache Unterteilung in ‚gültiger‘ und ‚nichtgültiger Erkenner‘
- (5) eine 2-fache Unterteilung in ‚primäre Geistesarten‘ und ‚geistige Faktoren‘

Jede dieser Unterteilungen füllt in ihrer Ausdeutung Kompendien, und so wenden wir uns innerhalb des ‚psychologisch-funktionalen‘ Beschreibungsmodelles, für welches wir uns entschieden hatten, ausschließlich der Unterteilung (5) ‚primäre Geistesarten‘ und ‚geistige Faktoren‘ zu. Auf dieser Ebene sind Begriffe wie ‚primäre Geistesarten‘, ‚Primärgeist‘, ‚Geistigkeit‘ und ‚Bewusstsein‘ synonym zu gebrauchen.

- (1) Ein Primärgeist ist ein Erkenner, welcher die reine Wesenheit / Phänomenalität eines Objektes erfaßt (via Sinnesbewusstseine, d. i. Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen- u. Körperbewusstsein).
- (2) Ein Geistesfaktor ist ein Erkenner, welcher ein bestimmtes Merkmal eines Phänomenes erfasst.

Das tibetische Wort für Geistesfaktor, ‚sems ’byuñ‘, bedeutet wörtlich ‚aus dem Geist entstanden‘, und so wird in tibetischen Texten auch gerne der Primärgeist mit einer Kerzenflamme und seine Geistesfaktoren mit den Lichtstrahlen dieser Flamme verglichen. Wie eine Kerzenflamme viele Lichtstrahlen aussendet, so besitzt der Primärgeist viele Geistesfaktoren; und genau wie diese Lichtstrahlen aus der einen Flamme stammen und

gleichzeitig mit ihr existieren, so entstammen die Geistesfaktoren dem Primärgeist und existieren gleichzeitig mit ihm; und ebenso wie diese Flamme Phänomene in Abhängigkeit von ihrem ausgestrahlten Licht erhellt, so erkennt ein Primärgeist ein Phänomen in Abhängigkeit von seinen Geistesfaktoren. In diesem Sinne sind Primärgeist und Geistesfaktoren von gleichem Wesen und interagieren vor dem Hintergrund von ‚Fünf Übereinstimmungen‘ (skt. pañca samprayuktakāra, tib. m̄zuñs ldan rnam pa lña), d. h., sie besitzen (1) die ‚gleiche Grundlage‘ (tib. yua m̄zuñs pa, d. h., die gleichen vorherrschenden Bedingungen), (2) das ‚gleiche Phänomen‘ (tib. dus m̄zuñs pa, d. h., das gleiche beobachtete Phänomen), (3) den ‚gleichen Aspekt‘ (tib. rdza m̄zuñs pa, d. h., das gleiche erfasste Phänomen), (4) die ‚gleiche Zeit‘ (tib. rnam m̄zuñs pa, d. h., sie entstehen, verweilen und vergehen gleichzeitig) und (5) die ‚gleiche Substanz‘ (tib. rhin m̄zuñs pa, d. h., einem Primärgeist kommt nur jeweils eine Geistesfaktorenart zu).

Der Primärgeist und seine Geistesfaktoren operieren grundsätzlich gemeinsam. Ein Phänomen kann niemals von einem Primärgeist erkannt werden, ohne dass dessen Geistesfaktoren mitwirken würden. Ebenso wenig wird ein Phänomen von einem Geistesfaktor erkannt, welcher nicht von einem Primärgeist begleitet wäre. So bezeichnet der Begriff ‚Primärgeist‘ die Gesamtheit eines Geisteszustandes, welcher durch eine Vielzahl von Geistesfaktoren funktionstüchtig war, ist und bleibt. Die Geistesfaktoren bestimmen den Charakter des Primärgeistes, prägen ihn und aktivieren sein Potential, sich in äußeren Handlungen (mental, physisch und verbal) zu manifestieren. Jedoch gehört es nicht zur Funktion des Primärgeistes, sich mit irgendeinem der ihm dargebotenen Phänomene näher zu befassen. Er ist sich des ihm Dargebotenen lediglich bewusst; die Geistesfaktoren wählen das Phänomen aus und wichtiger: Sie bewerten es.

#### **4 ‚Gewissens‘-Konstituenten und ‚Geistesfaktoren‘**

So lassen sich nun auch die oben so benannten ‚Gewissens‘-Konstituenten wie ‚Selbstachtung‘, ‚Selbstverleugnung‘, ‚Decorum‘, ‚In-Decorum‘ und ‚Bedauern‘ unter diesen 51 Geistesfaktoren, aufgeteilt in sechs Gruppen, finden. Im Einzelnen sind dies:

##### (I) beständig anwesende Geistesfaktoren

- (1) Empfindung (2- bzw. 3-fach)<sup>14</sup>
- (2) wahrnehmende Unterscheidung (2-, 5- bzw. 6-fach)
- (3) Absicht (3-fach)
- (4) Affizieren (6-fach)
- (5) Aufmerksamkeit (2-fach)

##### (II) Phänome feststellende Geistesfaktoren

- (1) Streben (2- bzw. 4-fach)
- (2) starkes Festhalten, wie Überzeugung, Ergebenheit, Wertschätzung (2-fach)
- (3) erinnernde Achtsamkeit (2-fach)
- (4) Bewusstheit (9-fach)
- (5) Intelligenz, auch Weisheit (3- bzw. 7-fach)

##### (III) nicht-schädigende Geistesfaktoren

- (1) Vertrauen (3-fach)
- (2) **Selbstachtung** (2- bzw. 3-fach)

- (3) **Decorum** (2- bzw. 3-fach)
- (4) Attraktionslosigkeit (3-fach)
- (5) Aversionslosigkeit (3-fach)
- (6) Nicht-Unwissenheit (4-fach)<sup>15</sup>
- (7) Bemühen (3-, 4- bzw. 5-fach)
- (8) geistige Flexibilität (2-fach)
- (9) Gewissenhaftigkeit (2-fach)
- (10) Gleichmut (3-fach)
- (11) Nicht-Schädigung (2-fach)

(IV) ursprüngliche Unwissenheit

- (1) Attraktion (3-fach)
- (2) (repulsive) Aversion (9-fach)
- (3) Stolz (6- bzw. 7-fach)
- (4) Unwissenheit (2-fach)
- (5) unwissender Zweifel (3- bzw. 5-fach)
- (6) unwissende Sicht (5-fach)

(V) sekundäre Unwissenheit

- (1) Aggression (von Aversion stammend)
- (2) Groll (von Aversion stammend)
- (3) Boshaftigkeit (von Aversion stammend)
- (4) Neid (von Aversion stammend)
- (5) Abträglichkeit (von Aversion stammend)
- (6) Geiz (von Attraktion stammend)
- (7) Anmaßung (von Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (8) Verheimlichung (von Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (9) Selbstzufriedenheit (5fach, von Attraktion stammend)
- (10) Grausamkeit (Geistige Erregung, von Attraktion stammend)
- (11) **Selbstverleugnung** (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (12) **In-Decorum** (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (13) geistige Dumpfheit (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (14) Ablenkung (von Aversion, Attraktion und Unwissenheit stammend)
- (15) Nicht-Vertrauen (von Unwissenheit stammend)
- (16) Faulheit (von Unwissenheit stammend)
- (17) Nicht-Gewissenhaftigkeit (von Unwissenheit stammend)
- (18) Vergesslichkeit (von Unwissenheit stammend)
- (19) Nicht-Aufmerksamkeit (von Unwissenheit stammend)
- (20) Zerstreuung (von Unwissenheit stammend)

(VI) lebensintegre Werte nach variablen Geistesfaktoren

- (1) Schläfrigkeit und Schlaf
- (2) **Bedauern**
- (3) oberflächliche Untersuchung
- (4) genaue Analyse

Und so heißt es im Āṅguttaranikāya:  
„Mit Streben und mit Vertrauen,  
Mit Selbstachtung und mit Decorum,  
Mit Achtsamkeit und Bewusstheit  
Und Bedauern als der siebten Kraft:  
Mit diesen Kräften ausgestattet  
lebt leidfrei der verständige Mann.“  
(An VII,3)

Die Darstellung der Geistesfaktoren im Kanon erfolgt nach dem immer gleichen Muster von Grundlage (p. samuṭṭhāna), Bedeutung (p. adhipati), Wesen (p. sabhāva) und allgemeinen Merkmalen (p. lakkaṇa). Dieses Analyseraster moralisch-lebensintegrieren und diätetischen Verhaltens ist weder von einem objektiven noch einem subjektiven Maßstab abhängig und verdient genau deshalb besonderer Beachtung. Werden die Geistesfaktoren nämlich zweckentfremdet in einem ihnen fremden Kontext als allgemeine Haltung oder als quasi reine ‚Reaktion auf etwas‘ eines Individuums verstanden, so führt dies zwingend zu Missverständnissen. Auch darf dieser Katalog nicht als quasi hirnhysiologischer Scan fehlgedeutet werden. Dieser Katalog repräsentiert nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine über viele Generationen auf den Diskursebenen (2) und (3) hinweg gewonnene Kartographie von Erfahrungen, gewonnen auf der Basis von mentalen ‚Sensibilisierungstechniken‘. Diese ‚Geist-Landkarte der Erfahrungen‘ wird nun als Theorie der Diskursebene (1) an den neuen Akteur auf den Diskursebenen (2) und (3) weiter gereicht und von diesem in der Praxis verifiziert.

### **5 ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘**

Wenden wir uns nun ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ im Allgemeinen zu. ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ werden in den buddhistischen Texten meist zusammen genannt. Über die eigentliche Bedeutung und die Weise ihres Zusammenwirkens gehen die Anschauungen in der späteren Scholastik auseinander und die Diskussionen hierüber sind so weitschweifig, dass ich sie vernachlässige, zumal die späteren Anschauungen nur schwer zusammengefasst dargestellt werden können. In den von mir angeführten Basistexten werden diese beiden Geistesfaktoren danach unterschieden, ob ein Zurückschrecken (Selbstachtung und Decorum) vor moralisch verwerflichen Gedanken, Handlungen und Worten hinsichtlich meiner selbst (Selbstachtung) oder hinsichtlich anderer (Decorum) zu verzeichnen ist.

In der Lehrrede (p. sutta) ‚Gleichnis von der Festung‘ (p. nagaropamaṣuttaṃ) wird die Selbstachtung mit einem tiefen und breiten Graben, Decorum hingegen mit einer hohen und breiten Ringmauer verglichen (An VII, 63), was meines Erachtens ein sehr schönes Bild auch für die Auffälligkeit bzw. Unauffälligkeit des Ortes der Auseinandersetzung ist. Buddhaghosa führt hierzu im 5. Jh. aus:

„Selbstachtung (p. hiri) ist klassifiziert als eine Kraft der Selbstachtung (p. hiribala) in den ‚Kräften‘; Selbstachtung (p. hiri) in der ‚Zweiergruppe der Welthüter‘ (p. lokapāladuka). Decorum (p. ottappa) ist klassifiziert als eine Kraft des Decorum (p. ottappabala) in den ‚Kräften‘; Decorum (p. ottappa) in der ‚Zweiergruppe der Welthüter‘ (p. lokapāladuka). [...] ‚Kraft‘ hat man als Unerschütterlichkeit [von Eigenschaften] zu verstehen. Daß man durch [...] Selbstverleugnung und In-Decorum nicht erschüttert wird, gilt als die ‚Kraft des Vertrauens‘ (p. saddhābala) usw. [...] Von den [...] beiden ‚Kräften‘ bedeutet ‚Selbstachtung‘, daß man einen schlechten Wandel in Gedanken, Handlungen und Worten bedauert (p. kukuccha).

Es ist die Bezeichnung für [moralische] Selbstachtung (p. *lajjā*). ‚Decorum‘ ist das Zurück-schrecken vor eben diesen Dingen. Es ist eine Bezeichnung des Zurückschreckens (p. *asammoha*) vor dem Verwerflichen. [...] Selbstachtung hat seinen Entstehungsgrund im Inneren, Decorum im Äußeren. Für die Selbstachtung ist das Ich der bestimmende Faktor, für das Zurückschrecken ist es die Welt. Selbstachtung besteht in einer Disposition für moralisch-integere Selbstachtung, Decorum in einer solchen für Furcht. Das Merkmal der Selbstachtung ist Achtung vor moralischen Werten, das Merkmal von Decorum ist Furcht vor moralisch Verwerflichem und Wissen um die Folgen. [...] Dies nun ist ein Gleichnis hierfür: Wenn zwei Eisenkugeln da sind, die eine kühl und mit Kot beschmiert, die andere glühendheiß, dann wird ein Verständiger die kühle Kugel nicht anfassen, weil er sich vor der mit Kot beschmierten ekelt, und die andere wird er nicht anfassen aus Furcht, sich zu verbrennen. Dem Nicht-Anfassen der ersten Kugel aus Ekel vor dem Kot, mit dem sie beschmiert ist, dem gleicht das Absehen von Verwerflichem, wenn man innerlich Selbstachtung empfindet. Dem Nicht-Anfassen der anderen Kugel aus Furcht sich zu verbrennen, dem gleicht das Absehen von Verwerflichem aus Furcht vor den Folgen.“

(Att II,4)

„Selbstachtung (p. *hiri*) ist das Sich-Hüten vor verwerflichem Wandel in Gedanken, Handlungen und Worten und ist eine Bezeichnung für moralisch-integeres Empfinden. Decorum (p. *ottappa*) ist das Zurückschrecken vor eben jenen Dingen und ist eine Bezeichnung des Zurückschreckens vor dem Verwerflichen. Selbstachtung hat dabei als Merkmal das Sich-Ekeln vor dem Verwerflichen, Decorum das Zurückschrecken davor. Selbstachtung hat als Wesen das Unterlassen des Verwerflichen aus moralisch-integrem Empfinden, Decorum aus Zurückschrecken davor. Genau in der besagten Weise haben diese Eigenschaften als Äußerungen das Sich-Verschließen gegen das Verwerfliche, als Grundlagen aber die Achtung vor sich selber, bzw. vor den anderen. Indem man sich nämlich selber achtet, gibt man, genau wie eine vornehme Schwiegertochter, aus Selbstachtung das Verwerfliche auf; indem man aber die anderen achtet, gibt man, genau wie eine Hetäre, aus Zurückschrecken das Verwerfliche auf. Selbstachtung und Decorum sind als die Beschützer der Welt zu betrachten. [...] ‚Selbstverleugnend‘ (p. *ahirika*) ist da einer, der keine Selbstachtung (p. *hiri*) empfindet. Der Zustand der Selbstverleugnung aber ist die ‚Selbstachtunglosigkeit‘ (p. *ahirika*). Daß man kein Zurückschrecken (p. *asammoha*) empfindet, gilt als ‚In-Decorum‘ (p. *anottappa*). Unter diesen beiden Geistesfaktoren hat ‚Selbstverleugnung‘ als Merkmal das Sich-nicht-Ekeln vor verwerflichen Gedanken, Handlungen und Worten, den Mangel an moralisch-integrem Empfinden; ‚In-Decorum‘ aber das Fehlen von Zurückschrecken und Furcht vor jenen Dingen. Dies ist die kurze Erklärung. Die ausführliche Erklärung aber ist in dem der obigen Erklärung von ‚Selbstachtung‘ und ‚Decorum‘ entgegengesetztem Sinne zu verstehen.“

(Vis XIV, *sankhārakkhandā*)

Doch schon ein Jahrhundert zuvor (im 4. Jh.) fragte Vasubandhu kritisch an: „Was ist der Unterschied zwischen Selbstverleugnung (skt. *āhī*) und der Abwesenheit von Furcht (skt. *anapatrāpya*)?“ und antwortete zugleich:

„In-Decorum ist ein Mangel an Respekt. Mangel an Decorum, das ist Mangel an Respekt, Mangel an furchtsamer Unterwerfung hinsichtlich der eigenen Qualitäten [Mitfreuen, Mitleiden usw.] sowie derer anderer, und hinsichtlich von mit diesen Qualitäten ausgestatteter Personen, dies ist Selbstverleugnung (skt. *āhīkya*), ein gegenteiliger Geistesfaktor von Decorum (skt. *hī*). Die Abwesenheit von Furcht (skt. *anapatrāpya* oder *atrapā*) ist ein Geistesfaktor, welcher eine Person dazu bringt, die moralisch verwerflichen Konsequenzen ihrer Übertretungen zu ignorieren. Selbstachtung ist Redlichkeit. Respekt ist Decorum. Beide koexistieren mit den Empfindungen (skt. *vedanā*, hier *kāmadhātu*) und in der Gestalt (skt. *rūpa*, hier *rūpadhātu*).“

(Abh II,32 a-d)

In diesem definitorischen Sinne muss die Selbstachtung nunmehr als eine introvertierte, d. h. an eigenen Wertvorstellungen orientierte, Decorum dagegen eher als eine extrovertierte, d. h. an konventionellen Maßstäben (beispielsweise einer Sozialgemeinschaft) gemessene Instanz charakterisiert werden.<sup>24</sup> Im Anschluss hieran ließen sich nun auch Pathologien denken wie z. B.:

- (1a) Selbstachtung als Bewusstseins- (Verdrängung nichtgeduldeter, peinlicher Inhalte im Geiste) und Weltschwäche (Verängstigung, Verschüchterung, Befangenheit)
- (1b) Überbewertung innerlich fixierter moralischer Werte hinsichtlich der Realitätsbewältigung
- (2) Decorum als unselbständige, unkritische Übernahme konventionell vorgegebener moralischer Regeln oder selbstläufig anerkannter Ge- u. Verbote

Selbstachtung und Decorum stützen und bedingen sich gegenseitig, wie es das Bild von der ‚uneinnehmbaren Festung‘ nahelegt, wenn sie in einem diätetischen Sinne lebensgelingend wirken sollen.

In den folgenden Punkten (6) bis (8) werden wir überblicksweise auf die Konstituenten Selbstachtung und Selbstverleugnung, Decorum und In-Decorum sowie Bedauern im Einzelnen eingehen.

## **6 ‚Selbstachtung‘ und ‚Selbstverleugnung‘**

Selbstachtung ist ein Geistesfaktor, welcher die Funktion besitzt, unangemessene Handlungen aus Gründen, welche einen selbst betreffen, zu unterbinden. Die Selbstachtung hindert mich daran, verwerfliche Handlungen auszuführen, indem sie mich ermahnt, dass es nicht angemessen ist, solche Handlungen auszuführen, weil ich vielleicht den *dharmā* lebe, ein Mönch, ein Lehrer, ein Erwachsener usf. bin.

Wenn ich beispielsweise davon absehe, ein Insekt zu töten, welches gerade im Begriff ist, mich zu stechen, indem ich denke: ‚Es ist nicht richtig, dass ich dieses Insekt töte, weil ich den *dharmā* lebe.‘, dann wird diese Motivation als Selbstachtung bezeichnet.

Die Funktion von Selbstachtung wird als die Grundlage aller moralischen Disziplin beschrieben, insbesondere für die moralische Disziplin der ‚Zurückhaltung‘. Selbstachtung bewahrt mich davor, fehlgeleitete Handlungen (mental, physisch und verbal) auszuführen, indem an diejenigen Verhaltensregeln appelliert wird, welche ich selber (grundsätzlich) als angemessen erachte. Asaṅga formuliert dies prägnant im 4. Jh., wenn er schreibt:

„Was ist Selbstachtung (skt. hrī) ? Es ist eine Achtung [davor], sich selber Verwerfliches anzutun. Ihre Funktion besteht im Absehen von Fehlritten (skt. duścārita).“

(Abhi I,1,9)

Die buddhistische Tradition greift auf die Selbstachtung zweifach zu, wenn sie diese einerseits anspricht

- (1) unter dem Gesichtspunkt der Handlung, d. h. Selbstachtung, welche vor unangemessenen mentalen, physischen und verbalen Handlungen bewahrt, und andererseits
- (2) unter dem Gesichtspunkt des Zurückschreckens, d. h. Selbstachtung, welche
  - (2a) einzig aus Sorge um uns selbst vor unangemessenen Handlungen bewahrt (Selbstachtung im engeren Sinne die eigene Person betreffend) und
  - (2b) aus Sorge um die spezifisch unerwünschten Folgen für uns selbst vor unangemessenen Handlungen bewahrt (Selbstachtung im weiteren Sinne die gesellschaftliche Konvention betreffend).

Vasubandhu führt allerdings eine weitere wichtige Differenzierung ein, wenn er schreibt, dass die „Selbstachtung ein Zurückschrecken vor demütigender Gesinnung (skt. *cittasyāvalīnatā*), in Anbetracht der getanen oder nicht-getanen verwerflichen Tat, ist.“

(Tri 26, 27)

„Selbstachtung (skt. *hrī*) ist das Empfinden bei Tadelswertem (Fehlverhalten: skt. *avadya*, tib. *kha na ma tho-ba*), indem man sich selbst oder den *dharma* als den maßgebenden Faktor (skt. *adhipati*) betrachtet. [...] Durch dieses Tadelswerte, ob man es begangen hat oder nicht, entsteht eine Niedergeschlagenheit, ein Empfinden, und das ist Selbstachtung.“

(Tri 26, 27)

So werden interessanterweise Fehltritte konstatiert, welche sowohl (1) spontan und halbunbewusst (tib. *ran bZhin gyi kha na ma tho-ba*) als auch (2) im Sinne einer bewussten Verletzung gegen *dharma* und/oder moralische Konventionen begangen werden (tib. *pCas-pas kha na ma tho-ba*).<sup>25</sup>

Eine nähere Erläuterung zu diesem (für Abendländer) irritierenden Sachverhalt liefert die Schrift *Milindapañha* aus dem 1. Jh. Dort lesen wir zu den spontanen, halb- u. unbewussten Fehlhandlungen: „Der König sprach: ‚Wen, o Herr, trifft folgenschwererer Schaden: denjenigen, der wissentlich eine verwerfliche Handlung verübt, oder denjenigen, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt?‘ ‚Denjenigen, o König, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt, trifft folgenschwererer Schaden.‘ [...] ‚Was meinst du, o König, wer sich da mehr verbrennen würde: derjenige, der mit Wissen eine glühendheiße, flammende und feurige Eisenkugel anfaßt, oder derjenige, der es ohne es zu wissen tut?‘ ‚Derjenige, o Herr, der es ohne es zu wissen tut.‘ ‚Ebenso auch, o König, trifft denjenigen der folgenschwerere [nachhaltigere] Schaden, der, ohne es zu wissen, eine verwerfliche Handlung verübt.“

(Mil III,4,8)

„Gesetzt, ehrwürdiger Nāgasena, ein Hausbewohner habe ein schweres Vergehen (p. *pārājika*) begangen, und in der Folgezeit trete er in den [buddhistischen] Orden ein; er sei sich aber selber nicht bewußt, daß er als Hausbewohner ein schweres Vergehen begangen habe, und auch kein anderer mache ihn darauf aufmerksam. Wenn nun dieser nach dem Ziele (d. i. *nirvāṇa*, *nibbana*) streben möchte, könnte er da wohl die Durchdringung der Lehre (p. *dharmābhisamaya*) erreichen?‘ ‚Nein, o König.‘ [...] ‚Weil eben in einem solchen, o König, die Bedingung dazu zerstört ist.‘ ‚Ihr sagt doch, ehrwürdiger Nāgasena, daß nur, wer sich [eines Tadelswertens] bewußt ist, Geistesunruhe empfindet, daß bei Geistesunruhe eine Hemmung entsteht, und daß bei so gehemmttem Geiste es kein Durchdringen der Lehre gibt. Warum aber erreicht dieser, der sich doch gar keines Tadelswertens bewußt, von keiner Geistesunruhe erfüllt ist und ruhig im Geiste bleibt, nicht die Durchdringung der Lehre?‘ [...] ‚[Weil], o König, für jenen Menschen infolge seines Vergehens die Bedingung zum Durchdringen der Lehre zerstört ist, und ohne diese Bedingung ist eine Durchdringung der Lehre nicht möglich. Wohl mag das Feuer auf dem Erdboden brennen; aber könnte es auch auf dem Wasser brennen?‘ [...] ‚Kann das *halāhala*-Gift, o König, auch bei einem, der ahnungslos davon getrunken hat, den Tod herbeiführen?‘ ‚Gewiß, o Ehrwürdiger.‘ ‚Genau so aber auch, o König, bildet die verwerfliche Handlung, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist, eine Hemmung der Durchdringung.“

(Mil IV,6,8)

Jener, welcher eine verwerfliche Handlung begeht und diese auch als solche erkennt, wird eher von ihr ablassen als jener, welcher diese Erkenntnis nicht besitzt. Letzterer wird eben vielleicht noch lange Zeit fortfahren, solche Verwerflichkeiten auszuüben und sein Vergehen dadurch noch vergrößern, zumindest

verlängern. Die verwerflich beurteilten Handlungen werden respektive sind ihm zu Gewohnheiten geworden.<sup>26</sup> „Was ist der Mangel an Selbstachtung (skt. āhrīkyā)?“ fragt nun wiederum Asaṅga. „Es ist die Tatsache, nicht davor zurückzuschrecken, sich selbst Verwerfliches anzutun. Es ist ein Teil von Aversion, Attraktion und Unwissenheit. Seine Funktion besteht im Anziehen all der großen und kleinen Widrigkeiten (skt. kleśā) [unter dem Einfluß von Unwissenheit].“

(Abhi I,1,39)

Die Selbstverleugnung unterbindet Fehlverhalten weder aus Gründen, welche die eigene Personen betreffen, noch aus Rücksicht auf gemeinschaftliche Konventionen. Sie trägt ursächlich zu den Ursprungs- (Attraktion usw.) und Sekundärverblendungen (Aggression usw.) bei. Unterteilt wird die Selbstverleugnung in (1) mangelnde Selbstachtung und (2) mangelnde Achtung vor dem *dharma* (hier die gesellschaftlichen Konventionen).

Und auch hier liefert uns Vasubandhu wieder den Hinweis auf das Moment der Unbewusstheit:

„Wenn einer, auch ohne sich der Handlung bewußt zu sein (skt. ayogya, wörtl. nicht fähig), eine Verfehlung nicht bedauert, so ist das Selbstverleugnung (skt. āhrīkyā).“

(Tri 31)

## 7 ‚Decorum‘ und ‚In-Decorum‘

Im folgenden Abschnitt wenden wir uns überblicksweise ‚Decorum‘ und ‚In-Decorum‘ zu.

Decorum wird definiert als ein Geistesfaktor, dessen Funktion darin besteht, unangemessene Handlungen aus Gründen, welche andere betreffen, zu vermeiden. Beispielsweise entspräche es Decorum, sich mit unfreundlichen verbalen Äußerungen zurückzuhalten, da dies durchaus verletzend wirkt, oder einen Sport wie etwa das Angeln aufzugeben, weil es den Fischen eben Leiden zufügt.

„Was ist Decorum (skt. apatrāpya)?“ fragt auch hier wieder Asaṅga. „Es ist eine Selbstachtung, anderen gegenüber [nicht] verwerflich zu handeln. Ihre Funktion ist die selbe wie oben [Selbstachtung].“

(Abhi I,1,10)

In diesem Sinne dient Decorum ebenso wie die Selbstachtung als Grundlage für eine Haltung der moralischen Disziplin. Denn Decorum bewahrt vor fehlgeleiteten und verwerflichen Handlungen, solange ich befürchten muss, anderen hierdurch Enttäuschung und Leid zu bereiten. Anderen nicht zu schaden, ist das Essentielle an Decorum und stellt den ethisch-moralischen Maßstab der eigenen Integrität, an welchem ich mich messen (lassen) kann.

Die zweifache Unterteilung von Decorum nach einem Gesichtspunkt der Handlung und einem des Zurückschreckens lernten wir schon in Punkt (6) bei der Selbstachtung kennen. Und auch hier wie schon bei der Selbstachtung lässt dieses Zurückschrecken oder Scheuen eine zu pflegende Empfindlichkeit vermuten, welche Vasubandhu auch thematisiert:

„Decorum (skt. apatrāpya) ist das Empfinden bei Tadelswertem (skt. as’lokādibhyayād apadyena), wenn man die Mitwelt als maßgeblichen Faktor betrachtet.“

(Tri 27)

In diesem Sinne schließt Decorum mit ein, was Nicolai von Hartmann in seiner *Ethik* unter ‚Distanz halten‘ versteht:

„Das Distanzhalten ist eine Art sittlichen Schamgefühls [...] Das Ethos der Distanz [...] ist das für den anderen empfindende Schamgefühl – angesichts seiner Nähe und Blöße, oder auch nur im Bewußtsein seiner Ungeschütztheit und Wehrlosigkeit –, die Wahrung des intimen Fürsichseins der fremden Person.“  
(Hartmann, 478, Hervorhebung M.G.)<sup>27</sup>

Und auch In-Decorum wird wieder als Oppositionsbegriff zu Decorum aufgefaßt:

„Was ist der Mangel an Decorum (skt. anapatrāpya)?“ fragt Asaṅga. „Es ist die Tatsache nicht zu bedauern, anderen etwas Verwerfliches anzutun. Es bildet einen Teil von Attraktion, Aversion und Unwissenheit. Die Funktion besteht im Anziehen all der großen und kleinen Widrigkeiten (skt. kleśa) [unter dem Einfluß von Unwissenheit].“

(Abhi I,1,40)

In-Decorum und Selbstverleugnung sind die Grundlagen allen ethisch-moralischen und gemeinschaftlich-konventionellen Fehlverhaltens. Sie führen zur Abstumpfung von ethischem Wohlverhalten, indem sie tief und langwierig durch beständiges Wiederholen konventionell verwerfliche Gewohnheiten in unserem Geist verankern. Sie sind letztlich verantwortlich für die Widrigkeiten im Umgang der Menschen mit sich selbst und anderen. Und auch hier trägt In-Decorum wie schon Selbstverleugnung ursächlich zu den Ursprungs- (Attraktion usw.) und Sekundärverblendungen (Aggression) bei. Denn lassen wir es sowohl an Selbstachtung als auch an Decorum fehlen, dann kennen wir keine Zurückhaltung in unserem Verhalten, wir sind zügellos und letztlich unkontrollierbar.

## 8 Bedauern

Dem Bedauern der ubiquitären Kategorie (VI) ‚lebensintegerer Werte nach variablen Geistesfaktoren‘ steht kein Begriff gegenüber. Bedauern wird definiert als ein Geistesfaktor, welcher eine Reue für in der Vergangenheit vollzogene Handlungen erkennen lässt.

„Was ist Bedauern (skt. kauṛṭya)? Es ist ein geistiges Bedauern (skt. cetaso vipratīṣārah) als Teil einer Verwirrung (skt. mohāṃśika) mit verschiedenen Ursachen: absichtlichen, unabsichtlichen, günstigen, ungünstigen oder indifferenten, rechtzeitigen, nicht rechtzeitigen, passenden, unpassenden. Seine Funktion besteht im Gegenteil [sic!] der geistigen Ruhe (skt. cittasthiti).“

(Abhi I,1,50)

Im Abhidharmasammuccayabhāṣya fügt Asaṅga dieser Aussage eine Kommentierung an:

„Bedauern kann zu einer Zeit bestehen, wo es noch nötig ist, d. h., solange man einen Fehler noch nicht aufgegeben hat, es kann aber auch zu einer Zeit bestehen, wo es seinen Zweck nicht mehr erfüllt, d. h., wenn man einen Fehler aufgegeben hat. Bedauern ist entweder sinnvoll, nämlich wenn ein Grund vorliegt, oder nicht sinnvoll, wenn kein Grund vorliegt.“

(Abhi I,1,50)

Diesem Bedauern kommt nun eine interessante Funktion zu, welcher wir oben schon beiläufig im *Milindapañha* begegnet sind: „Gegenteil der geistigen Ruhe“, d. h. den Geist beständig in Unruhe zu halten und als Basis für ein geistiges Unbehagen zu fungieren. Bedauern oder Reue darf jedoch nicht mit ‚Schuld‘ oder einem ‚Schuldbewusstsein‘ verwechselt werden. Ein dem Begriff der ‚Schuld‘ entsprechendes Konzept fehlt dem Buddhismus gänzlich.<sup>28</sup> Als Sammelbegriff bietet sich das ‚Tadelnswerte‘ (p. *yajja*) an. Dagegen

kennt der Buddhismus sehr wohl die konstitutiven Aspekte des abendländischen Begriffes der ‚Schuld‘ und damit das ‚Bekennen zur tadelnswerten Handlung‘ (mental, physisch und verbal). So gilt in der buddhistischen Praxis:

„Ja wahrlich, o Schwester, etwas Tadelnswertes hat dich aus Dummheit, Verblendung und Schlechtigkeit überkommen, daß du so gehandelt hast. Insofern du aber, o Schwester, dein Tadelnswertes als Tadelnswertes erkennst und den Regeln gerecht bedauerst, so wollen wir das von dir annehmen. Denn es gilt, o Schwester, als ein Fortschritt in der Disziplin des Erhabenen [d. i. der Buddha], wenn man sein Tadelnswertes als Tadelnswertes erkennt, den Regeln gerecht bedauert und sich künftig beherrscht.“

(An IV,159)

Der Grund für solch eine positive Bewertung des Bedauerns und auch der Bitte um Versöhnung (An IX,11) liegt in der charakteristischen Verknüpfung von Erkenntnis- und Sittlichkeitsprinzip begründet.<sup>29</sup>

Wird im Kanon das Bedauern im Zusammenhang mit Geistesunruhe genannt, so oft im Zusammenhang mit dem Bild eines Topfes, welcher vom Winde bewegt, unruhiges und aufgewalltes Wasser enthält, worin man sein Spiegelbild nicht korrekt erkennen kann (An V,75 u. 193).<sup>30</sup> Auch dient Bedauern der Erleichterung des Geistes, indem es der Geistesunruhe als Hemmnis der Achtsamkeit und des Einübens in ‚Sensibilisierungstechniken‘ entgegengewirkt.<sup>31</sup> Buddhaghosa führt hierzu weiter aus:

„Was in ‚tadelnswerter Weise‘ (p. kucchitam) getan (p. kata), gilt als ‚schlecht-getan‘; und dieser [dadurch bedingte ruhelose] Zustand gilt als das ‚Schlecht-getan-Sein‘, d. i. ‚Geistesunruhe‘ (kaukr̥tya, kukhucca). Das Merkmal derselben besteht in Bedauern, ihre Äußerungen im Reuegefühl, ihre Grundlage im Getanen wie im Versäumten. Als Geknechtet-Sein hat man die Geistesunruhe zu betrachten.“

(Vis XIV, sankhāra-khanda)

Die buddhistische Tradition differenziert nun auch das Bedauern wieder in

- (1) ethisches/moralisches Bedauern hinsichtlich früher begangener verwerflicher Handlungen: Dieses Bedauern ermutigt, frühere verwerfliche Handlungen zu ‚korrigieren‘ und wirkt als erste der ‚vier Kräfte‘.<sup>32</sup> Es wird durch die Einsicht in die Fehler und Nachteile verwerflicher Handlungen entwickelt.
- (2) Unethisches/unmoralisches Bedauern hinsichtlich früher begangener nicht-verwerflicher Handlungen: Trotz strikt eingehaltener ethisch/moralisch Disziplin kommen Bedenken auf, ob es nicht hier und da besser gewesen wäre, so doch nicht gehandelt zu haben.
- (3) Indifferentes (hinsichtlich Ethik/Moral) Bedauern: Bevor eine Handlung begonnen wird, sollte man sich überlegen, ob sie auch wohlfeil zum Abschluss gebracht werden kann, anstatt diese später zu bedauern. Solcherart indifferentes Bedauern *posthum* gilt es zu vermeiden, weil es sinnlos zu Unzufriedenheit führt.<sup>33</sup>

## 9 Empathie

Interessant ist nun am Ende dieser sehr scholastischen Darstellung meines ersten Teiles, dass sich im Ensemble der Geistesfaktoren auch das sog. ‚Mitleiden‘<sup>34</sup> – ich spreche in diesem Kontext lieber von Empathie im Sinne einer stellvertretenden Introspektion – finden lässt, welches also vor allem anderen gerade nicht einem emotionalen Empfinden oder diffusem Fühlen zugerechnet werden kann, sondern einem bewusst zu vollziehenden und einzuübenden Geistesakt entspricht und derart Empathie ausdrückt: ein bewusstes mitgehen Wollen und Können, welches das Schädigen des Anderen bewusst und aktiv vermeidet.

„Nicht-Schädigung (skt. avihimsā) wird definiert als ein Geistesfaktor, welcher seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist, daß er Teil der Aversionslosigkeit<sup>35</sup> ist und dessen Wirken sich darin äußert, daß jemand, wenn seine Mitwesen Leid und Unheil erfahren, dies nicht ertragen kann, indem er denkt: ‚Wenn sie doch

bloß frei davon wären!“

(bLo III,11) <sup>36</sup>

Da Nicht-Schädigen gleichbedeutend mit Gewaltlosigkeit und Empathie gesehen wird, treffen wir es im Kanon meist im Rahmen einer Gesinnungshaltung<sup>37</sup> zur Bezeichnung all derjenigen Einstellungen, Haltungen oder Gewohnheiten an, welche einerseits unter Sanftmut und Friedfertigkeit<sup>38</sup> und andererseits unter Selbstachtung und Decorum im Geiste fallen.

„Die fünf unbeständigen Geistesfaktoren sind: Empathie (p. *karuṇā*), Mitfreude, Absehen von verwerflichen Handlungen, Absehen von verwerflichen Worten, Absehen von verwerflichem Lebensunterhalt. Diese [...] Geistesfaktoren gelten deshalb als unbeständig, weil sie nur gelegentlich aufsteigen; und auch wenn sie aufsteigen, dann nie gemeinsam.“ (Vis XIV, *sankhārakkhandā*) „Empathie (p. *karuṇā*) ist das, [...] was der Anderen Leid tilgt,<sup>27</sup> zerstört (p. *kr vikṣepe (parākr)*) und sich in durchdringender Weise ausbreitet.“ (Vis IX, *brahmavihāra*)

## 10 Lebenspraktische Umsetzung

Das bis hier Dargestellte sind der Ort, die Zustandsbeschreibung und die Funktion von Selbstachtung, Decorum und Bedauern. Nun stellt sich natürlich dem westlichen Leser die berechtigte Frage, was dieses komplexe System letztlich bewirken soll und leisten kann. Sinn und Zweck ist die gezielte, lebenspraktische Arbeit an sich selbst, seinen eigenen Gewohnheiten, um Veränderungen derart herbeizuführen, dass ein rücksichtsvolles Leben in Selbstachtung, ein leidfreies Leben im Umgang mit anderen gelingt.

Die geistigen (skt. *dharma*) und körperlichen (skt. *skandha*) Faktoren sind das, was wir aktuell in der begrifflichen Zuschreibung unserer Konventionen als Person erfassen. Sie interagieren über eine Zeitspanne hinweg, dies nennen wir Lebenszeit, besitzen jedoch ihre ‚eigene Geschichte‘, welche mit der aktuellen Biographie der Person nicht 100%-ig deckungsgleich sein muss, diese aber bedingt. Während dieser Zeit (die Person ist der funktionale Prozess dieser Faktoren) beeinflussen sie sich bis zu einem gewissen Grade gegenseitig, und wichtiger, diese Faktoren können beeinflusst werden.

Wir verlassen also nun die philosophische Diskursebene, auf welcher an eine nachzuvollziehende Erkenntnis appelliert wird, und betreten die nächste Diskursebene des lebenspraktischen Einübens der im philosophischen Diskurs gewonnen, intellektuellen Einsichten: die Ebene der ‚Sensibilisierungstechniken‘. Als einer der klassischen und bis heute verwendeten Texte werden wir schlaglichtartig auf Śāntidevas (ca. 8. Jh.) *Bodhicaryāvatāra* eingehen. Im VIII. Kapitel ‚Austausch und Gleichsetzung von Ich und Anderen‘ (skt. *ātmaparasamacittatā*) ist gleichnamige ‚Sensibilisierungstechnik‘ Programm: Selbstachtung und Decorum, welche zuvor analytisch voneinander geschieden wurden, werden lebenspraktisch wieder zusammengeführt. Eingehen werden wir exemplarisch nur auf das ‚Gleichsetzen von Ich und Anderen‘, da der ‚Austausch von Ich und Anderen‘ (skt. *parātmāparivartana*) in diesem Kapitel lediglich die Vor- und Nachteile von Altruismus und Egoismus auflistet.

In seinem Werk *Bodhicaryāvatāra* präsentiert Śāntideva eine praktische Methode der Sensibilisierung für Empathie (skt. *karuṇā*) hinsichtlich der Betrachtungsebene der Daseinsfaktoren (skt. *dharma / skandha*) u. a. Es handelt sich hierbei um das beständige Einüben einer Qualität, welche letztlich, wie die optische (Ein-)Sicht eines ‚Vexierbildes‘, nicht mehr hintergangen werden kann und, einmal durchschaut, zur

lebenspraktischen Umsetzung zwingt, d. h., dazu motiviert, sich seiner Mit- und Umwelt empathisch zuzuwenden. Hier vollzieht sich der entscheidende Schritt, fort von einer noch im Kanon bevorzugten Unterlassens- oder Loslösungsethik und hin zu einem aktiven leidfreien Miteinander.

„Zu Anfang soll [man] sich ernsthaft in der [Vorstellung der] Gleichheit der anderen mit einem selbst usw. üben, [und zwar] so: ‚Für alle sind Leidfreiheit und Leid gleich; deshalb muß ich sie schützen, wie mich selbst‘.“ (BCA VIII,90) D. h. also: „Jene [anderen] 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 Leidfreiheit wohltuend. Deshalb [...] muß ich, so wie ich mich selbst vor Leid und den Ursachen von Leid rette, auch die anderen [davor] retten. So wie ich mich selbst in jeder Hinsicht leidfrei erfahren möchte, so auch die anderen.“ (BCAP S. 328, Zeile 1-5) Die Konklusion lautet nun: „Ich muß das Leid der anderen beseitigen, weil es Leid ist wie mein eigenes Leid [...]“

(BCA VIII,94 ab)

Einem fiktiven Einwand,<sup>40</sup> dass das Leid des anderen eben jenes des anderen sei und man den Schmerz selbst nicht spüre, entgegnet Śāntideva, dass man sich selbst dann wohl auch nicht vor möglichem zukünftigen Schaden schützen müsse, da man einen möglichen zukünftigen Schmerz aktuell ja auch noch nicht erfahre. „[...] alle [Ebenen von] Leid sind unterschiedslos abzuwehren, allein deshalb, weil sie Leid sind; was könnte da eine Einschränkung begründen? Wenn [einer fragen sollte:] ‚Warum muß denn Leid [überhaupt] abgewehrt werden?‘, [so muß die Antwort lauten:] ‚Weil alle [hierin] einer Meinung sind.‘ Wenn [Leid somit etwas ist, das] abgewehrt werden muß, dann gilt das für jedwedes [Leid]; wenn nicht, dann bei einem selbst [ebensowenig] wie bei allen [anderen].«

(BCA VIII,101 cd–103)

Hier meint Śāntideva sicherlich kein quantitatives Abwägen von Leid, da der Mitleidende gerade nicht emotional beteiligt ist, sondern qualitatives Leid als *conditio humana et animalis* in ‚distanziertem Beteiligt-Sein‘. Im Mittelpunkt steht hier die Erkenntnis, die Absicht und die Fähigkeit zugunsten anderer (und meiner selbst) leidfrei in und mit meiner Mit- und Umwelt zu interagieren – angestrebt ist das Paradox eines (sicherlich nicht gewissenlosen) ‚egoistischen Altruisten‘ (in der Biologie spricht man hier von ‚reziprokem Altruismus‘). Wir sind in einer so verstandenen Empathie dem Leiden nicht ausgesetzt, sondern der bewusst vollziehende Akteur einer/unsere Handlung, welche (von außen) als eine ‚mitleidende‘ konstatiert wird.

## 11 Schlussbetrachtung

Nehmen wir nun eine sehr weite Perspektive ein und betrachten uns das Zusammenspiel aller Lebewesen über viele Generationen hinweg, so wird deutlich, dass die Übung positiver geistiger Gewohnheiten, also die Sensibilisierung für eine ethisch und moralisch wertvolle Haltung im Umgang mit sich und anderen, an Bedeutung gewinnt. Sehen wir für einmal von Extrembeispielen ab, bei welchen wirklich das Wohl eines Anderen hier und heute entscheidend auf dem Spiel steht, dann ist die Sensibilisierung für eine innere Haltung, wenn jedem Wort und jeder Handlung ein ‚Denken‘ vorausgeht, zunächst wichtiger als das konkrete äußere Verhalten in Einzelsituationen. Wenn wir aus guter Motivation heraus genau das Falsche tun, so ist dies Teil eines Lernprozesses. Wenn wir uns jedoch mit einer ethisch bedenklichen Grundhaltung freundlich geben, so erwirken wir vielleicht einen temporären Nutzen, doch langfristig erzeugen wir nur innere und auch äußere Spannungen.

Um einem möglichen Missverständnis am Schluss entgegenzuwirken: Wenn Egozentrik, Selbstsucht und eine nazistische Persönlichkeit vermieden werden sollen, liegt die Lösung nicht in Selbstverleugnung, denn der pathologisch Depressive entspricht nicht dem buddhistischen Ideal eines Mitleidenden. Nur wer mit Zuversicht, Selbstvertrauen und Selbstachtung in der Natur seines Geistes ruht, kann eine ethische Haltung erzeugen und leben. Nur wer selbst moralische Qualitäten und moralische Integrität besitzt, kann sie anderen mitleidend vermitteln. Egozentrik ist nicht das Gegenteil von Selbstachtung und der Entwicklung eigener Qualitäten, sondern ist das, was eine klare und tiefe Wertschätzung anderer unterbindet.

### Siglen und Literaturverzeichnis

(An) *Aṅguttaranikāya* auf CS.

(Abh) Vasubandhu: *Abhidharmakośabhāṣya* (Pruden, Leo M.: *Vasubandhu: Abhidharmakoshabhasyam* (Übers. v. Louis de La Vallée Poussin: *L'Abhidharmakosa De Vasubandhu*) Vol. I-IV. Berkley (California) 1991).

(Abhi) Asaṅga: *Abhidharmasammuccayabhāṣya*. Decipered and edited by Nathmal Tatia, Patna 1976.

(Aṭṭ) Buddhaghosa: *Aṭṭhasālinī* auf CS.

(BCA(P)) Śāntideva: *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Edt. by Dr. P.L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts No. 12. Dabhang 1960.

(bLo) bLo-bZaṅ rGya-mtso: *Rigs-lam che-ba blo-rigs kyi rNam-g'Zag nye mKho kun-bTus*. Dharamsala 1973.

(CS) Sayagi Dr. S.N. Goenka: *Chaṭṭha Saṅgāyana* CD-Rom Version 3. Vipassana Research Institute. Dhammagiri 1999.

(Dh) *Dhammapāda* auf CS.

(DN) *Dīgha Nikāya* auf CS.

Frauwallner, Erich: *Die Entstehung der buddhistischen Systeme*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jg. 1971, Nr. 6. Göttingen 1971.  
von Hartmann, Nicolai: *Ethik*. Walter de Gruyter: Berlin, 4. Aufl., 1962.

Lersch, Philipp: *Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik*. München 1932.

(Mil) *Milindapañha* auf CS.

(p.) Pāli.

Phur-bu-lcog Byams-pa-rgya-mtso: *Yul yul can dan blo-rig-gi rNam-par bsad-pa*, in: *Tsad-ma'i gzun dun 'byed-pa'i bsdus grva'i rnam bzag rigs 'phrul-gyi sde mig*. Buxa 1965.

Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Ders.: *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Preisschrift über die Grundlage der Moral. Kleine Schriften II*. Bd. VI. Zürich 1977, S. 147–315.

Spinoza, Baruch: *Ethik, in geometrischer Methode dargestellt*. Übers., Anm. u. Reg. Otto Baensch. Hamburg 1989.

Steinkellner, Ernst: *Buddhismus: Religion oder Philosophie?* In: Andreas Bsteh (Hrsg.): *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Studien zur Religionstheologie 5. Mödling 2000, S. 251–262.

(skt.) Sanskrit.

Schmithausen, Lambert: *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie*. In: *ZEITSCHRIFT FÜR MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT* 57 (1973), S. 161–186.

(tib.) Tibetisch.

(Tri) Vasubandhu: *Triṃśikāvijñapti* (mit bhāṣya des Ācārya Sthiramati). Beiträge zur indischen

Sprachwissenschaft 7 Heft (Hg. v. J. W. Hauer). Stuttgart 1932.

(Vis) Buddhaghosa: *Visuddhimagga* auf CS.

Verwendete Wörterbücher:

Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolph: *Sanskrit-Wörterbuch* (7 Bände und Nachträge). Delhi 1990 (Neudruck der St. Petersburg Ausgabe von 1855–1875).

Das, Chandra: *Tibetan-English Dictionary*. New Delhi 1991 (Reprint from the First Edition, Calcutta 1902).

(PED) Pali-English Dictionary. Hg. v. T. W. Rhys Davids, William Stede. New Delhi 2001.

Rigzin, Tsepak. *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*. Dharamsala 1986.

---

<sup>1</sup> Wichtig zu beachten ist und nicht verwechselt werden darf die Doppelbedeutung des Sanskrit-Begriffes dharma im Buddhismus: (1) die Lehre des Buddha als solche und (2) Daseinsfaktoren. Wenn letztere gemeint sind, weise ich explizit darauf hin.

<sup>2</sup> Der buddhistische dharma zielt in einen Bereich, der (in westlicher Begrifflichkeit) eher pragmatisch und diätetisch (gemeint ist der aus dem Lateinischen *diaeta* (von gr. *δίαιτα*) stammende Sammelbegriff, welcher ursprünglich alle Maßnahmen umfasst, welche zur Gesunderhaltung oder Heilung beitragen, sowohl körperlich als auch geistig, im Sinne einer geregelten, glücklichen, d. h. leidfreien Lebensweise) denn soteriologisch verstanden werden darf, wenn Soteriologie, wie in deutschen Nachschlagewerken üblich, als ‚theologische Lehre das Erlösungswerk Christi betreffend‘ aufgefasst wird und nicht wie im angelsächsischen Sprachraum als ‚pertaining to the / a doctrine of salvation‘.

<sup>3</sup> Wenn nicht anders vermerkt, werden die asiatisch sprachigen Termini in Klammer in der Reihenfolge Sanskrit, Pāli, Tibetisch wiedergegeben.

<sup>4</sup> Vgl. Frauwallner (1971) und Steinkellner (2000), S. 252–258.

<sup>5</sup> Schmithausen (1973), S. 161–186.

<sup>6</sup> Siehe z. B. die Lehre von den ‚Gründen für eine Niederlage in der Debatte‘ (skt. *nigrahasthāna*) in Dharmakīrtis *Vādanīyā*.

<sup>7</sup> In den Wörterbüchern und damit in den Übersetzungen wird das Tibetische *śes bzin* (skr. *saṃprajanya*) des Öfteren mit ‚Gewissen‘ wiedergegeben, was jedoch falsche Assoziationen hervorruft, da ‚geistige Wachsamkeit‘ während der Meditation gemeint ist (vgl. Rigzin: *śes bzin ma yin pa*: mental alertness [...] during meditation).

<sup>8</sup> Vasubandhu weicht hiervon in *Triṃśikāvijñapti – bhāṣya* 10 und 13 (Selbstachtung: *apatrapa*, Selbstverleugnung: *trapa*, Decorum: *hr̥t*, In-Decorum: *āhr̥t*) erst ab, um dann später doch die Zuordnung der weiteren Überlieferung zu verwenden.

<sup>9</sup> „Selbstachtung wird definiert als der Geistesfaktor, dessen besonderes Wirken es ist, daß man mit Rücksicht auf sich selbst oder seinen persönlichen sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo III,2)

<sup>10</sup> „Selbstverleugnung wird definiert als der Geistesfaktor, der in seiner Besonderheit dadurch gekennzeichnet ist, daß man nicht mit Rücksicht auf sich selbst oder seiner persönlichen sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo V,11)

<sup>11</sup> „Decorum wird definiert als der Geistesfaktor, der seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist, daß man mit Rücksicht auf andere oder deren persönlicher sittlichen Pflichten und jenen des dharma gegenüber vor Schlechtigkeiten zurückschreckt.“ (bLo III,3) Decorum spiegelt die Angemessenheit des Stoffes und der Darstellungsweise, abhängig von den Normen und Tabus der jeweiligen Zeit/Gesellschaft, wieder; Decorum schließt ein: Anstand, Würde, Dehors, Höflichkeit, Fairneß, Achtung, Ehrfurcht, Pietät, sittliche Scheu, Verantwortungsgefühl und -bewusstsein, Gerechtigkeit als ein dem Anderen gerecht zu werden versuchen.

<sup>12</sup> „In-Decorum wird definiert als der Geistesfaktor, [der seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet ist,] daß man nicht mit Rücksicht auf andere oder deren persönliche sittliche Pflichten und jenen des dharma gegenüber einen schlechte Taten nicht scheuenden Lebenswandel zu führen wünscht.“ (bLo V,12)

In-Decorum schließt ein: Mangel an Feingefühl, Taktlosigkeit, Unhöflichkeit, Pietätslosigkeit, Egoismus und Verantwortungslosigkeit.

<sup>13</sup> „Bedauern wird definiert als der Geistesfaktor, dessen Wirken sich in Skrupel und geistiger Unruhe äußert, wenn man etwas früher Getanes als schlecht erkannt hat und die Erinnerung daran nicht loswerden kann.“ (bLo VI,2)

<sup>14</sup> Um bei Erwähnung des Begriffes ‚Bewusstsein‘ einem abendländischen Bewusstseinsmonismus zu entgehen, könnte man im Deutschen auch den Terminus ‚Erfassung‘ wählen. Assoziationsfreundlicher wähle ich jedoch den divergenten und mehrdeutigen Begriff ‚Geist‘.

Die Psychologie des Abhidharma neigt meist dazu, den Aktualitätscharakter des Geistes bewusstseinsmonistisch zu betonen, womit sie versucht, psychologische Aspekte in der Peripherie momentaner Geistesakte (skt. *kṣaṇa*, tib. *sKad-cig*) phänomenologisch einzufangen, um so in ihren psychologischen Erklärungen einem psychischen Unterbau entgegen zu können. Diese psychologische Konzeption des Abhidharma verbleibt so im Vergleich zu einer weiteren buddhistischen Textkategorie, des Tantra, mit seiner subtilen Psychosomatik, eher abstrakt, grob und mechanisch. Im Tantra wird ein psychosomatisches Gesamtsystem vorgestellt, welches stark auf die menschliche Erlebnisfähigkeit ausgerichtet ist. Da der Abhidharma jedoch so schwierige Kategorien wie das Ineinander von Geist und Leib, Un- und Unterbewusstes sowie Traum-, ,Vor-, und ‚Nachtod‘psychologie weitgehend außer Betracht lässt, ist er

meines Erachtens gerade deshalb für unseren Zusammenhang besonders geeignet.

<sup>15</sup> *tiṭiṭaka* (Pāli), auch Pāli-Kanon oder oft einfach nur Kanon, beinhaltet *vinayaṭiṭaka* (Ordensregeln), *suttapiṭaka* (Lehrreden), *abhidhammapiṭaka* (ein Kompendium aus Psychologie und Philosophie).

Ich werde in meiner Darstellung nicht zwischen den einzelnen buddhistischen Schulen und Richtungen differenzieren, weil ich sowohl auf *Asaṅga* (4. Jh., *Abhidharmasammuccaya*, -bhāṣya) als auch *Vasubandhu* (4. Jh., *Abhidharmakośabhāṣya*, *Triṃśikāvijñapti* (mit bhāṣya des *Ācārya Sthiramati*)), *Buddhaghosa* (5. Jh., *Aṭṭhasālinī*, *Visuddhimagga*), den *Milindapañha* (ca. 1. Jh.) sowie *Lobsang Gyatso* (geschrieben 1973/74, *Rigs-lam che-ba blo-rigs kyi rNam-gZhang nye mkho kun-bTus*) und *Phur-bu-lcog Byams-pa-rgya-mtso* (1825-1901, *Yul yul can dan blo-rig-gi rNam-par bsad-pa*) zurückgreife und so eine überschulische Aussage anstrebe. Da es sich bei den meisten der 51 Geistesfaktoren um allgemeinmenschliche und nicht ausschließlich buddhistische Inhalte handelt, kommt ihrem Studium in allen buddhistischen Schulen eine grundlegende Bedeutung zu.

<sup>16</sup> Der Begriff *saṃskāra* umfasst des Weiteren in seinem weitesten Aspekt alle abhängig-entstandenen zusammengesetzten Objekte der phänomenalen Welt und kann diesbezüglich unter *dharma* (hier: Daseinsfaktoren) subsumiert werden. Der *dharma*-Begriff beinhaltet darüber hinaus noch Unentstandenes. Aufgrund der extremen Kontextabhängigkeit bliebe der Begriff besser grundsätzlich unübersetzt.

<sup>17</sup> Der Inhalt der Sinnesbewusstseine ist immer eine Wahrnehmung in Abhängigkeit von Sinnesorganen. Diese schließen einander aus und werden von ihren spezifischen neutralen Geistesfaktoren begleitet, d. h. ohne positiven oder negativen (hinsichtlich der Erfahrung von Leid oder Leidfreiheit) Einfluss auszuüben.

Die Unterscheidung zwischen Sinnesbewusstsein und Bewusstsein ist im Deutschen mehr als unbefriedigend. Das Englische trifft den Sachverhalt mit *consciousness* für Bewusstsein und *awareness* für Sinnesbewusstsein genauer.

<sup>18</sup> Das ‚geistige sich Bewusstsein‘ des ‚Primärgeistes‘ ist eine Wahrnehmung oder eine Vorstellung in Abhängigkeit eines geistigen Organes (nicht zwingend und ausschließlich das Gehirn) und wird von positiven und negativen (hinsichtlich der Erfahrung von Leid oder Leidfreiheit) ‚Geistesfaktoren‘ konstituiert.

<sup>19</sup> Die weitere Unterteilung soll hier nur quantitativ angedeutet werden, damit keine basalen Entitäten vermutet werden.

Die Geistesfaktoren ‚bestehen‘ als funktionaler Prozess, welcher, ‚neben der psychologisch-funktionalen‘, auf mannigfachen, interagierenden Ebenen beschrieben werden kann.

<sup>20</sup> Begierdelosigkeit, Hasslosigkeit und Nicht-Unwissenheit sind im Buddhismus ‚ethische Radikale‘, d. h. sie sind nicht auf andere Eigenschaften rückführbare anthropologische Grundeigenschaften und in ihrer Negation Voraussetzungen für andere Geistesfaktoren.

<sup>21</sup> Gleichwohl muss die Gesamtheit aller Geistesfaktoren eines Individuums mit den Gesamtzielen einer sozialen Gruppe in Einklang zu bringen sein, soll ein Leben im diätetischen Sinne gelingen.

<sup>22</sup> Wie schon bei Begierdelosigkeit, Hasslosigkeit und Nicht-Unwissenheit besteht auch bei Selbstachtung und *Decorum* ein inhaltlicher Zusammenhang nur in ihrer Negierung: *as-saddho*, *a-hiriko*, *a-nottāpi* (DN III, 282,22).

<sup>23</sup> 32d bezieht sich nach *Vasubandhus* Kommentierung nur auf ‚Personen‘; hinsichtlich der *dharma*s bezieht sich *Decorum* und Selbstachtung auch auf den nichtkörperlichen Bereich (skt. *ārūpyadhātu*).

<sup>24</sup> Veranschaulichen lässt sich diese zweifache Richtung dieser Geistesfaktoren sehr schön wie folgt: „Der Naive sieht das, was er äußert, also der Wahrnehmung anderer preisgibt, nicht unter dem Gesichtspunkt der Frage, was der andere damit anfängt, wie er es beurteilt und dazu Stellung nimmt; er besitzt nicht die doppelte Ansicht, die der Reflektierte von seinen Meinungen, Gedanken, Absichten und Gefühlserlebnissen hat: eine Ansicht für ihn, in der Einsamkeit und Verschwiegenheit seines unmittelbaren Erlebens, und eine Ansicht, wie sie aus den Bewußtseinszentren fremder Individuen heraus in Akten der Stellungnahme und Bewertung erfolgt.“ (Lersch, 61, Hervorhebung M.G.)

<sup>25</sup> Vgl. Das: tib. *kha na ma tho-ba*.

<sup>26</sup> Siehe Punkt III Anthropologie und ‚Geist‘, (4) ‚Gewohnheit‘ (*saṃskāra*), auch Michael Gerhard: „Was den Menschen leben läßt, zeigt allein ihm die Handlung.“ Handlung im Buddhismus – exemplarisch bei *Nāgārjuna*, erscheint Anfang 2010.

<sup>27</sup> Hartmann setzt sich an dieser Stelle dezidiert von einem Schämen aus eigener Blöße ab.

<sup>28</sup> Ebenso werden wir im Buddhismus auch keine Idee des ‚Bösen‘ finden. Wenn personalen Subjekten keine inhärente Existenz, kein irgendwie geartetes Seinssubstrat zukommt, wenn die ‚Person‘ ausschließlich als ‚Interaktion‘ verstanden wird und ‚Handlung‘ (mental, physisch und verbal) ein Aspekt von Interaktion ist, dann sind die Handlungen konventionell ‚verwerflich‘, ‚nicht verwerflich‘ oder ‚bewertungs-indifferent‘, eine ‚nicht-inhärente‘ Person aber niemals ‚böse‘. Wir (das Ineinander-Wirken von ‚Fünf Aggregaten/ Komponenten‘) unterliegen einer (beinhaltet die Interaktion der) ‚ursprünglichen Unwissenheit‘, welche *Aversion* (IV,2 der Geistesfaktoren) als Handlung einschließt. Und auch ein frei im Raum florierendes, abstraktes ‚Böse‘ ist hier nicht mehr sinnvoll.

<sup>29</sup> Eine institutionalisierte Form hat das Bedauern in den monastischen *uposatha*-Feiern (skr. *poṣadha*, best. Mondphasen- u. Zwischenmondphasentage) gefunden, vor deren Beginn die Ordinierten zum Bekennen ihrer Verstöße öffentlich oder einem Vertrauten (p. *upajjhāya*) gegenüber aufgefordert werden.

<sup>30</sup> So auch *Schopenhauer*, wenn er den Geist als moralische Selbstbestimmung von unechtem, erkünsteltem, auf bloßem Aberglauben gegründetem Gewissen abgrenzt: „Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, woraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwa aus 1/5 Menschenfurcht, 1/5 Deisidämie, 1/5 Vorurteil, 1/5 Eitelkeit und 1/5 Gewohnheit [...]“ (*Schopenhauer*, § 13, hier 232).

<sup>31</sup> „Bedauern (skt. *kaukrtya*) ist ein Bedauern des Geistes. Tadelnswertes (skt. *kutsita*) Handeln ist *kaukrtya*, davon das Abstraktum *kaukrtya*. Hier aber ist letzteres, weil es sich um Geistiges handelt, der Schmerz (skt. *vilekha*, Verwunderung) des Geistes wegen fehlbarer Handlung. Die Wirkung des Bedauerns ist der Stetigkeit (skt. *sṭhiti*) des Geistes feindlich gesonnen.“ (Tri 32)

<sup>32</sup> Ein Bemühen, basierend auf: Kraft des Bestrebens, der Unerschütterlichkeit, der Freude und der Zurückweisung.

<sup>33</sup> Asaṅga betont im Abhidharmasammuccayabhāṣya (I,1,50) wiederum eine ‚unbeabsichtigte Handlung‘, wenn er das Bedauern aufzeigt als Reaktion auf (1) eine Handlung, gut oder verwerflich (mental, physisch, verbal), welche bewußt vollzogen wurde, und (2) eine Handlung, welche unbeabsichtigt oder unfreiwillig und gezwungenermaßen (auch pathologisch) vollzogen wurde. Dies erinnert stark an die Unterscheidung von Reue (poenitentia) und Gewissensbiss (conscientia morsus) in der Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt von Spinoza: „Reue ist Trauer, begleitet von der Idee einer Tat, die wir infolge eines freien Beschlusses der Seele vernichtet zu haben glauben.“ (Spinoza (1989) III,27, hier S. 175) „Gewissensbiß ist Trauer, begleitet von der Idee eines vergangenen Dinges, das unverhofft eingetroffen ist.“ (Spinoza (1989) III,17, hier S. 173) D. h., Reue ist begleitet von der Idee einer Tat, welche wir aus freiem Entschluss getan zu haben glaubten, und Gewissensbiss ist die nicht beabsichtigte Folge einer eigenen Tat.

<sup>34</sup> Skt. kṛ, tun, machen, hiervon ist abgeleitet skt. karuṇā, Mitleiden (Etymologie: karuṇā, kam (wünschen, begehren, lieben), ruṇaddhi: ‚Begehrenzerschmetterer‘). Der deutsche Begriff ‚Mitleiden‘ ist irreführend, da die im buddhistischen Kontext gemeinte Handlung gerade nicht passiv verstanden wird, sondern als ein ‚aktives Mitmachen‘, eine Handlung (und Einstellung des Handelnden), welche von vornherein und beständig ethisch und moralisch integer die Mit- u. Umwelt einschließt. Siehe auch Michael Gerhard: Non-Personality and Still karuṇā (Compassion) in Śāntideva, erscheint Anfang 2010; eine Monographie über Empathie, Mitleiden und Mitfühlen ist in Vorbereitung.

<sup>35</sup> Tib. kun-nas mNar-sems-pa, Quälsucht; skr. āghata, anāghata als Synonyme von Hasslosigkeit.

<sup>36</sup> „Nicht-Schädigung (skt. avihimsā) Zufügen ist das Gegenteil von Schädigung Zufügen. Das Nicht-Verletzen lebender Wesen durch Töten, Fesseln usw. ist das ‚keine-Schädigung-Zufügende‘; Empathie/Mitleiden mit lebenden Wesen (skt. karuṇā). Denn der Mitleidende leidet bei anderem Leid. Die Wirkung von Keine-Schädigung-zufügend ist das Nicht-Schädigen.“ (Tri 28)

<sup>37</sup> P. (sammā-)saṅkappa, tib. (yañ-dag-par) rTogs-pa: das zweite Glied des sog. ‚Achtgliedrigen Pfades‘.

<sup>38</sup> Skt. avyāpāda, wörtl. Aversionslosigkeit.

<sup>39</sup> P. kiṇāti, skr. kṛṇāti, kṛṇute usw. Skt.-Wurzel wiederum: kṛ, himsāyām; kṛta, verletzt, getötet; vgl. Böhtlingk: Wurzel kar4; vgl. PED karaṇa (Wurzel kṛ).

<sup>40</sup> BCA VIII.97.

### **Zum Autor**

Michael Gerhard, Studium der Philosophie, Indologie und Informatik, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Universität Mainz, Arbeitsbereich Ethik & Anthropologie.

Kontakt: [gerhard@uni-mainz.de](mailto:gerhard@uni-mainz.de)