



universität  
wien

# DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation / Title of the Doctoral Thesis

## Translation in Tibet

Tibetische Übersetzungsmethoden und terminologische  
Begriffsarbeit und -entwicklung im tibetischen Buddhismus

verfasst von / submitted by

Mag.<sup>a</sup> phil. Jasmin Eisenbeutel

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on the  
student record sheet:

A 792 323

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /  
field of study as it appears on the student record  
sheet:

Transkulturelle Kommunikation

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Budin

Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes



## **Danksagung**

Das Erreichen eines langfristigen Ziels ergibt sich nicht ausschließlich aus den eigenen Bemühungen, sondern ist stets das Resultat zahlreicher günstiger Bedingungen. So verdanke ich den erfolgreichen Abschluss meines Forschungsprojektes der Unterstützung und Mitwirkung vieler Personen.

Mein besonderer Dank geht an Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Budin, der mir auf jede Frage stets wertvolle Antworten gegeben hat sowie allgemeine wegweisende Anregungen und Hinweise. Seine wohlwollende und freundliche Art waren fortwährend eine Quelle der Motivation und seine effiziente und zielgerichtete Betreuung sind ein bedeutender Faktor für den raschen Abschluss dieses Dissertationsprojektes.

Großer Dank geht auch an Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes für die konstruktiven Gespräche, für seine Bereitschaft zu dem Experteninterview sowie für seine bedeutsamen und äußerst hilfreichen Anmerkungen.

Ein herzliches Dankeschön geht an die ExpertInnen für ihre wertvollen Beiträge im Rahmen der Interviews – zu nennen sind hier emer. O. Univ.-Prof. Dr. Ernst Steinkellner, Dr. Pascale Hugon, Christof Spitz und Jürgen Manshardt. Ohne sie wäre die Durchführung des empirischen Teils der Arbeit nicht möglich gewesen.

Ebenso bedanken möchte ich mich bei Univ.-Prof. Dr.phil.habil. Hanna Risku und emer. O. Univ.-Prof. Dr. Ernst Steinkellner, die mir als GutachterInnen zur Verfügung standen.

Aus ganzem Herzen danke ich auch dem buddhistischen Gelehrten, Geshe Tenzin Dhargye, der mir in den vergangenen Jahren die wesentlichen buddhistischen Lehrinhalte vermittelte und dadurch meine philosophisch-erkenntnistheoretische Wissensbasis für diese Arbeit legte.

Eine herausragende Stellung nehmen meine Familie und FreundInnen ein, die mich während dieser Zeit auf allen Ebenen unterstützt, motiviert und inspiriert haben.



# Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis.....	1
Abbildungsverzeichnis.....	2
Tabellenverzeichnis .....	2
1 Einleitung.....	3
1.1 Forschungsfrage, Hypothese und Zielsetzung .....	4
1.2 Aufbau der Arbeit.....	6
2 Translation in Tibet .....	9
2.1 Die Übersetzungsphasen in Tibet.....	9
2.2 Die Entwicklung der tibetischen Schrift als Basis der Übersetzungsarbeit .....	9
2.3 Die tibetischen Übersetzer .....	12
2.4 Das <i>Paṇḍita-Lo tsā ba</i> -Modell.....	12
2.5 Terminologische Begriffsarbeit in Tibet.....	15
2.5.1 Die Entwicklung und Standardisierung tibetisch-buddhistischer Fachterminologie.....	17
2.5.1.1 Die <i>Mahāvvyutpatti</i> (Tib. <i>Bye brag tu rtogs par byed pa chen po</i> ) – „Das große etymologische Wörterbuch“ Sanskrit-Tibetisch.....	17
2.5.1.2 Die <i>Madhyavyutpatti</i> (Tib. <i>Bye brag tu rtogs par bye dpa 'bring po</i> bzw. <i>Sgra-sbyor bam-po gnyis-pa</i> ) – Übersetzungsrichtlinien.....	19
2.5.1.3 Kritische Betrachtung der <i>Mahāvvyutpatti</i> und der <i>Madhyavyutpatti</i> .....	23
2.6 Die Katalogisierung von übersetzten Werken.....	26
2.7 Der buddhistische Kanon .....	27
2.7.1 Der tibetische Kanon: Kangyur (Tib. <i>bKa' 'gyur</i> ) und Tengyur (Tib. <i>bsTan         'gyur</i> ) .....	28
2.8 <i>Pramāṇa</i> (Skt.) – das Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie.....	30
2.9 Der Kulturtransfer in den Westen und seine Herausforderungen .....	33
2.10 Zusammenfassung .....	37
3 Der terminologische Hauptteil.....	38
3.1 Von der Praxis zur Theorie .....	39
3.2 Klärung des Begriffs <i>Terminologie</i> .....	40
3.3 Die philosophische Terminologie und begriffsgeschichtliche Betrachtungen.....	40
3.4 Die Terminologielehre .....	44

3.5	Der soziokognitive Ansatz .....	47
3.6	Die Arbeit als TerminologIn .....	50
3.7	Die präskriptive Terminologiearbeit .....	51
3.8	Die deskriptive Terminologiearbeit .....	54
3.9	Systematische und punktuelle Terminologiearbeit .....	54
3.9.1	Die systematische Terminologiearbeit.....	54
3.9.2	Die punktuelle Terminologiearbeit.....	56
3.10	Die semasiologische und die onomasiologische Terminologiearbeit.....	57
3.11	Zentrale Begriffe der Terminologielehre.....	59
3.11.1	Der Terminus .....	60
3.11.2	Der Gegenstand.....	63
3.11.3	Die Benennung.....	64
3.11.4	Der Begriff.....	65
3.11.5	Probleme bei der Zuordnung von Begriff und Benennung.....	67
3.11.5.1	Eineindeutigkeit vs. Eindeutigkeit.....	67
3.11.5.2	Synonymie.....	68
3.11.5.3	Polysemie.....	70
3.11.5.4	Homonymie .....	72
3.11.6	Äquivalenz .....	72
3.11.6.1	Terminologische Lücken .....	75
3.11.7	Das Begriffssystem .....	76
3.11.8	Das Begriffsfeld.....	78
3.11.9	Begriffliche Struktur der Arbeit.....	79
3.11.9.1	Teil-Begriffssysteme des Fachgebiets <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> .....	81
3.12	Der terminologische Eintrag.....	87
3.12.1	Die Benennung als Datenkategorie.....	87
3.12.2	Die Quellenangabe.....	88
3.12.3	Die Definition .....	88
3.12.3.1	Definitionsarten .....	90
3.12.3.1.1	Die Inhaltsdefinition.....	90
3.12.3.1.2	Die Umfangsdefinition.....	91
3.12.3.1.3	Die Bestandsdefinition .....	91
3.12.3.2	Anforderungen an Definitionen.....	92

3.12.3.3	Fehlerhafte Definitionen.....	93
3.12.4	Der Kontext.....	94
3.12.5	Anmerkungen.....	94
3.13	Fachsprachliche Benennungsbildung .....	95
3.13.1	Die Terminologisierung.....	96
3.13.2	Zusammengesetzte Benennung und Mehrwortbenennung .....	96
3.13.2.1	Wortableitung.....	97
3.13.2.2	Entlehnung und Lehnübersetzung .....	97
3.14	Kritische Zwischenbilanz: Die traditionelle Terminologiearbeit, der Kulturtransfer und der Versuch einer Standardisierung .....	99
4	Methodik der vorliegenden Terminologiearbeit.....	107
4.1	Organisatorische Vorüberlegungen und Abgrenzung des Fachgebiets.....	108
4.2	Probleme und Besonderheiten bei der Beschaffung des Dokumentationsmaterials	108
4.3	Auswahl der Textkorpora.....	110
4.4	Relevanz der Textkorpora .....	113
4.5	Auswahl der Kernbegriffe.....	117
4.6	Auswahl der Definitionen .....	117
4.7	Auswahl der Kontexte.....	118
4.8	Erstellung der Begriffssysteme .....	119
4.9	Zwischensprachlicher Terminologievergleich .....	120
5	Glossarteil.....	121
5.1	Aufbau des Glossars.....	121
5.2	Informationen zum Glossar .....	121
5.2.1	Allgemeine Informationen.....	121
5.2.1.1	Datenkategorien.....	121
5.2.1.2	Eckige Klammern.....	122
5.2.1.3	Kursivschreibung.....	122
5.2.2	Vorzugsbenennung (Hauptbenennung) .....	122
5.2.3	Tibetische Einträge .....	122
5.2.4	Sanskrit .....	123
5.2.5	Grammatik .....	123
5.2.6	Synonyme (SYN).....	123
5.2.7	Definitionen und Kontexte (DEF, KON).....	124
5.2.8	Quellenangabe (QUE).....	125

5.2.9	Anmerkungen (ANM).....	125
5.3	Struktur der terminologischen Einträge .....	126
5.4	Glossar zur Terminologie des tibetisch-buddhistischen Fachgebietes <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> Deutsch – Tibetisch.....	127
5.4.1	Begriffsfelder siebenfache und zweifache Einteilung von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> .....	127
5.5	Ergebnis der Untersuchung .....	189
6	Empirische Studie.....	195
6.1	Methodik .....	195
6.1.1	Das ExpertInneninterview .....	195
6.2	Durchführung.....	196
6.2.1	Leitfaden, Hypothese und Forschungsfragen .....	196
6.2.2	Transkription.....	198
6.2.3	Die InterviewpartnerInnen .....	199
6.2.4	Interviewdurchführung .....	199
6.2.5	Auswertung der ExpertInneninterviews .....	200
6.2.5.1	Personenspezifische Auswertung .....	201
6.2.6	Kategorien.....	206
6.3	Ergebnisse der ExpertInneninterviews.....	207
6.3.1	Themenblock 1: Die Übersetzungsarbeit der Expertinnen.....	207
6.3.2	Themenblock 2: Die konkrete übersetzungsorientierte terminologische Praxis ...	212
6.3.3	Themenblock 3: Die ExpertInnenmeinung hinsichtlich Standardisierung und Diversität der Fachterminologie .....	223
6.4	Schlussfolgerung .....	229
7	Resümee und Forschungsausblick.....	232
	Literaturverzeichnis .....	236
	Anhang.....	251
	Faksimile: Der tibetische <i>blo rig</i> -Originaltext: <i>blo rig gi rnam bzhag nyer mkho kun 'dus blo gsar mig 'byed ces bya ba bzhugs so</i> von Gesche Dschampäl Sampel .....	251
	Brunnhölzls <i>Übersicht I – Bewusstseinszustände</i> .....	255
	Interviewleitfaden ExpertInneninterview.....	256
	Begriffe und Definitionen ExpertInneninterview .....	259
	Abstract.....	260

## Abkürzungsverzeichnis

AS / as	Ausgangssprache / ausgangssprachlich
AT	Ausgangstext
bzw.	beziehungsweise
ca.	zirka
d.h.	das heißt
f., ff.	folgend, folgende
ggf.	gegebenenfalls
Hervorh. i. Orig.	Hervorhebung im Original
Hrsg.	Herausgeber
i.d.R.	in der Regel
J.E.	Jasmin Eisenbeutel
m. a. W.	mit anderen Worten
s.	siehe
u.a.	unter anderem
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
vs.	versus
ZS / zs	Zielsprache / zielsprachlich
ZT	Zieltext

## **Abbildungsverzeichnis**

<i>Abbildung 1: Semiotisches Dreieck (Arntz/Picht/Mayer 2002:38) .....</i>	<i>60</i>
<i>Abbildung 2: Semiotisches Dreieck (Temmerman 2000:59) .....</i>	<i>61</i>
<i>Abbildung 3: Synonymie (Arntz/Picht/Mayer 2002:125) .....</i>	<i>68</i>
<i>Abbildung 4: Polysemie (Arntz/Picht/Mayer 2002:125) .....</i>	<i>70</i>
<i>Abbildung 5: Homonymie (Arntz/Picht/Mayer 2002:125) .....</i>	<i>72</i>
<i>Abbildung 6: Die siebenfache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes Bewusstsein und Erkenntnis von Lati/Napper (2011), J.E. ....</i>	<i>82</i>
<i>Abbildung 7: Ausschnitt aus der siebenfachen Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes Bewusstsein und Erkenntnis von Lati/Napper (2011), J.E. ....</i>	<i>83</i>
<i>Abbildung 8: Ausschnitt aus der siebenfachen Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes Bewusstsein und Erkenntnis von Lati/Napper (2011), J.E. ....</i>	<i>84</i>
<i>Abbildung 9: Die zweifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes Bewusstsein und Erkenntnis von Lati/Napper (2011), J.E. ....</i>	<i>85</i>
<i>Abbildung 10: Die zweifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes Bewusstsein und Erkenntnis von Lati/Napper (2011), J.E. ....</i>	<i>86</i>

## **Tabellenverzeichnis**

<i>Tabelle 1: Anzahl der Texte und Seiten im Kangyur und im Tengyur .....</i>	<i>29</i>
<i>Tabelle 2: Vergleich - Grundsätze traditionelle vs. soziokognitive Terminologearbeit .....</i>	<i>48</i>
<i>Tabelle 3: Schematischer Aufbau einer klassischen (aristotelischen) Definition .....</i>	<i>89</i>
<i>Tabelle 4: Lehnübersetzung am Beispiel "Arhat" .....</i>	<i>98</i>
<i>Tabelle 5: Struktur der terminologischen Einträge .....</i>	<i>126</i>

# 1 Einleitung

Die geografische Isolation Tibets über einen langen Zeitraum ist ein wesentlicher Grund dafür, dass translationswissenschaftliche Studien in Bezug auf Tibet einen relativ neuen und vor allem unerforschten Untersuchungsgegenstand darstellen. Es ist daher an der Zeit, diesen Bereich näher zu beleuchten, denn Tibet weist eine überaus lange Übersetzungstradition auf, die bereits im siebten Jahrhundert begann und etwa 900 Jahre andauerte (vgl. Raine 2010a:2<sup>1</sup>; Raine 2014:278; Harrison 1996:72).

In den vergangenen Jahrzehnten war ein beträchtlicher Anstieg von Übersetzungen tibetisch-buddhistischer Literatur zu vermerken (vgl. Doboorn 1995:1). Der tibetische Buddhismus kam erst in den 1960er Jahren in den Westen, und damals gab es nur eine Handvoll englischer Übersetzungen bzw. Übersetzungen in andere westliche Sprachen. Heute gehört der tibetische Buddhismus zu den am schnellsten wachsenden Formen des Buddhismus außerhalb Asiens, und die Anzahl der Übersetzungen tibetisch-buddhistischer Ausgangstexte steigt seither stetig an. Übersetzungen tibetisch-buddhistischer Texte ins Englische wurden und werden nach wie vor vorwiegend ad-hoc von Einzelpersonen angefertigt und waren bzw. sind daher von einer unterschiedlichen Terminologie und einem unterschiedlichen Stil gekennzeichnet (vgl. Raine 2010a:18). Jeffrey Hopkins sagt dazu, dass moderne Übersetzer des tibetischen Buddhismus häufig „Einzelgänger“ sind, die alleine arbeiten und „in der eigenen Arbeit als Monarchen fungieren, die entscheiden was und wie übersetzt wird“ (vgl. Hopkins 2009:75). Die Schaffung einer standardisierten Terminologie stellt eine der größten Herausforderungen für gegenwärtige TranslatorInnen dar:

“Because there is no central body to determine such issues, and because each translator or translation committee often has their own set of terminology, the resultant proliferation of different translations for the same word can cause great confusion to students of Tibetan Buddhism.” (Raine 2010a:22)

Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass ÜbersetzerInnen unterschiedliche kulturelle und soziale Hintergründe aufweisen und ihr Zugang zum schwierigen Unterfangen des Übersetzens naturgemäß variiert. Diese Tatsache steht außer Frage und ist auch zweifelsohne wünschenswert. Dennoch kommt es häufig zu Verwirrung bei der Leserschaft, da Übersetzungen tibetisch-buddhistischer Texte verschiedene Termini für ein präzise definiertes ausgangssprachliches tibetisches Wort beinhalten. Hinzu kommt “that there is no standardisation of translated Tibetan terminology” (Doboorn 1995:1).

---

<sup>1</sup> <http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/forum-paper-raine.pdf> [17.06.2015]

Auch Professor Gesche Ngawang Samten, Vizekanzler der *Central University of Tibetan Studies*, Varanasi, Indien, ist der Auffassung, dass in den vergangenen Jahrzehnten tausende tibetisch-buddhistische Texte in europäische Sprachen übersetzt wurden, denen es allerdings an einem einheitlichen Vokabular und Stil fehlt, was beim Zielpublikum zu Verwirrung führt:

“With the guidance and assistance of the Tibetan scholars, thousands of texts have been translated into English and other European languages in the past four decades in the Western world. Such enterprises were undertaken by academic institutions, individual scholars and general public organisations. Due to lag of standard norms of translation, there is no uniformity in translations in terms of vocabulary and style, which is a problem for the readers as it creates confusion.” (Samten [2014]:20<sup>2</sup>)

Vor dem Hintergrund der eben erwähnten Gegebenheiten, geht die vorliegende Dissertation der Frage nach, ob eine Standardisierung der Terminologie im Deutschen überhaupt möglich ist.

Diese Arbeit stellt einen ersten Versuch (der Verfasserin ist keine vergleichende Arbeit im deutschsprachigen Raum bekannt) dar, ein Teilfachgebiet der buddhistischen Philosophie aus der Perspektive der übersetzungsrelevanten Terminologiarbeit zu untersuchen. Es sind daher bescheidene Resultate zu erwarten.

## 1.1 Forschungsfrage, Hypothese und Zielsetzung

Die zentrale Forschungsfrage lautete zunächst: Ist eine Standardisierung der deutschen Terminologie des tibetischen Buddhismus möglich? Es stellte sich jedoch rasch heraus, dass der tibetische Buddhismus als Ganzes für die vorliegende Arbeit zu umfangreich und komplex ist, weshalb der Forschungsbereich enger gesteckt werden musste. Aus diesem Grund wurde ein Teilfachgebiet herausgegriffen und die Forschungsfrage dementsprechend adaptiert. Die zugrundeliegende Fragestellung der vorliegenden Dissertation lautet nun:

Ist eine Standardisierung der deutschen Terminologie des Teilfachgebietes *Bewusstsein und Erkenntnis* (Tib. *blo rig*<sup>3</sup>) möglich? *Blo rig* ist das Fachgebiet der buddhistischen Logik und

---

<sup>2</sup> Hier handelt es sich um ein unveröffentlichtes pdf-Skript, das Prof. Samten der Verfasserin persönlich übermittelte.

<sup>3</sup> *blo rig* (sprich: Lorig) wird zumeist als *Bewusstsein und Erkenntnis* bzw. als *Gewahrsein und Erkenntnis* übersetzt und bezieht sich auf die *Sieben Arten von Gewahrsein und Erkenntnis* (Tib. *blo rig bdun*). *blo rigs* (mit „s“ am Ende [Tib. *sa mjug*]) bedeutet *Klassifizierung des Bewusstseins* und nimmt somit ebenso auf die verschiedenen Arten von *Bewusstsein und Erkenntnis* Bezug. Diese Texte sind Teil der Studienbücher, die an wichtigen dGe lugs pa-Klosteruniversitäten (sowie auch in den anderen Schulen des tibetischen Buddhismus) unterrichtet werden und dienen dazu, die Studierenden in die buddhistische Erkenntnistheorie anhand verschiedener kognitiver Typologien, die ihren Ursprung in indischen Texten haben, einzuführen (vgl. Dreyfus 1991:24; Hopkins 2011:1389). Hopkins (2011:1390, pdf) deutet in seinem Wöerbucheintrag darauf hin, dass sich *blo rigs* auch auf das autochtone tibetische Literaturgenre bezieht. Mathes zufolge ist der Eintrag *blo rig* als terminus technicus im Bod rgya tshig mdzod chen mo (siehe s.v.) als Klassifizierung des Bewusstseins genannt.

Erkenntnistheorie und umfasst in den dGe lugs<sup>4</sup>-Klosteruniversitäten ein zentrales Studiengebiet. Die dGe lugs-Schule ist eine der vier tibetisch-buddhistischen Schulen und wurde von Tsong kha pa (1357-1419) gegründet (vgl. www<sup>5</sup>).

Die Hypothese, die im Zuge der Untersuchung verifiziert oder falsifiziert werden soll, lautet: Die befragten ExpertInnen übersetzen die vier gewählten erkenntnistheoretischen tibetischen Kernbegriffe unterschiedlich ins Deutsche. Auf diesen Punkt wird im empirischen Teil (Kap. 6) noch genauer eingegangen werden.

War die Übersetzungsarbeit im alten Tibet per königlichem Dekret geregelt, wonach eine Standardisierung der Terminologie erfolgte, so scheint es heute eine sehr divergierende Terminologie im Hinblick auf das untersuchte Teilfachgebiet zu geben. Darüber hinaus scheint es interessant wie die heutige Übersetzungsarbeit von statten geht, denn das schriftliche und mündliche Übertragen von tibetisch-buddhistischen Ausgangstexten wird derzeit insbesondere von TibetologInnen sowie von Buddhismus-ExpertInnen<sup>6</sup> durchgeführt, die zumeist keine translationswissenschaftliche Ausbildung absolviert haben<sup>7</sup>. In diesem Zusammenhang ergeben sich weitere Fragen:

- Wie sieht die Übersetzungsarbeit von ExpertInnen (wie TibetologInnen, Buddhismus-ExpertInnen) der Gegenwart aus?
- Streben TibetologInnen/Buddhismus-ExpertInnen in ihren eigenen Übersetzungen eine einheitliche Terminologie an?
- Wie gehen TibetologInnen/Buddhismus-ExpertInnen als Nicht-TranslationswissenschaftlerInnen bei der Übersetzungstätigkeit vor und welcher Hilfsmittel bedienen sie sich?

Zur Beantwortung dieser Fragen wird im zweiten Teil der Arbeit, bestehend aus den Kapiteln 2, 4 und 5, das tibetisch-buddhistische Teilfachgebiet *Bewusstsein und Erkenntnis* terminologisch untersucht, wobei relevante Fachbegriffe ausgewählt, analysiert und in Form eines Glossars präsentiert werden. Der dritte Teil der Dissertation, respektive Kapitel 6, umfasst

---

<sup>4</sup> Sprich: Gelug

<sup>5</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/gelukpa/> und <http://www.iep.utm.edu/tibetan/> [31.03.2017]

<sup>6</sup> Mit Buddhismus-ExpertInnen sind jene gemeint, die weder TibetologInnen noch BuddhologInnen sind, die allerdings z.B. jahrelang als Ordinierte/r in der tibetisch-buddhistischen Tradition gelebt und entsprechende relevante Texte studiert haben.

<sup>7</sup> Laut Auskunft von Prof. Mathes werden am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien translationswissenschaftliche Themen besprochen, wobei eine engere Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Translationswissenschaft aber dennoch wünschenswert wäre.

ExpertInneninterviews, durch die ein bedeutsamer Erkenntnisgewinn für dieses Forschungsprojekt erhofft wird. Der Fokus liegt dabei unter anderem auf der übersetzungsorientierten terminologischen Praxis, indem konkrete Übersetzungsbeispiele (Tibetisch > Deutsch) gegeben und Begriffsdefinitionen erfragt werden. Ziel ist es, ein Teilfachgebiet der buddhistischen Philosophie terminologisch zu untersuchen und dadurch den Status quo der gegenwärtigen deutschen Begriffe des erkenntnistheoretischen *blo rig*-Fachgebietes zu eruieren.

Zu Beginn dieser Arbeit darf die unabdingbar wertvolle Literatur, die diesem Forschungsprojekt zugrunde liegt, nicht unerwähnt bleiben. Zu nennen sind hierbei auch die Koryphäen, die auf dem jeweiligen Gebiet der Terminologiewissenschaft bzw. der Tibetologie/Indologie wegweisende Werke verfasst haben. So hat Eugen Wüster (<sup>3</sup>1991) bereits in den 30er Jahren die Allgemeine Terminologielehre<sup>8</sup> konzipiert, welche schließlich im Rahmen der Wiener Schule weiterentwickelt wurde (vgl. Sandrini [www](#)<sup>9</sup>). Wichtige Vertreter sind ebenso Felber und Budin (1989) sowie Arntz, Picht und Mayer (<sup>4</sup>2002). Im Bereich der Tibetologie/Indologie ist ebenso die Wiener Schule zu erwähnen, wobei hinsichtlich der indologischen Forschung über Dignāga und Dharmakīrti die Werke von Frauwallner (1953, 1956, 2010), Steinkellner (1967, 1989), Vetter (1964) und Oetke (1991) zu nennen sind. Auch Mathes (2008) steht in der Tradition der Wiener Schule.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die Erforschung bzw. Beschäftigung mit buddhistischer Logik und Erkenntnistheorie das Verständnis in folgenden Bereichen vertiefen wird: „[R]esearch on Buddhist logic will [...] equip us with a better understanding of the history of world logic, the history of world Buddhism, the nature of logic and the theory of argumentation as well as the philosophy of Buddhism.“ (Weihóng 2015:91)

## 1.2 Aufbau der Arbeit

Die terminologische Untersuchung von deutschen Übersetzungen erkenntnistheoretisch-logischer tibetischer Ausgangstexte stellt den Gegenstand der vorliegenden Arbeit dar.

Nach einem einführenden Abschnitt in Form von Kapitel 1 zu Fragestellung, Hypothese und Zielsetzung der Arbeit, wird in Kapitel 2 das historische Fundament des Forschungsprojektes

---

<sup>8</sup> Allgemeine Terminologielehre ist als Eigenname zu verstehen (wie etwa bei Wüster (<sup>3</sup>1991) und Felber/Budin (1989).

<sup>9</sup> <http://homepage.uibk.ac.at/~c61302/publik/fest.pdf> [25.11.2016]

erarbeitet. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den tibetischen Übersetzungsmethoden, wobei insbesondere auf die terminologische Begriffsarbeit in Tibet fokussiert wird sowie auf die Entwicklung der tibetisch-buddhistischen Fachsprache. Zentral ist in diesem Kontext auch das *Paṇḍita-Lo tsā ba*-Modell. Denn diese Übersetzungsteams, bestehend aus tibetischen Übersetzern (*Lo tsā bas*) und indischen Schriftgelehrten (*Paṇḍitas*), haben den Löwenanteil der buddhistischen Literatur aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt und sind daher aus translationswissenschaftlicher Sicht unabdingbare Aktanten im Sinne des Kulturtransfers. Ein überaus bedeutungsvoller Beitrag dieser Teams war vor allem die Erarbeitung des „großen etymologischen Wörterbuchs“ – die sog. *Mahāvyutpatti* – per königlichem Dekret. Dieses Lexikon galt als Standardwerk und enthielt für alle Übersetzer verbindliche Übersetzungsrichtlinien, wodurch die Übersetzungsarbeit im Alten Tibet standardisiert war.

In diesem Kapitel wird darüber hinaus auf das Gebiet der Logik und der Erkenntnistheorie (Tib. *tshad ma*, Skt. *pramāṇa*) sowie auf deren Begründer – die indischen Philosophen Dignāga und Dharmakīrti – eingegangen, da der für die terminologische Analyse zugrundeliegende Text diesem buddhistischen erkenntnistheoretischen Fachgebiet entstammt. Zuletzt wird – auch anhand kritischer Kommentare – auf den Kulturtransfer in den Westen und auf die damit verbundenen Herausforderungen Bezug genommen.

Der zweite Teil der Arbeit, bestehend aus den Kapiteln 3, 4 und 5, fokussiert auf die übersetzungsrelevante terminologische Theorie und Praxis und umfasst eine terminologische Begriffsanalyse, die in Form eines Glossars präsentiert wird. Grundsätzlich bietet die traditionelle Terminologielehre ein nützliches Instrumentarium zur Aufarbeitung der erkenntnistheoretischen buddhistischen Fachwörter, da sie dank ihrer begriffsorientierten Vorgangsweise, „Begriffe eines eng umgrenzten Fachgebiets in den Mittelpunkt der Analyse“ stellt (Sandrini [www<sup>10</sup>](http://www.uisi.uniroma2.it/~sandrini/terminologia_buddhista.pdf)). Ergänzend werden holistischere Ansätze wie etwa Temmermans (2000) soziokognitiver oder auch Kosellecks (2006) begriffsgeschichtlicher Ansatz hinzugezogen, da dort relevante Aspekte abgedeckt werden, die in der Allgemeinen Terminologielehre unbeachtet bleiben, für das Verständnis der abstrakten erkenntnistheoretischen Begriffe aber von Bedeutung sind. Adornos (1973) detailreiche Ausführungen zur philosophischen Terminologie machen darüber hinaus die Komplexität des untersuchten Sachgebiets erst so richtig deutlich, handelt es sich letztlich doch um den Bereich des Nichtbegrifflichen, der anhand von Begriffen *greifbar* gemacht werden soll. Genau deshalb

---

<sup>10</sup> <http://homepage.uibk.ac.at/~c61302/publik/fest.pdf> [25.11.2016]

eignet sich der „bodenständige“ Ansatz der Allgemeinen Terminologielehre, weil er durch das Konkretisieren von Begriffen das Unbegreifliche nahbar und erfassbar macht. Darum ist die vorliegende Arbeit relativ stark an die Wüstersche Vorgehensweise angelehnt.

Im dritten empirischen Teil der Arbeit, bestehend aus Kapitel 6, werden auf der Grundlage der Ergebnisse der terminologischen Analyse ExpertInneninterviews durchgeführt. Der Schwerpunkt liegt dabei auf konkreten Übersetzungsbeispielen und zu übersetzenden Begriffsdefinitionen (Tibetisch > Deutsch) der übersetzungsrelevanten terminologischen Praxis. Ziel ist es zudem, unterschiedliche Ansichten, Meinungen und Ideen der Befragten in Bezug auf das untersuchte Begriffsinventar einzuholen. Der durch diese empirische Studie gewonnene Erkenntnisgewinn soll helfen, die Forschungsfrage umfassend beantworten zu können.

In Kapitel 7 finden sich ein Resümee der Forschungsergebnisse sowie daraus resultierende weitere Aspekte, die Gegenstand zukünftiger Forschung sein könnten. Der Anhang umfasst ein Faksimile, das den tibetischen Original- bzw. Ausgangstext der vorliegenden Arbeit darstellt sowie die *Übersicht I – Bewusstseinszustände*, eine graphische Darstellung relevanter erkenntnistheoretischer Begriffe von Brunnhölzl.

Zuletzt soll angemerkt werden, dass eine geschlechtsneutrale Schreibweise angestrebt und daher, wenn möglich, das Binnen-I verwendet wurde. Wo dies nicht möglich war, wurden zur leichteren Lesbarkeit die männliche und weibliche Form abwechselnd eingesetzt; das jeweils andere Geschlecht ist stets mitgemeint.

Englische Zitate – sowohl die eingerückten als auch jene im Fließtext – entsprechen der englischen Typographie.

## 2 Translation in Tibet

### 2.1 Die Übersetzungsphasen in Tibet

Die Übersetzungsphasen in Tibet können in zwei Abschnitte gegliedert werden: in eine „frühe Phase“ (Tib. *snga dar*), die ab dem siebten Jahrhundert n. Chr. beginnt und etwa 200 Jahre<sup>11</sup> andauert und in eine „späte Phase“ (Tib. *phyi dar*), die Ende des zehnten Jahrhunderts mit der Übersetzungsarbeit von Rin chen bzang po und anderen fortgesetzt wurde. Diese zweite Periode dauerte etwa 700 Jahre<sup>12</sup>. Damit einher geht die zweite Ausbreitung des Buddhismus, in der fortwährend zahlreiche buddhistische Schriften aus Indien aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt wurden (vgl. Harrison 1996:72,74; Raine 2010a:7,16; Raine 2011:4f.).

### 2.2 Die Entwicklung der tibetischen Schrift als Basis der Übersetzungsarbeit

Bis Mitte des siebten Jahrhunderts existierte in Tibet keine Schriftsprache, als schließlich König Songtsen Gampo (Tib. Srong btsan sgam po) um etwa 632 einen Minister namens Thonmi Sambhota nach Kaschmir entsandte, um eine Schrift zu entwickeln. Bis zu diesem Zeitpunkt gab es eine stark ausgeprägte mündliche Überlieferungstradition. Nach siebenjährigem Studium indischer Sprachen, kreierte Thonmi Sambhota folglich (auf Basis der Devanagari-Schrift, die zur Schreibung von Sanskrit verwendet wird) ein eigenes Alphabet und eine eigene Grammatik und schuf somit, der Überlieferung nach, die tibetische Schriftsprache (vgl. Cabezón/Jackson 1996:13f.,16; Norboo 1976:81; Snellgrove <sup>2</sup>1995:141; Raine 2010a:7; Kapstein 2003:753; Sharpa 1995:209).

Cabezón/Jackson (1996:13) schreiben dazu: “Thonmi Sambhota returned with a variant of the Devanagari script in which Sanskrit presently is written, thereby providing Tibetans with a means for recording their oral traditions and translating Indian Buddhist texts.”

Diese neu entwickelte Schrift bildete eine neue Grundlage für den Wissenstransfer sowie für die Verbreitung des Buddhismus in Tibet und diente gewiss auch als Basis für die Übersetzungsarbeit im Land. Die Tibeter konnten somit die Inhalte ihrer mündlichen

---

<sup>11</sup> Raine (2010a, 2011) zufolge von ca. 617 bis 839 n. Chr.

<sup>12</sup> Raine (2010a, 2011) zufolge von ca. 958 bis 1717 n. Chr. Die Jahreszahl 958 findet sich auch bei Harrison (1996:74): “This efflorescence of scholarship [...] was eclipsed for some time by the political disturbances [...], but resumed eventually in the late tenth century with the translation work of Rin chen bzang po (958-1056) and others. Thus began the so-called second diffusion of Buddhism (*phyi dar*) [...]”

Überlieferungen zu Papier bringen und indische buddhistische Texte in ihre eigene neue Sprache übertragen. Die Entwicklung der tibetischen Literatur ist seitdem von einem Anstieg schriftlicher Texte gekennzeichnet. Thonmi Sambhota selbst übersetzte zahlreiche Sutren und gilt als erster Übersetzer Tibets (vgl. Cabezón/Jackson 1996:13,16).

Ob Thonmi Sambhota jedoch tatsächlich das erste Schriftsystem in Tibet einführte, ist umstritten: “There is nothing to rule out the possibility that other Tibetans in the north-western region had devised an alphabet before he finally established the official one [...]” (Snellgrove <sup>2</sup>1995:143) Dies würde bedeuten, dass Thonmi Sambhotas Schrift von bereits existierenden Schriftformen beeinflusst worden war. Auch Uray Géza nimmt aufgrund seiner Studien über die tibetische Schrift an, dass in Tibet bereits vor Thonmi Sambhota eine Schrift existierte. Demnach beschränkt sich Thonmis Beitrag auf eine Schriftreform – also die Systematisierung des Alphabets – sowie auf die Normierung der Schriftsprache. Seine Reformen waren jedoch nur temporär, da schon bald das alte Alphabet wieder verwendet wurde und Thonmis normative Regeln außer Acht gelassen wurden (vgl. Miller 1976:485f.).

Namkhai Norbu vertritt die Auffassung, dass es bereits vor Thonmi Sambhota die aus Zhang-Zhung stammende *dbu med*-Schrift gab. Dazu schreibt er:

“[T]he fact that a Tibetan script did exist prior to the third century has been attested by authentic historical records of the second century: Bon-po historical documents; Tibetan records on astrology and medicine which maintain original Zhang-Zhung words and phrases; and [...] Thon-mi Sambhota modified and improved upon the Tibetan script which established the existence of a Tibetan script already in use.” (Norbu 1978:39)

Auch Cabezón/Jackson (1996:13f.) zufolge werden die Authentizität der Frühgeschichte der tibetischen Zivilisation sowie die Historizität von Thonmi Sambhota immer wieder infrage gestellt, da sie gelegentlich als Sagen betrachtet werden. Beide Autoren sind jedoch der Auffassung, dass Sagen für erläuternde Zwecke dennoch nützlich sind, zumal sie in Bezug auf die Thematik einen gewissen Wahrheitsgehalt besitzen. An dieser Stelle ist ebenso zu erwähnen, dass leider aufgrund der Zerstörung der buddhistischen Kultur in Kaschmir seitens der Moslems jegliche Beweise vernichtet wurden, die zumindest den Geburtsort der tibetischen Schrift, also Kaschmir, hätten bestätigen können (vgl. Snellgrove <sup>2</sup>1995:142). Klar ist jedenfalls, dass die tibetische Schrift auf einer indischen Schrift aus dieser Zeit basiert. Beziehungen zur indischen Kultur sind offensichtlich, die Frage ist nur, wie intensiv diese beiden Kulturen miteinander interagierten (vgl. Kapstein 2003:753).

Vor allem die tibetische Frühgeschichte ist gerade aufgrund ihrer ausschließlich mündlichen Überlieferungstradition äußerst mythologisiert. So werden in dieser Phase insbesondere Übersetzer als mythische Helden dargestellt, die fähig waren, unglaubliche Zauberkünste zu vollbringen. In Vairocanas Biographie beispielsweise wird erwähnt, dass er im Alter von 15 Jahren bereits 1600 verschiedene Sprachen beherrschte; ein anderer Übersetzer konnte wie ein Vogel in den Himmel fliegen und wieder ein anderer war in der Lage durch Felsen zu schreiten. Derartige Fähigkeiten wurden als Errungenschaften betrachtet und werden in tibetisch-buddhistischer Literatur sehr häufig erwähnt. In der späten Phase wurden historische Aufzeichnungen und Biographien üblicher und wahrheitsgetreuer verfasst, d.h. tibetische Übersetzer wurden vermehrt als gewöhnliche Menschen mit Schwächen dargestellt (vgl. Raine 2010a:6).

Die Geschichte der tibetischen Sprache ist insofern interessant, als dass die Relation des gesprochenen Tibetisch zum Schriftsystem eher ungewöhnlich ist. So blieb die Orthografie über die Jahrhunderte hinweg aufgrund des extremen Konservatismus der tibetischen Gelehrten sowie aufgrund der bis heute beinahe unveränderten kulturellen Tradition nahezu identisch. Normalerweise stimmen Sprachen, die ein Alphabet besitzen, in ihrer Rechtschreibung einigermaßen mit der vorherrschenden Aussprache überein. Wenn also eine Sprache wie etwa Sanskrit oder Latein aufgrund bereits anerkannter Ausdrücke einer bestimmten religiösen oder kulturellen Tradition unverändert bleibt, kommt es zu einer Abspaltung der gesprochenen Sprache, die wiederum ihr eigenes Schriftsystem entwickelt. In Tibet hat sich in dieser Hinsicht jedoch keine Weiterentwicklung vollzogen und so geht die einzig vorhandene Schriftform auf Thonmi Sambhota vor etwa 1300 Jahren zurück. Auch die Tatsache, dass die tibetische Kultur und Religion konservativ sind, lässt vermuten, dass die Rezitation, gemeint ist hier v.a. die Aussprache wie sie auch heute noch in den Klöstern praktiziert wird, aus einer viel früheren Zeit stammt, womöglich aus der späten Phase, also um etwa 1000 n. Chr. Grund für diese Annahme ist, dass diese „klassische“ Aussprache und Thonmi Sambhotas Grammatik erstaunlich gut übereinstimmen. Tibetische religiöse Texte werden demnach genau so rezitiert wie man auch heutzutage in Klöstern über Dharma-Inhalte spricht (vgl. Snellgrove<sup>2</sup>1995:142,144).

Es heißt, dass Thonmi Sambhota eine achteilige Grammatik zusammenstellte, wobei zwei Teile davon bis heute in Schulen rezitiert und gelernt werden, da sie als Hauptanleitung zum Buchstabieren dienen. Diese Grammatik besteht vorwiegend aus Regeln für den korrekten

Gebrauch der unausgesprochenen Präfixe und Suffixe, die für Tibetisch-AnfängerInnen bis heute zumeist eine Schwierigkeit darstellen (vgl. Snellgrove<sup>2</sup>1995:142f.).

### 2.3 Die tibetischen Übersetzer

Die Übersetzer buddhistischer Texte in Tibet sind als *Lo tsā bas* (sprich: *Lotsawas*) bekannt und genossen einen hohen gesellschaftlichen Status. “The *lo-tsā-bas* are remembered as culture heroes, as foundational figures.” (Wilson 1995:149) Sie waren darüber hinaus große Gelehrte und besaßen ein profundes Wissen der zwei Sprachen (Tibetisch und Sanskrit). Die Übersetzer trugen durch ihre Arbeit maßgeblich zur Verbreitung des Buddhismus bei. Thonmi Sambhota gilt, wie zuvor erwähnt, als erster Übersetzer Tibets. Weitere Pioniere waren etwa Vairocana im achten Jahrhundert, deren Aufgabe es war, neues buddhistisches Vokabular zu kreieren, ohne den Inhalt und die Bedeutung von Buddhas Lehre zu kompromittieren (vgl. Singh 1995:28). Es heißt, dass über vierzig indische Gelehrte und tibetische Übersetzer die Sūtra-Kommentare gemeinsam im Team übersetzten (vgl. Schoening 1996:120). Auf das Arbeiten in Übersetzungsteams wird im folgenden Punkt näher eingegangen.

### 2.4 Das *Pañḍita-Lo tsā ba*-Modell

Beim Kulturtransfer von Indien nach Tibet waren üblicherweise zwei bis drei Gelehrte involviert: ein indischer *Pañḍita*<sup>13</sup>, ein tibetischer Übersetzer und, in einigen Fällen, ein weiterer tibetischer Gelehrter, der die Übersetzung revidierte (vgl. Chimpa 1995:15). Diese Experten stellten ein kompetentes Übersetzungsteam dar, wodurch äußerst präzise Übersetzungen angefertigt werden konnten, die bis heute erhalten sind. Diese Zusammenarbeit ist ein zentraler Faktor für die überaus hohe Qualität und Präzision der Übersetzungen (vgl. *ibid.*; Raine 2010a:5).

Dieses sogenannte *Pañḍita-Lo tsā ba*-Modell wird Raine (2010a:20<sup>14</sup>) zufolge mit hoher Wahrscheinlichkeit vermehrt zur Anwendung kommen, da tibetische Gelehrte im Westen die jeweilige Landessprache immer besser beherrschen und so im Stande sind, mit den TranslatorInnen vor Ort zu kommunizieren (vgl. Chimpa 1995:16). Chimpa meint dazu, dass:

---

<sup>13</sup> indischer religiöser Gelehrter

<sup>14</sup> <http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/forum-paper-raine.pdf> [18.06.2015]

“[...] a good translation from a classical Tibetan treatise should usually be a team work. [...] a good Tibetan scholar of the concerned subject and a good writer of the language into which the translation is to be made, can jointly produce a satisfactory translation of such a text.” (Chimpa 1995:17)

Demnach kann durch die Zusammenarbeit von Gelehrten und TranslatorInnen in der Regel ein zufriedenstellenderes Translat angefertigt werden und dieser Sachverhalt war den Tibetern bereits im neunten Jahrhundert klar. Die Erfahrung von gegenwärtigen TibetologInnen hat gezeigt, dass die Berücksichtigung des Sanskrit-Originals ebenso wichtig ist, da den *Paṇḍita-Lo tsā ba*-Paaren zum Teil schwerwiegende Fehler unterlaufen sind. Zudem sind die tibetischen Übersetzungen aus dem zehnten und zwölften Jahrhundert immer wieder abgeschrieben und verändert worden (häufig von Schreiberlingen oder Schnitzern, die nicht immer ausreichende Intelligenz besaßen). Nord (2011:169) spricht in diesem Kontext treffend von „Kompetenz-Splitting“. Sharpa (1995:210) ist ferner der Ansicht, dass die standardisierte buddhistische Terminologie sehr zur Qualität der Übersetzungen beigetragen hat.

In Bezug auf die Arbeitssprachen zwischen indischen und tibetischen Gelehrten wird davon ausgegangen, dass sowohl in Tibetisch als auch in anderen indischen Sprachen kommuniziert wurde. Auf der einen Seite sind Fälle von indischen Paṇḍits bekannt, die ein hohes Niveau der tibetischen Sprache erlangten und eigenmächtig Übersetzungen anfertigten bzw. selbst Originalabhandlungen auf Tibetisch verfassten; und auf der anderen Seite reisten zahlreiche tibetische Gelehrte nach Indien und wurden dort unterschiedlicher indischer Sprachen mächtig (vgl. Verhagen 1994:47f.). “There seems to be no conclusive evidence at hand that either Tibetan or some Indic language was the *lingua franca* commonly used in the Tibetan translation committees.” (ibid.:48)

Diese tibetischen Übersetzungen waren schließlich wiederum Ausgangstexte für weitere Übertragungen in andere Sprachen wie Chinesisch, Mongolisch und Mandschurisch. Es gibt auch zahlreiche Übersetzungen aus dem Sanskrit direkt ins Chinesische. Tibetisch wurde zur *lingua franca* Zentralasiens und hatte durchaus den Status, den Latein einst in Europa einnahm (vgl. Norboo 1976:84).

Dignāgas und Dharmakīrtis Werke, auf die in Punkt 2.8 noch genauer eingegangen wird und die auch den Ausgangspunkt der in dieser Arbeit terminologisch untersuchten Texte darstellen, werden seit Ende des achten Jahrhunderts ins Tibetische übersetzt. Weitere relevante Schriften wurden während der zweiten Verbreitung des Buddhismus in Tibet im 11. und 12. Jahrhundert übertragen. Aufgrund der inhaltlichen Herausforderungen der erkenntnistheoretischen Texte

von Dignāga und Dharmakīrti hat man offensichtlich mit diesen Übersetzungen nur Spezialisten betraut (vgl. Steinkellner [www](#)<sup>15</sup>, pdf-Seite 75).

„Das hat dazu geführt, dass die tibetischen Übersetzungen von Werken dieser Schule – und fast alles ist übersetzt worden – von hervorragender Qualität sind. [...] Eine, meine ich, eindrucksvolle Bezeugung der Qualität der Arbeit der indischen Paṇḍits und tibetischen Lotsāvas (...).“ (Steinkellner [www](#), pdf-Seite 75)

Doboom (1995:5) zufolge weisen die Übersetzungen buddhistischer Werke aus dem Sanskrit ins Tibetische womöglich auch deshalb einen beachtlich hohen Exaktheitsgrad auf, weil es in Tibet im achten und neunten Jahrhundert n. Chr. noch keine etablierte philosophische Tradition gab: “[...] Tibet hardly had any well-developed or well-defined intellectual tradition of its own.“ Des Weiteren schreibt er, dass buddhistische Konzepte und Werte “[...] were introduced into what was virtually an intellectual vacuum.<sup>16</sup>” (ibid.) Somit war es für die tibetischen Übersetzer relativ einfach, neue philosophische Konzepte in das tibetische Gedankengut zu integrieren. Ganz anders gestaltet sich diese kultur- und religionsspezifische Übertragung in die westliche Kultur. Chimpa zufolge ist es auch heute unbedingt notwendig, in Übersetzungsteams zu arbeiten, um einen erfolgreichen Kulturtransfer zu bewerkstelligen: “A satisfactory translation of a classical Tibetan text into any other language, particularly into English, must be a team work.“ (Chimpa 1995:14) Ein echter Kulturtransfer wird m.E. jedoch nur dann erfolgreich sein, wenn die jeweiligen Teammitglieder in beiden Kulturen umfangreiche Kenntnisse besitzen.

Das Übertragen klassischer religiöser Schriften in eine völlig andersgeartete westliche Kultur gestaltet sich u.a. insofern als schwierig, da es kaum tibetische Gelehrte gibt, die über ausgezeichnete Englischkenntnisse verfügen. Es ist ebenfalls schwierig Menschen zu finden, die die englische Sprache gemeistert haben und gleichzeitig klassisches Tibetisch einwandfrei beherrschen, eine Sprache, die sich sogar für tibetische Gelehrte als komplex erweist; ganz abgesehen von den inhaltlichen Kenntnissen der religiösen Schrift, die für das Übersetzen unerlässlich sind (vgl. Chimpa 1995:14). Aus diesen Gründen wird das Arbeiten in Übersetzungsteams empfohlen.

ÜbersetzerInnen von heute, so Sharpa, sollten den ausgezeichneten Beispielen der Vergangenheit<sup>17</sup> folgen und hinsichtlich Terminologie einen Konsens finden, anstatt an den

---

<sup>15</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

<sup>16</sup> An dieser Stelle soll allerdings kurz daran erinnert werden, dass zu jener Zeit in Tibet Bon bereits existierte.

<sup>17</sup> Mehrere Textstellen sprechen von einer überaus guten Qualität der Übersetzungen wie etwa Raine (2016:12): “The quality of translations from the early diffusion period is considered by both Tibetan and Western scholars to be *exceptionally good*, due to the close process of collaboration with learned Indian panditas and the excellent linguistic skills of the Tibetans, who in all cases translated into their mother tongue [...].”

eigens geschaffenen exklusiven Wortschöpfungen zu hängen. Obwohl die tibetische und englische Sprache völlig unterschiedliche grammatikalische Strukturen aufweisen, ist eine gewisse Homogenität der Terminologie dennoch möglich (vgl. Sharpa 1995:212f.).

## 2.5 Terminologische Begriffsarbeit in Tibet

Unter der Patronage der Könige Tibets fand der wohl größte Kulturtransfer der Frühgeschichte statt: die Übersetzung der buddhistischen Schriften aus dem Sanskrit ins Tibetische (vgl. Skilling 2009:23; Raine 2010a:2; Chimpa 1995:15):

“The translation project sponsored by the Dharma kings was certainly the greatest planned and sustained cultural exchange in early world history – over one thousand years before UNESCO and other international projects.” (Skilling 2009:23)

In der „frühen Phase“<sup>18</sup> spielte insbesondere der tibetische König Tride Songtsen (Tib. *Khri lde rsong btsan*) aufgrund seiner außergewöhnlichen Unterstützung der Übersetzungstätigkeiten in Tibet eine zentrale Rolle. Der Monarch erkannte “many of the precise technical problems of translation. For example, he notes the challenges posed by the differences between Sanskrit and Tibetan word order and syntax[.]” (Kapstein 2003:756) Der König initiierte drei bedeutsame Ereignisse in der tibetischen Übersetzungsgeschichte: die Entwicklung des ersten Sanskrit-Tibetisch Wörterbuches der buddhistischen Terminologie; die Einführung spezieller Richtlinien für Übersetzer und der Beginn der Katalogisierung von Übersetzungen (vgl. Raine 2010a:8; Kapstein 2003:755f.).

Tibetische *Lo tsā bas* waren demnach auf Anordnung des Königs bemüht, Übersetzungsgrundsätze zu entwickeln, um Polysemien und sprachliche Ungenauigkeiten zu vermeiden (vgl. Seyfort Ruegg 1995:85). Sie imitierten häufig die Syntax der indischen Ausgangstexte und verwendeten zahlreiche Lehnübersetzungen (vgl. *ibid.*:83). Die häufigste Methode tibetischer Übersetzer war es jedoch, neue tibetische Begriffe zu prägen. So kreierten sie beispielsweise für das Sanskrit-Wort *Dharma* (Buddhistische Lehre) einen vollkommen neuen Terminus (Tib. *chos*), der die gleiche bzw. ähnliche, semantische Bedeutung übernimmt

---

Oder Samten ([2014]:6): “The authenticity and originality of the source texts were preserved in the Tibetan version through not only maintaining the lexical and thematic meaning of the text, but also transmitting the spirit of the text. This is the most important part of the Tibetan translation of the texts that is often missed in modern translations. It is a unique example of maintaining *high standards of translation* for any kind of similar work anywhere and anytime.

Oder Doboom (1995:5) “Perhaps the *remarkable accuracy of the Tibetan translations* of Buddhist texts from Sanskrit is due in part to the fact that in the eighth and ninth centuries C.E. Tibet hardly had any well-developed or well-defined intellectual tradition of its own.” Nicht alle Experten teilen jedoch diese Meinung.

<sup>18</sup> Raine (2010a) zufolge ca. 618-839 n. Chr.

wie das Ausgangswort. Im Westen etablierte sich der Begriff *Dharma* in seiner transliterierten Sanskrit-Form (vgl. Raine 2011:9<sup>19</sup>). Darüber hinaus verwendeten die tibetischen Übersetzer bereits existierendes Vokabular und veränderten einfach dessen Bedeutung bzw. dessen Konnotationen:

“The Tibetans simply invented new terms, imbuing them with the full and exclusive sense of their Sanskrit equivalents, and even when they adopted existing terms, these too were immediately absorbed within the overall Buddhist context.” (Snellgrove 1987:441)

Waren erst einmal alle relevanten Dharma-Begriffe aus dem Sanskrit ins Tibetische übertragen, mussten diese für den strengen Gebrauch seitens der Übersetzer kodifiziert werden. Daher wurde schrittweise mit der Erstellung des bedeutenden Sanskrit-Tibetisch-Wörterbuches begonnen.

Es ist anzumerken, dass den Tibetern jene Übersetzungsprobleme erspart blieben, mit denen heute westliche ÜbersetzerInnen konfrontiert sind, nämlich die Entscheidung, welches vorhandene muttersprachliche Wort am wenigsten vom ausgangssprachlichen buddhistischen Sanskrit-Begriff abweicht, für den es zumeist ohnehin kein angemessenes Äquivalent gibt (vgl. Snellgrove 1987:441).

Erschwerend hinzu kommt die große Distanz „kulturspezifischer Welten“ zwischen Orient und Okzident zum Beispiel sowie der „historische Abstand zwischen Textentstehung und Rezeption durch den Translator“ (Stolze 2003:125). Im Sinne der Hermeneutik ist die Übertragung buddhistischer Ausgangstexte in die Gegenwart demnach als große Herausforderung zu betrachten. Denn Texte sind als Informationsträger in einen bestimmten soziokulturellen und historischen Hintergrund eingebettet, die in ihrem ursprünglichen Kontext nicht mehr unmittelbar rezipiert werden können. Somit gestaltet sich die translatorische Arbeit komplexer, da die Leserin, in diesem Fall die Übersetzerin, hinter die Textebene und die dahinterliegende Realität blicken muss, um die eigentliche Botschaft zu erkennen (vgl. Stolze 2002:66).

In seiner Dissertation<sup>20</sup> zeigt Radich (2015) beispielsweise auf, dass *Tathāgatagarbha* (Tib. *de bzhin gshegs pa'i snying po*) seine Bedeutung im Laufe der Zeit verändert hat. Im frühesten bekannten Kontext (Mahāparinirvāṇasūtra, ca. 2 Jh. n. Chr.) bedeutet *garbha* Behältnis, d.h., Grabmal oder *stūpa* für den Tathāgata. Im etwas späteren Tathāgatagarbhasūtra hat der Begriff dann schon die Bedeutung von Buddhanatur. In Ostasien hatte *garbha* auch die Bedeutung von

---

<sup>19</sup> [http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon\\_raine.pdf](http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon_raine.pdf) [18.06.2015]

<sup>20</sup> Titel der Dissertation *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*

Mutterschoss, d.h. der *dharmakāya*, der uns alle umhüllt. Derartige Bedeutungsveränderungen sollten zukünftig durch eine Vereinheitlichung reduziert bzw. beseitigt werden.

Im Folgenden wird auf die Entwicklung und Standardisierung tibetisch-buddhistischer Fachterminologie eingegangen.

## 2.5.1 Die Entwicklung und Standardisierung tibetisch-buddhistischer Fachterminologie

### 2.5.1.1 Die *Mahāvyutpatti* (Tib. *Bye brag tu rtogs par byed pa chen po*) – „Das große etymologische Wörterbuch“ Sanskrit-Tibetisch

*Mahā* (Skt.) bedeutet *groß* und *vyutpatti* (Skt.) heißt wörtlich *Ableitung* bzw. *Etymologie*, man könnte also von *etymologischen Ableitungen* sprechen (vgl. Verhagen 1994:15).

König Tride Songtsen<sup>21</sup> (Tib. Khri lde rsong btsan) beauftragte ein Komitee indischer und tibetischer Gelehrter mit der Erarbeitung eines Lexikons, dessen Erstellung wahrscheinlich bis zu seinem Nachfolger Tri Tsug Detsen (Tib. Khri gtsug lde btsan) andauerte (vgl. Verhagen 1994:16, Bibliotheca Polyglotta [www<sup>22</sup>](http://www2.hf.uio.no/polyglotta)). Zu den Verfassern gehören u.a. die indischen Experten Jinamitra, Dānaśīla und Bodhimitra, die tibetischen Gelehrten wie Ratnarakṣita und Dharmatāśīla sowie die erfahrenen Übersetzer Jñānasena, Jayarakṣita u.v.m. Ziel war es, eine standardisierte tibetische Terminologie für Sanskrit-Begriffe des Buddhismus zu schaffen. Das Ergebnis war das erste zweisprachige (später mehrsprachige) Sanskrit-Tibetisch Wörterbuch, bekannt als *Mahāvyutpatti*, die Anfang des neunten Jahrhunderts veröffentlicht wurde. Die *Mahāvyutpatti* enthält äquivalente Fachbegriffe zur Übersetzung von buddhistischen Texten aus dem Sanskrit ins Tibetische sowie spezielle Übersetzungsrichtlinien, die für alle Übersetzer verbindlich waren. Buddhistische Texte konnten somit anhand einer standardisierten Terminologie einheitlich übersetzt werden. Diese terminologischen Entsprechungen waren für alle Übersetzungen verbindlich und wurden daher auch als königliches Dekret verstanden.

---

<sup>21</sup> Die Namen einiger tibetischer Könige sind sich sehr ähnlich, daher soll hier zur Klarstellung folgendes kurz erwähnt werden: König Tri Song Detsen (*Khri srong lde btsan*) ist der Vater von Tride Songtsen (*Khri lde rsong btsan*), der von den Tibetern häufig auch Sadnalegs genannt wird. König Tride Songtsen war wiederum der Vater von Khri Tsug Detsen (*Khri gtsug lde btsan*), der auch als Ralpachan bekannt war. (vgl. Shakabpa <sup>3</sup>1984:46,48; Bibliotheca Polyglotta: <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=263> [10.02.2017])

<sup>22</sup> <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=263#references> [10.02.2017]

Gleichzeitig wurden frühere Übersetzungen gesammelt, um von dem Komitee überarbeitet zu werden. Dadurch sollte der Wortlaut der bereits existierenden Übersetzungen an die neue standardisierte Terminologie entsprechend der *Mahāvvyutpatti* angepasst werden. Die *Mahāvvyutpatti* ist eine Enzyklopädie und umfasst (je nach Ausgabe) etwa 9600 Einträge, die in 277 Kapitel nach semantischen Kategorien gegliedert sind, von Namen des Buddha (1. Kategorie) bis hin zu *Namen von Krankheiten* (letzte Kategorie). Seit 1944 enthält die *Mahāvvyutpatti* auch englische Einträge und wird auch heute noch als lexikografisches Nachschlagewerk von Experten herangezogen (vgl. Harrison 1996:73; Sárközi 1995:vf.; Seyfort Ruegg 1995:85; Raine 2011:9<sup>23</sup>; Eimer 2002:59; Smith 2001:192; Verhagen 1994:10,16f.; Kapstein 2003:755; Norboo 1976:82).

Seyfort Ruegg (1995:85) schreibt dazu: “The need for such aids to translation was realized by the Tibetans also in the early ninth century when an invaluable glossary of Sanskrit terms with their Tibetan equivalents, the *Mahāvvyutpatti*, was composed.” Auch Kapstein ist der Auffassung, dass dieses Werk langfristig von herausragender Bedeutung sein wird, denn es ist “an unparalleled source for Tibetan thinking about language and translation during the early medieval period that would remain influential a millennium after its composition [...]” (Kapstein 2003:755).

Das Dekret des Königs Tride Songtsen enthielt darüber hinaus ein klares Verbot, wonach Neologismen weder neu gebildet noch korrigiert werden durften. Falls dies dennoch notwendig erschien, mussten die neuen Termini dem königlichen Palast in Anwesenheit eines Linienhalters präsentiert und eine Anhörung beantragt werden. Nur auf diese Weise konnten neue Begriffe genehmigt und schließlich der *Mahāvvyutpatti* hinzugefügt werden (vgl. *ibid.*:757). Der König Tride Songtsen verfasste hierzu folgende Anordnung:

“Besides the ways of language that are decided by order in this manner, it is not permitted for any persons, on their own, to correct and form neologisms hereafter. If there is a need for the respective colleges of translation and exegesis to assign terms in new language, then in each and every college, prior to stipulating the term in question, there should be an investigation according to the axioms derived literally from the doctrinal texts and grammars, and according to the literal usages of the doctrine, and then [the conclusion of the investigation] must be offered in the palace before the presence of the lineage holder of the transcendent lord [Buddha] and the college of the official redactor of the Dharma, and a hearing requested. After they have decided [the merits of the proposed terminology] by order, it may be added directly into the catalog of language.” (Kapstein 2003:757)

In der *Mahāvvyutpatti* werden zudem die Schwierigkeiten dargelegt, die die Erstellung eines Lexikons mit sich bringen wie etwa Synonymie, Homonymie, Fälle, in denen Sanskrit-

---

<sup>8</sup> [http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon\\_raine.pdf](http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon_raine.pdf) [18.06.2015]

Lehnwörter anstatt tibetischen Äquivalenten oder Neologismen der Vorzug zu geben ist, Unterschiede bei der Darstellung von Zahlen und der korrekte Gebrauch von präpositionalen Modifikationen (vgl. *ibid.*).

Auf einige dieser Probleme wird im nachfolgenden Abschnitt über die *Madhyavyutpatti* genauer eingegangen.

### **2.5.1.2 Die *Madhyavyutpatti* (Tib. *Bye brag tu rtogs par bye dpa 'bring po* bzw. *Sgra-sbyor bam-po gnyis-pa*) – Übersetzungsrichtlinien**

Etwa zeitgleich wird von demselben Experten-Komitee ein ähnliches Werk, die *Madhyavyutpatti*, erarbeitet, welches aus zwei Teilen besteht. Daher auch der Name, der ins Deutsche übersetzt so viel heißt wie „(Abhandlung zur) Wortbildung, (bestehend aus) zwei Abschnitten“ (vgl. Verhagen 1994:18; Hahn 2007:136).

Der erste Teil umfasst eine Einführung, die von König Tride Songtsen selbst verfasst ist und in der er genauere Angaben zu Zeit, Ort, Teilnehmer und Anlass der Konferenz macht sowie eine Reihe von präskriptiven Übersetzungsrichtlinien darlegt. Die Einführung des Werkes enthält etwa 20 Regeln zur Lexik wie z.B. die Schaffung von Neologismen. Der zweite Abschnitt beinhaltet 413 Einträge aus der *Mahāvyutpatti*, die präzise erklärt werden. Dabei werden der Sanskrit-Terminus und seine tibetische Übersetzung angeführt sowie ein Kommentar und eine Erläuterung zur gewählten Übersetzung. Daraus lassen sich wichtige Erkenntnisse hinsichtlich der Translationsmethoden aus der „frühen Phase“ gewinnen. Sowohl die *Mahāvyutpatti* als auch die *Madhyavyutpatti* trugen beträchtlich zur Standardisierung von Übersetzungen in Tibet bei, wobei die *Mahāvyutpatti* ein zweisprachiges Lexikon darstellt und die *Madhyavyutpatti* klare und für alle Übersetzer verbindliche Richtlinien enthält. Diese Grundsätze umfassen beispielsweise den Umgang mit Synonymen, Sanskrit- und Tibetisch-Partikeln, Syntax, Eigennamen, Zahlen, Ehrentiteln, Höflichkeitsformen und Beinamen des Buddhas etc. Im folgenden Abschnitt werden einige dieser Punkte näher erörtert. Im Allgemeinen wird gesagt, dass man, den normativen Vorgaben des Königs zufolge, sich so gut wie möglich an den AT halten sollte ohne dessen Bedeutung zu verändern, während man die grammatischen Strukturen der ZS einhält (vgl. Raine 2011:10; Snellgrove 1987:441f.; Hahn 2007:136; Scherrer-Schaub 1999:68; Verhagen 1994:17f.).

In Bezug auf den Umgang mit der Sanskrit-Syntax heißt es in der *Madhyavyutpatti*:

“As for the manner of translating Holy Religion, translate into the best possible Tibetan without violating the interpretation. When translating the Dharma, if the meaning of the Tibetan when translated holds together without changing the order of the words in Sanskrit, then translate without changing the order of the words. If an improved understanding results from changing the order, then change the order as you translate but keeping within a single phrase (or verse) [...]” (Snellgrove 1987:442)

Demzufolge sollte man eine wörtliche Übersetzung anfertigen, solange die Bedeutung des Ausgangstextes nicht verändert wird. Wird jedoch der Sinn im AT durch eine Veränderung der Wortreihenfolge in der ZS verständlicher, sollte man innerhalb eines Satzes die Wortreihenfolge ändern. Simonsson (1957) verfasste eine Dissertation zur *Madhyavyutpatti* und analysiert darin zahlreiche Passagen, die er auch ins Deutsche übersetzte. In Bezug auf den soeben zitierten Absatz schreibt er:

„Wenn, bei Übersetzung des Dharma, ohne Abweichung (...) von der Wortfolge (...) der indischen Sprache ins Tibetische übersetzt wird und [wenn trotzdem] Zusammenhang zwischen Sinn und Ausdruck, [d.h.] ‚gute Sprache‘ [zustandekommt] (...), so möge man übersetzen, indem man [von der Wortfolge des indischen Originals] nicht abweicht (...)“ (Simonsson 1957:248)

„Gute Sprache“ bezieht sich m. E. auf eine korrekte und verständliche Syntax in der ZS. Während seine Analysen zumeist sehr detailreich sind, mangelt es meiner Ansicht nach an ein paar Stellen jedoch an einer angemessenen Wortwahl in der deutschen Übersetzung. Als Beispiel: „Während man einerseits (*yañ*) gegen den Sinn nicht verstossen soll, möge man andererseits (*yañ*) [auch so] machen, dass auf tibetisch „gute Sprache“ werde (*gar bde bar gyis sig*).“ (sic!) (Simonsson 1957:247) Es scheint, als hätte Simonsson den tibetischen Ausgangstext an einigen Stellen zu wörtlich übersetzt, daher wirkt die deutsche Übersetzung nicht nur holprig, sondern auch gar nicht mehr wirklich Deutsch, wie im obigen Beispiel ersichtlich.

Ein weiterer Kritikpunkt wird von Verhagen (2001:73) aufgeworfen. Er ist der Ansicht, dass Simonssons Interpretation der „lautlichen Gestalt“ als Grundlage für die Festlegung der Begriffe nicht ganz nachvollziehbar sei. Simonsson (1957) übersetzt die kritisierte Passage der *Madhyavyutpatti* wie folgt:

„Einfache Wörter (*skad rkyañ pa*) dagegen (*kyañ*), die sich nicht [...] erklären liessen, aber die dem Laut gemäss (*sgra bzin du*) übersetzt werden konnten (*bsgyur bar rigs pa rnams*), wurden als Termini festgelegt, indem die lautliche Gestalt zum festen [Ausgangspunkt] gemacht wurde (*bcañ par bgyis te*).“ (sic!) (Simonsson 1957:245)

Auch meines Erachtens ist es unklar, wie ein phonetischer Aspekt als Basis für eine Übersetzung herangezogen werden kann. Es sei denn, so Verhagen, es handelt sich um die Einführung eines Lehnwortes, bei dem der ausgangssprachliche Begriff nicht übersetzt wird. Dies ist hier allerdings nicht der Fall (vgl. Verhagen 2001:73).

In einer meiner späteren Recherchen, beim Vergleich einer übersetzten Textpassage aus der *Madhyavyutpatti* ins Englische (Hahn 2007:137) und Deutsche (Simonsson 1957:255), stellte sich jedoch heraus, dass Simonsson schlicht eine miserable Wortwahl getroffen hatte. Besagter Textabschnitt handelt von dem Umgang mit Partikeln, die, dem König zufolge, entweder wörtlich oder sinngemäß zu übersetzen waren. Aus diesem Vergleich wird deutlich, dass Simonsson das Tibetische *sgra bzin du* zu wörtlich (*sgra* heißt *Laut*), mit *lautgemäß* übersetzte, wohingegen Hahn dies mit *literally*, also *wörtlich*, wiedergab. Es handelt sich demzufolge um eine *wörtliche* Übersetzung. Vor diesem Hintergrund ist nun auch der zuvor erwähnte Passus zu verstehen, wonach mit „Einfache Wörter (...), die dem Laut gemäss (...) übersetzt werden (...)“ (Simonsson 1957:245) nicht der phonetische Aspekt gemeint ist, sondern eine wörtliche Übersetzung. Das würde meiner Ansicht nach auch insofern mehr Sinn ergeben, da im darauffolgenden Absatz von einer sinngemäßen Übersetzung die Rede ist (siehe Simonsson 1957:246). Außerdem ist an dieser Stelle festzuhalten, dass auch Scherrer-Schaub das tibetische *sgra bzhin du* mit *literal*, *wörtlich*, übersetzte: “The single word that does not need explanation (...) must be translated according to the literal [meaning] (*sgra bzhin du*) (...).“ (Scherrer-Schaub 1999:71)

In Bezug auf die Übersetzung von Eigennamen schlägt der tibetische König eine Kombination aus Übertragung und Erweiterung vor – eine Übertragung des ausgangsprachlichen Wortes in die ZS und eine erklärende Erweiterung des Wortes im AT. Wenn also ein tibetischer Satz mit einem neuen Wort formuliert wird, so soll, falls die Bedeutung obskur oder mehrdeutig ist, der Sanskrit-Begriff transliteriert und ein erklärender Oberbegriff hinzugefügt werden (Simonsson 1957:254; Hahn 2007:138f.; Raine 2011:11f.):

“(...) when translating the names of countries, beings, flowers, trees, etc. whose Tibetan renderings might become unclear or ambiguous the Sanskrit term should be kept together with a prefixed generic term like ‘the country’, ‘the flower’, and so on, so that the reader immediately knows what is meant.” (Hahn 2007:138)

Diese Übersetzungsmethode wird auch heute noch von zahlreichen ÜbersetzerInnen bei der Übertragung kulturspezifischer Termini angewendet. In der tibetischen Version der *Jātakamālā*<sup>24</sup>-Geschichten finden sich diesbezüglich einige Beispiele. So ist das Sanskrit-Wort *amraphala* (Mango-Frucht) im Tibetischen als *shing tog a mra ‘i ‘bras bu* („Mango-Frucht, eine auf Bäumen wachsende Frucht“) übersetzt. Oder dem Terminus *Magadha* wird der

---

<sup>24</sup> *Jātakamālā*-Geschichten erzählen von den früheren Leben des Buddha.

Oberbegriff *yul, Land*, vorangestellt – also *das Land Magadha* (vgl. Raine 2011:12; Verhagen 2001:70; Hahn 2007:138f.; Scherrer-Schaub 1999:73).

Auch Partikel, die in beiden Sprachen (Tibetisch und Sanskrit) von großer Bedeutung sind, sollen darüber hinaus sehr sorgsam übersetzt werden. Im Allgemeinen erfüllen die Partikel in diesen zwei Sprachen zwei Funktionen: Einerseits dienen sie als Ausschmückungen und andererseits sind sie bedeutungstragende Wortelemente. Im ersten Fall ist es nicht notwendig, die Partikel mit Ausschmückungsfunktion in die Zielsprache zu übertragen; es genügt die sinngemäße Übertragung des Kernwortes. Im zweiten Fall wird eine wörtliche Übersetzung empfohlen, um so die gesamte Wortbedeutung in die Zielkultur zu transferieren (vgl. Hahn 2007:137; Simonsson 1957:255). Raine (2011:11) spricht hier davon, dass – um es mit den Worten der Translationswissenschaft auszudrücken – eine grammatische bzw. eine formale Äquivalenz angestrebt werden soll.

In der *Madhyavyutpatti* wird außerdem der Umgang mit Zahlen angeführt; diese sollen dem tibetischen Sprachgebrauch entsprechend übertragen werden, da dies der leichteren Lesbarkeit und dem besseren Verständnis dient:

“As for numbers, if one translates in accord with the Sanskrit, one speaks, for instance, of ‘thirteen hundred monks with a half’, which, if translated in the Tibetan manner, is ordinarily ‘a thousand two hundred fifty’. Because there is no contradiction in meaning, and [the latter] is easier in Tibetan, put numbers capable of summarization in the Tibetan way.” (Kapstein 2003:757)

Aus beiden Werken, der *Mahāvyutpatti* und der *Madhyavyutpatti*, geht hervor, dass dem normativen Regelwerk des Königs zufolge ein ausgangstext-orientierter Zugang angestrebt werden soll. Im Zuge der Übersetzung sollen dabei die AT-Bedeutung beibehalten und die zielsprachliche Syntax berücksichtigt werden. Diesen Zugang würde man in der Translationswissenschaft *treue* oder *semantische Übersetzung* im Sinne von Newmark nennen. Die treue Übersetzung versucht demnach die exakte Kontextbedeutung des Originals mit Hilfe der grammatischen Strukturen der ZS wiederzugeben (vgl. Prunč <sup>3</sup>2012:79, 80). Die semantische Übersetzung unterscheidet sich nur darin, dass hierbei auch der ästhetische Wert der ZS berücksichtigt wird (vgl. Raine 2011:12). Diese zwei Übersetzungsmethoden von Newmark sind also jenen des königlichen Dekrets aus dem Jahre 814 n. Chr. ziemlich ähnlich. Die Einhaltung dieser Vorgaben seitens der tibetischen Übersetzer wird häufig als Grund für die hohe Qualität und Präzision der Übersetzungen angegeben (vgl. *ibid.*). Im Sinne von Nida (1964) könnte man möglicherweise auch von formaler Äquivalenz sprechen, die dann vorliegt, „wenn sich eine Übersetzung möglichst an den AS-Text anlehnt und dessen Elemente lediglich mit formal korrespondierenden Mitteln wiedergibt“. „[Das] bedeutet demnach, dass sich die

Translation an den einzelnen Elementen der Oberflächenstruktur des Textes orientiert.“ (ibid.)  
„Im Gegensatz dazu liegt dynamische Äquivalenz dann vor, wenn der zielsprachliche Text so an die zielkulturellen Gegebenheiten angepasst wird, dass die Botschaft des AT erhalten bleibt und in der Zielkultur die gleiche Wirkung erzielt wird.“ (ibid.)

Es ist offensichtlich, dass die genannten Zugänge im Sinne der Translationswissenschaft veraltet sind. Dennoch erscheint es sinnvoll, an dieser Stelle einen Bezug zu translationswissenschaftlichen Ansätzen herzustellen, um aufzuzeigen, welchen Zugang der tibetische König zum Übersetzen hatte.

Eine vollständige Übersetzung der *Madhyavyutpatti* findet sich online auf der Seite der Universität Oslo in der Bibliotheca Polyglotta<sup>25</sup>, in der *Thesaurus Literaturae Buddhicae*.

### 2.5.1.3 Kritische Betrachtung der *Mahāvyutpatti* und der *Madhyavyutpatti*

Als Kritikpunkt ist anzumerken, dass die *Mahāvyutpatti* und *Madhyavyutpatti* nicht sehr ausführlich aufeinander Bezug nehmen, zumal in der *Madhyavyutpatti* lediglich etwa fünf Prozent der Einträge aus der *Mahāvyutpatti* kommentiert werden. Des Weiteren unterscheidet sich die Reihenfolge der Einträge in beiden Werken. Obwohl die *Madhyavyutpatti* einzelne Einträge in derselben Bedeutungskategorie wie die *Mahāvyutpatti* behandelt, so sind dennoch nicht alle Einträge innerhalb einer semantischen Kategorie kommentiert bzw. erläutert. Zudem gibt es ein paar wenige Fälle, in denen in der *Madhyavyutpatti* Begriffe erklärt werden, die in der *Mahāvyutpatti* nicht aufscheinen. Verhagen (1994:18f.) zufolge können weder textintern, wie etwa in den jeweiligen Kolophonen, noch textextern, also in anderen zeitgenössischen Schriften, entsprechende Klarstellungen diesbezüglich aufgefunden werden.

Im Kolophon der *Madhyavyutpatti* werden drei *Vyutpattis* angeführt:

1. eine große *Vyutpatti*, die *Mahāvyutpatti*
2. eine mittlere *Vyutpatti*, die *Madhyavyutpatti*
3. eine kleine *Vyutpatti*, die *\*Kṣudravvyutpatti*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=263> [10.02.2017]

<sup>26</sup> \*Kṣudravvyutpatti ist als Sanskritwort nicht belegt, daher der Asterisk.

Die Begriffe *groß* und *mittel* lassen vermuten, dass es noch eine *kleine* bzw. *kurze* Version der *Vyutpattis* gibt, gerade weil eine *kleine Vyutpatti* im Kolophon der *Madhyavyutpatti* angeführt ist (vgl. Verhagen 1994:15, Verhagen 2001:74).

Es wird zudem betont, dass die *Madhyavyutpatti* die schwierigen Passagen der *Mahāvyutpatti* „in Übereinstimmung mit [den Religions-] und den Sprachbüchern erklärt“ (Simonsson 1957:263). Auch in Verhagens Analyse (2001) von Si-tu Pan-chen, einem religiösen Gelehrten, der im 18. Jahrhundert eine Schlüsselrolle in der tibetischen Kultur spielte, werden diese drei *Vyutpattis* genannt. Alle drei Werke waren Teil des Tengyurs (Tib. *bsTan gyur*), wobei letzteres Werk, die *\*Kṣudravvyutpatti*, heute nicht mehr existiert (vgl. Verhagen 2001:73f.; Simonsson 1957:227). Si-tu Pan-chen erläutert einige Abschnitte, die in der *Madhyavyutpatti* eher abstrakt formuliert sind. So gibt es beispielsweise einen Absatz, in dem allgemeine Grundsätze zur Erstellung der tibetischen Übersetzungsterminologie dargestellt werden, den Si-tu Pan-chen revidierte und mit Beispielen verdeutlichte:

- (A) “For more difficult composite terms, an analysis into constituents and an explanation of these constituents is provided.
- (B) For less abstruse terms a literal translation, a rendering following the ‘[literal] meaning of the term’ is appropriate.
- (C) For some specific terms, however, a translation based on the specific usage, is required. This amounts to the type of translations that are based on what may be called a ‘hermeneutical etymology’, the usage- or function-based quasi etymologies (...).” (Verhagen 2001:74)

Hinsichtlich der ersten Methode (A) wird als Beispiel der Sanskrit-Terminus *Samyak-sambuddha* angeführt, der schließlich in seine einzelnen Bestandteile zerlegt wird, also *samyak*, *sam* und *buddha*. Daraufhin folgt eine Erklärung der jeweiligen Konstituenten. Insgesamt werden in der *Madhyavyutpatti* 24 Einträge dieser Art gezählt (vgl. Verhagen 2001:74f.).

Bei der zweiten Methode (B) wird der sanskritische Ausgangsbegriff in seine Bestandteile zerlegt und in die Zielsprache Tibetisch übertragen; Si-tu Pan-chen zufolge handelt es sich hierbei um eine einfache Wort-für-Wort Übersetzung. Diese Vorgehensweise kommt in der *Madhyavyutpatti* sehr häufig zum Einsatz; Verhagen zählt nahezu 90 derartige Fälle auf (vgl. *ibid.*).

In Bezug auf Punkt (C) meint Si-tu Pan-chen, dass sich die Übersetzung an der Semantik orientiert und spricht von einer Übersetzung, die auf einer hermeneutischen Etymologie beruht. *Arhat*, zum Beispiel, hat zwei Derivationen, wobei eine linguistischer (grammatischer) und eine hermeneutischer Natur ist. Die linguistische Herkunft verknüpft *Arhat* mit dem Verb *arh*, also *verdienen* oder (*etw.*) *Wert sein* wie etwa in dem Satz „Da er Verehrung verdient, [wird] er

Arhat [genannt]“ (vgl. Verhagen 2001:75). Die hermeneutische Herkunft wird in dem Satz „Da er die Feinde, nämlich die Verblendungen, getötet hat, wird er Arhat [genannt]“ deutlich. Hier, so Verhagen, wird *Arhat* mit dem Sanskrit-Wort *ari*, *Feind*, und *hata*, *getötet*, assoziiert und hat demzufolge keine grammatische Grundlage. Es ist daher als hermeneutische Etymologie anzusehen, die in der buddhistischen Exegese ihren Ursprung findet. Für *Arhat* gibt es in der *Madhyavyutpatti* mindestens 14 Einträge. In der deutschen Literatur ist der Terminus *Feindzerstörer* geläufig (vgl. Verhagen 2001:75; Hopkins/Söpa<sup>9</sup>1998:217).

Ein weiteres Beispiel ist das Sanskrit-Wort *bhikṣu*, das als (Tib.) *dGe slong, jemand, der nach Tugend strebt*, übersetzt wurde. Die wörtliche tibetische Übersetzung wäre (Tib.) *sLong ba, Bettler*, dies wäre in religiösen Kontexten nicht so aussagekräftig. Die tibetischen Übersetzer wählten in Bezug auf *Arhat* bewusst diese in der Exegese verankerte hermeneutische Translation, die in dieser Form ausschließlich im buddhistischen Kontext verwendet wird. Dieses Beispiel zeigt, dass buddhistische Gelehrte der Hermeneutik große Bedeutung beigemessen haben (vgl. Verhagen 2001:75; Scherrer-Schaub 1999:71; Verhagen 1994:21f.; Chimpa 1995:18).

Der Begriff *hermeneutische Etymologie* wird sehr häufig von buddhistischen Exegeten verwendet. Sie sind der Auffassung, dass die hermeneutische Etymologie bei der Analyse von Wörtern mindestens genauso wichtig ist wie die grammatische, denn: “it brings out the contextually determined semantics and the functional aspects of the term (...)“ (Verhagen 2001:68). Somit basieren zahlreiche Übersetzungen in die tibetische Sprache auf einer hermeneutischen Analyse wie etwa die Sanskrit-Termini *Arhat* und *Bhagavat* (vgl. Verhagen 2001:69).

Linguistik und Hermeneutik werden im Allgemeinen als disparat betrachtet – während in der Sprachwissenschaft präzise Aussagen angestrebt werden, zielt die Hermeneutik auf sprachphilosophische Erkenntnisse ab (vgl. Stolze 2002:65). Insofern ist es interessant, dass buddhistische Exegeten im alten Tibet bereits eine gewisse Verbindung dieser beiden Disziplinen praktiziert haben wie das zuvor erwähnte Beispiel *Arhat* zeigt.

Die Etymologie *ari-han* (Skt.) – (dt.) *Feindzerstörer* – ist auch in Indien belegt und kommt somit aus Indien und nicht aus Tibet. Interessant ist die Erklärung des Wortes *Buddha* (Tib. *sangs rgyas*) im *sGra sbyor bam po gnyis pa*. Dort gibt es zwei mögliche etymologische Bedeutungen: Erstens bezieht sich *buddhaḥ* auf eine Person, die aus dem Schlaf erwacht ist

(*gnyid sangs pa*), d.h. aus dem Schlaf der Verblendungen (vgl. Mathes 2008:190). Eine weitere Bedeutung ist:

“[he is] like an open (*vi-?*), blossomed (*-buddha?*) lotus, since his intellect has opened and blossomed (*bye zhing rgyas pas*). Zusammengefasst kann gesagt werden, dass sich der Name ‚Buddha‘ auf eine Person bezieht, deren Intellekt erwacht und erblüht ist: [To sum up,] he is called ‚[the one whose intellect] has awakened (*sangs*) and blossomed (*rgyas*)‘.“ (Mathes 2008:190)

Die allgemeine Bedeutung des Wortes ist, dass diese Person alle Phänomene erkennt und somit vollkommen erleuchtet ist (vgl. *ibid.*).

Das Übersetzen, so Stolze, gehört zu den Tätigkeiten, die diese beiden Fachgebiete miteinander verknüpft: “Translation can be described in both literature and specialized communication as a process in which hermeneutics and linguistics are combined.“ (Stolze 2002:65) Demzufolge handelt es sich beim Übersetzungsprozess um eine komplementäre Verbindung, bei dem Verstehen und Formulieren zwei zentrale Aspekte darstellen. Der Translator wechselt dabei mit der Aufmerksamkeit von der einen auf die andere Prozessebene, um dadurch schließlich ein homogenes Translat anzufertigen. Diese translatorische Arbeit umfasst einerseits die Aktivierung des hermeneutisch notwendigen Vorwissens bzw. eine Recherchearbeit und andererseits die adäquate Ausdrucksweise, welche insbesondere in der sprachübergreifenden Fachkommunikation von Bedeutung ist (vgl. Stolze 2002:65,70,72). Translatorisches Handeln ist demnach als komplexe Tätigkeit zu verstehen, die in Übersetzungsteams oftmals einfacher zu bewältigen ist, da diese Prozessebenen auf mehrere ExpertInnen verteilt sind.

## 2.6 Die Katalogisierung von übersetzten Werken

Auf Basis der neuen Standardwerke, die *Mahāvvyutpatti* und die *Madhyavyutpatti*, wurden alte Übersetzungen revidiert und neue, den Richtlinien entsprechend, angefertigt. Darüber hinaus wurden alle Übersetzungen katalogisiert. Der erste Katalog erschien etwa zur gleichen Zeit wie die beiden *Vyutpattis*. Von den Katalogen, die in der frühen Phase erstellt wurden, ist heute nur mehr einer erhalten, der sogenannte Lhan kar ma-Katalog. Er ist nach dem Palast benannt, in dem überaus viel Übersetzungsarbeit geleistet wurde und enthält Titel von 736 Texten, die überwiegend aus dem Sanskrit übersetzt wurden; nur acht Titel davon sind Übersetzungen aus dem Chinesischen. Aus ihm geht hervor, dass die Sūtras zuerst übersetzt wurden und dass mehr als vierzig *Paṇḍits* und *Lo tsā bas* an den Sūtra-Übersetzungen beteiligt waren. Dieser Katalog ist zudem Teil des Tengyurs (Tib. *bsTan 'gyur*) (vgl. Schoening 1996:113,119,120; Verhagen 1994:10f.). Im Katalog enthalten sind Titel (in Sanskrit und Tibetisch), die Namen der Autoren

und Übersetzer, detaillierte Informationen über Anzahl von Wörtern, Seiten und Versen (vgl. Raine 2010a:18).

## 2.7 Der buddhistische Kanon

Bevor man auf den buddhistischen Kanon eingeht ist es notwendig, den Begriff *Kanon* im buddhistischen Kontext zu definieren, denn im Westen ist dieser Terminus sehr christlich konnotiert. Im Allgemeinen bezieht sich Kanon auf eine in einer Gesellschaft festgelegte Sammlung akzeptierter Schriften einer bestimmten Religion bzw. auf deren Hauptlehren.

Im Buddhismus gibt es jedoch keine zentrale religiöse Autorität, die offiziell einen bestimmten Text als Teil eines Kanons genehmigen könnte. Somit war bzw. ist der buddhistische Kanon „offen“ – offen in Bezug auf Ergänzungen, Abänderungen oder Entfernungen von Texten. Daher sind Ausdrücke wie z.B. *Pali-Kanon*, der *chinesische Kanon* oder der *tibetische Kanon* in die Irre führend, da sie den Eindruck einer strikten Festlegung vermitteln, die in Realität nicht gegeben ist<sup>27</sup> (vgl. Raine 2011:3f.; Cabezón/Jackson 1996:87). Der buddhistische Kanon ist darüber hinaus auch keine Offenbarung eines göttlichen Wesens an die Menschen: “It is also the case that the Buddhist canon is not seen as an exclusive revelation granted to humans by an extra-human divine being, as is the canonical literature of Judaism, Christianity, and Islam.” (Wilson 1996:126) Der Hauptunterschied, so Wilson, besteht demzufolge in dem zentralen hermeneutischen Prinzip des Buddhismus. Das bedeutet, dass die eigentliche Bedeutung einer Schrift weder in den Worten selbst zu finden ist, noch in der Person, die die Botschaft verkündet, sondern vielmehr in ihrer Fähigkeit, ein gewisses Erwachen im Bewusstsein der praktizierenden Person zu erzeugen. Dennoch wurde sowohl in Indien als auch in Tibet die Herkunft von Werken als äußerst wichtig angesehen und dementsprechend wurde später behauptet, die Sūtras und Tantras wurden von Buddha selbst verkündet (vgl. Wilson 1996:126).

In diesem Sinne ist auch Wilsons Versuch einer Definition von *Kanon* zu verstehen – “a list or group of texts that are accorded special status because of their perceived authority, an authority attributed either to their sources(s) or their transformative ability, but most often to both.” (Wilson 1996:126) Meines Erachtens ist diese Definition sehr treffend, da einerseits eine „Sammlung von Schriften“, der in einer Gesellschaft ein besonderer Stellenwert zugesprochen

---

<sup>27</sup> <http://84000.co/facts-and-figures-about-kangyur-and-tengyur> [30.09.2014]

wird, erwähnt ist, und andererseits ein „transformatives Potential“, welches meiner Meinung nach ein Merkmal aller Religionen ist.

### **2.7.1 Der tibetische Kanon: Kangyur (Tib. *bKa' 'gyur*) und Tengyur (Tib. *bsTan 'gyur*)**

Der tibetische Kanon<sup>28</sup> gilt als der vollständigste Kanon im Buddhismus, da die *Lo tsā bas* gewissermaßen jeden Text übersetzten, den sie finden konnten: dazu zählen das *Tripitaka*, die Mahāyāna-Schriften, die indische Kommentarliteratur (Skt. *śāstra*) zu den Sūtras, die Tantras sowie die Kommentarliteratur zu den Tantras. All diese Texte umfassen demnach den tibetischen Kanon. Das *Tripitaka*, auch die *drei Schriftkörbe* genannt, bildete Jahrhunderte lang das Herzstück der buddhistischen Literatur, und so wurden früher diese Texte als *Kanon* bezeichnet. Die drei Schriftkörbe bestehen aus drei Schriftsammlungen: die Sūtras (die Lehrreden des Buddha), der Vinaya (die Mönchsdisziplin) und der Abhidharma (das „Höhere Wissen“, eine systematische Darstellung und Analyse der Unterweisungen Buddhas). Im 14. Jahrhundert wurden tausende Übersetzungen, die bis dahin angefertigt worden waren, in zwei Hauptsammlungen gegliedert. Diese Schriftsammlungen bilden den tibetisch-buddhistischen Kanon: erstens der Kangyur (Tib. *bKa' 'gyur*), der sich auf die *Worte des Buddha* (Skt. *buddhavacana*) bezieht und zweitens der Tengyur (Tib. *bsTan 'gyur*), die Kommentarliteratur, welche sowohl tibetische als auch indische Ausgangstexte enthält. Die Hauptausgangssprache, aus der der tibetisch-buddhistische Kanon übersetzt wurde, war Sanskrit, wobei ein paar Texte aus anderen indischen Sprachen übertragen wurden; es gibt auch chinesische Ausgangstexte.<sup>29</sup> Zudem ist es sehr wahrscheinlich, dass die älteste Version des tibetischen Kanons noch nicht in gedruckter Form erschienen ist, sondern aus Manuskripten bestand (vgl. Wilson 1996:127; Raine 2010a:2<sup>30</sup>; Raine 2011:5; Chimpa 1995:15; Verhagen 1994:49).

Bu-ston Rin-chen-grub (1290-1364), ein anerkannter Sa skya-Gelehrter, wurde 1335 die Aufgabe zuteil, die erste kanonisierte Version des Tengyurs zu überarbeiten. So entfernte er Duplikate, revidierte Übersetzungen, damit die Begriffe einheitlich und konsistent waren und klassifizierte die Texte. Alle gegenwärtigen Tengyur-Ausgaben basieren auf dem Tengyur von Bu-ston Rin-chen-grub (vgl. Verhagen 1994:49; Norboo 1976:84; Schoenig 1996:114).

---

<sup>28</sup> Der tibetische Kanon ist auch online einsehbar. Das *Tibetan Buddhist Resource Center* ([www.tbrc.org](http://www.tbrc.org)) bietet Exzerpte bzw. Volltextansichten von verschiedenen Ausgaben des Kangyurs und Tengyurs.

<sup>29</sup> <http://84000.co/facts-and-figures-about-kangyur-and-tengyur> [30.09.2014]

<sup>30</sup> <http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/forum-paper-raine.pdf> [18.06.2015]

Der Kangyur gliedert sich in drei Hauptkategorien: Vinaya (*'Dul ba*), Sūtra (*mDo*) und Tantra (*rGyud*), wobei jede Kategorie wiederum ihren Schlüsseltexten entsprechend unterteilt ist. Der Tengyur enthält die Hauptkategorien Sūtra und Tantra und ist darüber hinaus in mehrere Unterabschnitte gegliedert, die mitunter nichtreligiöse Werke umfassen wie etwa Texte über Medizin und Grammatik (vgl. Wilson 1996:127; Raine 2010a:2<sup>31</sup>; Raine 2011:4f.; Harrison 1996:79; Cabezón/Jackson 1996:22f.).

Aufgrund der großen Anzahl verschiedener Ausgaben des tibetisch-buddhistischen Kanons ist es für moderne ÜbersetzerInnen schwierig, die exakt zu übersetzende Textanzahl zu ermitteln, da jede Edition unterschiedlich viele Textsammlungen enthält. Stanley von der Naropa Universität erforschte nahezu 20 Jahre lang verschiedene Kangyur- und Tengyur-Ausgaben und kam zu dem Schluss, dass keine zwei Kangyur- bzw. Tengyur-Editionen gleich sind. Die folgenden Daten (s. Tab. 1) geben Aufschluss über Text- und Seitenanzahl aller existierenden Kangyur- und Tengyur-Ausgaben. Zu den sechs Tengyur-Ausgaben zählen Peking, Cone, Derge, Urga, Narthang und Lhasa; zu den vier Tengyur-Ausgaben gehören Peking, Cone, Derge und Narthang (vgl. Stanley 2009:88ff.; Raine 2011:6f.; <sup>32</sup>).

Zu nachfolgender Tabelle ist anzumerken, dass dies eine simple Darstellung ist, die dazu dient, einen ersten Eindruck über den ungefähren Seitenumfang der Kangyur- und Tengyur-Ausgaben zu erhalten. Die Unterteilung in Sūtra und Tantra sowohl für Kangyur und Tengyur ist im Grunde zu einfach, da der Tengyur, wie zuvor erwähnt, nur aus der Kommentarliteratur besteht und hier weder Sūtras noch Tantras enthalten sind. Außerdem muss man bei dieser simplen Unterteilung alles, was nicht Tantra ist, also Vinaya, Abhidharma etc. unter Sūtra einordnen.

	Kangyur		Tengyur		Kangyur + Tengyur gesamt
	Sūtra	Tantra	Sūtra	Tantra	
Anzahl der Texte	374	795	902	3191	<b>5262</b>
Textgesamtanzahl	1169		4093		
Seitenanzahl	51576	18402			<b>231802</b>
Seitengesamtanzahl <sup>33</sup>	69978		161825		

Tabelle 1: Anzahl der Texte und Seiten im Kangyur und im Tengyur  
(vgl. Stanley 2009:88ff.; Raine 2011:7)

<sup>31</sup> <http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/forum-paper-raine.pdf> [18.06.2015]

<sup>32</sup> <http://84000.co/facts-and-figures-about-kangyur-and-tengyur> [30.09.2014]

<sup>33</sup> Eine Seite entspricht einer Seite eines doppelseitig bedruckten Blattes.

Der Tengyur umfasst demzufolge 4093 Kommentare, d.h. mehr als dreimal so viele Texte als der Kangyur. Der Kangyur besteht, je nach Ausgabe, aus 101-120 Bänden und der Tengyur aus 220-250 Bänden.<sup>34</sup> Der Tengyur wurde von über 700 indischen Paṇḍits in einer komplizierten Fachsprache verfasst und ist daher zum Teil dementsprechend schwierig zu übersetzen (vgl. Raine 2011:22<sup>35</sup>).

## 2.8 *Pramāṇa* (Skt.) – das Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie

Da in der vorliegenden Arbeit deutsche Übersetzungen von erkenntnistheoretisch-logischen Texten terminologisch untersucht werden, soll im Folgenden näher auf das Fachgebiet der Logik und Erkenntnistheorie eingegangen werden.

*Tshad ma*<sup>36</sup> (Tib.) bzw. *pramāṇa* (Skt.) ist das Fachgebiet der Logik und Erkenntnistheorie, welches auf den indischen Philosophen Dignāga (ca. 480-540 n. Chr.) zurückgeht (vgl. Steinkellner 2006:199; Steinkellner [www](#)<sup>37</sup>, pdf-Seite 68). In seinem letzten Werk *Pramāṇasamuccaya* (Tib. *Tshad ma kun las btus pa / Zusammenfassung der Erkenntnismittel*) bringt Dignāga seine Gedanken in sechs Kapiteln (Wahrnehmung, Schlussfolgerung, Beweis, Beispiel, Begriffslehre, Falsche Einwände) prägnant zum Ausdruck (vgl. *ibid.*). Steinkellner (*ibid.*) schreibt dazu:

„Das Werk ist den Erkenntnisquellen gewidmet. Nach ihrer Bedeutung für die Grundlegung der eigenen buddhistischen Tradition steht die Wahrnehmung an der Spitze, gefolgt von der Schlussfolgerung, die natürlich zusammen mit dem Beweis den breitesten Raum einnimmt. Mit der Erklärung der sprachlich gewonnenen Erkenntnis als einer Form der Schlusserkenntnis und der Ausarbeitung einer Lehre vom Gegenstand der Wörter, vom Begriff, steckt er den Rahmen für die buddhistische Erkenntnistheorie ab.“

Das von Dignāga entwickelte erkenntnistheoretische System wird für alle indischen Schulen zum Vorbild und „bestimmt den Charakter jeder späteren Logik in Indien“ (*ibid.*:71).

In Dignāgas Werk geht es grundsätzlich um Erkenntnismittel, die sich in zwei Kategorien gliedern: Erstens in die unmittelbare Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und zweitens in die schlussfolgernde Erkenntnis (*anumāna*) (vgl. Hattori 1968:24). Die deutschen Begriffe *unmittelbare Wahrnehmung* und *schlussfolgernde Erkenntnis* sind aus der deutschen

<sup>34</sup> <http://84000.co/facts-and-figures-about-kangyur-and-tengyur> [30.09.2014]

<sup>35</sup> [http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon\\_raine.pdf](http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon_raine.pdf) [18.06.2015]

<sup>36</sup> Die tibetische Übersetzung von *pramāṇa* lautet *tshad ma. blo rig* bezieht sich ebenso auf das Fachgebiet der Logik und Erkenntnistheorie, hat jedoch keine belegte Sanskrit-Entsprechung.

<sup>37</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [15.10.2016, pdf-Seite 68]

Übersetzung von Lati/Napper (2011) übernommen. Auf die weitere Einteilung dieses Fachgebietes wird im terminologischen Teil der vorliegenden Arbeit genauer eingegangen (s. Kap. 3).

Dharmakīrti (ca. 600-660 n. Chr.) ist zweifelsohne der wichtigste Interpret von Dignāga und gilt als zweiter Begründer der Schule (vgl. Steinkellner [www.pdf-Seite 71](#)). Sein erstes großes Werk ist das *Pramāṇavārttika (Kommentar über die Erkenntnismittel)*, ein Kommentar zu Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* (vgl. *ibid.*).

Dharmakīrtis Ausführungen waren für die gesamte spätere Denkschule maßgeblich (vgl. Steinkellner 2006:199), nicht zuletzt deshalb, weil er Dignāgas Lehren erneuert und dessen Werk aus der Schule quasi verdrängt hat. Es wird gesagt, dass seit seinem Erscheinen, die Werke Dignāgas nur mehr „mit den Augen Dharmakīrtis gelesen“ (Steinkellner [www.pdf-Seite 73](#)) werden. Dies bestätigt auch Weihóng (2015:91):

“The indirect approach of interpreting Dignāga’s system of logic based on later commentaries, has the disadvantage that those commentaries are deeply influenced by Dharmakīrti. The result [...] is that many scholars of the last century have interpreted Dignāga through the lens of Dharmakīrti [...].”

Dharmakīrti sagt über *blo* (Tib.) (Skt. *buddhi*): „Da sie das Objekt (*viṣaya*) und das Erkennen (*jñāna*) [dieses Objekts] zu ihrem Wesen hat, ist die *buddhi* (Tib. *blo*) als von zweifacher Gestalt seiend erwiesen. *Blo* umfasst also nicht nur das Erkennen, sondern auch seinen Erkenntnisgegenstand, der ja als *ākāra* („Gestalt“) im Erkennen enthalten ist.“ (Steinkellner 2007:43)

Beinahe alle Texte von Dharmakīrti sind bis heute erhalten, entweder als Sanskritoriginale oder als exzellente tibetische Übersetzungen. Steinkellner (2006:199) schreibt dazu:

“It is Dharmakīrti’s interpretation of Dignāga’s theories that has become authoritative for the whole subsequent period of the school. This is already reflected by the respective transmission of their texts. All of Dharmakīrti’s texts have come down to us, either in their original Sanskrit, or in excellent Tibetan translations, while Dignāga’s ‘root-text’ seems to be lost in the original and is available only in two quite insufficient Tibetan translations, one from the late eleventh or early twelfth century (...) and the other from the late fifteenth century (...).”

Auch Weihóng von der Fudan Universität in Shanghai meint, dass zahlreiche originalsprachliche Texte zur buddhistischen Logik, die normalerweise in Sanskrit verfasst sind, nur als Fragmente existieren, die von anderen Autoren zitiert wurden – insbesondere die Werke von Dignāga: “Although his magnum opus, the *Compendium on Means of Valid Cognition*, was translated into Tibetan, most other commentaries, especially those that pre-date Dharmakīrti have been lost. Even their titles and authors are unknown.“ (Weihóng 2015:91)

Dharmakīrtis Text ist von religiöser Natur, so Steinkellner (2006:206), da er aufzeigt wie man den Buddha metaphorisch als *Quelle der gültigen Erkenntnis* bzw. als *Autoritätsperson* (*tshad ma'i skyes bu / pramāṇapuruṣa*) betrachten kann. Bereits Dignāga sprach vom Buddha als „Erkenntnismittel“, der als „personifizierte Autorität ein Vermittler letzter Maßstäbe“ (Steinkellner [www](#)<sup>38</sup> pdf-Seite 69) ist. Im einleitenden Vers des *Pramāṇasamuccaya* bezeugt Dignāga dem Buddha Verehrung, indem er schreibt:

“Saluting Him, who is the personification of the means of cognition, who seeks the benefit of [all] living beings, who is the teacher, the *sugata*, the protector, I shall, for the purpose of establishing the means of valid cognition, compose the [*Pramāṇa*-]samuccaya, uniting here under one head my theories scattered [in many treatises].” (Hattori 1968:23)

Buddhas Wort wird somit zum *Maß* aller Dinge, eine Bedeutung, die der Begriff *pramāṇa* impliziert, wie auch der nachfolgende Wörterbuch-Eintrag zeigt.

In der online-Ausgabe des Wörterbuches von Boethlingk und Roth<sup>39</sup> sind unter dem Begriff *pramāṇa* folgende relevante Einträge zu finden: „1) *n.* Maass<sup>40</sup>, Maassstab, Größe, Umfang, Länge, Gewicht, Menge, Zeitdauer; 2) *n.* Norm, Richtschnur; Autorität; 3) *n.* Mittel zu richtigem Wissen, Erkenntnismittel bzw. Beweismittel.“ Insofern könnte das Wort Buddhas ebenso als „Norm“ bzw. „Autorität“ angesehen werden.

Dignāgas und Dharmakīrtis Texte wurden in den folgenden Jahrhunderten überaus häufig kommentiert, interpretiert und deren Gedanken weiter ausgeführt. Diese intellektuelle Strömung konnte insbesondere in Tibet Fuß fassen und wurde fast zur Gänze fester Bestandteil der tibetischen Kultur (vgl. Steinkellner 2006:200). Steinkellner ([www](#)<sup>41</sup>, pdf-Seite 75) meint in diesem Zusammenhang:

„In ihrer neuen Heimat (...) entwickelt die erkenntnistheoretisch-logische Schule ein volles Leben über die Jahrhunderte bis in unsere Zeit. [...] Die exegetischen Leistungen der Tibeter sind, nach einer ersten Periode der Interpretationsunsicherheit, so hoch zu schätzen, dass man hier von einer echten Fortsetzung der indischen Erklärungskultur sprechen kann.“

Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition etablierte sich demzufolge in Tibet und wurde schließlich weiterentwickelt:

„Durch die Rezeption des Buddhismus in Tibet findet sie eine tibetische Fortsetzung. Die tibetischen Denker bauen auf den übersetzten Werken auf, die zum Teil nur in dieser Form überliefert sind, entwickeln aber im übernommenen Rahmen ganz spezifische Methoden der Analyse der

---

<sup>38</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf>

<sup>39</sup> <http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGSscan/displ/index.php> [22.01.2017]

<sup>40</sup> Die hier angeführten Schreibweisen wurden direkt von dem Wörterbucheintrag übernommen.

<sup>41</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf>

verschiedenen Themen und eine besondere Dialektik, die Teil der Bildungsstruktur der meisten philosophischen Schulen Tibets ist und einen der Schlüssel zum Verständnis der tibetischen Kulturgeschichte darstellt.“ (Österreichische Akademie der Wissenschaften www<sup>42</sup>)

Phya-pa Chos kyi seng-ge gilt als erster tibetischer Philosoph, der den Versuch startete, eine eigene tibetische Methodologie und Analysetechnik auf Basis der indisch-buddhistischen Erkenntnistheorie zu entwickeln. Das Resultat sind u.a. *blo rigs*<sup>43</sup>-Texte zur Erkenntnistheorie (vgl. Steinkellner 2006:202).

Abschließend kann festgehalten werden, dass der Buddhismus die tibetische Kultur sehr stark beeinflusste: “[T]raditional Tibetan culture was essentially shaped by Buddhism, and (...) the strong Buddhist epistemological tradition introduced from South Asia played an influential part in the intellectual development of the Tibetan people.” (Steinkellner 2006:206)

Das bedeutet, dass alle Tibeter, die in den vergangenen Jahrhunderten diese monastische Ausbildung genossen hatten, zumindest mit den Hauptkonzepten und -kategorien der *blo rig*-Tradition vertraut waren (vgl. *ibid.*).

## 2.9 Der Kulturtransfer in den Westen und seine Herausforderungen

Doboom (1995:1) schreibt, dass es heute keine standardisierte Terminologie tibetisch-buddhistischer Fachbegriffe gibt und dass dies ein großes Problem darstellt. Bei der Übertragung von Ausgangstexten der buddhistischen Philosophie aus dem Tibetischen in westliche Sprachen (etwa Englisch und Deutsch) entstehen terminologische Probleme, da es in den Zielsprachen keine standardisierten äquivalenten fachsprachlichen Entsprechungen gibt (vgl. Lati/Napper 2011:7). Eine Diskrepanz der Begriffe und Begriffssysteme kann auch Felber/Budin (1989:92) zufolge zu großen Verständigungsschwierigkeiten führen, von denen sowohl Experten, als auch Sprachmittler betroffen sind. Tandhar (1995:177ff.) ist ferner der Ansicht, dass Verständnisschwierigkeiten, die durch unterschiedlich übersetzte Ausdrücke in der Zielsprache (z.B. Englisch) für einen einzigen präzise definierten tibetischen Ausgangsbegriff entstehen, mit Hilfe eines standardisierten Vokabulars beseitigt werden können. Auch Wersig (1976:44) ist der Meinung, dass Mehrdeutigkeiten (*Polysemien*) in der fachlichen Kommunikation zu großer Verwirrung führen können, die jedoch Arntz zufolge durch eine eindeutige Zuordnung von Ausdruck (Benennung) und Inhalt (Begriff), beseitigt

---

<sup>42</sup> [http://www.ikga.oeaw.ac.at/Erkenntnistheoretisch-logische\\_Tradition\\_des\\_Buddhismus](http://www.ikga.oeaw.ac.at/Erkenntnistheoretisch-logische_Tradition_des_Buddhismus) [16.01.2017]

<sup>43</sup> In der Literatur finden sich zwei Schreibweisen, d.h. sowohl *blo rigs* (*Arten von Bewusstsein*) als auch *blo rig* (*Bewusstsein und Erkenntnis*), beide nehmen auf dieselbe Thematik Bezug (vgl. Dreyfus 1991:24).

werden können: „[E]indeutig ist ein Fachwort (Terminus) dann, wenn seine Benennung nur einen Begriff repräsentiert[.]“ (Arntz <sup>2</sup>1994:284)

Cabezón (1995:69) ist allerdings der Auffassung, dass eine Standardisierung buddhistischer Terminologie im Westen theoretisch unmöglich sei: “The polysemic nature of Buddhist terms and of their Western equivalents, and the disparate nature of possible audiences, makes this impossible *at the theoretical level*.” (ibid., Hervorh. i. Orig.) Hinzu kommt, dass TranslatorInnen im Westen keine finanzielle Unterstützung bekommen wie dies teilweise durch königliche Patronage in Tibet der Fall war. Das bedeutet laut Cabezón, dass: “[...] compliance with a fixed translation lexicon is not rewarded financially, and more importantly, that non-compliance is not punished financially.” (Cabezón 1995:69) Unter *Patronage* im Sinne von Lefevre versteht man mitunter jegliche Form von Macht, die das Lesen und Schreiben von Literatur durch Förderung oder Behinderung reguliert (vgl. Prunč <sup>3</sup>2012:289). Demzufolge kann gesagt werden, dass aufgrund der Machtposition und der finanziellen Unterstützung tibetischer Könige, das Schreiben von Literatur im Land Tibet gefördert wurde.

Bei der Übertragung buddhistischer Werke muss außerdem bedacht werden, dass nicht nur in die westliche Sprache, sondern in die westliche Kultur übersetzt wird, in der andere Konventionen und Weltanschauungen vorherrschen (vgl. Napper 1995:41). Wenn wir im Westen von Religion sprechen, so ist dieser Begriff mit Ideen und Vorstellungen befrachtet, die ausschließlich dem westlichen Gedankengut angehören, welches vor allem geschichtlich und soziokulturell verankert ist. Sprechen wir vom Christentum, Judentum oder Islam, so fallen diese in unsere westliche Kategorie *Religion* und sind keineswegs der Wissenschaft oder Philosophie zuzuordnen. Diese drei Religionen haben zudem viele Gemeinsamkeiten, wie etwa der Glaube an einen Schöpfer, die Erlösung, das Göttliche Urteil, der Glaube, die Moral, Gebete, usw. Zudem liefern weder die Bibel noch der Koran detaillierte metaphysische Erklärungen über die Natur des Bewusstseins, zur Logik, zu Subjekt/Objekt-Beziehung etc. und sind gerade deswegen keine philosophischen Abhandlungen oder wissenschaftlichen Werke. Im Gegensatz dazu werden in buddhistischen Texten sehr wohl Aussagen zu eben genannten Themen gemacht. Darüber hinaus spielen auch, in unserem westlichen Sinne, religiöse Themen wie Erlösung, Ethik, Glaube, Gebete etc. eine zentrale Rolle. Großes Augenmerk legte der Buddha dabei auf die individuelle Erforschung der Realität; dieser Zugang impliziert im Allgemeinen, dass auf Dogmen basierende Konzepte bzw. Ideen von Autoritäten nicht einfach akzeptiert werden sollen, sondern von jeder einzelnen Person selbst (empirisch) geprüft werden. Der wesentliche Hauptunterschied zwischen dem Buddhismus und anderen Weltreligionen

besteht im Grunde darin, dass im Buddhismus die Existenz eines Schöpfergottes negiert wird (vgl. Wallace 1989:76f.). “In short, Buddhism does not neatly fit into any of our Western categories of religion, philosophy or science for the simple reason that those classifications are uniquely Western.” (Wallace 1989:77)

Um den Buddhismus daher verstehen zu können, ist es Wallace (2003) zufolge notwendig, dass wir uns der Bedeutung der im Westen vorherrschenden Konzepte von *Religion*, *Philosophie* und *Wissenschaft* bewusst werden:

“To understand Buddhism on its own terms, it is imperative that we in the West recognize the cultural specificity of our own terms *religion*, *philosophy*, and *science* and not assume from the outset that Buddhism will somehow naturally conform to our linguistic categories and ideological assumptions.” (Wallace 2003, kindle edition).

Demnach ist der Buddhismus nicht in unsere westlichen Kategorien der Religion, Philosophie und Wissenschaft einzuordnen und zwar aus dem einfachen Grund, weil er sich in Asien entwickelte und nicht im Westen. Der Buddhismus umspannt somit unsere westlichen Konzepte von Religion, Philosophie und Wissenschaft und enthält Elemente aus allen drei genannten Kategorien (vgl. Wallace 2003). Singh ist in diesem Zusammenhang der Auffassung, dass in Indien, Wissenschaft und Religion niemals als gegensätzliche, sich widersprechende Parteien agiert haben wie dies in Europa der Fall war bzw. ist: “The striking difference has been that, in India, religion and science had never been warring factions as they had been in Europe.” (Singh 1995:23) Auch Seyfort Ruegg (1995:147) schreibt, dass in der westlichen Welt Philosophie und Religion eine Dichotomie darstellen: “In the western tradition, philosophy has indeed very often defined itself in opposition to religion [...]“

Es kann festgehalten werden, dass der Buddhismus aus westlicher Sicht keine Religion im klassischen Sinne darstellt, in der man an ein höheres Wesen in Form eines Schöpfergottes glaubt oder an eine übernatürliche Instanz, die in die natürliche Ordnung eingreifen kann (vgl. Seyfort Ruegg 1995:147). Das Wissen um diese Tatsachen ist für ÜbersetzerInnen von buddhistischer Fachliteratur enorm wichtig. Denn Übersetzungsfehler können auftreten, wenn buddhistische Texte nur durch die eigene „kulturelle Brille“ betrachtet werden, und wenn versucht wird, buddhistische Konzepte in eine Kultur zu übertragen, in der bereits religiöse und philosophische Normen und Wertvorstellungen fest verankert sind.

Folgendes Beispiel soll dies veranschaulichen: Während der Kolonialzeit in Indien versuchten sich anfangs christliche Missionare mit der Übersetzung buddhistischer Texte ins Englische. Übersetzer, wie z.B. Kern, verwendeten also eine Vielzahl christlicher Konzepte, Werte und

Terminologien bei der Übertragung von buddhistischen Ausgangstexten. So kam es, dass Kern das zentrale buddhistische Konzept von *Nirwana* mit *Tod* übersetzte<sup>44</sup>. Dies zeugt nicht nur von einer äußerst inkorrekten Übersetzung, sondern wertet gleichzeitig ein hohes Ziel in der buddhistischen Praxis ab (vgl. Doboom 1995:2). Die tibetischen Übersetzer beugten derartigen Missverständnissen und Fehlauffassungen vor, indem sie mit indischen Gelehrten kollaborierten.

Die Erstellung eines angemessenen Translats gestaltet sich, wie in eben genanntem Beispiel ersichtlich, insbesondere zwischen Orient und Okzident aufgrund unterschiedlicher Weltanschauungen als komplex (vgl. Stolze 2003:119). Chesterman (1997) zufolge sind Texte einfacher zu übersetzen, wenn Ausgangs- und Zielkultur intensive Kontakte pflegen, eine gemeinsame Kulturgeschichte geteilt wird oder wenn Ausgangs- und Zielsprachen in Beziehung zueinander stehen:

“Looked at empirically, on the other hand, certain texts do tend to be more easily translated than others. Texts tend to be easier to translate when source and target cultures are in close cultural contact or share a similar cultural history, when source and target languages are related, when the source text is already oriented towards the target readership (...), etc.” (Chesterman 1997:12).

Die Übertragung buddhistischer Texte aus dem Osten in den Westen würde sich demzufolge mit Sicherheit einfacher gestalten, wäre dieser „cultural gap“ etwas kleiner. So ist es für die translatorische Tätigkeit unabdingbar, einen hohen Grad an Kulturkompetenz im Sinne von Kenntnissen fremder Kulturen zu erwerben. Denn nur so können letztlich Kulturspezifika erkannt und adäquat in die Zielkultur transferiert werden. Bei religiösen Texten kommt häufig der Zeitfaktor erschwerend hinzu, d.h., dass derartige Schriften in einer völlig anderen Epoche verfasst wurden. So macht beispielsweise die Übersetzerin eines zentralen tibetisch-buddhistischen Werkes im Vorwort darauf aufmerksam, dass „(m)anche Abschnitte im Stil damaliger Abhandlungen für gebildete Zeitgenossen geschrieben und in die philosophischen Debatten jener Zeit (eingebettet sind)“. (Krause 2007:11) Entsprechend sind also einige Textpassagen schwierig zu verstehen. In Bezug auf die Übersetzung schreibt sie weiter: „Große zeitliche und syntaktische Unterschiede in einer Übersetzung zu überbrücken, stößt oft an die Grenzen sprachlicher Möglichkeiten, und ich möchte daher die Leser bitten, sich bei ungewohnten Formulierungen und Sätzen die Herkunft des Textes in Erinnerung zu rufen.“ (ibid.)

---

<sup>44</sup> Die wörtliche Bedeutung von *nirvāṇa* ist immerhin „ausgeblasen, ausgegangen, erloschen“.

Um kulturelle Besonderheiten korrekt übertragen zu können, wird TranslatorInnen angeraten, die jeweilige Kultur eingehend zu studieren. Im Hinblick auf das Studium einer Kultur unterscheidet man dabei den emischen und den etischen Ansatz. Wird eine Kultur von innen her betrachtet, handelt es sich um den emischen Ansatz. Der Blick auf eine Kultur von außen bezieht sich auf den etischen Ansatz. Der Hauptunterschied besteht darin, dass man beim emischen Ansatz viel tiefer in eine Kultur eintaucht, wodurch sich dementsprechend auch tiefere Einsichten einstellen (vgl. Stolze 2003:119f.).

## **2.10 Zusammenfassung**

In diesem Kapitel wurde der historische Hintergrund der Arbeit – die Translation in Tibet – dargelegt und ausführlich erörtert, wobei insbesondere auf die terminologische Begriffsarbeit sowie auf die Standardisierung der Fachterminologie im Sinne der *Mahāvvyutpatti* und der *Madhyavyutpatti* eingegangen wurde. Es wurde aufgezeigt, dass aufgrund wesentlicher Faktoren der kolossale Kulturtransfer von Indien nach Tibet im neunten Jahrhundert erfolgreich durchgeführt werden konnte. Zu diesen Faktoren gehören einerseits die Standardisierung der tibetisch-buddhistischen Fachtermini im Tibetischen sowie die Teamarbeit der *Lo tsā bas* und *Paṇḍitas*. Zuletzt wurde auf die Herausforderungen beim Kulturtransfer in den Westen eingegangen – dadurch soll eine Brücke zur gegenwärtigen Terminologiearbeit geschlagen werden, auf die im nächstfolgenden Kapitel eingegangen wird.

### 3 Der terminologische Hauptteil

Auf Basis der tibetischen Übersetzungsgeschichte (Kap. 2) und im Hinblick auf die fortwährende Übertragung tibetisch-buddhistischer Literatur in den Westen, liegt der Fokus des vorliegenden Forschungsprojektes auf der gegenwärtigen Begriffs- und Übersetzungsarbeit im Kontext des tibetischen Buddhismus. Das untersuchte Sachgebiet ist das der buddhistischen Logik und Erkenntnistheorie, das im vorangegangenen Kapitel erwähnt wurde.

Das vorliegende Kapitel gliedert sich in zwei Teile: Zunächst werden, ausgehend von der Allgemeinen Terminologielehre nach Wüster, terminologiewissenschaftliche Begriffe erörtert. Ergänzend werden kritische und erhellende Betrachtungen zur philosophischen Terminologie von Adorno (1973) eingefügt und allgemein auf die Begriffsgeschichte (Koselleck 2006) Bezug genommen. Darüber hinaus wird an entsprechenden Stellen Temmermans (2000) soziokognitiver Ansatz als kontrastive Gegenüberstellung zu Wüsters Terminologielehre eingearbeitet. Denn in den vergangenen Jahrzehnten haben AutorInnen, wie etwa Temmerman, den Anspruch erhoben, einen alternativen bzw. komplementären Ansatz zu begründen, der den Grundsätzen der Wiener Schule von Wüster widerspricht, und der m.E., aufgrund des holistischeren Zugangs, ansatzweise mit der buddhistischen Erkenntnistheorie kompatibel ist. Des Weiteren wird in diesem Kapitel an entsprechenden Stellen der Aspekt des Kulturtransfers miteinbezogen, da dieser im komplexen Gefüge der Übertragung von Ost nach West eine wesentliche Rolle spielt.

In einem zweiten Schritt erfolgt die Durchführung der Begriffsanalyse auf Basis eines repräsentativen Korpus bestehend aus vier deutschen *blo rig*-Übersetzungen. Dabei werden relevante Termini des erkenntnistheoretischen Fachgebietes herausgefiltert und entsprechend den Prinzipien der traditionellen Terminologielehre analysiert. Die Begriffslehre Wüsters (<sup>3</sup>1991) stellt ein nachvollziehbares methodisches Instrumentarium zur Verfügung, anhand dessen eine wirksame terminologische Aufarbeitung der Fachbegriffe möglich ist. Insbesondere für den Bereich des Nichtbegrifflichen, des Abstrakten, eignet sich ein elementares System wie das Wüstersche, um derartige Begriffe fassbar und einordenbar zu machen. In einem weiteren Schritt werden die Ergebnisse in Form eines Glossars präsentiert (Kap. 5). Diese praktische Vorgehensweise soll sicherstellen, dass die Ausführungen im Glossarteil nachvollzogen werden können.

### 3.1 Von der Praxis zur Theorie

Wie zuvor erwähnt, entstammen die untersuchten Termini dem Gebiet der Logik und der Erkenntnistheorie. In diesem Sinne handelt es sich um die Analyse philosophischer Terminologie. Bereits Frauwallner (<sup>5</sup>2010:3) stellte in seinem Werk *Die Philosophie des Buddhismus* fest, dass die Übersetzung der philosophischen Terminologie ein schwieriges Unterfangen darstellt. Bezeichnend für die Philosophie im Allgemeinen ist, dass „in der Philosophie immer wieder allgemeinere Ausdrücke mit einer speziellen Bedeutung vorkommen“ (Adorno 1973:48). Dadurch werden die Begriffe

„in einer spezifischen Weise eingeeignet. Damit treten sie aus dem allgemeinen Sprachgebrauch heraus, sie werden zu Fremdwörtern, auch wenn sie philologisch gar keine Fremdwörter sind, einfach durch dieses Moment der Spezialisierung, in der doch immer ein Wort in einer besonderen Bedeutung gegenüber der fließenderen festgehalten wird, die es im lebendigen Sprachgebrauch besitzt. Dadurch tritt jenes Phänomen der Verfestigung der philosophischen Sprache zu einer besonderen Terminologie ein, das dann schließlich [...] die Philosophie als eine Art von Geheimsprache [...] verwandelt.“ (Adorno 1973:48)

Als „Geheimsprache“ könnte man durchaus auch Dignāgas *Pramāṇasamuccaya*, der indische Grundlagentext für die tibetischen *blo rig*-Texte, bezeichnen, denn seine Sätze waren zum Teil so auf das Wesentliche reduziert, dass sogar die Syntax darunter leiden musste: “The core of the *Pramāṇasamuccaya* is formed by some two hundred brief verses, so brief that the syntax is often not clear: subjects of sentences are omitted; complex arguments are compressed into a single noun compound.“ (Hattori 1968:vi) Um Dignāgas Texte korrekt verstehen zu können, musste man nicht nur ein Experte der verschiedenen Denkschulen sein, sondern auch in den spezifischen Ansichten der damaligen Denksysteme, die zu Dignāgas Zeiten existierten, äußerst versiert sein (vgl. Hattori 1968:vi).

Das Übersetzen von derartigen Fachtexten lässt sich nur mithilfe einer Fachterminologie erfolgreich bewältigen. Gute Übersetzungen sind erst dann möglich, wenn vorab die jeweilige spezifische Terminologie geklärt ist. Daraus folgt, dass Terminologie und Übersetzen eng miteinander verknüpft sind (vgl. Mayer 1998:9). Der Status quo der Übersetzungen von tibetisch-buddhistischer Fachliteratur ist bis heute wie es scheint, von einer häufig willkürlich gewählten Terminologie gekennzeichnet. Der daraus resultierende Begriffsdschungel führt zu Verständigungsproblemen sowohl bei ExpertInnen (wenn auch eher selten) als auch, und das ist das Entscheidende, bei Laien, die, anders als Sachkundige, keinen Zugang zu ausgangssprachlichen Quellen haben und somit voll und ganz auf Übersetzungen angewiesen sind.

Aus diesem Grund fokussiert die vorliegende Arbeit auf die Terminologie von deutschen Übersetzungen erkenntnistheoretischer tibetisch-buddhistischer Literatur, die einem breiten Publikum zugänglich ist. Denn Laien können im Gegensatz zu ExpertInnen nicht auf Originalwerke in tibetischer bzw. sanskritischer Sprache zurückgreifen und würden umso mehr von einer terminologischen Darstellung des fachgebietsbezogenen Begriffsinventars profitieren. Es erscheint daher zweckmäßig, jene übersetzte Fachliteratur in deutscher Sprache zu analysieren, die eine große LeserInnenschaft im deutschsprachigen Raum aufweist.

Zunächst werden zentrale Begriffe der Terminologiewissenschaft definiert, um der anschließenden terminologischen Analyse besser folgen zu können.

### **3.2 Klärung des Begriffs *Terminologie***

Unter *Terminologie* versteht man die geordnete Menge von Begriffen eines Fachgebietes mit ihren entsprechenden Begriffen bzw. sprachlichen Bezeichnungen (vgl. Budin/Oeser 1997:9; Felber/Budin 1989:5). Wüster sprach bereits 1974 davon, dass das Wort *Terminologie* drei Hauptbedeutungen hat: Erstens bezieht sich *Terminologie* auf das Begriffs- und Benennungssystem irgendeines Fachgebietes. Zweitens nimmt sie Bezug auf die Lehre einer Terminologie eines einzigen Fachgebietes in einer bestimmten Sprache, auch *Terminologielehre* oder *Spezielle Terminologielehre* genannt. Die dritte Bedeutung ist *Allgemeine Terminologielehre*, welche Grundsätze und gemeinsame Gesetzmäßigkeiten umfasst, die allen bzw. vielen speziellen Terminologielehren und Sprachen gemeinsam sind (vgl. Wüster in Bausch/Schewe/Spiegel 1976:40; Wüster in Laurén/Picht 1993:1,331f.).

### **3.3 Die philosophische Terminologie und begriffsgeschichtliche Betrachtungen**

Der Terminus *Begriffsgeschichte* wurde von Hegel geprägt, der die geistigen Strömungen und Veränderungen im Westen genau beobachtet und dementsprechend diesen Begriff geprägt hatte. Dieser Terminus impliziert, dass Begriffe eine „eigene, sprachimmanente Geschichte“ (Koselleck 2006:57) aufweisen, m. a. W.:

„Die Geschichte der Begriffe spiegelt nicht in einer simplen Weise materielle oder politische Interessen wider – das tut sie auch. Vielmehr zeigt die Geschichte der Begriffe, dass in ihr die sprachlichen Eigenleistungen enthalten sind, die jedermann aufbringen muss, der seine Welt zu erkennen oder zu beeinflussen sucht.“ (Koselleck 2006:57)

Seit den 1950er Jahren wird ein Konzept geschichtswissenschaftlicher Forschung als *Begriffsgeschichte* bezeichnet. Dabei wird Sprache als methodisch irreduzible Letztinstanz

verstanden, die für die Erfahrung und die Wissenschaft der Welt sowie der Gesellschaft unabdingbar ist. „Die Begriffsgeschichte vermittelt insofern zwischen den Sprach- und den Sachgeschichten.“ (Koselleck 2006:99) Indem sie Herkunft und Wandel von Begriffen erfasst, kann die Begriffsgeschichte einen Beitrag zur Terminologisierung leisten. Auf diese Weise können Erkenntnisse über Sprache und Kultur der Gegenwart gewonnen werden (vgl. Roelcke 2013:13).

Die Welt zu erkennen bedeutet Erfahrungen zu machen und diese in das eigene Leben zu integrieren. Und genau dafür benötigt man Begriffe, um nämlich die Vergangenheit festzuhalten und sie in unserer Sprache aufrecht zu erhalten. Erst nach dieser Integration in unseren Erfahrungsschatz, können wir das Geschehene verstehen, und darauf aufbauend, neuen Herausforderungen in der Zukunft besser entgegentreten (vgl. Koselleck 58f.).

Die Geschichte vollzieht sich mündlich oder schriftlich, ist aber niemals identisch mit beiden und lässt sich nicht auf sie reduzieren (vgl. Koselleck 2005:15). Das Vergangene und die Rede bzw. die Schrift können nur analytisch unterschieden werden, so Koselleck (2006:17):

„Wer von einer Ansprache überwältigt wird, der erfährt das nicht nur sprachlich, sondern am ganzen Leib; und wer durch eine Tat zum Verstummen gebracht wird, wem es ‚die Sprache verschlägt‘, der erfährt um so mehr seine Verwiesenheit auf Sprache, um sich wieder bewegen zu können.“

Auch im Schweigen bleibt das Vorwissen der Sprache präsent, denn das befähigt den Menschen überhaupt erst mit anderen zukünftig in Kontakt zu treten.

„Und je höher aggregiert die menschlichen Handlungseinheiten sind, etwa in modernen Arbeitsprozessen samt ihren wirtschaftlichen Verflechtungen oder in den immer komplexeren politischen Verflechtungen oder in den immer komplexeren politischen Aktionsräumen, desto wichtiger werden die sprachlichen Kommunikationsbedingungen, um die Handlungsfähigkeit zu erhalten.“ (Koselleck 2006:16)

Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus betrachtet, hat Sprache immer eine zweifache Aufgabe: Erstens verweist sie auf außersprachliche Geschehenszusammenhänge und zweitens, indem sie das tut, auch auf sich selbst. Insofern ist sie, geschichtlich gesehen, immer selbstreflektiv (vgl. Koselleck 2006:21).

Die Beziehung zwischen Sprechen und Handeln im Sinne von Synchronie und Diachronie lässt sich, Koselleck zufolge, empirisch nicht trennen, denn jede Synchronie ist von sich aus zugleich diachron. Daraus resultiert eine Verschränkung aller temporalen Dimensionen, die zeitlich verschieden tief gestaffelt sind (vgl. Koselleck 2006:21). Damit steht Koselleck der Ansicht der traditionellen Terminologielehre, die ja eine strikte Trennung von Synchronie und Diachronie vornimmt, diametral gegenüber. M.E. ist das Konzept der Trennung von Synchronie und

Diachronie eine analytische Hilfestellung für entsprechende linguistische bzw. terminologische Untersuchungen, da sie das Verständnis eines Sachverhaltes zu erleichtern vermag. Man sollte jedoch bedenken, dass dabei ein wesentlicher Aspekt – die Komplexität der zeitlichen Verschränkung – ausgeblendet wird. Koselleck (2006:22) beschreibt dies folgendermaßen:

„Im einen Fall, der auf die Synchronie zugespitzt ist, wird die Geschichte zum reinen Bewusstseinsraum depraviert, in dem alle Zeitdimensionen zugleich enthalten sind, während im anderen Fall, der auf die Diachronie zugespitzt ist, die aktive Präsenz der Menschen geschichtlich keinen Handlungsraum hätte.“

Jede Begriffsgeschichte, ganz gleich ob aus dem Gebiet des Rechts, der Theologie, der Philosophie o.a. weist diese zeitlichen Verschränkungen auf; lediglich die Gewichtung ändert sich je nach Thematik (vgl. Koselleck 2006:100f.).

In der Philosophie gibt es grundsätzlich viele philosophische Terminologien, die sich je nach Philosophen ändern (vgl. Adorno 1973:35). Die philosophische Terminologie steht in einem Spannungsverhältnis, das sich daraus ergibt,

„dass die Philosophie auf der einen Seite keine Branche, auch nicht einfach eine Wissenschaftsdisziplin unter anderen ist, sondern dass sie gerade der Versuch ist, dem verdinglichten, branchenmäßigen Denken sich zu entziehen, dass sie auf der anderen Seite dabei aber doch selber der Arbeitsteilung, der Verfestigung und damit eben auch der Ausbildung einer festen Sprache, einer festen Terminologie sich nicht entziehen kann.“ (Adorno 1973:30)

So ist die Philosophie bemüht das Nichtbegriffliche mit Begriffen fassbar zu machen. Sie ist demnach das andauernde und immer wieder verzweifelte Bestreben, das zu versprachlichen, was man eigentlich mit Worten nicht auszudrücken imstande ist. Die Philosophie vertritt folglich das Nichtbegriffliche immer durch den Begriff bzw. vertritt sie das Udenkbare durch Gedanken (vgl. Adorno 1973:82,87). In der Philosophie geht es also um das Ausdrucksmoment, in dem die Wahrheit durch Begriffe zutage treten kann. Adorno (1973:88) würde Philosophie wie folgt definieren: „So würde ich [...] Philosophie definieren als die Bewegung des Geistes, deren eigene Intention Wahrheit ist, ohne dass sie wähte, nun in einem ihrer einzelnen Sätze oder in irgendeiner Gestalt der Unmittelbarkeit diese Wahrheit als ein bereits Fertiges zu haben.“

Adorno erläutert weiter, dass philologisch der zweite Teil des Begriffs *Philosophie*, nämlich *sophie*, *Weisheit* bedeutet: „Philosophie hat also zum Wissen, zu der bündigen rationalen, stringenten, begrifflich organisierten Erkenntnis eine wesentliche, konstitutive Beziehung.“ (Adorno 1973:88) Aus begriffsgeschichtlicher Perspektive spielt Sprache in diesem Kontext eine wesentliche Rolle, da durch sie Sachverhalte erst rezipiert und registriert werden können. Sprache ist demnach ein „Faktor der Wahrnehmung, der Erkenntnis und des Wissens.“

(Koselleck 2006:62) Zwar kann die Realität nicht auf Sprache reduziert werden, aber ohne sprachliche Leistungen gäbe es keine Wirklichkeit. Daraus ergibt sich eine Differenzbestimmung, die eine Vielfalt von Bedeutungen eines Wortes impliziert.

Der Begriff der Philosophie ist etwas Zerbrechliches, denn er bezieht sich nicht auf amateurhaftes zufälliges Drauflosdenken, sondern auf das, was man eigentlich sieht, auf die Erfahrung der Realität, die man schließlich mit Begriffen ausdrücken will (vgl. Adorno 1973:84). Dies war auch das Ziel von Dignāga und Dharmakīrti, die, gestützt auf Buddhas Lehre, die Erfahrung der Realität anhand von Begriffen anderen zugänglich machen wollten (vgl. Steinkellner [www](http://www.www)<sup>45</sup>, pdf-Seite 79).

Bei der Übertragung von östlichen philosophischen Texten in die westliche Hemisphäre kommt es mitunter zu begrifflichen Neuprägungen, die neue Erkenntnisse und Erwartungen zur Sprache bringen. „Aber so neu kann [der Begriff] nie sein, als dass er nicht in der jeweils vorgegebenen Sprache virtuell angelegt wäre und auch von seinem überkommenen sprachlichen Kontext her seinen Sinn bezöge.“ (Koselleck 2006:23) Es wirken in diesem Zusammenhang sprachgebundene Traditionen, die bestimmte Sachverhalte diachron festschreiben, Koselleck nennt hier den Begriff der *Ehe*. Eine Veränderung erfolgt schließlich nur dann, wenn ein Sachverhalt, z.B. die Ehe, auf einen neuen Begriff gebracht wird (vgl. *ibid.*:27). So feierte beispielsweise der Brockhaus von 1820 den neuen Begriff der *Liebesehe*, wonach dieser Ehebegriff beiden Partnern mehr Freiheit und Selbstbestimmung einräumte. Dies ist allerdings nur begriffsgeschichtlich zu registrieren, denn das Landrecht hatte diesbezüglich durchaus nicht die damaligen religiösen und standesrechtlichen Bestimmungen aufgegeben (vgl. *ibid.*:28).

Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass einerseits Begriffe neue Realitäten entstehen lassen und andererseits neue Realitäten zu neuen Begriffsbildungen führen. Beide – die Sozial- und die Begriffsgeschichte – bedingen einander, haben allerdings unterschiedliche Änderungsgeschwindigkeiten. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass sich die Wortbedeutung und der Wortgebrauch niemals in einem 1:1-Verhältnis zur Realität verhält:

„Beide, Begriffe und Wirklichkeiten, haben ihre je eigene Geschichte, die zwar aufeinander verweisen, die sich aber auf unterscheidbare Weise ändern. Vor allem ändern sich Begriffe und Realität mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten, sodass mal die Begrifflichkeit der Wirklichkeit, mal die Wirklichkeit der Begrifflichkeit vorausseilt.“ (Koselleck 2006:67)

---

<sup>45</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

Einmalige Geschichtsereignisse sind zudem nur möglich, weil sich die vorauszusetzenden Umstände längerfristig regelmäßig wiederholen: „Der Akt einer Eheschließung mag subjektiv einmalig sein, in ihm artikulieren sich gleichwohl wiederholbare Strukturen.“ (Koselleck 2006:29)

Geschichte lässt sich vorsprachlich bereits durch folgende drei Oppositionsbestimmungen festlegen: früher/später, innen/außen, oben/unten. Denn ohne diese kann keine Geschichte geschrieben werden, aus welchen Faktoren sie sich im Einzelnen auch immer zusammensetzen mag – aus religiösen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen oder anderen Faktoren. Zwar ist dieses Beispiel plakativ, es soll aber zeigen, dass Geschichte und Sprache nicht vollständig deckungsgleich sind (vgl. *ibid.*:35).

So ist die Innen/Außen-Beziehung konstitutiv für Konflikte und Regelungen in der Welt, die Geschichte geschrieben haben: „sei es der umkämpfte Rückzug in eine Höhle oder die erstrittene Umfriedung eines Hauses, sei es die Ziehung einer Grenze, die einen Konflikt auslöst oder beendet, oder seien es Initiationsriten, Asylplätze, [...] und Zulassungsbedingungen“ (Koselleck 2006:34), stets gibt es diese Differenzbestimmung. Unter der Oben/Unten-Beziehung ist die hierarchische Zuordnung wie Herr und Knecht zu verstehen, die es auch heute in moderner Form nach wie vor gibt. Die menschliche Selbstorganisation hat zwar zum Ziel, Oben und Unten austauschbar zu machen und Gleichheit herzustellen, aber an den formalen notwendigen Oben/Unten-Relationen hat sich grundsätzlich nichts geändert (vgl. *ibid.*:34).

Die eben ausgeführten begriffsgeschichtlichen und philosophischen Betrachtungen dienen dazu, einen breiteren und holistischeren Standpunkt in Bezug auf die Allgemeine Terminologielehre einzunehmen. Denn oftmals mag man dazu neigen, den größeren Zusammenhang aus den Augen zu verlieren, weil man zu sehr auf Details im Sinne von Definitionen sowie Ober- und Unterkategorien konzentriert ist.

### **3.4 Die Terminologielehre**

In der DIN-Norm 2342-1 (1992) wird die Terminologielehre definiert als „die Wissenschaft von den Begriffen und ihren Benennungen im Bereich der Fachsprachen“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:3). In der Terminologielehre sind folgende Begriffe von zentraler Bedeutung: *Begriff*, *Begriffssystem*, *Benennung* und *Terminus* (vgl. Mayer 1998:29), die in diesem Kapitel näher erörtert werden.

Der Österreicher Eugen Wüster gilt als Begründer der Allgemeinen Terminologielehre bzw. der sog. Wiener Schule und befasste sich bereits in den 30er Jahren mit den wissenschaftlichen Grundlagen- und Grundsatzforschungen zu Terminologie. Seine Arbeit lieferte u.a. den Grundstein für die Etablierung der Terminologiewissenschaft als eigenständige Disziplin in den 1970er Jahren (vgl. Felber/Budin 1989:11f.,43f.; Felber 1993:38). Der Terminus *Terminologiearbeit* geht auf Wüster zurück; als Synonym von *Terminologiearbeit* gilt der Begriff *Terminologie* (vgl. Mayer 1998:11).

Die Terminologiearbeit bezieht sich auf die „Erarbeitung, Bearbeitung und Verarbeitung von Terminologie“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:3), wobei sie neben der Terminologiewissenschaft das Kernstück der terminologischen Tätigkeiten bildet (vgl. Felber/Budin 1989:206). Zwar hat die Beschäftigung mit Terminologie in den Naturwissenschaften und in der Technik ihren Ursprung, dennoch sind die Prinzipien der Terminologiewissenschaft auf alle Disziplinen anwendbar (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:4), also auch auf den tibetischen Buddhismus. In allen Fachgebieten bilden Terminologien die Basis für die schriftliche und mündliche Fachkommunikation (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:6). Felber/Budin (1989:7) definieren Terminologiearbeit als

„Tätigkeit, die auf die Vereinbarung von Grundsätzen (terminologische Grundsatzarbeit) bzw. auf die Anwendung dieser Grundsätze bei der Erhebung des Ist-Zustandes von Terminologien oder bei der Erstellung des Soll-Zustandes von Terminologien (terminologische Facharbeit) gerichtet ist.“

Als junges und interdisziplinär orientiertes Fach fokussiert die Terminologielehre auf die Entwicklung der Terminologien (Fachwortschätze) und liefert die Basis für ihre systematische Weiterentwicklung (vgl. Arntz <sup>2</sup>2006:78). Sie ist die „Wissenschaft, die sich mit der Erforschung der Grundlagen der Terminologien, d.h. mit den Begriffen, Begriffszeichen und ihren Systemen befasst.“ (Felber/Budin 1989:1) Dies bedeutet, dass der definierte bzw. zu definierende Begriff und seine Einbettung im System im Zentrum stehen (vgl. Arntz <sup>2</sup>2006:78).

Demnach liegt das Hauptaugenmerk der Terminologielehre, verglichen mit anderen sprachwissenschaftlichen Teildisziplinen, auf dem aktuellen Wortschatz (Synchronie) sowie auf dem aktiven Einfluss auf die Sprachentwicklung und nicht auf sprachhistorischen Aspekten (Diachronie). „Für die Terminologie ist das Wichtigste an einer Sprache das Begriffssystem, das ihr zugrunde liegt.“ (Wüster <sup>3</sup>1991:2) Daraus ergibt sich folglich der synchronische Zugang (vgl. Arntz <sup>2</sup>2006:77; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:5; Wüster in Bausch/Schewe/Spiegel 1976:41; Wüster <sup>3</sup>1991:2,6; Temmerman 2000:14).

Im Gegensatz dazu vertritt Temmerman (2000:15,230) einen diachronischen Ansatz, denn, gestützt auf empirische Befunde, verändern Benennungen bzw. Begriffe – Temmerman spricht in diesem Kontext von sog. Verstehenseinheiten – im Laufe der Zeit ihre Bedeutung. Zudem spielen beim Erfassen von Begriffen stets auch situative und kognitive Aspekte eine Rolle. Daher haben Begriffe einen dynamischen Aspekt, vielmehr als einen statischen, synchronischen.

Koselleck wiederum postuliert, dass Synchronie und Diachronie niemals voneinander getrennt, sondern inhärent miteinander verknüpft und „auf verschiedene Weise verschränkt“ (Koselleck 2006:100) sind: „[A]lle Begriffe [erbringen] nicht nur synchron einmalige Deutungsleistungen, sie sind immer zugleich diachron gestaffelt. Deshalb enthalten alle Begriffe eine zeitliche Binnenstruktur.“ (ibid.) Das bedeutet, dass ein Begriff verschiedene temporale Wertigkeiten besitzt. Demzufolge gibt es Begriffe, die vergangene Erfahrungsinhalte gespeichert haben, sowie in die Zukunft gerichtete Begriffe, die neue Realitäten entstehen lassen können. Terminologisch gesprochen gibt es folglich z.B. Erfahrungs-, Erwartungs-, Bewegungs- und Zukunftsbegriffe (vgl. ibid.). Begriffe sind notwendig, wenn wir vergangene Erfahrungen in unser Verhalten und in unsere Sprachkompetenz eingliedern möchten (vgl. ibid.:58f.).

Ihren Ursprung sieht die Terminologielehre in der Angewandten Sprachwissenschaft, mit der sie aufgrund von Methode und Gegenstand nach wie vor eng verbunden ist, doch gibt es auch Beziehungen zu anderen Disziplinen wie etwa zur Semiotik, Logik, Philosophie, Lexikologie, Lexikographie und zur Semantik, denn Fragen der Bedeutung spielen für die Terminologielehre ebenso eine wichtige Rolle. Ein enger Bezug besteht außerdem zu den Sachwissenschaften (z.B. Physik, Elektrotechnik, Medizin), da sich bei der Terminologearbeit Sprach- und Sachwissen ergänzen und einander bedingen.

Genauso wie Saussures strukturalistische Linguistik, gründet auch die Allgemeine Terminologielehre im Objektivismus. Daraus ergibt sich u.a. ihr Postulat, wonach eine Standardisierung der Sprache notwendig sei, um die Fachkommunikation zu verbessern. Diese Ansicht spiegelt sich in ihren Methoden und Grundsätzen wider, die als unbestreitbar gelten (vgl. Temmerman 2000:1). Die fünf wichtigsten Grundsätze besagen:

“that concepts are clear-cut and can be defined on the basis of necessary and sufficient conditions, that univocity of terms is essential for unambiguous and therefore effective and efficient communication, and that figurative language and change of meaning are linguistic subjects which are of no concern to Terminology as Terminology restricts itself to the onomasiological perspective.” (Temmerman 2000:1)

Temmerman kritisiert diese Prinzipien, diesen Glauben an eine objektive Welt außerhalb des Bewusstseins, und behauptet:

“If the belief in an objective world is replaced by the belief that the understanding of the world and if the words used to communicate about the world is based on human experience [...], the basic principles of the traditional Terminology schools will need re-evaluation.” (Temmerman 2000:1f.)

Temmerman ist demnach der Ansicht, dass die traditionelle Terminologielehre nach Wüster und seinen Nachfolgern wie etwa Felber revidiert werden muss (vgl. Temmerman 2000:2) und schlägt daher einen soziokognitiven Ansatz vor.

### **3.5 Der soziokognitive Ansatz**

Temmermans soziokognitiver Ansatz orientiert sich an der kognitiven Semantik, deren Prinzipien konträr zu jenen der traditionellen Terminologielehre stehen. Um die divergierenden Ansätze prägnant aufzuzeigen, werden sie tabellarisch kontrastiv gegenübergestellt:

<b>Grundsätze der traditionellen Terminologearbeit</b>	<b>Grundsätze der sozio-kognitiven Terminologearbeit</b>
<p><b>Erstes Prinzip:</b> die Terminologearbeit geht von Begriffen aus (onomasiologischer Ansatz), ohne die Sprache in Betracht zu ziehen.</p>	<p><b>Erstes Prinzip:</b> Die Sprache wird in die Kommunikation miteinbezogen, wobei Verstehenseinheiten, die zumeist eine Prototypenstruktur aufweisen, den Ausgangspunkt darstellen.</p>
<p><b>Zweites Prinzip:</b> Begriffe sind klar umrissen und nehmen in logischen oder ontologischen Begriffssystemen einen Platz ein.</p>	<p><b>Zweites Prinzip:</b> Verstehenseinheiten (<i>units of understanding</i>) weisen flexible Kategorien auf, die eine inter- und intrakategorielle Struktur besitzen. Jede Sprecherin baut diese für sich durch ihren Verstehensprozess auf.</p>
<p><b>Drittes Prinzip:</b> ein Begriff wird in einer Inhalts- und/oder Umfangsdefinition bestimmt.</p>	<p><b>Drittes Prinzip:</b> Welche Informationen für eine Definition wichtig sind, variiert. Dies hängt von der Verstehenseinheit sowie von Art und Grad der Spezialisierung des Senders und des Empfängers ab.</p>
<p><b>Viertes Prinzip:</b> eine Benennung ist dauerhaft mit einem Begriff verknüpft. Idealerweise ist eine Benennung mit nur einem Begriff verbunden (Prinzip der Eineindeutigkeit).</p>	<p><b>Viertes Prinzip:</b> Polysemie und Synonymie sind in der Fachsprache notwendig, da sie eine bestimmte Funktion erfüllen.</p>
<p><b>Fünftes Prinzip:</b></p> <p>a) die terminologische Sprachentwicklung wird synchronisch untersucht.</p> <p>b) die Beziehung zwischen Begriff und Benennung ist willkürlich.</p>	<p><b>Fünftes Prinzip:</b></p> <p>a) Verstehenseinheiten unterliegen einem stetigen Wandel; diachronischer Ansatz.</p> <p>b) Kognitive Modelle (<i>idealized cognitive model - ICM</i>) spielen bei der Entwicklung von neuen Ideen eine Rolle; dies impliziert, dass Begriffe motiviert sind.</p>

*Tabelle 2: Vergleich - Grundsätze traditionelle vs. soziokognitive Terminologearbeit*  
(vgl. Temmerman 2000:16,233; Temmerman www<sup>46</sup>; Oster www<sup>47</sup>)

In Bezug auf die in Prinzip 1 der soziokognitiven Terminologearbeit erwähnte Prototypenstruktur ist anzumerken, dass von der Annahme ausgegangen wird, der Mensch bilde bei der mentalen Verarbeitung seiner Welt prototypische Kategorien und operiere durch diese anstatt anhand von isolierten Begriffen (vgl. Temmerman 2000:61, Prunč <sup>3</sup>2012:195). Der Terminus *Prototyp* geht auf die Psychologin Eleanor Rosch zurück und bezieht sich auf die typischen Repräsentanten einer Kategorie:

„Die Zugehörigkeit zu einer Kategorie ergibt sich nämlich nicht, wie in der strukturellen Semantik angenommen wurde, aus dem Vorhandensein/Nicht-Vorhandensein klar definierbarer Merkmale,

<sup>46</sup>[http://www.euralex.org/elx\\_proceedings/Euralex2000/053\\_Rita%20TEMMERMANN\\_Training%20Terminographers\\_the%20Sociocognitive%20Approach.pdf](http://www.euralex.org/elx_proceedings/Euralex2000/053_Rita%20TEMMERMANN_Training%20Terminographers_the%20Sociocognitive%20Approach.pdf) [17.08.2016]

<sup>47</sup><https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/viewFile/101/49> [17.08.2016]

die bei allen Exemplaren nachweisbar sein müssen. An ihre Stelle tritt ein größerer oder geringerer Konsens darüber, was als das beste Exemplar einer Kategorie zu gelten hat. Je mehr an prototypischen Eigenschaften ein Phänomen in sich vereint, umso näher kommt es einem Prototyp, zu dem die übrigen Repräsentanten der Kategorie eine größere oder geringere Ähnlichkeit aufweisen.“ (Prunč 2012:195)

Rosch zufolge existiert weder die *Bedeutung* an sich, noch gibt es eine *linguistische Bedeutung*, die Teil eines Sprachsystems wäre. Es existiert vielmehr eine erfahrbare Bedeutung (experiential meaning). Verstehen erfolgt demnach in prototypischen Kategorien, anhand derer die Welt eingeteilt wird (vgl. Temmerman 2000:61). Temmerman (2000:70) schreibt dazu: “Understanding takes place in terms of entire domains of experience and not in terms of isolated concepts.”

Aufgrund des kognitiv orientierten Ansatzes sieht Temmerman die Bedeutung im Lichte eines Verstehensprozesses. Sie vertritt einen semasiologischen Ansatz, da sich Begriffe oft erst aus neuen Erkenntnissen (z.B. in der wissenschaftlichen Forschung) und Verstehensprozessen ergeben und nicht apriori objektiv vorhanden sind. Bei diesem Verstehensprozess wird ein neuer Begriff bzw. eine Kategorie mit einer bestehenden Struktur, d.h. einem kognitiven Modell, verknüpft. Einige dieser kognitiven Modelle interagieren miteinander und “together make the understanding of new experience possible, leaving their traces in the names given to new categories in the making.” (Temmerman 2000:211) Ein Teil dieser Modelle kann kulturspezifisch sein, was schließlich auch für die Translatorin von Bedeutung ist (vgl. Oster 2011<sup>48</sup>).

Kognitive Vorgänge spielen bei der Benennungsbildung eine zentrale Rolle, wobei mitunter auf metaphorische Modelle zurückgegriffen wird. Temmerman betont dabei, dass Verstehensprozesse in Bezug auf ganze Erfahrungsbereiche stattfinden können und dass folglich Neo-Lexikalisierungen das Ergebnis eines Verstehensprozesses mittels metaphorischen Modellen darstellen (vgl. Temmerman 2000:211). Auch darin unterscheidet sich schließlich der soziokognitive Ansatz stark von der traditionellen Ansicht, die anderen Benennungsformen den Vorrang einräumt.

In ihrem Forschungsprojekt konnte Temmerman aufzeigen, dass Begriffe entsprechende Verstehenseinheiten bezeichnen und dass diese Termini, anders als in der traditionellen Terminologielehre angenommen, in Texten keine klar umrissenen Entitäten darstellen, die definitivisch klar voneinander abgegrenzt sind. Aufgrund dessen können in einem

---

<sup>48</sup> <https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/viewFile/101/49> [17.08.2016]

Begriffssystem Begriffe von benachbarten Begriffen nicht unbedingt voneinander unterschieden und abgegrenzt werden:

“In texts, concepts do not often appear as clear-cut entities (of an objective world) which can be clearly delineated from one another and defined by indicating a superordinate concept and giving the characteristics which distinguish the concept from related concepts in a concept system.”  
(Temmerman 2000:156)

Die traditionelle Terminologielehre der Wiener Schule hingegen postuliert, dass “language has to be regulated and controlled (i.e. standardised) in order to secure objectivity, clear-cut understanding, and efficiency and that for that reason literal lexicalisations are to be preferred over metaphorisations.” (Temmerman 2000:216) Sie fokussiert demzufolge auf den Fachwortschatz eines bestimmten Sachgebiets mit dem Ziel einer Standardisierung der Terminologie. Dieser Ansatz spiegelt sich in ihren Prinzipien und Methoden wider (vgl. Temmerman 2000:15), wovon die fünf wichtigsten soeben aufgezählt wurden (s. Tab. 2).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass beim kognitiven Ansatz die Bedeutung von Termini in den Hintergrund rückt, während das Verstehen von Termini im Vordergrund steht. Terminologische Strukturen bleiben dabei weitgehend unberührt (vgl. Roelcke 2013:7f.).

Die einzelnen Prinzipien des soziokognitiven Ansatzes werden, an entsprechenden Stellen, den Ansätzen der traditionellen Terminologielehre kontrastiv gegenübergestellt. Im Folgenden wird zunächst die Arbeit einer Terminologin näher beleuchtet.

### **3.6 Die Arbeit als TerminologIn**

Die steigende Anzahl der zu übersetzenden Fachtexte und ihr zunehmender Schwierigkeitsgrad haben dazu geführt, dass sich der Beruf des Terminologen etabliert hat. TerminologInnen sammeln, prüfen, systematisieren und bearbeiten den Fachwortbestand eines spezifischen Fachgebiets in einer oder aber auch in mehreren Sprachen, wobei man in letzterem Fall von übersetzungsbezogener Terminologiearbeit spricht. Außerdem legen sie, wenn notwendig, Fachwörter fest (terminologische Festlegung) oder prägen neue Termini. Die Resultate ihrer Arbeit kommen insbesondere BenutzerInnen von Glossaren, Fachwortlisten oder Fachwörterbüchern zugute bzw. sind in Terminologiedatenbanken abrufbar. Darüber hinaus erleichtern TerminologInnen durch ihre Arbeit die Tätigkeit von ÜbersetzerInnen, denen somit eine wichtige Vorarbeit abgenommen wird. Denn das Übersetzen von Fachtexten ist nur dann möglich, wenn man über die Terminologie des jeweiligen Fachgebietes verfügt (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:1f.; KÜDES<sup>2</sup>2002:13).

Kenntnisse des entsprechenden Sachgebiets sind bei der Terminologearbeit Voraussetzung. So ist eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen TerminologInnen und ExpertInnen des jeweiligen Faches häufig unabdingbar, damit das entsprechende Sprach- und Fachwissen zusammentreffen (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:6). Interessant ist, dass bereits die Tibeter und Inder bei der Erstellung der *Mahāvvyutpatti* und der *Madhyavyutpatti* sowie bei der Übersetzung von religiösen Fachtexten im achten und neunten Jahrhundert dasselbe Prinzip angewandt haben, wobei die Tibeter als Sprachexperten und die Inder als Schriftgelehrte, also Sachexperten im Sinne des Buddhismus, fungierten. Man könnte auch hier von interdisziplinärer Zusammenarbeit sprechen, deren Resultat nicht nur das bedeutende Sanskrit-Tibetisch Wörterbuch ist, sondern auch die präzise Anfertigung von Translaten im religiösen Kontext (siehe Kap. 2).

Bei der Erarbeitung und Entwicklung von Terminologien kann erschwerend hinzukommen, dass nicht alle Fachgebiete dieselben Voraussetzungen bieten. Vor allem beim Vergleich von Terminologien können Schwierigkeiten auftreten wie etwa unterschiedliche Entwicklungsstände einzelner Disziplinen in verschiedenen Sprachräumen sowie eine Diskrepanz bei der zur Verfügung stehenden sprachlichen Ausdrucksmittel zur Wissensvermittlung (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:2,6). Diese Probleme können insbesondere in der terminologischen Analyse der vorliegenden Arbeit beobachtet werden (s. Kap. 5.4), zumal die deutsche Sprache in Bezug auf den Buddhismus wie er seit Jahrhunderten in Tibet praktiziert wird, nicht denselben sprachlich ausdifferenzierten Entwicklungsstand aufweist wie das Tibetische.

Die Terminologearbeit gliedert sich u.a. in die deskriptive und in die präskriptive Terminologearbeit, auf die im folgenden Abschnitt jeweils näher eingegangen wird.

### **3.7 Die präskriptive Terminologearbeit**

Von präskriptiver Terminologearbeit spricht man, wenn eine einheitliche Verwendung von Terminologie angestrebt wird und zu diesem Zweck Definitionen und Benennungen festgelegt werden. Ziel der präskriptiven Terminologearbeit ist es, Begriffssysteme sowie die Zuordnungen Begriffszeichen und Begriff, auch Soll-Zuordnung genannt, zu bestimmen (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:227; Felber/Budin 1989:135).

Voraussetzung für die präskriptive Terminologearbeit ist die vorhergehende deskriptive Bearbeitung von Terminologie, da zuerst der gegenwärtige Ist-Zustand erforscht und bekannt sein muss, um normierend in den Terminologiebestand einzugreifen (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:4f.,227). Eine derartige Festlegung von Terminologie ist insofern von Bedeutung, als dass eine unkontrollierte Entwicklung zu Widersprüchen und Fehlern in der Terminologie und folglich in der Fachkommunikation führen würde (vgl. Felber/Budin 1989:135).

Die präskriptive Terminologearbeit wird auch *normende*, *vorschreibende* oder *feststellende* Terminologearbeit genannt, häufig spricht man auch von *Terminologienormung*, wobei dieser Begriff etwas enger gefasst ist als *normende Terminologearbeit*. Denn mit *Terminologienormung* ist prinzipiell ausschließlich die Arbeit von Normungsorganisationen und vergleichbaren Institutionen gemeint, die mitunter inkorrekte Ist-Zuordnungen berichtigen. Idealerweise können bei der Terminologienormung Fälle von Synonymie ausgeschaltet werden; ein wesentliches Ziel ist es demzufolge einem Begriff, also einem fachlichen Inhalt, nur eine einzige Benennung zuzuordnen. Man spricht in diesem Fall auch von *Eineindeutigkeit*. Eineindeutig ist ein Fachwort (Terminus) dann, wenn seine Benennung nur einen Begriff repräsentiert (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:4,227; Felber/Budin 1989:135; Arntz<sup>2</sup>1994:284).

Das Prinzip der Eineindeutigkeit spiegelt das objektivistische Weltbild der traditionellen Terminologearbeit wider. Es wird dabei angenommen, dass Sprache eine bloße statische Struktur aufweist und dass ein Begriff bereits vor einer Benennung existieren kann. Würde man im Gegensatz dazu ideologisch jedoch vom Subjektivismus ausgehen, wonach die Welt nur im Geiste des Betrachters existiert, bekäme dieses Prinzip eine völlig andere Bedeutung. D.h., das Prinzip der Univozität würde Flexibilität zulassen, wodurch die Struktur der Welt auf vielfache Weise sprachlich ausgedrückt werden könnte. Anstatt jedoch diesen Grundsatz in Frage zu stellen, hält die traditionelle Terminologie strikt daran fest und ignoriert dabei den diachronischen Zugang zu Sprache (vgl. Temmerman 2000:127). Sie fordert sogar, “that language should be made to reflect in the one and ideal way, the only possibly acceptable logical and/or ontological ‘scientific’ structure of the world.” (Temmerman 2000:127) Auf diese Weise wird Terminologie, der Fachwortschatz eines bestimmten Fachgebiets, von der natürlichen Funktionalität der Sprache abgeschnitten und fungiert so bloß als Metasprache. Sie steht dadurch nahezu auf einer Ebene mit der Nomenklatur (vgl. *ibid.*).

Koselleck (2006:22) postuliert, dass Synchronie und Diachronie untrennbar miteinander verbunden sind. Denn wäre dies nicht so, würde das eine Begrenzung der

Handlungsmöglichkeiten – in dem Sinn, dass nur bestimmte Aktivitäten möglich oder unmöglich sind – implizieren. „Unter diesem Vorbehalt seien die analytischen Kategorien von Synchronie, die auf die jeweils aktuelle Gegenwärtigkeit des Geschehens zielt, und von Diachronie verwendet, die auf die zeitliche Tiefendimension zielt, die ebenfalls in jedem aktuellen Geschehen enthalten ist.“ (Koselleck 2006:22)

Im Allgemeinen schließt die normende Terminologearbeit auch die in größeren Firmen geleistete Terminologearbeit mit ein. Das bedeutet, dass z.B. ein behördlicher Sprachendienst die fremdsprachigen Äquivalente für die Benennungen von Ämtern, Ministerien und dergleichen verbindlich festlegt (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:227). Derartige Normungsaktivitäten haben ausschließlich eine eindeutige Verständigung zwischen ExpertInnen zum Ziel und wollen in keiner Weise die sprachlichen Möglichkeiten von SprachbenutzerInnen einschränken. Diese einwandfreie Fachkommunikation kann nur durch die Festlegung von Begriffen und ihren jeweiligen Benennungen erfolgen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:135).

Die terminologische Normung wird sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene von Normungsorganisationen wie etwa vom Austrian Standards Institute (ASI)<sup>49</sup>, vom Deutschen Institut für Normung (DIN), von der Internationalen Organisation für Normung (ISO) u.a. durchgeführt, die die Terminologien unterschiedlichster Fachgebiete ein- oder mehrsprachig festlegen. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von terminologischer Einzelnormung. Dargestellt werden diese Fachwortschätze in Begriffssystemen oder in Nomenklaturen. Einige Normungsorganisationen halten sich bei ihrer Arbeit dabei an geregelte Grundsätze (terminologische Grundsatznormung) (vgl. KÜDES 2002:13). Arntz (<sup>2</sup>2006:78) spricht in diesem Zusammenhang von der *Terminologie der Terminologie*, die sich auf die einheitliche Terminologieverwendung der Terminologen in den Normungsinstituten bezieht, die diese terminologischen Grundsatznormen ausarbeiten.

In der vorliegenden Arbeit wird ein deskriptiver Ansatz verfolgt, d.h. ein Ausschnitt des Fachwortschatzes des erkenntnistheoretischen buddhistischen Teilfachgebietes wird terminologisch untersucht und deskriptiv erfasst. Aus diesem Grund wird nicht weiter auf den präskriptiven Ansatz eingegangen.

---

<sup>49</sup> vormals Österreichisches Normungsinstitut (ON); seit 2009 Austrian Standards Institute aufgrund seiner wachsenden internationalen Tätigkeiten (vgl. Austrian Standards Institute 2010:22, pdf-Dokument)

### **3.8 Die deskriptive Terminologiearbeit**

Ziel der deskriptiven Terminologiearbeit ist es, die Ist-Zuordnungen von Benennung und Begriff sowie die Ist-Begriffsbeziehungen in einzelnen Fachgebieten herauszufinden. Das bedeutet, dass die deskriptive Terminologiearbeit die zu einem bestimmten Zeitpunkt verwendete Terminologie zu beschreiben und aufzuzeichnen versucht, ohne dabei regulierend in den Sprachgebrauch einzuwirken (vgl. Felber/Budin 1989:135; Arntz <sup>2</sup>2006:78). Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:227) definieren die deskriptive Terminologiearbeit als „Erfassung des bestehenden Sprachzustandes“ bzw. sprechen von einer „den bestehenden Sprachgebrauch beschreibenden Terminologiearbeit“ sowie von der „Ermittlung des sprachlichen Ist-Zustandes“ (vgl. *ibid.*:4,5). Des Weiteren ist die deskriptive Terminologiearbeit stark übersetzungs- und zielsprachenorientiert (vgl. *ibid.*:227).

Die deskriptive Terminologiearbeit, auch *beschreibende* oder *feststellende* Terminologiearbeit genannt, wird von einzelnen ExpertInnen, Sprachämtern oder ÜbersetzerInnen, die sich mit der allgemeinen Terminologie befassen, betrieben. Sie gilt als Vorstufe für die präskriptive Terminologiearbeit, wobei eine Fortführung der deskriptiven Terminologiearbeit in normender Form nicht immer zielführend ist (vgl. Felber/Budin 1989:135, 214; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:227).

Die deskriptive Terminologiearbeit gliedert sich weiter in die systematische und in die punktuelle Terminologiearbeit, auf die nachfolgend jeweils näher eingegangen wird.

### **3.9 Systematische und punktuelle Terminologiearbeit**

#### **3.9.1 Die systematische Terminologiearbeit**

Unter systematischer Terminologiearbeit versteht man die zusammenhängende Bearbeitung eines Sachgebiets und dessen Terminologie durch eine Terminologin (vgl. Mayer 1998:12; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:216). Es geht dabei um sachgebietsbezogene Analysen, bei denen ein präzise eingeschränktes Fachgebiet terminologisch untersucht wird und die schließlich in Form von Glossaren zur Verfügung gestellt werden. Diese Form der sachgebietsbezogenen Terminologiearbeit führt zum zuverlässigsten Ergebnis, da man die Terminologie eines klar abgegrenzten Sachgebiets oder Teilsachgebiets mit seinen dazugehörigen Begriffen und den jeweiligen Begriffsbeziehungen in Form von Begriffsplänen darstellen kann (vgl. Mayer 1998:12; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:216f.).

Da die vorliegende Arbeit eine systematische Terminologiarbeit darstellt, wird nun konkreter auf ihre Arbeitsmethoden eingegangen, die grundsätzlich folgende Arbeitsschritte umfassen:

1. Organisatorische Vorüberlegungen mit Hinblick auf Zielsetzung und Zielgruppe,
2. Abgrenzung des Fachgebietes sowie Aufteilung des Fachgebietes in kleinere Einheiten,
3. Beschaffung und Analyse des Dokumentationsmaterials,
4. Sammlung und vorläufige Zuordnung der gefundenen Benennungen und Begriffe sowie aller brauchbaren Informationen,
5. Erarbeitung des einsprachigen Begriffssystems,
6. Bearbeitung des Materials, terminologische Analyse und insbesondere Überprüfung von Synonymie und Äquivalenz,
7. Bereitstellung für den Benutzer (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:219; Mayer 1998:12).

Zunächst ist es wichtig, organisatorische Vorüberlegungen anzustellen, die für die Arbeitsmethodik und schließlich für den Erfolg der Arbeit relevant sind. Aus methodischer Sicht gehören dazu die Punkte eins bis drei (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:219; Mayer 1998:12).

Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:219) zufolge sind zahlreiche Gebiete noch nicht terminologisch bearbeitet worden, wozu auch das in der vorliegenden Arbeit ausgewählte Thema gehört. Ziel der terminologischen Analyse ist es, mittels Begriffssystemen und Glossar einen Überblick über das deutsche Begriffsinventar der vier ausgewählten tibetisch-buddhistischen Texte zu geben.

Die Zielgruppe der vorliegenden Arbeit sind Laien sowie Buddhismus-Interessierte, die keinen Zugang zu Originalquellen haben. Das bedeutet, dass sie von deutschen Übersetzungen gänzlich abhängig sind und somit am meisten von terminologisch aufbereiteten Begriffsfeldern profitieren würden. Eine große Anzahl dieser Zielgruppe greift zu populärwissenschaftlichen Texten, da diese leicht zugänglich und vor allem auch verständlich sind, obwohl darin spezialisierte Fachtexte abgehandelt werden. Aus diesem Grund erscheint es für die vorliegende Arbeit sinnvoll, einige dieser deutschen Übersetzungen, die eine große Leserschaft aufweisen, einer terminologischen Analyse zu unterziehen, mit dem Versuch begriffliche Klarheit zu schaffen.

Was die Auswahl und Absteckung des Fachgebietes anbelangt (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:219), so wurde im Fall des vorliegenden Forschungsprojektes ein philosophisch-

erkenntnistheoretisches Fachgebiet des tibetischen Buddhismus ausgewählt: *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis*.

Bei der Auswahl der Literatur sollte u.a. auf das Muttersprachenprinzip geachtet werden, d.h., dass die betreffende Sprache die Muttersprache der Autorin ist und die Autorin auf dem jeweiligen Gebiet Fachkenntnisse besitzen sollte. Bei einer zweisprachigen Terminologiearbeit ist es zudem wichtig, auf die Gleichwertigkeit bzw. Gleichartigkeit der Quellen in den jeweiligen Sprachen zu achten (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:219).

Die Arbeitsschritte vier bis sechs beziehen sich auf die eigentliche Terminologiearbeit. Dabei werden aus der entsprechenden Fachliteratur einer Sprache relevante Benennungen ausgewählt und aufgezeichnet, wobei auch Zusatzinformationen gesammelt werden, die zur Begriffsklärung beitragen können. Dazu gehören vor allem das Sachgebiet, Definitionen, Kontexte, Quellen, usw. Auf Basis dieser Informationen werden schließlich im fünften Arbeitsschritt Begriffssysteme erarbeitet. Handelt es sich um eine zweisprachige Arbeit, wird, ausgehend von dem Dokumentationsmaterial in der zweiten Sprache, dieser Arbeitsschritt wiederholt, ohne dabei die Begriffssysteme der ersten Sprache zu berücksichtigen. Danach werden beide Begriffssysteme in beiden Sprachen miteinander verglichen, um zu erkennen, inwieweit zwei bestimmte Begriffe zueinander äquivalent sind. Außerdem können auf diese Weise terminologische Lücken festgestellt werden, was bedeutet, dass Begriffe in einer Sprache (noch) nicht benannt sind und wofür Benennungsvorschläge zu entwickeln sind. Werden einzelne Begriffe innerhalb eines einsprachigen Begriffssystems miteinander verglichen, können Fälle von Synonymie eruiert werden (vgl. Mayer 1998:13). Im Fall der vorliegenden Dissertation lag der Fokus auf der deutschen Sprache.

Die Bereitstellung terminologischer Daten für BenutzerInnen nimmt unterschiedliche Formen an. Das Spektrum reicht von Wörterbüchern bis hin zu individuellen Glossaren (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:226).

### **3.9.2 Die punktuelle Terminologiearbeit**

Punktuelle Terminologiearbeit bedeutet, dass ein einziger Terminus analysiert wird. Gegebenenfalls wird dabei auch ein kleineres Begriffsfeld oder -system erstellt, wenn angrenzende Termini gestreift werden (vgl. Mayer 1998:12). Insbesondere die übersetzungsorientierte Terminologiearbeit, die als mehrsprachige Terminologiearbeit angesehen wird, tritt häufig in Form der punktuellen Terminologiearbeit auf (vgl. Mayer

2009:15; Mayer 1998:14). Der Grund dafür sind häufig akute Übersetzungsprobleme, die mittels punktueller Terminologearbeit gelöst werden können. Es geht hierbei zumeist darum, einzelne Wortgleichungen mit einem aussagekräftigen Kontext zu erstellen, die der Fachübersetzer für eine Übersetzung benötigt. Nachbarbegriffe werden meistens aufgrund des beruflichen Zeitdrucks nicht geklärt, sodass bloß ein Ausschnitt des Begriffsfeldes oder des Begriffssystems erfasst wird. Soll dieses zusammengetragene terminologische Material langfristig von Nutzen sein, muss man die punktuellen Untersuchungen zusammenfassen und in das jeweilige Sachgebiet einfügen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:216ff.).

### **3.10 Die semasiologische und die onomasiologische Terminologearbeit**

Im Grunde sind beide – der semasiologische (auch: benennungsorientierte) und der onomasiologische (auch: begriffsorientierte) Ansatz – notwendig, um die geschichtliche Veränderung der Begriffe und die durch die Begriffe zu erfassende Realität analysieren und erläutern zu können (vgl. Koselleck 2006:62).

“Weil jedes Wort eine Vielfalt von Bedeutungen haben kann, die der wandelbaren Wirklichkeit angemessen sein sollen, gibt es die Semantik als wissenschaftliche Methode. Und weil ein Sachverhalt sich nicht ein für alle Mal auf einen und denselben Begriff bringen lässt, ruft er eine Mehrzahl von Benennungen hervor, die seinem Wandel gerecht werden sollen. Deshalb gibt es die Onomasiologie als wissenschaftliche Methode.“ (Koselleck 2006:62)

Die übersetzungsorientierte Terminologearbeit gliedert sich im Allgemeinen in zwei Ansätze: in den onomasiologischen und in den semasiologischen Ansatz. Beide Ansätze werden in der Praxis häufig miteinander kombiniert (vgl. Mayer 1998:14).

Die onomasiologische Terminologearbeit orientiert sich an Begriffen und Begriffssystemen, wobei die Begriffe des betreffenden Fachgebiets den Ausgangspunkt darstellen. Der onomasiologische Ansatz geht demzufolge von der Bedeutung aus und sucht nach den sie bezeichnenden Wörtern („von den Bedeutungen zu den Wörtern“) (vgl. Mayer 1998:77; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:189).

Die semasiologische Terminologearbeit geht von der Zeichenbedeutung der Ausgangssprache aus und ermittelt auf dieser Grundlage den entsprechenden Terminus in der Zielsprache. Das bedeutet, dass vom Wort ausgehend alle mit diesem Wort verbundenen Bedeutungen eruiert werden („von den Wörtern zu den Bedeutungen“) (vgl. *ibid.*).

Der begriffsorientierte Ansatz hat zum Ziel, festzustellen, welche sprachlichen Mittel bzw. welche Benennungen in den verglichenen Sprachen zur Verfügung stehen, um einen

bestimmten Begriff wiederzugeben. Dabei werden in getrennten Arbeitsschritten jeweils zwei einsprachige Begriffssysteme erstellt. Sowohl die AS als auch die ZS sind dabei gleichberechtigt, d.h. letztlich kann nicht mehr in eine AS und in eine ZS unterschieden werden. Häufig kommt man beim Vergleich von Terminologien in zwei Sprachen zu dem Schluss, dass Begriffe nicht übereinstimmen oder in einer der beiden Sprachen nicht vorhanden bzw. nicht benannt sind. In derartigen Fällen ist der onomasiologische Ansatz die Lösung dieses Problems (vgl. Mayer 1998:77f.; Baumann/Kalverkämper 2004:288).

Der benennungsorientierte Ansatz hingegen zielt darauf ab, den Inhalt eines Ausgangswortes zu klären und davon ausgehend das Äquivalent in der ZS, das diesen bestimmten Inhalt reproduziert, zu ermitteln. Für diese Untersuchung kann ein einsprachiges Wörterbuch in der AS herangezogen werden. Nachdem durch diese semasiologische Analyse die Bedeutungsstrukturen der AS festgestellt wurden, werden einem nächsten, begriffsorientierten Schritt diese Strukturen auf die Bedeutungsebene der ZS projiziert, damit die zielsprachlichen Äquivalente festgestellt werden können. Diese Entsprechungen müssen schließlich einzelsprachlich untersucht und voneinander abgegrenzt werden – nur so können divergierende Beziehungen zwischen den beiden Sprachen eruiert werden (vgl. Mayer 1998:77f.).

Für den soziokognitiven Ansatz ist der onomasiologische Zugang zu restriktiv, da nur sehr wenige Begriffe objektiv existieren; deswegen werden Begriffe durch Verstehenseinheiten (*units of understanding*) ersetzt, die eine prototypische Struktur aufweisen (s. Kap. 3.5, Tab. 2, Prinzip 1) und daher besser als Kategorien bezeichnet werden. Kategorien können zumeist nicht klar umrissen werden: “It is like a *chunk of knowledge* which has a core and a structure but which exists in a process of continuing reformulation and is therefore in constant transition.” (Temmerman 2000:224, Hervorh. i. Orig.)

Anders als in der traditionellen Terminologielehre, bei der Begriffe zuerst klar umrissen und schließlich benannt werden, werden bei Temmermans Ansatz Verstehenseinheiten bzw. Kategorien benannt, die in einer natürlichen sprachlichen Situation zustandekommen. In der traditionellen Terminologielehre existieren Begriffe abstrakt; die Rolle der Sprache wird im Kommunikationsprozess sowie bei der Kategorisierung außer Acht gelassen. Terminologie kann allerdings nur im Diskurs untersucht werden. Aus diesem Grund sollte die Benennung den Ausgangspunkt jeder terminologischen Analyse darstellen (und nicht der Begriff) (vgl. Temmerman 2000:224).

Dennoch hat sich in der Terminologearbeit insbesondere der onomasiologische Ansatz durchgesetzt, da die semasiologische Arbeitsmethode ziemlich bald an ihre Grenzen stößt. Denn Begriffe sind in ihr jeweiliges System eingebettet und keine abgetrennten Einheiten; sie können also nur mit benachbarten Begriffen desselben Systems erschlossen werden und genau diese Vorgehensweise verfolgt der onomasiologische Ansatz (vgl. Mayer 1998:78).

Auch Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:189) zufolge hat die benennungsorientierte Arbeitsweise den erheblichen Nachteil, dass aufgrund der ausschließlichen Orientierung am Alphabet nicht überprüft werden kann, ob alle Begriffe des betreffenden Fachgebietes vollständig erfasst werden. Außerdem können Schwierigkeiten in Form von Mehrdeutigkeiten auftreten, wie etwa Polysemie oder Homonymie (vgl. Mayer 1998:14). In einem alphabetischen Wörterbuch gilt es, diese Begriffe, trotz ihrer Divergenzen, im gleichen Eintrag oder in aufeinanderfolgenden Einträgen zu behandeln (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:189). Diese semasiologische Arbeitsmethode ist trotz ihrer erkennbaren Schwächen immer noch sehr weit verbreitet, da der zeitliche Aufwand geringer ist als bei der Erstellung von Begriffssystemen (vgl. *ibid.*:190).

Bei onomasiologisch aufgebauten Wörterbüchern muss zuerst ein Begriffsplan erstellt werden, wobei Definitionen eine zentrale Rolle spielen. Durch sie können nämlich falsch eingeordnete sowie systemfremde Begriffe erkannt werden. Anhand einer systematischen Gliederung können Äquivalente sicher beurteilt werden, denn äquivalente Benennungen müssen notwendigerweise denselben Begriff in den zwei Sprachen kennzeichnen. Der bloße Vergleich von isolierten Begriffen kann leicht zu Fehlschlüssen führen. Auch BenutzerInnen haben durch systematisch geordnete Wörterbücher den Vorteil, dass sie die Zusammenhänge zwischen den Begriffen besser erkennen können. Dies erleichtert die Auswahl der korrekten Benennung in der ZS. Letztlich ermöglicht der onomasiologische Zugang dank geordneter Begriffssysteme das Schließen von „terminologischen Lücken“ (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:190).

In der vorliegenden Dissertation wird ein onomasiologischer Ansatz verfolgt.

### **3.11 Zentrale Begriffe der Terminologielehre**

Zunächst ist festzuhalten, dass die definatorische Methode (mit ihren einschränkenden Merkmalen) der Allgemeinen Terminologielehre mit Sicherheit zum Verständnis des Sachverhalts beiträgt. Grundsätzlich verweist Adorno (1973:21) allerdings darauf, „dass rein festgelegte Begriffe und eine Entwicklung der Erkenntnisse aus ihnen zu nichts führen, wenn

nicht gesichert ist, ob dem Begriff eine Sache entspricht und ob der Begriff die Sache, die er meint, auch wirklich genau und treu deckt.“

### 3.11.1 Der Terminus

Im Allgemeinen gilt,

„dass man eine Philosophie nur dann verstehen kann, wenn man ihre Termini versteht; dazu korrelativ gilt aber auch, dass man die Termini im Allgemeinen nur dann wird verstehen können, wenn man die Philosophie als ganze versteht, in der sie auftreten, und darüber hinaus noch, wenn man die spezifischen Funktionen versteht, die die Termini in dieser Philosophie zu erfüllen haben.“  
(Adorno 1973:14)

In der Terminologielehre wird *Terminus* (auch: Fachwort) definiert als „das zusammengehörige Paar aus einem Begriff und seiner Benennung als Element einer Terminologie“ (DIN-Norm 2342, 1992, zit. n. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:37). Der Ausdruck *Terminus* steht für eine Einheit aus einer Inhaltsseite, dem Begriff, und einer Ausdrucksseite, der Benennung. Fachwörter sind spezialisierte Bezeichnungen, die auf eindeutige konkrete oder abstrakte Gegenstände verweisen (vgl. Arntz<sup>2</sup>2003:78).

Die Basis für das Verständnis terminologischer Arbeit bildet das Modell des semiotischen Dreiecks, das von den amerikanischen Linguisten Ogden und Richards eingeführt wurde. Es besteht aus den drei Eckpunkten *Benennung* (auch Bezeichnung, Signifikant, Zeichen, Zeichenkörper), *Begriff* (auch Signifikat, Zeichenbedeutung) und *Gegenstand* (auch Referent, Referenzobjekt, Objekt) (s. Abb. 1), auf die nachfolgend näher eingegangen wird (vgl. Arntz<sup>2</sup>2003:78; Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:38; Budin 2006:455).

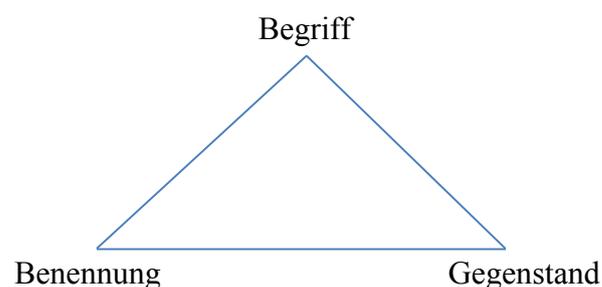


Abbildung 1: Semiotisches Dreieck (Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:38)

Benennungen repräsentieren Begriffe in der Kommunikation; mit Benennungen wird auch auf Gegenstände verwiesen, jedoch immer über den Umweg der Kognition, d.h. der Begriffe (vgl. Budin 2006:454). Budin (ibid.:455) verweist darauf, dass die drei Modellelemente in einer Wechselwirkung zueinander stehen. Das bedeutet:

„Begriffe sind sowohl Ausgangspunkt für Sprachproduktion, also für die Bildung von Bezeichnungen oder Termini in der Fachkommunikation, als auch Ziel der Rezeption beim Lesen oder Zuhören, wenn wir z.B. neue Bezeichnungen und ihre begrifflichen Bedeutungen erlernen.“

Temmerman spricht davon, dass in diesem Dreieck grundsätzlich die Beziehung zwischen der Welt, der Sprache und dem menschlichen Geist dargestellt bzw. untersucht wird (s. Abb. 2):

“What is basically explored in this triangular model is the relationship between some kind of reality (the world), a means to communicate about and to create this reality (language), and the centre of reasoning about and of understanding both the world and language (the human mind).” (Temmerman 2000:59; 1997:51)

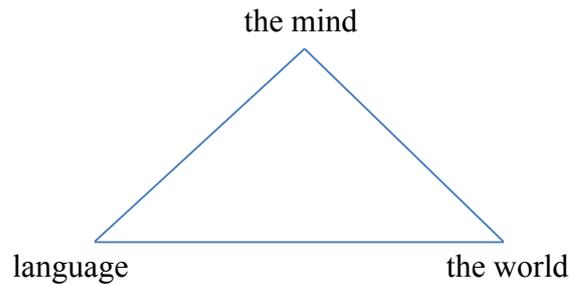


Abbildung 2: Semiotisches Dreieck (Temmerman 2000:59)

Die traditionelle Terminologie, die auf Saussures strukturalistischen Prinzipien von Sprache beruht, untersucht diese drei Modellelemente jedoch bewusst nicht im Detail. Sie reduziert die Welt auf ihre Objektivität, wobei die Sprache bloß die Funktion hat, Dinge zu benennen und der Geist auf seine Fähigkeit der Klassifikation verschiedener Objekte auf Basis von deren Merkmalen reduziert wird. Der traditionellen Terminologie zufolge, setzt die Beziehung zwischen der Welt und der Sprache voraus, dass die Welt objektiv existiert und benannt werden muss. Die Beziehung zwischen der Welt und dem Geist wird auf die Tatsache reduziert, dass die Welt dank der klassifizierenden Funktion des Geistes erfasst werden kann. Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Sprache und Geist wird das kreative Potential von Sprache als irrelevant angesehen und folglich ignoriert, da natürliche Sprache in der (Fach-)kommunikation als Hindernis betrachtet wird. Aus diesem Grund wird in der traditionellen Terminologie eine Standardisierung angestrebt, wobei im Idealfall ein Begriff einer Benennung entspricht und umgekehrt (vgl. Temmerman 2000:60,62).

Im Gegensatz zum traditionellen objektivistischen Ansatz steht der soziokognitive Ansatz, wonach Sprache sehr wohl eine Rolle spielt, wenn es darum geht, die Welt zu verstehen (Beziehung: Welt – Sprache). Sprache hat eine kognitive, textuelle und kommunikative Funktion. Es wird davon ausgegangen, dass die Welt (zumindest teilweise) im menschlichen Geist vorhanden ist (Beziehung: Welt – Geist) und dass das Verständnis von Sprache nicht von dem Verständnis der Welt getrennt sein kann (Beziehung: Sprache – Geist). Die Sprache ist das

Medium, um Wahrnehmungen und Konzepte von und in der Welt auszudrücken. Die Sprache ist also wesentlich, wenn es um das Weltverständnis geht. Dieser Sachverhalt zeigt, dass alle drei Elemente des semiotischen Dreiecks in vollem Ausmaß miteinander interagieren und keines außer Acht gelassen werden sollte (vgl. *ibid.*:62,66).

Von den vier philosophischen Schulen des tibetischen Buddhismus vertritt auch die sog. Nur-Geist-Schule (Cittamātra) die Ansicht, dass Objekte in der äußeren Welt keine eigenständigen Entitäten darstellen, die von einem wahrnehmenden Bewusstsein erfasst werden könnten. M.a.W., alle scheinbar äußeren Objekte sind Projektionen unseres Bewusstseins. Die anderen drei Schulen postulieren, dass ein Objekt eines Sinnesbewusstseins eine Entität ist, die außerhalb eines Bewusstseins existiert (vgl. Hopkins <sup>2</sup>1996:367).

Ein Beispiel hierzu: Wenn das Augenbewusstsein einen Topf wahrnimmt, erscheint der Topf nicht nur als bauchiges Gefäß, das Flüssigkeit halten kann, sondern auch dieses bauchige Gefäß *scheint* von seiner Seite her die Grundlage für die Benennung „Topf“ zu sein. Es scheint in diesem konkreten Moment nicht so, als ob dies eine bloße sprachliche Konvention wäre. Nachdem ein Augenbewusstsein das Objekt „Topf“ erfasst, wird diesem eine bestimmte Benennung, nämlich „Topf“, zugeschrieben, ohne dass ein weiterer Gedankengang notwendig wäre.

“The sense consciousness alone is able to draw thought into imputing, ‘This is a pot’, without the aid of intervening reflection. Therefore, when another asks what the expression ‘pot’ means, people do not say ‘It is the ‘pot’ that is only nominally imputed to a bulbous thing capable of holding water.’ They say, ‘It *is* a bulbous thing capable of holding water.’” (Hopkins <sup>2</sup>1996:369f., Hervorh. i. Orig.)

Das heißt, Objekte erscheinen dem Sinnesbewusstsein fälschlicherweise so, als ob sie auf natürliche Weise die Grundlage für Benennungen bilden würden, und auch das Bewusstsein, welches dieser Erscheinung zustimmt, unterliegt dieser Täuschung. Denn, wird man gefragt, was ein Topf sei, antwortet man nicht: „Ein Topf ist ein Gegenstand mit der Funktion, Wasser zu halten; etwas, das nur nominell einem bauchigen Gegenstand zugeschrieben wird.“ Man antwortet vielmehr: „Es (der Topf) *ist* ein bauchiger Gegenstand mit der Funktion, Wasser zu halten.“ Somit zeigen die Vertreter dieser Schule auf, dass unser Bewusstsein beim Erfassen der Realität einer Täuschung unterliegt; dies ist zumindest die These der Nur-Geist-Schule (vgl. Hopkins <sup>2</sup>1996:369f.).

In dem soeben genannten Beispiel wird ersichtlich, dass ein Bestreben zur Differenzierung der Sprache vorgenommen wird mit dem Ziel, die Realität sprachlich korrekt abzubilden. Und genau dies ist ein Merkmal der philosophischen Terminologie. Adorno (1973:50) schreibt dazu:

„Ich möchte sagen, das Positive an der philosophischen Terminologie und das, was Sie selber an der philosophischen Terminologie in Ihrer Beschäftigung mit Philosophie lernen können, liegt darin, dass diese Terminologie eine außerordentliche Anstrengung zur Differenzierung der Sprache macht, wie sie in anderen Bereichen, wo man ja nicht den Differenzen innerhalb des Verhältnisses von Gegenstand und Wort nachgeht, sondern im allgemeinen die Worte mehr oder minder willkürlich festsetzt, gar nicht zu finden ist. Die philosophische Sprache ist [...] allein der Bereich, in dem Sie so etwas wie Differenzierung in dem Verhältnis der Sprache zu dem Gegenstand lernen können.“

Das impliziert mitunter, dass jede Sprache eine ungeheure Abstraktionsleistung darstellt. Zwar ist die Zahl der Wörter begrenzt, aber die versprachlichten Erfahrungen, Gegenstände, Sachverhalte, Ideen, Meinungen und Realitäten sind potentiell unbegrenzt. Erfahrungen und Ereignisse werden in den Sprachhaushalt integriert und können sich im Vergleich zur Semantik und Syntax relativ rasch ändern (vgl. Koselleck 2006:41f.). Es zeigt sich, dass „eine Sprache [...] Erfahrungen speichert, die den Einzelfall überdauern. Ebenso begrenzt eine jeweils gesprochene Sprache eben diese Erfahrungen, weil sie im Rahmen der konkreten Sprache nur so und nicht anders ausgedrückt werden können.“ (Koselleck 2006:42)

Bereits der indische Philosoph Dharmakīrti hatte sich mit Sprache auseinandergesetzt. So war er der Auffassung, dass Wörter nicht naturgemäß, also nicht apriori, mit Vorstellungen oder Dingen verknüpft sind, sondern, dass diese Verknüpfungen erst einer vorherigen Vereinbarung bedürfen:

„Begriff ist ein Wort, wenn es im Satz steht. Satz ist ein Hinweis im Zusammenhang des Handelns. Während die Dinge beim Einzelnen eine Vorstellung auslösen, die ihre Beurteilung enthält, versucht man, wenn ein anderer Mensch da ist, durch Worte in diesem Vorstellungen zu erregen, die ihn auf das entsprechende Ding führen. Dazu müssen zuerst Wörter vereinbart werden. Sie sind nicht von Natur mit den Vorstellungen oder gar Dingen verknüpft.“ (Vetter 1964:59f.)

Dharmakīrti meint, dass sich dies an zahlreichen Merkmalen der Sprache aufzeigen lässt. So ist das Wort demnach nur bei Menschen ein Verständigungsmittel, die mit seinem Klang eine gleiche Bedeutung verbinden. Bei den meisten Wörtern ist dieser Klang bereits seit langer Zeit festgelegt, was allerdings nicht heißt, dass er nicht auch heute neu vereinbart werden könnte (vgl. Vetter 1964:60).

Im Folgenden werden die weiteren Elemente des semiotischen Dreiecks erläutert.

### 3.11.2 Der Gegenstand

**Gegenstand** wird definiert als ein „beliebiger Ausschnitt aus der wahrnehmbaren oder vorstellbaren Welt“ (DIN 2342, 2011, zit. n. Hanke). Gegenstände sind demgemäß Teile der sinnlich wahrnehmbaren, der gedachten oder denkbaren Realität. Mit anderen Worten ist alles, worauf sich das Denken richten kann, ein Gegenstand. Aus diesem Grund können sich Benennungen sowohl auf einen materiellen (konkreten) Gegenstand (Haus, Computer etc.) als

auch auf immaterielle (abstrakte) Gegenstände (Bewusstsein, Befreiung) beziehen. (vgl. Felber/Budin 1989:22,63; Arntz <sup>2</sup>2003:78; Wüster <sup>3</sup>1991:7). In beiden Fällen handelt es sich um eine gedankliche Vorstellung, die wir mit einer Benennung verbinden. Es ist eine Abstraktion bzw. eine Verallgemeinerung der uns umgebenden Welt, wobei wir mehrere Gegenstände auf Basis ihrer Gemeinsamkeiten gedanklich zusammenfassen. Die Begriffe *Haus* oder *Computer* nehmen nicht Bezug auf einen bestimmten Computer oder ein spezifisches Haus, vielmehr handelt es sich um gedankliche Allgemeinbilder mit denen operiert wird (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:38; Arntz <sup>2</sup>2003:78f.).

### 3.11.3 Die Benennung

Eine Benennung umfasst ein Wort (Einwortbenennung) oder eine Wortgruppe (Mehrwortbenennung), die aus mindestens zwei durch Leerzeichen getrennt geschriebenen Wörtern besteht. Benennungen sind die sprachlichen Symbole der Begriffe (vgl. Felber/Budin 1989:119;121; Wüster <sup>3</sup>1991:36). Während in der traditionellen Terminologielehre Benennungen demzufolge Bezug auf Begriffe nehmen, besagt der soziokognitive Ansatz, dass Begriffe den Verstehensprozess an sich vorantreiben, da sie neue Erkenntnisse mit vorhergehenden Erkenntnissen verknüpfen (vgl. Temmerman 2000:228).

In der DIN 2342-1 (1992:2) wird Benennung definiert als „aus einem Wort oder mehreren Wörtern bestehende Bezeichnung“ (DIN 2342-1, 1992:2, zit. n. Arntz <sup>2</sup>2003:78). In Bezug auf die Fachsprache verwendet man anstatt *Benennung* den Begriff *Terminus* (vgl. Wüster <sup>3</sup>1991:36).

Benennungen sind arbiträr festgelegte Zeichenketten und stehen zum Begriff in keinem natürlichen Zusammenhang; ansonsten hätten wir in jeder Sprache für den gleichen Begriff dieselbe Benennung (vgl. Temmerman 2000:223; Hanke 2015<sup>50</sup>). Idealerweise ist eine Benennung genau (im Sinne von eindeutig und nicht mehrdeutig), knapp und am anerkannten Sprachgebrauch orientiert (vgl. Felber/Budin 1989:122; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:112). Die Benennung fällt in die Oberkategorie Begriffszeichen, welche auch Zahlzeichen, Kurzzeichen, Sinnzeichen oder Namen einschließt. Begriffszeichen können also verbal oder nonverbal in Form von Piktogrammen sein (vgl. Felber/Budin 1989:119; Arntz <sup>2</sup>2003:78). Eine

---

<sup>50</sup> [http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4\\_1-\\_grundlagen/4\\_1\\_4\\_-\\_semiotisches-dreieck/](http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4_1-_grundlagen/4_1_4_-_semiotisches-dreieck/)  
[26.03.2015]

Einwortbenennung ist z.B. *Erkenntnis* oder *Achtsamkeit*; eine Mehrwortbenennung z.B. *gültige Erkenntnis* oder *verkehrtes Bewusstsein*.

Die Bildung von Benennungen und Begriffen wird stets auch von der jeweiligen Kultur und Philosophie beeinflusst. Um also Begriffe und ihre Benennungen korrekt zu verstehen, ist es notwendig, die Denkweisen und Weltanschauungen der Menschen zu studieren, die diese sprachlichen Einheiten geprägt haben. So gelten in einigen Kulturen negative Ausdrucksweisen als unangemessen, wohingegen in anderen diese als sehr effektiv betrachtet werden, wie etwa im Buddhismus (vgl. Misra 1981:37-38). Misra (ibid.) schreibt dazu:

“Cultural and philosophical influence played an important role in the formation of concepts and terms, as well as in their evolution. Hence, to gain a proper understanding of such concepts and terms we must study the ways of thinking of the people who originated them. (...) To other cultures and civilisations the negative form of expression is considered inadequate and ineffective but for Indians it is the other way around. They find negative expressions far more effective and powerful. This mode of expression is especially popular with Buddhists.”

TranslatorInnen wird daher ein umfassendes Studium der jeweiligen Kultur empfohlen, um einen erfolgreichen Kulturtransfer bewerkstelligen zu können.

### 3.11.4 Der Begriff

Im Allgemeinen ist festzuhalten, dass „jeder Begriff *eo ipso* auf seinen Kontext bezogen ist. Speziell ohne Gegenbegriffe, Ober- und Unterbegriffe, Begleit- und Nebenbegriffe lässt sich kein Begriff analysieren.“ (Koselleck 2006:101; Hervorh. i. Orig.)

„Begriffe werden heute als Wissensseinheiten definiert.“ (ISO 1087-1:2000; zit. n. Baumann/Kalverkämper 2004:322) Der Begriff stellt eine komplexe Kategorie dar, mit der sich zahlreiche Wissenschaften, wie etwa die Philosophie und Psychologie, auseinandersetzen. In der Terminologielehre wird ein Begriff definiert als eine „Denkeinheit, die aus einer Menge von Gegenständen unter Ermittlung der diesen Gegenständen gemeinsamen Merkmale mittels Abstraktion gebildet wird“ (DIN 2342-1, 1992:2, zit. n. Arntz <sup>2</sup>2003:78). Demzufolge sind Begriffe gedankliche Vertreter von Gegenständen, denen Begriffszeichen (z.B. Benennungen) für die Kommunikation zugeordnet sind. Begriffe stellen den Ausgangspunkt jeder Terminologearbeit dar (vgl. Felber/Budin 1989:69).

Grundsätzlich wird zwischen **Allgemeinbegriffen** und **Individualbegriffen** unterschieden, wobei Allgemeinbegriffe „ausgehend von mehr als einem Gegenstand durch Abstraktion

gebildet“ (DIN 2342, 2011, zit. n. Hanke 2015<sup>51</sup>) werden und Individualbegriffe „ausgehend von einem einzelnen Gegenstand durch Abstraktion gebildet“ werden (DIN 2342, 2011, zit. n. Hanke). Allgemeinbegriffe (z.B. *Dom*, *Haus*) nehmen Bezug auf eine Anzahl von Gegenständen, die gemeinsame Merkmale aufweisen. Ein Individualbegriff vertritt nur einen Gegenstand, der materiell oder immateriell sein kann und der durch einen Namen bezeichnet wird. Individuelle Gegenstände sind einmalig und haben, wenn sie materieller Art sind, zudem einen Raum-Zeit-Bezug (z.B. *Kölner Dom*, *Weißes Haus*). Begriffe sind somit Merkmalkomplexe, die mehr oder weniger die spezifischen Merkmale einzelner, bestimmter Gegenstände oder ganzer Klassen von Gegenständen beinhalten (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:46f.; Felber/Budin 1989:23).

Ein **Merkmal** wird definiert als eine „durch Abstraktion gewonnene Denkeinheit, die eine Eigenschaft von Gegenständen wiedergibt, welche zur Begriffsbildung und -abgrenzung dient“ (DIN 2342, 2011, zit. n. Hanke 2015). In der Terminologearbeit sind **Begriffsmerkmale** daher von zentraler Bedeutung, da sie der Begriffsbestimmung und der Begriffsabgrenzung (Definition) dienen und die Position des Begriffs in einem Begriffssystem festlegen. Jede Begriffsanalyse schließt zwangsläufig die jeweiligen Merkmale eines Begriffs mit ein, wobei erwähnt werden muss, dass Merkmale selbst durch Abstraktion gewonnene Denkeinheiten sind und somit gleichermaßen Begriffe darstellen. Aufgrund ihrer Merkmale stehen Begriffe schließlich in unterschiedlicher Beziehung zueinander. Man spricht hier von Begriffsbeziehungen, wobei die Terminologie diese Beziehungen in Begriffsplänen (Begriffssystemen, Begriffsfeldern) darstellt. Vorwiegend kommt dafür eine hierarchische Ordnung (Über-, Unter-, Nebenordnung) zum Einsatz (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:42,53).

Der traditionellen Terminologielehre zufolge sind diese unterscheidenden Merkmale innerhalb einer Kategorie wesentlich (intrakategorielle Struktur), wohingegen logische (z.B. x ist eine Gattung von y) und ontologische (z.B. x ist ein Teil von y) Beziehungen innerhalb mehrerer Kategorien relevant (interkategorielle Struktur) sind. Diese beiden Arten von Strukturen können bei einem Diskurs beobachtet werden. In der soziokognitiven Terminologie wird allerdings davon ausgegangen, dass die Existenz einer Kategorie nicht unabhängig von Sprache ist und dass in einem Diskurs folglich mehr Informationen vermittelt werden als bloß die

---

<sup>51</sup> [http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4\\_1\\_-\\_grundlagen/4\\_1\\_4\\_-\\_semiotisches-dreieck/](http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4_1_-_grundlagen/4_1_4_-_semiotisches-dreieck/)  
[26.03.2015]

unterscheidenden Merkmale und die Position der Begriffe im Begriffssystem (vgl. Temmerman 2000:225,229).

Einzelne Merkmale, die bei der Analyse eines Begriffes festgestellt werden, nennt man in ihrer Gesamtheit den **Begriffsinhalt**. Begriff und Begriffsinhalt sind also deckungsgleich (vgl. Wüster <sup>3</sup>1991:8). In der DIN 2342 wird Begriffsinhalt definiert als „Gesamtheit der Merkmale eines Begriffs.“ (DIN 2342, 1993:1, zit. n. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:47) Der Begriffsinhalt ermöglicht somit die scharfe Abgrenzung gegenüber benachbarten Begriffen, die einen größeren, kleineren oder abweichenden Begriffsinhalt aufweisen. Je größer der Begriffsinhalt, also je mehr spezifizierende, eingrenzende Begriffsmerkmale, desto kleiner der Begriffsumfang. Jeder Oberbegriff kann zudem Unterbegriff eines höheren Begriffs sein (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:48f.; KÜDES <sup>2</sup>2002:57).

Unter **Begriffsumfang** versteht man „die Gesamtheit aller Unterbegriffe, die auf derselben Stufe stehen.“ (Wüster <sup>3</sup>1991:9) So umfasst zum Beispiel der Umfang des Begriffs *Fahrzeug* die auf der gleichen Abstraktionsstufe liegenden Unterbegriffe *Wasser-*, *Luft-* und *Landfahrzeug* bzw. der Begriffsumfang von *Obst* umfasst *Steinobst*, *Kernobst*, *Beerenobst* und *Schalenobst* (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:49; Felber/Budin 1989:70).

### 3.11.5 Probleme bei der Zuordnung von Begriff und Benennung

#### 3.11.5.1 Eineindeutigkeit vs. Eindeutigkeit

In der traditionellen Terminologielehre wird eine eineindeutige Beziehung zwischen Begriff und Benennung angestrebt. Eineindeutigkeit bedeutet erstens, dass ein Begriff nur durch eine einzige Benennung wiedergegeben wird – es liegt also keine Synonymie (Bedeutungsgleichheit) vor; und zweitens, dass eine bestimmte Benennung nur einen Begriff wiedergibt – es liegt auch keine Polysemie (Mehrdeutigkeit) vor (vgl. Arntz <sup>2</sup>2006:80f.; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:113).

Eine eindeutige Beziehung zwischen Begriff und Benennung besteht dann, wenn einem Ausdruck (Benennung) nur ein Inhalt (Begriff) zugeordnet ist, also nicht mehrdeutig ist; Synonyme können in diesem Fall allerdings auftreten (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:113).

Das Streben nach Eineindeutigkeit bestätigt den starren Rahmen der traditionellen Terminologielehre:

“In its principles, traditional Terminology disregards change. (...) [T]raditional terminology [...] chose to limit its object of study to the link between concepts/objects and their denominations [...]. In traditional Terminology the denomination of concepts only becomes functional in particular communicative situations, where it is of the utmost importance for people to use the same term when they are referring to the same concept, in order to avoid ambiguity and misunderstanding.” (Temmerman 2000:126)

In ihren Grundsätzen lehnt die traditionelle Terminologielehre demnach Veränderung ab und fokussiert ausschließlich auf den Zusammenhang zwischen Begriff und Gegenstand sowie auf deren jeweiligen Benennungen. Sie lässt dabei den dynamischen Aspekt von Sprache außer Acht und verfolgt einen synchronischen Zugang (vgl. Temmerman 2000:133).

Eine Soll-Zuordnung, also der Ausschluss von Mehrdeutigkeit, würde Missverständnisse in der Fachkommunikation maßgeblich vermindern. Aufgrund der Polysemie der Wörter, die eine zentrale Rolle in der sprachlichen Kommunikation spielt, ist dieser Soll-Zustand jedoch nur sehr schwer herzustellen – viel mehr noch: er soll erst gar nicht erreicht werden. Denn für die Funktionsfähigkeit der Sprache ist die flexible Verwendung von Wörtern sogar essentiell: sie macht es möglich, mit einem relativ begrenzten Wortschatz fortwährend neu entstehende Begriffe auszudrücken. Hätten die Wörter eine feststehende Bedeutung, müsste ein Großteil des Wortschatzes regelmäßig ausgetauscht werden, da sich die Inhalte von Benennungen im Laufe der Zeit aufgrund soziokultureller, wirtschaftlicher, wissenschaftlicher etc. Gegebenheiten zwangsläufig ändern (vgl. Felber/Budin 1989:135; Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:113f.).

Folgende drei Problemgruppen erschweren eine klare Zuordnung von Inhalts- und Ausdrucksseite eines Terminus: Synonymie, Polysemie und Homonymie (Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:125; Wüster<sup>3</sup>1991:87).

### 3.11.5.2 Synonymie

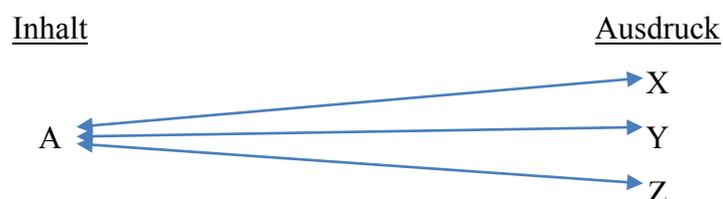


Abbildung 3: Synonymie (Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:125)

Von Synonymie spricht man, wenn mindestens zwei Benennungen einem Begriff zugeordnet sind und diese beliebig ausgetauscht werden können. Das heißt, die Begriffsinhalte der

Benennungen sind identisch und können demzufolge in jedem beliebigen Kontext gegeneinander ausgewechselt werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:126).

Quasisynonymie ist gegeben, wenn sich die Begriffsinhalte von zwei verschiedenen Benennungen teilweise decken wie zum Beispiel bei *Salz – NaCl* oder *Kraftfahrzeug – Automobil*. Sie sind nur in bestimmten Kontexten austauschbar (vgl. Felber/Budin 1989:138; Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:126).

Der traditionellen Terminologielehre zufolge stellen Synonyme bzw. Quasisynonyme in der Fachkommunikation ein großes Hindernis dar, wohingegen der soziokognitive Ansatz die Funktionalität von Synonymie betont, da dadurch unterschiedliche Perspektiven dargestellt werden können (vgl. Temmerman 2000:133). Besonders viele Fälle von Synonymie sind dort zu verzeichnen, wo tiefgreifende Entwicklungen stattfinden. Es fehlt dabei an der entsprechenden Koordination, d.h., es werden an verschiedenen Orten für neue Gegenstände und Sachverhalte verschiedene Benennungen kreiert. Idealerweise kommt es nach einiger Zeit zu einer Vereinheitlichung des Sprachgebrauchs (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:126). Häufig bleibt diese einheitliche Verwendung von Sprache jedoch ein unerfülltes Desiderat.

Die Tatsache, dass an unterschiedlichen Orten für neue Sachverhalte mehrere Benennungen geschaffen werden, trifft m.E. auch auf das vorliegende Fachgebiet *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* zu. Seit bereits über 60 Jahren werden buddhistische Schriften in den Westen „importiert“, wobei kulturspezifisches tibetisch-buddhistisches Gedankengut von verschiedenen ÜbersetzerInnen im Westen unterschiedlich übersetzt wird. Dadurch entstehen o.a. Fälle von Synonymie, denn ein ausgangssprachlicher, tibetischer Begriff wird in der ZS mit unterschiedlichen Benennungen wiedergegeben.

In der vorliegenden Terminologiarbeit sind zahlreiche synonyme Benennungen im Deutschen festzustellen, obwohl in der tibetischen Ausgangssprache diese häufig nur durch einen Begriff repräsentiert werden. Diese Tatsache kann in einer mangelnden fachlichen Koordination begründet liegen: In den vergangenen Jahrzehnten wurden unzählige Bücher von unterschiedlichen Personen – u.a. ÜbersetzerInnen, Praktizierenden (wie z.B. Mönche, Nonnen, Laien) und Gelehrten (wie TibetologInnen) – aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzt. Im Zuge der Übersetzungsarbeit wurden somit unabhängig voneinander verschiedene Benennungen geprägt. Eine Vereinheitlichung des Fachwortschatzes wurde zu Beginn nicht angestrebt, da die Festlegung von Benennungen mittels terminologischer Standards bzw. Grundsatznormen hinsichtlich des tibetischen Buddhismus im Westen nicht üblich war.

Derartige Bestrebungen gibt es erst seit einigen Jahren: Auf der Konferenz *Translation and Transmission* von 2. Bis 5. Oktober 2014 in den USA<sup>52</sup> beispielsweise wurde u.a. eine Standardisierung der (englischen) Terminologie von unterschiedlichen Fachleuten thematisiert. Bislang gibt es jedoch noch kein Ergebnis in Bezug auf eine Einigung entsprechender terminologischer Standards; ganz zu schweigen von einer Übereinkunft einer einheitlichen deutschen Terminologie.

### 3.11.5.3 Polysemie



Abbildung 4: Polysemie (Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:125)

Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:129) zufolge versteht man unter Polysemie „die Mehrdeutigkeit einer Benennung, d.h., eine Benennung wird in mehreren unterschiedlichen Bedeutungen, deren Zusammenhang noch erkennbar ist, verwendet.“ Fälle von Polysemie treten sehr häufig auf, da die Sprache mit ihren eingeschränkten Mitteln nur so dem großen Bedarf an Benennungen gerecht werden kann. Im Allgemeinen kann jedoch gesagt werden, dass Polysemie in der Gemeinsprache öfter vorkommt als in Terminologien. In der Fachsprache können Polysemie sowie auch Synonymie die fachliche Kommunikation, die auf Präzision und Klarheit fokussiert, maßgeblich erschweren, denn eine reibungslose fachliche Verständigung setzt zwingend voraus, dass ein Begriff in gleicher Weise definiert ist, da ansonsten rasch Missverständnisse entstehen können (vgl. Arntz<sup>2</sup>2006:81f.).

<sup>52</sup> <http://www.translationandtransmission.org/> [25.03.2016]

Aus den zahlreichen Beispielen für Polysemie sei an dieser Stelle nur eines erwähnt:

„Fuß“<sup>53</sup>

- 1.a. durch das Sprunggelenk mit dem Unterschenkel verbundener unterster Teil des Beines beim Menschen und bei Wirbeltieren
  - b. (süddeutsch, österreichisch) Bein
  - c. letzter Teil der Gliedmaßen von Insekten
  - d. Fortbewegungsorgan bei Weichtieren
- 2.a. tragender Teil von [Einrichtungs]gegenständen
  - b. unterer Teil, von dem aus etwas in die Höhe ragt; Sockel
3. den Fuß bedeckender Teil des Strumpfes, der Strumpfhose
4. [veraltetes] Längenmaß unterschiedlicher Größe
5. Kurzform für: Versfuß

Trotz der großen Bedeutungsunterschiede von *Fuß* ist der Bedeutungszusammenhang überall noch zu erkennen, weil wichtige Merkmale des ursprünglichen Begriffs jeweils beibehalten sind (vgl. Lehmann 1999:157).

In der Gemeinsprache beeinträchtigen Polyseme die Kommunikation jedoch nicht, da die Mehrdeutigkeit durch den Kontext aufgelöst wird (vgl. *ibid.*). Polysemie unterstützt zudem den Verstehensprozess: “[...] polysemy has a role to play in the process of more and better understanding.” (Temmermann 2000:129)

Temmerman kritisiert den konventionellen Ansatz und schreibt der Polysemie in der Fachkommunikation einen funktionalen Aspekt zu:

“Polysemy is functional in specialised discourse. It is a consequence of changes over a period of time. The search for more profound understanding and the constant discussion over how to name what one knows and understands and what words mean is in the discourse of a community and is a process in time. Polysemy is the result. Even when there is univocity at one time, polysemy may develop depending on the type of category and how it is understood.” (Temmerman 2000:133)

Demzufolge kann sich (Ein-)eindeutigkeit im Laufe der Zeit abhängig von der Verstehensinheit zu Polysemie entwickeln. Denn Verstehen ist niemals statisch, sondern unterliegt ständiger Veränderung und somit kann sich auch ein Begriff wandeln und auf neue Gegenstände verweisen (vgl. *ibid.*:16;149f.).

---

<sup>53</sup> Quelle: <http://www.duden.de/rechtschreibung/Fusz> [24.01.2016]

### 3.11.5.4 Homonymie



Abbildung 5: Homonymie (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:125)

Homonymie ist dann gegeben, „wenn Benennungen sich zwar in ihrer äußeren Form gleichen, die Begriffe, denen sie zugeordnet sind, jedoch – anders als im Falle der Polysemie – keinerlei inhaltliche Ähnlichkeit aufweisen (vgl. DIN 2342 1992:3)“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:130).

So kann beispielsweise die homonyme Benennung *Ton* einerseits *Erde*, andererseits aber auch *Klang* bedeuten. In derartigen Fällen gibt der Kontext Aufschluss über die Bedeutung. Ist der Sprecher nicht mehr in der Lage, verschiedene Bedeutungen eines Wortes als zusammenhängend zu erkennen, so ist das ein Fall von Homonymie (vgl. *ibid.*).

Es kann festgehalten werden, dass Felber/Budin (1989:123) zufolge jede Homonymie und Synonymie möglichst ausgeschlossen werden soll, denn Homonyme führen zu Verständigungsschwierigkeiten und Synonyme lassen Zweifel entstehen, ob mehrere Benennungen wohl denselben Begriff repräsentieren. Insbesondere in der Fachsprache täuschen Synonyme häufig eine Verschiedenheit der Begriffe vor, die in Wahrheit nicht gegeben ist, was letztlich zu Verwirrung führen kann (vgl. Wüster <sup>3</sup>1991:87).

Die drei soeben beschriebenen Problemfälle – Synonymie, Polysemie und Homonymie – haben gezeigt, dass die Beziehung zwischen Begriff und Benennung nicht immer eindeutig ist und noch viel seltener eineindeutig. Informationen zu folgenden Kategorien können bei der Begriffsklärung maßgeblich helfen: Fachgebietsangabe, Definition, Kontext und Quellenangabe. Auf diese wird später noch im Detail eingegangen werden.

### 3.11.6 Äquivalenz

Äquivalenz ist eine begriffliche Übereinstimmung und spielt bei der zweisprachigen Terminologearbeit eine entscheidende Rolle. Sie ist die Voraussetzung für die

Zusammenführung eines Terminus in einer Sprache und seines Pendantes in einer zweiten Sprache (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:148).

Die begriffliche Übereinstimmung wird als Äquivalenz wie folgt definiert: „Zwei Termini sind grundsätzlich als äquivalent zu betrachten, wenn sie in sämtlichen Begriffsmerkmalen übereinstimmen, d.h. wenn begriffliche Identität vorliegt.“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:152)

Bei einem interlingualen Vergleich der Begriffs- und Benennungssysteme können sich unterschiedliche Fälle von Äquivalenz ergeben. Man spricht in diesem Zusammenhang auch vom Äquivalenzgrad. Er nimmt Bezug auf Benennungen in zwei Sprachen, die denselben Begriff bezeichnen (vgl. Mayer 1998:79). Nach ISO 12620 (in: Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:153;233f.) gibt es folgende unterschiedliche Äquivalenzgrade:

- ✓ „Vollständige begriffliche Äquivalenz (=): D.h. alle in der Definition genannten Merkmale entsprechen einander und definieren den gesamten Begriff ( $A = B$ ).
- ✓ Begriffliche Überschneidung (~): Es handelt sich um eine Überschneidung der in der Definition angeführten Merkmale, wobei jede Definition weitere zusätzliche, verschiedene Merkmale aufweist ( $A \sim B$ ).
- ✓ „Inklusion“ (>): Das bedeutet Begriff A enthält Begriff B und darüber hinaus noch zusätzliche Merkmale ( $A > B$ ).
- ✓ Nicht äquivalent ( $\neq$ ): Das bezieht sich auf eine vollkommene Verschiedenheit der Begriffe, wobei sich alle Merkmale voneinander unterscheiden ( $A \neq B$ ).“

Die Fälle der Überschneidung und Inklusion sind heikel, da hier von Fall zu Fall entschieden werden muss, ob die Schnittmenge der äquivalenten Merkmale eine Zuordnung zulässt oder ob zwei verschiedene Termini aufzunehmen sind (vgl. Mayer 1998:80).

Besteht zwischen den Begriffen zweier Sprachen ein maßgeblicher Unterschied oder ist ein Begriff in nur einer Sprache vorhanden, lassen sich zur Wiedergabe des Begriffs in der jeweils anderen Sprache generell drei Verfahren anwenden:

„1. **Entlehnung** oder **Lehnübersetzung** aus der Ausgangssprache;

2. **Prägen einer Benennung in der Zielsprache;**

3. **Schaffung eines Erklärungsäquivalents**“ (Mayer 1998:80; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:156f.).

Die **Entlehnung** bezieht sich auf eine unmittelbare Übernahme einer Benennung aus einer anderen Sprache. Diese Methode bietet sich vor allem dann an, wenn der Begriffsinhalt für das Sprachgebiet der Ausgangssprache sehr typisch und somit nur schwer übertragbar ist, wie etwa *Test, Computer, Know-how, ombudsman* usw. In diesem Beispiel wurden die Begriffe demnach unverändert in die deutsche Sprache übernommen. Ziel einer **Lehnübersetzung** ist es, Begriffe, die im Sprachgebiet der Zielsprache nicht bekannt sind, verständlich zu machen (z.B. *en contact lenses - de Kontaktlinsen*) (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:156).

Das **Prägen einer Benennung** wird durchgeführt, um eine terminologische Lücke in einer Sprache zu schließen. Insbesondere Sprachen, die regelmäßig eine Sprachpflege bzw. Sprachplanung durchführen, prägen häufig neue Benennungen. Das Französische beispielsweise hat englischsprachige Benennungen systematisch durch französische ersetzt, wie etwa *hardware* durch *matériel* und *software* durch *logiciel*. Beim Prägen neuer Benennungen ist es wichtig, diese systemgerecht und entsprechend den Gesetzmäßigkeiten der ZS zu bilden. Schließlich sollten Experten des betreffenden Fachgebietes zur Überprüfung der Neuprägungen konsultiert werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:156; Budin 1997:9).

Bei der **Schaffung eines Erklärungsäquivalents** wird in der Zielsprache ein bislang nicht vorhandener ausgangssprachlicher Terminus erklärend umschrieben. So wird beispielsweise der englische Begriff *denuclearization* im Deutschen wahlweise mit *Schaffung von kernwaffenfreien Zonen* und *Errichtung von kernwaffenfreien Zonen* wiedergegeben (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:157).

In der deskriptiven, übersetzungsorientierten Terminologiearbeit ist für gewöhnlich die Schaffung von Erklärungsäquivalenten von Bedeutung, wohingegen bei der normenden Terminologiearbeit die beiden erstgenannten Methoden im Vordergrund stehen (vgl. Mayer 1998:80f.).

Während die Synonymie die intralinguale Ebene betrifft, bezieht sich die Äquivalenz auf die interlinguale Ebene, wobei der Anwendungsbereich der Äquivalenz weiter gefasst ist, da sie mehrere Sprachen und Kulturen und somit auch verschiedene Realitäten umspannt (vgl. Mayer 1998:70). In Terminologien stellen interlinguale Begriffsüberschneidungen eine häufige Fehlerquelle dar. Dies ist u.a. darauf zurückzuführen, dass jede Sprache die Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise einteilt; für die mehrsprachige Terminologiearbeit stellt dieser Sachverhalt ein erhebliches Problem dar. Es gilt daher, diese Fehler mit entsprechenden, für die zweisprachige Terminologiearbeit entwickelten Methoden zu vermeiden. Für die methodische

Vorgehensweise in der Terminologiearbeit ist der Begriffsinhalt des Terminus grundlegend, der möglichst äquivalent, also begrifflich ident, sein sollte. In dieser Hinsicht stellt sich mitunter die Frage nach den gemeinsamen Vergleichsmaßstäben für die zwei Sprachen. Terminologien aus technischen Fachbereichen verfügen womöglich über eine einheitliche Realität, doch eine derartige fest umrissene Wirklichkeit trifft nicht auf alle Fachbereiche zu. Aus diesem Grund stellt der Vergleichsmaßstab in der Terminologiearbeit ein bedeutendes Problem dar (vgl. Mayer 2002:76f.; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:148).

In Bezug auf den untersuchten Gegenstand der vorliegenden Arbeit beispielsweise war bis vor kurzem eine Divergenz der Terminologien in den jeweiligen Sprachen Tibetisch und Deutsch festzustellen, da keine einheitliche kulturelle Realität vorliegt. Das Tibetische ist etwa in Bezug auf das Studium des Bewusstseins deutlich ausdifferenzierter als die deutsche Sprache. So ist etwa das Teilfachgebiet *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* in die sieben, die drei und die zwei Arten von Bewusstsein gegliedert (vgl. Lati/Napper 2011:60).

Es werden demzufolge unterschiedliche Aspekte des Bewusstseins dargestellt, für die es im Deutschen bis vor kurzem keine Entsprechungen gab. Diese terminologischen Lücken wurden insbesondere durch das Prägen von Benennungen in der Zielsprache wie etwa *primäre* bzw. *gültige Erkenntnis* geschlossen.

Im Allgemeinen sind die Voraussetzungen für den zwischensprachlichen Vergleich im Bereich der Fachsprachen günstiger. Denn hier steht der definierbare bzw. definierte Terminus im Fokus. Konnotationen sind in dieser Hinsicht vernachlässigbar, wichtig ist der Begriffsinhalt eines Fachwortes. Da ein Begriff nur aus dem System heraus zu verstehen ist, in das er eingebettet ist, müssen zuerst Begriffssysteme in den jeweiligen Sprachen erstellt werden. Ein anschließender Vergleich der Begriffe in der AS und in den ZS gibt schließlich Aufschluss über die Äquivalenz der Benennungen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:151f.; Budin 1997:9).

### **3.11.6.1 Terminologische Lücken**

Bei der Zusammenführung zweier einsprachiger Systeme wird man häufig feststellen, dass Begriffe nicht immer übereinstimmen bzw. in der einen oder anderen Sprache überhaupt nicht vorhanden sind, da sie in der Realität des jeweiligen Sprachgebietes nicht existieren. In diesem Fall handelt es sich um eine terminologische Lücke. Grundsätzlich unterscheidet man dabei zwischen einer *Benennungslücke* und einer *Begriffslücke* (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:166; Budin 1997:9).

Von einer **Benennungslücke** spricht man, „wenn beide Begriffssysteme grundsätzlich die gleiche Struktur aufweisen, jedoch ein Begriff in einer der beiden Sprachen (noch) nicht benannt ist; dies ist insbesondere dann der Fall, wenn die begriffliche Untergliederung in der einen Sprache detaillierter ist als in der anderen“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:166). Eine Benennungslücke ist im Gegensatz zur Begriffslücke ziemlich unproblematisch, denn die jeweilige Benennung kann mit Hilfe einer Lehnübersetzung, eines Erklärungsäquivalents oder durch die Prägung einer Benennung in der jeweiligen ZS übertragen werden (s. Äquivalenz, Kap. 3.11.6).

Eine **Begriffslücke** tritt hingegen dann auf, „wenn die fachliche Realität in beiden Sprachen unterschiedlich strukturiert wird, sodass es zu einer Überschneidung beider Systeme kommt“ (Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:168). Das bedeutet, dass ein Begriff in einem Sprachsystem nicht vorhanden ist. Eine Begriffslücke ist im Vergleich zu einer Benennungslücke schwieriger zu füllen. Eine Begriffslücke stellt auch immer eine Benennungslücke dar.

Da die Grenze zwischen Benennungslücke und Begriffslücke nicht immer leicht zu ziehen ist, sollte man Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:170) zufolge den Oberbegriff *terminologische Lücke* verwenden, denn dieser deckt beide Fälle ab.

In der vorliegenden Arbeit waren keine terminologischen Lücken vorhanden, da die jeweiligen Begriffe bereits ins Deutsche übersetzt waren. Bereits bestehende deutsche Benennungen wurden allerdings dem Fachgebiet *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* entsprechend definiert wie etwa: „*Bewusstsein: [ein Phänomen], das klar und erkennend ist.*“ Oder: *Zweifel: „Eine Erkenntnis, die aus eigener Kraft zwischen zwei Alternativen schwankt.“* (Spitz 1998:83)

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass die Gesamtstruktur der untersuchten Begriffe im zwischensprachlichen Vergleich aufgrund des Sonderfalls der vorliegenden Arbeit einigermaßen homogen ist, denn die begriffliche Unterteilung im Deutschen basiert auf der tibetischen Einteilung und wurde 1:1 übernommen.

### **3.11.7 Das Begriffssystem**

Im Allgemeinen können Begriffe nur aus dem System heraus verstanden werden, in das sie eingebettet sind. Aus diesem Grund ist die Erarbeitung von Begriffssystemen für das Verständnis eines Fachgebiets äußerst hilfreich, da sich die begrifflichen Strukturen, also die Beziehungen zwischen den Begriffen innerhalb einer Disziplin, klären lassen. Begriffssysteme dienen generell der systematischen Ordnung von Begriffen und Benennungen eines

Fachgebiets und sind in der Terminologiarbeit von zentraler Bedeutung (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:151;72). Begriffssysteme sind definiert als „eine Menge von Begriffen, zwischen denen Beziehungen bestehen oder hergestellt worden sind und die derart ein zusammenhängendes Ganzes darstellen“ (DIN 2331, 1980:2, zit. N. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:72).

Für eine korrekte und systematische Darstellung der Begriffssysteme muss einerseits die Terminologin bzw. die Fachübersetzerin in das Fachgebiet eintauchen, um die Begriffe und ihre jeweiligen Benennungen im Zusammenhang des Systems verstehen zu können, andererseits ist es unabdingbar, dass für die Begriffsklärung und -abgrenzung zuverlässige Definitionen vorhanden sind, denn die Definition ist die wichtigste Informationsquelle zur Erhebung des Begriffsinhalts. Darüber hinaus bilden Definitionen die Basis für den Aufbau von Begriffssystemen. Auch der Kontext liefert eine wertvolle Zusatzinformation (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:72f.;152; KÜDES <sup>2</sup>2002:57).

Begriffsbeziehungen können vielfältiger Natur sein, sodass es nicht immer einfach ist, sie in einem übersichtlichen System zusammenzufassen. Daher gibt es unterschiedliche Arten von Begriffsplänen, die als systematische grafische Umsetzung von Begriffsbeziehungen zu verstehen sind. Hier gibt es einerseits die Darstellung in Begriffsfeldern oder den Sachgebietsplan mit Baumstruktur, wobei beide eine relativ große Freiheit in Bezug auf die Begriffsordnung zulassen. Weiters gibt es das nach logischen Beziehungen hierarchisch aufgebaute Begriffssystem, welches eher streng geregelt ist. Erst nachdem die Begriffe definiert und die Beziehungen zwischen ihnen geklärt sind, kann mit der grafischen Umsetzung des Begriffssystems begonnen werden (vgl. KÜDES <sup>2</sup>2002:54; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:74).

Grundsätzlich sollte bei der Erstellung von Begriffssystemen auf Eindeutigkeit, Verständlichkeit, Übersichtlichkeit und Ergänzbarkeit geachtet werden. Das bedeutet mitunter, dass Begriffssysteme klar und eindeutig dargestellt werden sollten, da sie sonst womöglich eher zu Verwirrung und Fehlinterpretationen führen können. Außerdem sollten Begriffssysteme stets an die Expertise der jeweiligen Zielgruppe angepasst werden, wobei man im Zweifelsfall nicht zu hohe Anforderungen an die Sachkenntnis der Benutzer stellen sollte, weil vermehrt auch Laien Begriffssysteme zu Rate ziehen. Des Weiteren sollten Begriffssysteme übersichtlich, offen und flexibel gestaltet sein, damit sie benutzerfreundlich bleiben und begriffliche Veränderungen leicht durchgeführt werden können (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:74f.).

Begriffssysteme können **hierarchische** und **nicht-hierarchische Begriffsbeziehungen** aufweisen.

Hierarchische Begriffsbeziehungen gliedern sich weiter in Abstraktionsbeziehungen (auch logische oder generische Beziehungen genannt) und in Bestandsbeziehungen (auch Ganzes-Teil-Beziehungen genannt), die beide zur Erstellung von mehr oder weniger umfangreichen Begriffssystemen herangezogen werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:75f.; Wüster <sup>3</sup>1991:10; Mayer 1998:34).

Bei nicht-hierarchischen Begriffsbeziehungen unterscheidet man zwischen sequentiellen und pragmatischen Beziehungen. Bei der sequentiellen Begriffsbeziehung stehen die Begriffe zueinander im Verhältnis der Vor- und Nachordnung wie etwa bei der chronologischen Beziehung und der Kausalbeziehung. Die pragmatische Beziehung beruht auf thematischen Zusammenhängen zwischen Begriffen und kann weder der hierarchischen noch der sequentiellen Begriffsbeziehung zugeordnet werden. Nicht-hierarchische Beziehungen sind in der Terminologie weniger bedeutend (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:76; Mayer 1998:34).

Die **Abstraktionsbeziehung** besteht aus einem Oberbegriff (weiterer Begriff, Hyperonym) und seinem Unterbegriff (engerer Begriff, Hyponym) bzw. seinen Unterbegriffen auf gleicher Ebene. Daraus ergibt sich als spezielle Beziehung die Nebenordnung, die nur auf der gleichen Abstraktionsstufe vorliegen kann. Nebenbegriffe müssen bei gleicher Anzahl der Merkmale mindestens eines aufweisen, das sie voneinander unterscheidet. Aus dem Oberbegriff-Unterbegriff-Verhältnis ergeben sich vertikale Beziehungen, auch Abstraktionsleiter genannt; zwischen Nebenbegriffen auf gleicher Abstraktionsebene entstehen horizontale Beziehungen, sogenannte Abstraktionsreihen (vgl. Mayer 1998:34; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:77f.).

Grundsätzlich kann festgehalten werden, dass bei der Abstraktionsbeziehung der Begriffsinhalt des Unterbegriffs den Begriffsinhalt des Oberbegriffs miteinschließt, wobei sich der Unterbegriff in mindestens einem Merkmal vom Oberbegriff unterscheidet (DIN 2330, 1979:5, in Mayer 1998:34).

### **3.11.8 Das Begriffsfeld**

Ein Begriffsfeld ist definiert als „Menge von Begriffen, die zueinander in Beziehung stehen.“ (DIN 2342, 1992:2, zit. N. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:107) Diese Definition ist allerdings recht weit gefasst. Bei Begriffsfeldern geht es vorwiegend darum, Begriffe zu erfassen, die in einem systematischen Zusammenhang stehen. Der Aufbau des Begriffsfeldes kann dabei sehr

unterschiedlich sein und richtet sich insbesondere nach der Struktur eines Fachgebiets oder Themas (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:107).

Im Vergleich zu logischen und hierarchisch aufgebauten Begriffssystemen bieten Begriffsfelder eine verhältnismäßig große Freiheit was die Begriffsordnung betrifft. Mit ihrer lockeren Struktur können Begriffe unterschiedlichster Kategorien in eine übersichtliche Ordnung gebracht werden. Schließt ein Sachgebiet zum Beispiel sowohl abstrakte (immaterielle) als auch konkrete (materielle) Gegenstände mit ein, die in verschiedenen Beziehungen (Funktion, Art des Gegenstandes etc.) zueinanderstehen, ist es ratsam, diese im thematischen Zusammenhang in Form von Begriffsfeldern darzustellen, denn die relativ lockere Struktur hat sich als praktikabel erwiesen, wenn man die Terminologie, die sich um einen Begriff mit unterschiedlichen Aspekten gruppiert, bearbeiten möchte (vgl. KÜDES 22002:55; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:110).

Abschließend kann gesagt werden, dass es schwierig ist, eine Grenze zwischen Begriffssystem und Begriffsfeld zu ziehen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:108).

### **3.11.9 Begriffliche Struktur der Arbeit**

Das untersuchte Teilgebiet *Bewusstsein und Erkenntnis* weist eine hierarchische Struktur auf. Aus Gründen der Übersichtlichkeit und Verständlichkeit wurde jedoch kein gesamtheitliches Begriffssystem erstellt, da eindeutige Begriffsbeziehungen stets oberste Priorität haben. Beim gewählten Teilbereich geht es um die Einteilung und Untergliederung von Bewusstsein und seinen unterschiedlichen Ausprägungen, weshalb (fast) ausschließlich abstrakte Begriffe vorzufinden sind.

Was den untersuchten Fachbereich anbetrifft, ist die Übereinstimmung der begrifflichen Struktur sowie der Begriffsbeziehungen zwischen der deutschen und tibetischen Sprache auf die Tatsache zurückzuführen, dass sich das Fachgebiet *Bewusstsein und Erkenntnis* in nur einer Kultur entwickelt hat und später als solches in einen anderen Kulturkreis übertragen wurde. Das heißt, es war nicht der Fall, dass sich in zwei völlig divergierenden Kulturen getrennte einsprachige Begriffssysteme zum selben Sachgebiet entwickelt haben, wie etwa im Bereich des Rechtswesens. In Bezug auf die Rechtsordnung haben sich jeweils landesspezifische gesetzliche Regelungen entwickelt, weswegen die Rechtssysteme von Deutschland, Österreich und der Schweiz infolgedessen heute erhebliche begriffliche Abweichungen aufweisen. Bei der Übertragung des Buddhismus im Allgemeinen und des Fachgebiets *Bewusstsein und*

*Erkenntnis* im Speziellen wurden vollkommen neue Konzepte in die westliche Kultur transferiert und mit ihnen entstanden neue deutsche Fachwörter. So kam es zu zahlreichen begrifflichen Neubildungen bzw. Kollokationen wie etwa *primäre* bzw. *gültige Erkenntnis* (*tshad ma*), *zweifelndes Bewusstsein* (*the tshom*) und *unmittelbare Wahrnehmung* (*mngon sum*).

Die logischen Begriffsbeziehungen, die in den Teilsystemen zum Ausdruck kommen, sind daher beiden Sprachen gemeinsam. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass es sich bei der deutschen Fachliteratur um Übersetzungen tibetischer Ausgangstexte handelt – ein Sonderfall, der in Kapitel 4.2. „Problematik und Besonderheiten bei der Beschaffung des Dokumentationsmaterials“ genauer dargelegt wird.

Die Gliederung der Teilbereiche erfolgte auf Basis der vorhandenen Quellentexte. Aufgrund der hierarchischen Struktur wurden logische Teil-Begriffssysteme anhand von Abstraktionsbeziehungen erstellt. Bei Abstraktionsbeziehungen werden systematisch zusammengehörige Begriffsgruppen z.B. in Form von Liniendiagrammen dargestellt. Zur Übersichtlichkeit des Begriffssystems können Notationen, also aufeinanderfolgende Zahlen und/oder Buchstaben, die den Zusammenhang zwischen den Termini angeben, verwendet werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:86).

In der vorliegenden Arbeit kam die Notation teilweise zum Einsatz, um Begriffsbeziehungen zwischen unterschiedlichen Begriffssystemen deutlicher zu gestalten. Die Auftrennung von zusammengehörigen Begriffssystemen war aus Gründen der Übersichtlichkeit notwendig. Die begriffliche Struktur dieser Arbeit spiegelt die in der Fachliteratur übliche Unterteilung des Fachgebietes wider.

Diese Terminologiearbeit umfasst folgende zwei Begriffssysteme: 1.) die siebenfache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis und 2.) die zweifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis<sup>54</sup>. Da der Unterpunkt *primäre Erkenntnis* bei der siebenfachen Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis mehrere Einteilungsmöglichkeiten aufweist, wurden zu diesem Punkt verschiedene Teil-Begriffssysteme erstellt. Unter Punkt 2.) wird der zentrale Begriff *Bewusstsein* in einem separaten Teil-Begriffssystem zum besseren Verständnis separat grafisch dargestellt.

---

<sup>54</sup> Es gibt auch eine dreifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis, die gemäß dem Erscheinungsobjekt erfolgt (vgl. Lati/Napper 2011:37ff.). Diese Einteilung umfasst wiederum einige weitere komplexe Begriffe, auf die in der vorliegenden Dissertation verzichtet wurde.

Die Strukturierung und der Aufbau des Glossars orientieren sich an der in den Begriffssystemen vorgenommenen Einteilung. Dies hat den Vorteil, dass die semantisch zusammengehörigen Begriffe „beisammen bleiben“, wodurch die begrifflichen Beziehungen leichter zu erkennen sind. Eine alphabetische Ordnung würde nämlich die Begriffe aus ihrer semantischen Umgebung reißen.

#### **3.11.9.1 Teil-Begriffssysteme des Fachgebiets *Bewusstsein und Erkenntnis***

Auf den folgenden Seiten sind die erstellten zweisprachigen Teil-Begriffssysteme abgebildet, die das Ergebnis der Zusammenführung von jeweils einsprachigen (deutschen und tibetischen) Teil-Begriffssystemen sind. Anhand dieser grafischen Darstellungen soll dem Betrachter die begriffliche Struktur der Termini aufgezeigt werden. Grundsätzlich verschaffen derartige Grafiken einen guten Überblick über das entsprechende Sachgebiet und dienen gleichzeitig dem besseren Verständnis der begrifflichen Zusammenhänge.

## Siebenfache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis <sup>55</sup>

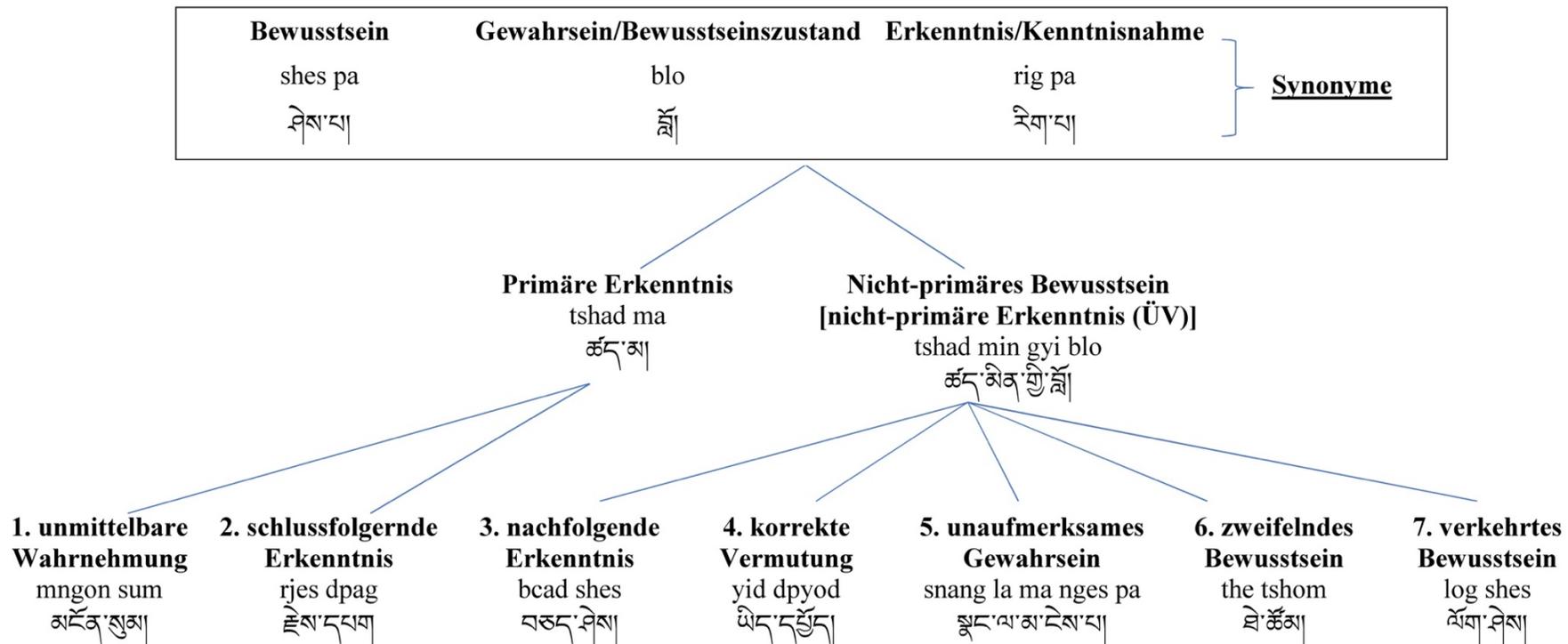


Abbildung 6: Die siebenfache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes ‚Bewusstsein und Erkenntnis‘ von Lati/Napper (2011), J.E.

Anmerkung: Grundsätzlich zeigt sich, dass *primäre Erkenntnis* als Übersetzung von *tshad ma* unglücklich gewählt ist. Dies ist insbesondere bei der Verneinung *tshad min* zu beobachten, denn ein Laie würde annehmen, dass *primär* und nicht *tshad ma* (Erkenntnismittel) verneint wird.

<sup>55</sup> Das Studium des Bewusstseins wird mit dem aus dem Tibetischen stammenden Ausdruck *Gewahrsein und Erkenntnis (blo rig)* beschrieben. Da die drei Begriffe *Gewahrsein (blo)*, *Erkenntnis/Kenntnisnahme (rig pa)* und *Bewusstsein (shes pa)* synonym sind, gibt es offensichtlich keinen bestimmten Grund, warum zwei von diesen Dreien gewählt wurden. Lati zufolge wurde der Begriff für *Bewusstsein (shes pa)* womöglich ausgelassen, da dieser phonetisch einigen tibetischen Begriffen gleicht und zu Verwirrung hätte führen können (vgl. Lati/Napper 2011:187). In der vorliegenden Arbeit wird jedoch *Bewusstsein und Erkenntnis* verwendet, da der Titel der deutschen Ausgabe „Bewusstsein und Erkenntnis“ (Lati/Napper 2011) heißt und die Verfasserin der vorliegenden Arbeit, die Erfahrung gemacht hat, dass im Allgemeinen, v.a. bei Laien, „Bewusstsein“ besser verstanden wird als „Gewahrsein“.

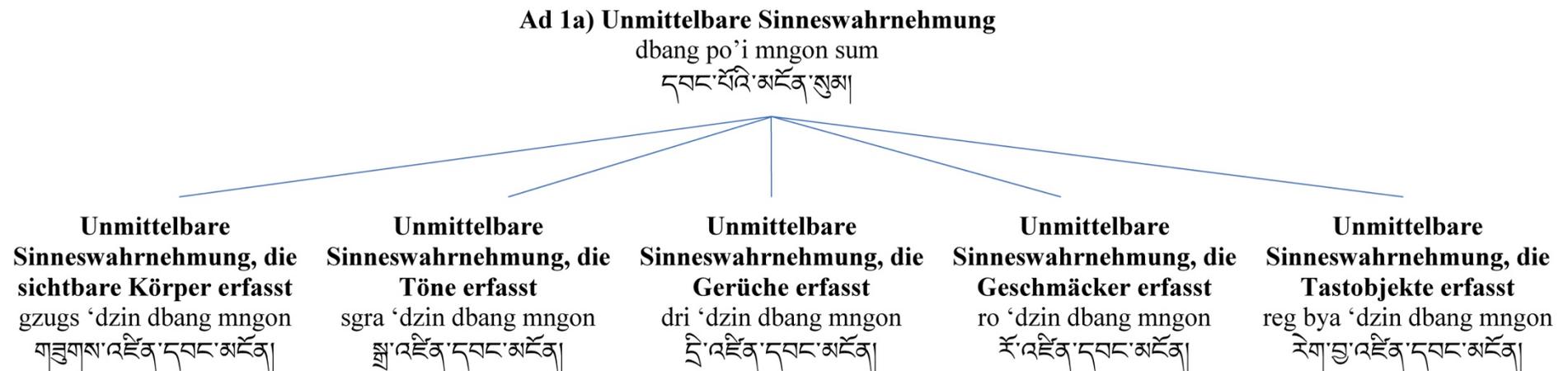
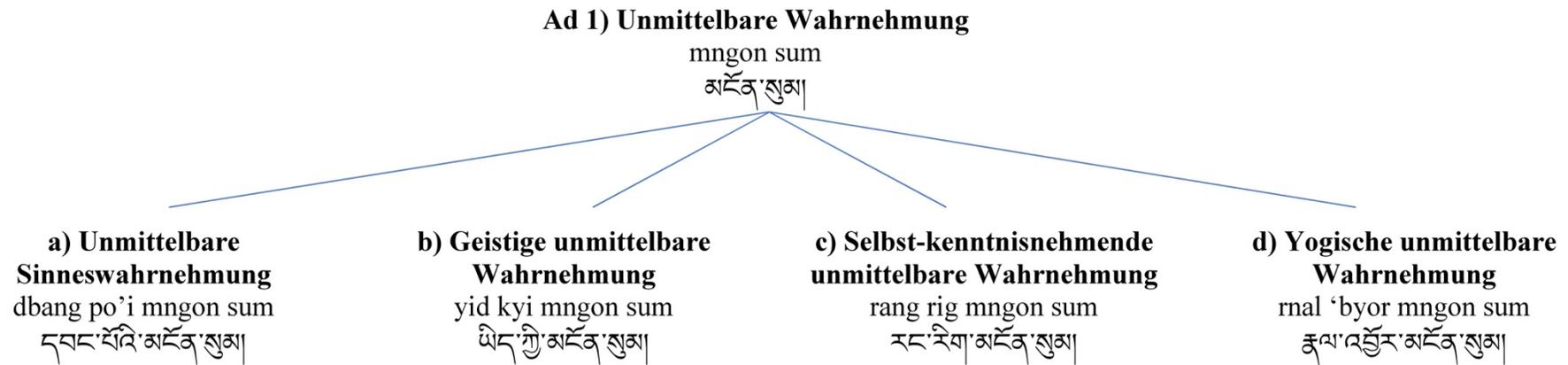


Abbildung 7: Ausschnitt aus der siebenfachen Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes ‚Bewusstsein und Erkenntnis‘ von Lati/Napper (2011), J.E.

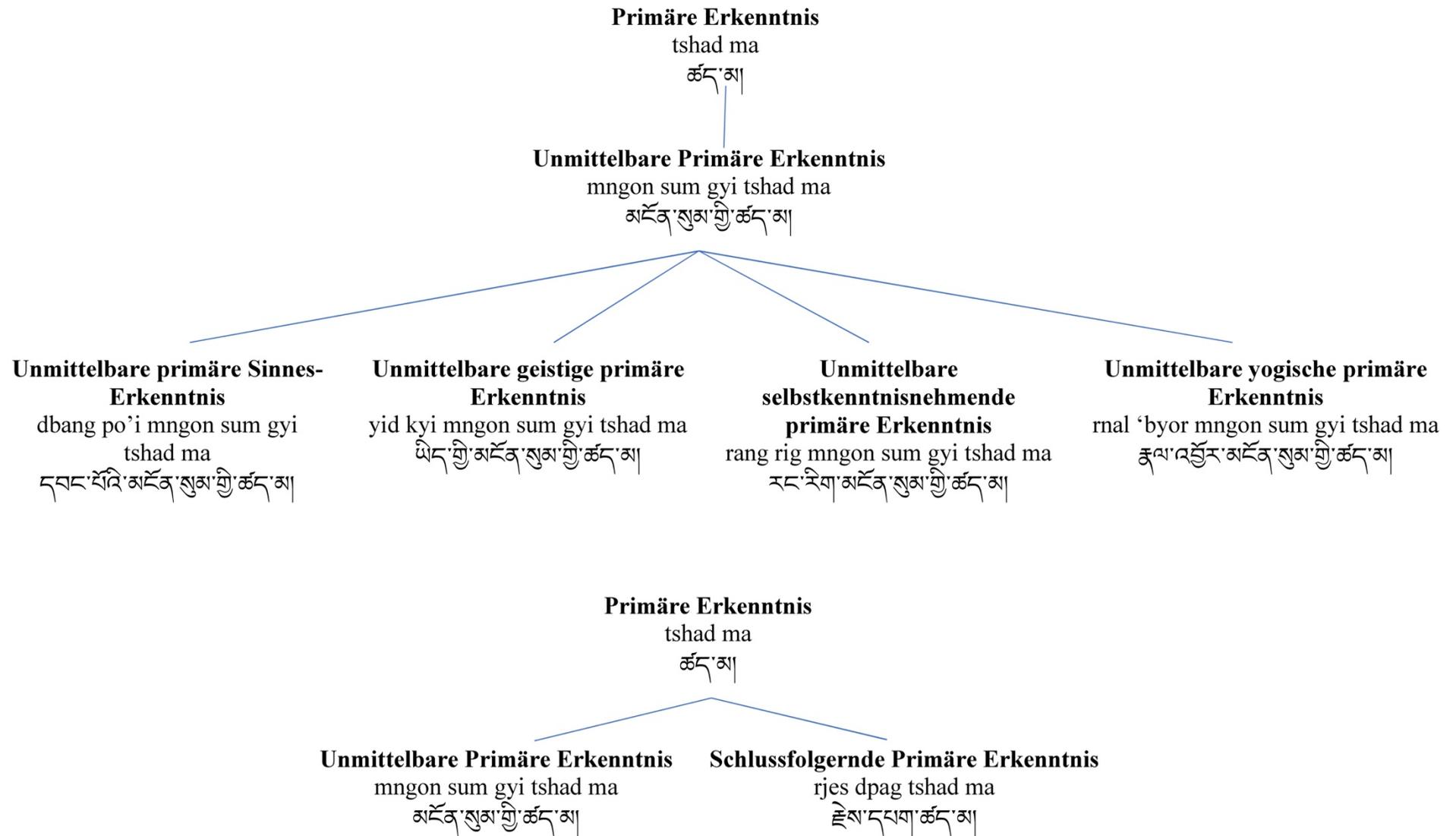


Abbildung 8: Ausschnitt aus der siebenfachen Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes ‚Bewusstsein und Erkenntnis‘ von Lati/Napper (2011), J.E.

**Zweifache Einteilung von Gewährsein und Erkenntnis**

1.)	2.)	3.)			
<b>Gültige Erkenntnis</b> tshad ma ཚད་མ།	<b>Nicht-Gültige Erk. / Nicht-primäres Bew.</b> tshad min gyi blo ཚད་མིན་གྱི་བློ།	<b>Begriffliches Bewusstsein</b> rtog pa རྟོག་པ།	<b>Unbegriffliches Bewusstsein</b> rtog med gyi blo / rtog med gyi shes pa རྟོག་མེད་གྱི་བློ། / རྟོག་མེད་གྱི་ཤེས་པ།	<b>Getäushtes Bewusstsein</b> 'khrul shes །མ་ལྷུང་ཤེས།	<b>Ungetäushtes Bewusstsein</b> ma 'khrul shes མ་ལྷུང་ཤེས།
4.)	5.)	6.)			
<b>Geistiges Bewusstsein</b> yid kyi rnam shes ཡིད་གྱི་རྣམ་ཤེས།	<b>Sinnesbewusstsein</b> dbang shes དབང་ཤེས།	<b>Ausschließendes Eingehen [auf das Objekt]</b> sel 'jug སེལ་འཇུག།	<b>Umfassendes Eingehen [auf das Objekt]</b> sgrub 'jug རྒྱུབ་འཇུག།	<b>Geist</b> sems / yid སེམས།	<b>Geistesfaktoren</b> sems byung སེམས་བྱུང།

Anmerkung: Die Punkte 1.) bis 6.) befinden sich auf derselben Abstraktionsstufe. Diese Darstellung basiert auf der im Text *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011:41ff.) genannten Einteilung.

Abbildung 9: Die zweifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes ‚Bewusstsein und Erkenntnis‘ von Lati/Napper (2011), J.E.

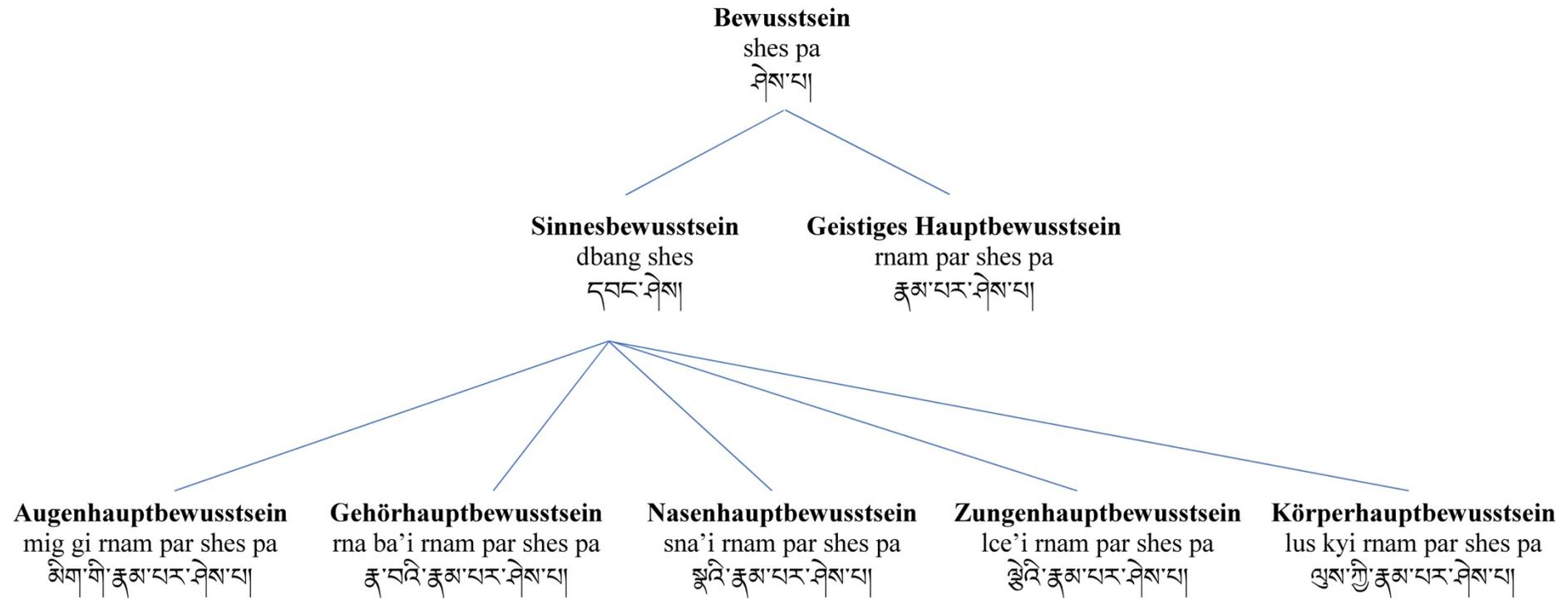


Abbildung 10: Die zweifache Einteilung von Bewusstsein und Erkenntnis auf Basis des Textes ‚Bewusstsein und Erkenntnis‘ von Lati/Napper (2011), J.E

### 3.12 Der terminologische Eintrag

Der terminologische Eintrag, der das Kernstück der Terminologearbeit darstellt, besteht aus Datenkategorien über den Begriff und dessen Benennungen sowie aus weiteren Zusatzinformationen (vgl. Budin 1997:1). In erster Linie sind diese terminologischen Daten auf die Bedürfnisse von ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen zugeschnitten; weitere wichtige Anwendergruppen sind beispielsweise NormungsexpertInnen, FachredakteurInnen und Fachleute der terminologisch erfassten Fachgebiete. Da diesen Sprachfachleuten grammatikalische Angaben im Allgemeinen bekannt sind, wird es als überflüssig erachtet, sie in eine Terminologie-Datenbank aufzunehmen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:238; Felber/Budin 1989:155). Die terminologischen Daten sind die individuellen terminologischen Informationen, die u.a. die Benennungen (das bezieht sich auf die Benennung in den jeweiligen Sprachen), die Definition, den Kontext sowie die Quellen umfassen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:230).

Im Allgemeinen kann ein terminologischer Eintrag benennungs- oder begriffsorientiert sein. Bei einem begriffsorientierten Eintrag nimmt der gesamte Eintrag auf einen einzigen Begriff Bezug (vgl. *ibid.*:239). Da in der vorliegenden Arbeit der begriffsorientierte Ansatz verfolgt wird, wird in diesem Kapitel ausschließlich auf diesen eingegangen.

Die wichtigsten terminologischen Datenkategorien werden nun im Folgenden näher erläutert.

#### 3.12.1 Die Benennung als Datenkategorie

Als Ausgangspunkt des terminologischen Eintrags stellt die Benennung die wichtigste Datenkategorie dar. Die fachsprachliche Benennung, häufig auch als *Terminus* bezeichnet, ist eine sprachliche Repräsentation des im terminologischen Eintrag dokumentierten Begriffs (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:232).

Die Erfassung von Benennungen erfolgt in deren Grundform, d.h., Substantive im Nominativ Singular, Verben im Infinitiv usw.; Mehrwortbenennungen und Fachwendungen sind in ihrer natürlichen Wortfolge zu belassen (vgl. KÜDES <sup>2</sup>2002:27). Ferner können Verben, Kollokationen und Phraseologismen in der Datenkategorie *Benennung* erfasst werden, zumal auch sie durch Begriffe repräsentiert werden. Einzige Voraussetzung dabei ist, dass sie fester Bestandteil einer Fachsprache sind. In einigen Fällen enthält die Datenkategorie *Benennung*

auch Synonyme, Transliterationen, Abkürzungen etc., wobei im Grunde der Vorzugsbenennung Vorrang zu geben ist. Vorzugsbenennungen werden primär anhand der Häufigkeit ihrer Verwendung ausgewählt und werden von der Zuverlässigkeit und Aktualität der Quellen bestimmt (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:232).

### 3.12.2 Die Quellenangabe

Die Quellenangabe ist eine der wertvollsten Datenkategorien und hat die Funktion, den Fundort einer terminologischen Information aus einer anderen Datenkategorie wie *Benennung*, *Definition* oder *Kontext* anzugeben. Aus diesem Grund wird sie auch unselbstständige Datenkategorie genannt und ist an unterschiedlichen Stellen eines Eintrages zu finden (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:236; Mayer 1998:104). Grundsätzlich ist die Angabe von Quellen für die Überprüfung der Informationen sehr wichtig; es lassen sich daraus die Authentizität der Quellendokumente sowie deren Zuverlässigkeit erkennen. Insbesondere das Jahr der Erarbeitung bzw. der Publikation ist eine bedeutende Quellenangabe, da sie über die Aktualität der Information Aufschluss gibt. ÜbersetzerInnen wissen, dass mit älteren Quellen vorsichtig umzugehen ist, da sich in der Zwischenzeit der Sprachgebrauch in dem jeweiligen Fachgebiet bereits verändert haben kann. Von einer Codierung wird abgeraten, denn Codes sind generell für die Benutzerschaft wenig informativ und bedeuten darüber hinaus eine aufwendige Verwaltung (Vermeiden von Mehrfachverwendungen, Überprüfung der Richtigkeit etc.), wodurch das Fehlerrisiko ansteigt (vgl. KÜDES<sup>2</sup>2002:28).

Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:240) zufolge müssen Kontext und Definition mit einer Quelle versehen werden. Ist weder ein Kontext noch eine Definition vorhanden, gilt die Quelle der Benennung als obligatorisch. Sind allerdings Quellenangaben zu Kontext und Definition verfügbar, wird häufig auf die Quellenangabe der Benennung verzichtet.

### 3.12.3 Die Definition

*„Definitionen in der Philosophie sind [...] ein Moment, ein Durchgangsmoment, ich möchte beinahe sagen, ein schönes und sehr glückliches Nebenprodukt.“ (Adorno 1973:29)*

Unter *Definition* wird eine „Begriffsbestimmung mit sprachlichen Mitteln“ verstanden (DIN-Norm 2342, 1992:2, in Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:59). Sie umschreibt den Begriff in Bezug auf Inhalt bzw. Umfang und grenzt ihn dadurch von anderen Begriffen ab. Die Definition ist Voraussetzung für die eindeutige Zuordnung einer Benennung zu ihrem Begriff. Grundsätzlich

sollten Definitionen möglichst klar und prägnant sein. Die Datenkategorie *Quelle* gibt an, woher die jeweilige Definition stammt (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:59f.,235; Arntz <sup>2</sup>2006:79,81).

Insbesondere für die Terminologielehre und Terminologearbeit sind Definitionen von großer Bedeutung, da die Begriffe im Fokus stehen und diese anhand sprachlicher Mittel beschrieben und abgegrenzt werden. Zur Funktion von Definitionen heißt es in der DIN-Norm 2330 konkret (1993:6, in Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:59f.):

„Beim Definieren wird ein Begriff mit Hilfe des Bezugs auf andere Begriffe innerhalb eines Begriffssystems festgelegt und beschrieben und damit gegenüber anderen Begriffen abgegrenzt. Die Definition bildet die Grundlage für die Zuordnung einer Benennung zu einem Begriff; ohne sie ist es nicht möglich, einem Begriff eine geeignete Benennung zuzuordnen.“

Indem Begriffe festgelegt und anderen Begriffen gegenüber abgegrenzt werden, kommt es gleichzeitig zur Herstellung von Begriffsbeziehungen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:60).

Die klassische, sog. aristotelische Definition ist im Grunde eine Gleichung, wobei auf der linken Seite der durch eine Benennung ausgedrückte Begriff steht – das Definiendum – und auf der rechten Seite die Inhaltsbeschreibung des Begriffs – das Definiens. Zwischen beiden steht in der Regel ein Doppelpunkt oder ein Gleichheitszeichen – der Definitor. Das Definiens gliedert sich nochmals in zwei Teile – in die Angabe der Gattung (*genus proximum*) und in die Angabe der artspezifischen Merkmale (*differentia specifica*) (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:60; Roelcke <sup>3</sup>2010:62).

<i>Ein Phonem</i>	<i>ist</i>	<i>ein Laut</i>	<i>mit bedeutungsunterscheidender Funktion</i>
Definiendum	Definitor	Definiens	
		Genus proximum	Differentia specifica

*Tabella 3: Schematischer Aufbau einer klassischen (aristotelischen) Definition*  
(Roelcke <sup>3</sup>2010:62)

Analog dazu soll hier in Bezug auf das ausgewählte Fachgebiet folgendes Beispiel genannt werden:

*Bewusstsein = Das, was klar und erkennend ist.*

Thelen ist der Ansicht, dass Definitionen im Vergleich zu Kontexten problematisch sein können, vor allem, wenn “a new term that has not yet been standardised and / or defined at all or properly and for which the translator has to formulate a good definition that fits in the context of both source and target text.” (Thelen 2010:35)

Adorno ist der Auffassung, dass

„dieses Vertrauen auf eine Definition als etwas, was man schwarz auf weiß besitzt und getrost nach Hause tragen kann, für die Philosophie eben nicht gilt [...] [sondern] in der Philosophie gerade das Problem bildet, weil es um die Frage nach dem Verhältnis der verwandten Begriffe und Termini zu den Sachen geht.“ (Adorno 1973:21f.)

Außerdem ist es mit großer Wahrscheinlichkeit nicht so, dass jede Person, wenn sie an ein Wort denkt, das stets den gleichen Gegenstand bezeichnet, immer an dieselbe Anzahl von Merkmalen denkt, geschweige denn an die gleichen. Man greift also bloß auf jene Merkmale zurück, die für eine Unterscheidung ausreichen (vgl. Adorno 1973:22).

Temmerman meint, “[b]ecause concepts in traditional Terminology needed to have a place in a concept structure, it was believed that they could be defined on the basis of necessary and sufficient characteristics.” (Temmerman 2000:226) Das dritte Prinzip des soziokognitiven Ansatzes besagt allerdings, dass jene Informationen, die für eine Definition wichtig sind, variieren. Dies hängt von der Art der Verstehenseinheit ab sowie von anderen Faktoren wie etwa der Perspektive der Senderin. Nur sehr wenige Verstehenseinheiten sind entsprechend der traditionellen Terminologielehre Begriffe. Die meisten Verstehenseinheiten weisen eine Prototypenstruktur auf und werden als Kategorien bezeichnet. Je nach Kategorieart ändert sich die informationelle Wichtigkeit. Verstehenselemente umfassen u.a. historische Informationen (vgl. Temmerman 2000:226, 228).

### **3.12.3.1 Definitionsarten**

Im Allgemeinen gibt es eine ganze Reihe an Definitionen, da man ein und denselben Gegenstand je nach Fachgebiet, Zielsetzung und Blickwinkel etc. auf ganz unterschiedliche Art und Weise untersuchen kann. Für die praktische Terminologiearbeit sind allerdings nur einige wenige Definitionsarten von Bedeutung. Zu den wichtigsten gehören die Inhalts-, die Umfangs- und die Bestandsdefinition (vgl. Mayer 1998:32; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:60f.).

#### **3.12.3.1.1 Die Inhaltsdefinition**

Ausgehend von einem bereits bekannten Oberbegriff, werden bei der **Inhaltsdefinition** die einschränkenden Merkmale angeführt, die den zu definierenden Begriff kennzeichnen und ihn von Nebenbegriffen auf derselben Ebene unterscheiden. Der Zweck der jeweiligen Inhaltsdefinition besteht in der Aufnahme der wesentlichen und nicht aller bekannten Merkmale eines Begriffes. Die Inhaltsdefinition gilt als klassische Definitionsart und besteht aus dem

Definiendum auf der linken Seite und dem Definiens mit den einschränkenden Merkmalen auf der rechten Seite (vgl. Mayer 1998:32; Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:62f.; Wüster <sup>3</sup>1991:34).

Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:62) stellen den Aufbau der Inhaltsdefinition wie folgt dar:

*Definiendum: Definiens*

*= Oberbegriff + einschränkende Merkmale*

Ein konkretes Beispiel führt DIN 2330 (1979:8, in Mayer 1998:32) an: „Glühlampe: ist eine Lampe (Oberbegriff), bei der feste Stoffe durch elektrischen Strom so hoch erhitzt werden, dass sie Licht aussenden (einschränkende Merkmale).“

Um ein Beispiel für eine Inhaltsdefinition aus dem behandelten Fachgebiet zu nennen:

*Zweifel: Eine Erkenntnis (Oberbegriff), die aus eigener Kraft zwischen zwei Alternativen schwankt (einschränkende Merkmale).*

Für die Terminologearbeit ist die Inhaltsdefinition bei Weitem die wichtigste, denn durch die Angabe der Merkmale kann der Begriff in das Begriffssystem eingeordnet und anderen Begriffen gegenüber abgegrenzt werden. Gleichzeitig bietet sie eine Basis für die Benennungen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:63).

### **3.12.3.1.2 Die Umfangsdefinition**

Bei der **Umfangsdefinition** wird ein Begriff anhand seiner Unterbegriffe umschrieben. Das bedeutet, dass alle Unterbegriffe auf derselben Abstraktionsstufe aufgelistet werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:63; Felber/Budin 1989:99; Wüster <sup>3</sup>1991:35): „Bezeichnungen (...) sind Benennungen, Idiogramme, Nummern und Notationen“ (DIN 2330 1979:8, in Mayer 1998:32). Eine Umfangsdefinition kann durch die Angabe der Regel allerdings in eine Inhaltsdefinition umgeformt werden: „Primzahlen sind Zahlen, die außer durch eins und durch sich selbst durch keine andere ganze Zahl teilbar sind“ (DIN 2330 1979:9, in Mayer 1998:33).

### **3.12.3.1.3 Die Bestandsdefinition**

Bei der **Bestandsdefinition** werden alle individuellen Gegenstände aufgelistet, die zu dem definierenden Begriff gehören. Sie gilt als eine einfache Definitionsart (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:63; Mayer 1998:33). Ein Beispiel für eine Bestandsdefinition ist: „Die Planeten des

Sonnensystems sind Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter, Saturn, Uranus, Neptun, Pluto“ (DIN 2330 1979:8, in Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:63).

### 3.12.3.2 Anforderungen an Definitionen

Definitionen, die bereits vorhanden sind, sollten übernommen und nicht vom Autor neu verfasst werden. Beim Übernehmen von Definitionen ist stets darauf zu achten, dass sie aus zuverlässigen Quellen stammen. Verfasst bzw. ändert der Autor eine entsprechende Definition, sollte diese von ExpertInnen überprüft werden (vgl. Budin 1997:5; KÜDES <sup>2</sup>2002:31).

Definitionen sollten so kurz wie möglich sein und trotzdem alle wesentlichen Unterscheidungsmerkmale aufweisen. Eine Definition kann aus Gründen der Lesbarkeit gekürzt werden, wobei darauf zu achten ist, dass es zu keinen sachlichen Fehlern bzw. zu keinem Informationsverlust kommt. Zudem sind bei jeder Kürzung die Bedürfnisse des Zielpublikums zu beachten. In einigen Fällen können durchaus auch mehrere Definitionen angeführt werden, wie etwa eine gekürzte allgemeine Definition sowie eine umfassende spezifische Definition für ExpertInnen (vgl. Budin 1997:5; KÜDES <sup>2</sup>2002:31).

Eine weitere Anforderung an Definitionen ist, dass sie den Platz eines Begriffs im Begriffssystem erkenntlich machen sollen wie dies mitunter bei der Inhalts-, Umfangs- und Bestandsdefinition der Fall ist (siehe oben) (vgl. Budin 1997:6; KÜDES <sup>2</sup>2002:32). Um diesen Systembezug herzustellen, sollen Definitionen, wenn möglich, Benennungen beinhalten, die im gleichen System auftreten und bereits definiert worden sind. Zudem sollte für denselben Begriff immer die gleiche Benennung verwendet werden. Synonyme können zwar einerseits den Stil einer Definition verbessern, andererseits können sie aber auch zu Unklarheiten führen; Verständlichkeit hat daher stets oberste Priorität (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:68; Budin 1997:6).

Des Weiteren sollten Definitionen fachgebietsbezogen sein. Das heißt, dass die Definition die wesentlichen spezifischen Merkmale des entsprechenden Fachgebiets enthalten muss. Die Merkmale müssen dabei so gewählt sein, dass sie die Einordnung in das jeweilige Begriffssystem deutlich machen (*Wasser* ist in der Physik beispielsweise anders zu definieren als in der Chemie) (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:68f.; Budin 1997:6).

### 3.12.3.3 Fehlerhafte Definitionen

Definitionen spielen in der Terminologearbeit eine zentrale Rolle, doch das Verfassen einer einwandfreien Definition ist nicht einfach. Im Folgenden wird näher auf die gängigsten mangelhaften Definitionen eingegangen, damit diese in der vorliegenden terminologischen Analyse erkannt und vermieden werden können. Zu den häufigsten Definitionsfehlern gehören Zirkeldefinitionen, zu weite und zu enge Definitionen, negative sowie redundante Definitionen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:69).

Bei einer Zirkeldefinition wird ein Begriff durch sich selbst definiert. Diese Zirkelhaftigkeit in der Definition entsteht meistens durch die Verwendung von Synonymen wie etwa in dem Beispiel: *„ein Vertrag ist ein in der Regel zweiseitiger Kontrakt, bei dem (...)“* oder *„Textilien sind Produkte der Textilindustrie“*. Zirkeldefinitionen müssen in jedem Fall vermieden werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:69f.; Budin 1997:7; Roelcke 2010:62).

Von einer zu weiten Definition spricht man, wenn die einschränkenden Merkmale (bzw. das einschränkende Merkmal) auch auf Gegenstände zutreffen, die durch die Definition eigentlich ausgeschlossen werden sollen. Zum Beispiel: *„Die Schraube ist ein Verbindungselement“*. Hier ist die Gleichung unvollständig, da die den Oberbegriff einschränkenden Merkmale fehlen. Nägel, Bolzen etc. sind nämlich auch Verbindungselemente (vgl. Arntz/Picht/Mayer 2002:69f.).

Bei einer zu engen Definition werden hingegen Merkmale zu eng gefasst, sodass fälschlicherweise Gegenstände ausgeklammert werden, die eigentlich unter den zu definierenden Begriff fallen. Als Beispiel wird hier genannt: *„Medizinflaschen sind Flaschen, die aus Glas hergestellt und zur Aufbewahrung von vorwiegend flüssigen Medikamenten bestimmt sind“*. In diesem Fall ist das Merkmal *Glas* zu eng, weil es auch Medizinflaschen aus anderem Material gibt, die hier ausgeschlossen wurden (vgl. *ibid.*:71).

Definitionen sollten nur dann negative Merkmale enthalten, wenn der Begriff selbst negativ ist (z.B. *undeklinierbares Wort*). Das bedeutet, dass negative Definitionen im Grunde vermieden werden sollten, da das negative, ausschließende Merkmal auch auf andere Begriffe zutrifft und dem Merkmal somit die einschränkende Wirkung fehlt (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:71; Budin 1997:7).

Redundanz in Definitionen bedeutet, dass eine Definition nur jene Merkmale enthalten soll, die zur Beschreibung des Begriffs im entsprechenden System erforderlich sind. Implizite

Merkmale der Begriffe in der Definition sollen demnach nicht explizit aufgeführt werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:71).

#### 3.12.4 Der Kontext

*„Der sogenannte Kontext kommt [...] ausgiebig zu Wort, weil ohne diesen keine einzige Bedeutung eines einzelnen Wortes ermittelt werden kann.“ (Koselleck 2006:56)*

Der Kontext stellt das Fachwort in seiner typischen syntaktischen Umgebung dar und trägt somit zum Verständnis der Bedeutung des Fachwortes bei. Anstatt vollständiger Sätze genügen häufig Satzfragmente, die zeigen, wie und mit welchen möglichen Kollokationen der Terminus verwendet wird. Der Kontext hat eine Dokumentationsfunktion, weshalb er im Normalfall unverändert einem Originaltext entnommen wird. Auslassungen werden ggf. genau gekennzeichnet. Aus welchem Text der Kontext stammt, wird in der Datenkategorie *Quelle* vermerkt (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:133, 233).

Grundsätzlich kann man zwischen dem **definitorischen** und dem **sprachlichen Kontext** unterscheiden. Der definitorische Kontext kommt zum Einsatz, wenn die Definition bzw. die Begriffserläuterung fehlt. Er gibt wesentliche Merkmale, Funktionen oder Wirkungen eines Gegenstandes bzw. Sachverhalts an, wodurch schließlich der Begriff erschlossen werden kann. Der sprachliche Kontext stellt die typisch fachsprachliche Verwendung einer Benennung dar (vgl. Budin 1997:10f.; KÜDES <sup>2</sup>2002:39).

Bei der Auswahl von Kontexten ist darauf zu achten, dass dieser die Bedeutung der Benennung näher erläutert und nicht bloß die Benennung enthält. Das heißt, ein Kontext soll nur dann hinzugefügt werden, wenn er zusätzliche Informationen liefert wie etwa über den typisch fachsprachlichen Gebrauch der Benennung. Er kann sehr wohl auf die essentielle Aussage gekürzt werden, muss allerdings einem Fachtext entnommen sein (vgl. Budin 1997:10; KÜDES <sup>2</sup>2002:39).

#### 3.12.5 Anmerkungen

Die Datenkategorie *Anmerkung* besteht aus einem Kommentar, der auf jede beliebige Datenkategorie eine Reihe von Datenkategorien oder den ganzen terminologischen Eintrag Bezug nehmen kann (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:235f.).

Anmerkungen sind zusätzliche Angaben, die den Gebrauch einer Benennung mitbestimmen. Dazu gehören vor allem Angaben in Bezug auf die geografische Verwendung einer bestimmten Benennung sowie Bemerkungen zum Status einer Benennung. Gibt es in einer Sprache für ein und denselben Begriff regionale Verwendungsunterschiede (britisches vs. Amerikanisches Englisch oder bundesdeutsches vs. Österreichisches vs. Schweizer Deutsch), soll dies in der Anmerkung festgehalten werden. Zum Beispiel: Benennungen: *elevator* (1); *lift* (2) – Anmerkung: (1) US, (2) GB. Hinsichtlich des Status einer Benennung ist es für den Benutzer häufig wichtig, diesen genau zu kennen (z.B. *genormt* / *nicht genormt* oder *veraltet* / *Neologismus*). Im Eintrag sollen die unterschiedlichen Anmerkungen deutlich separat angeführt werden (vgl. Budin 1997:9f.; KÜDES <sup>2</sup>2002:37).

### 3.13 Fachsprachliche Benennungsbildung

„‘Fachsprache‘ kann verstanden werden als die Gesamtheit der Ressourcen, über die eine Nationalsprache für die Zwecke der Fachkommunikation verfügt.“ (Baumann/Kalverkämper 2004:302) Die Fachsprachen verfügen im Allgemeinen über dieselben lexikalischen Mittel wie die Gemeinsprachen; der Unterschied besteht darin, dass diese Mittel anders eingesetzt werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:115). Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:114) sind in diesem Zusammenhang folgender Auffassung:

“Die Fachsprachen können sich nicht darauf beschränken, Wörter der Gemeinsprache mit fachlichen Inhalten zu füllen, obwohl dies ein wichtiges Verfahren ist. Sie müssen vielmehr darüber hinaus in vielen Fällen, um Missverständnisse zu vermeiden, neu entstehende Begriffe mit neuen Benennungen versehen. Allerdings sind die Mittel, über die sie hierzu verfügen, begrenzt; denn die sprachliche Neuschöpfung im eigentlichen Sinne, d.h. eine Wortbildung, die nicht von bereits vorhandenen sprachlichen Elementen ausgeht, bleibt eine seltene Ausnahme. Die Sprachen müssen also ständig auf Bekanntes, Vorhandenes zurückgreifen.“

Das bedeutet, die Fachsprachen bedienen sich der gleichen Wortbildungsmittel wie die Gemeinsprache, wobei Neuschöpfungen eher die Ausnahme darstellen und vielmehr auf Vorhandenes zurückgegriffen wird (vgl. Budin 1997:4). Die Verfahren, derer sich die Fachsprachen bedienen, umfassen u.a. die Terminologisierung, Wortzusammensetzung bzw. Mehrwortbenennung, Wortableitung, Entlehnung und Kürzung (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:115).

### 3.13.1 Die Terminologisierung

Von Terminologisierung spricht man, wenn einem gemeinsprachlichen Wort ein neuer, fachlicher Begriffsinhalt zugeordnet wird. Somit wird das Wort zum Fachwort – d.h. seine Bedeutung wurde verändert, seine Form bleibt jedoch gleich (vgl. Budin 1997:4).

Im Grunde kann jedes Wort bzw. jede Wortgruppe des Allgemeinwortschatzes terminologisiert werden, so Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:115). Das heißt, das Wort erhält in einer oder mehreren Fachsprachen eine ganz bestimmte Bedeutung. Oftmals beruht die Terminologisierung auf einer metaphorischen Bedeutungsübertragung, welche auf der Erkenntnis von Ähnlichkeiten basiert wie etwa im Fall des gemeinsprachlichen Wortes *Wurzel*, das in der Zahnmedizin eine neue Bedeutung erhielt. Fälle von Metaphorik liegen v.a. dort vor, wo die Benennungen menschlicher Körperteile (Arm, Nase, Zahn usw.) auf Teile von Maschinen, Werkzeugen etc. übertragen werden (z.B. Nasenkeil, Zahnrad, Hebelarm) (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:115f.).

### 3.13.2 Zusammengesetzte Benennung und Mehrwortbenennung

Bei einer zusammengesetzten Benennung (Kompositum) werden zwei oder mehrere Wortstämme zu einem Wort zusammengefügt – man spricht auch von einer Einwortbenennung wie etwa *Zahnrad* oder *Kraftfahrzeug*. Eine Mehrwortbenennung umfasst hingegen mindestens zwei getrennt geschriebene, syntaktisch verbundene Wörter wie beispielsweise *Kraftfahrzeug mit Vorderradantrieb* (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:112; Wüster <sup>3</sup>1991:37). DIN 2342 (1992:2, nach Mayer 1998:37) zufolge sind Mehrwortbenennungen durch Leerstellen getrennte Benennungsteile wie etwa *umklappbare Rücksitzbank*.

Insbesondere im Deutschen kommt die Bildung von Komposita häufig zur Anwendung, wobei verschiedene Kombinationen möglich sind: Substantiv und Substantiv (z.B. Glasfaser, Elektronenröhre), Verb und Substantiv (z.B. Schmelzofen, Fräsmaschine), Adjektiv und Substantiv (z.B. Hochofen, Edelmetall), Adjektiv und Verb (z.B. kaltwalzen, dauertesten) sowie Präposition und Substantiv (z.B. Durchmesser, Überstrom) (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:117). Im untersuchten Fachgebiet konnten einige derartiger Komposita identifiziert werden, darunter *Sinneswahrnehmung*, *Tastobjekt*, *Augenbewusstsein*, *Sinneskraft* und *Geistesfaktor* um nur ein paar zu nennen.

In dem Teilfachgebiet *Bewusstsein und Erkenntnis* gibt es zahlreiche fachsprachliche Mehrwortbenennungen im Deutschen wie etwa *unmittelbare primäre Erkenntnis* (Tib. *mngon*

*sum gyi tshad ma*), *schlussfolgernde Erkenntnis* (Tib. *rjes dpag*), *korrekte Vermutung* (Tib. *yid dpyod*) und *verkehrtes Bewusstsein* (Tib. *log shes*).

### 3.13.2.1 Wortableitung

Unter einem abgeleiteten Wort versteht man die Verbindung eines Stammwortes mit zumindest einem Ableitungselement wie etwa einem Präfix (z.B. ver-, über-) oder Suffix (z.B. -er, -ung) wie etwa *Prüf/er*, *Ver/bind/ung*. Im Deutschen sind Präfixe und Suffixe sehr produktive Wortbildungselemente; die Kenntnis über diese Wortelemente und deren Funktionen liefert eine wesentliche Verständnishilfe (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:118; Wüster<sup>3</sup>1991:38).

Im Deutschen treten in der untersuchten Terminologie u.a. die Suffixe *-ung* und *-nis* auf, die auf eine Substantivierung hinweisen, wie beispielsweise *Wahrnehmung*, *Vermutung*, *Erkenntnis*.

### 3.13.2.2 Entlehnung und Lehnübersetzung

**Entlehnung** ist „die unveränderte bzw. weitgehend unveränderte Übernahme eines Wortes aus einer anderen Sprache.“ (Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:119) Wie im Abschnitt über Äquivalenz (Kap. 3.11.6) erwähnt, treten Fälle von Entlehnung insbesondere dann auf, wenn der Begriffsinhalt für das Sprachgebiet der Ausgangssprache besonders typisch und deswegen schwer übertragbar ist (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:156).

Im Bereich der Technik und Medizin spielen Entlehnungen eine wichtige Rolle – z.B. *Software*, *Computer* aus dem Englischen, *Corpus* (direkt aus dem Lateinischen), *Diagnose* und *Analyse* (angepasste Übernahme aus dem Griechischen). Das zeigt, dass dabei häufig auf alte Sprachen wie Lateinisch oder Griechisch zurückgegriffen wird (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:119).

Unter **Lehnübersetzung** versteht man die Übertragung einzelner Wortelemente in die Zielsprache, ohne die innere Struktur der Benennung zu verändern wie z.B. *contact lenses* (En.) – *Kontaktlinsen* (Dt.). Es handelt sich dabei um eine wörtliche Übersetzung. Durch Lehnübersetzungen können in der Zielsprache unbekannte Begriffe verständlich gemacht werden (vgl. Arntz/Picht/Mayer<sup>4</sup>2002:120, 156). Vor allem zur Behebung von terminologischen Lücken greift man häufig auf Lehnübersetzungen zurück.

Folgende deutsche Lehnübersetzungen, die ihren Ursprung im Tibetischen bzw. im Sanskrit haben:

<i>Sanskrit</i>	<i>Tibetisch</i>	<i>Lehnübersetzung de</i>
<i>Arhat</i> (wörtl.: <i>ari</i> = Feind, <i>hata</i> <sup>56</sup> = getötet)	<i>dgra bcom pa</i> (wörtl.: <i>dgra</i> = Feind, <i>bcom pa</i> = getötet, besiegt)	<i>Feindzerstörer</i>
<i>Ārya</i>	<i>‘phags pa</i>	<i>Heiliger</i>

*Tabelle 4: Lehnübersetzung am Beispiel "Arhat"*  
(vgl. Verhagen 1994:21f.; Beer 2003:245; Spitz 1996:30f., 110)

Grundsätzlich ist jedoch darauf hinzuweisen, dass sprachliche Einheiten des AT nicht allzu oft in den ZT übertragen werden sollten, da es schließlich darum geht, den AT dem zielsprachlichen Publikum zugänglich zu machen:

“Generally spoken, one should not too often preserve source language terms in the translation. The primary purpose of a translation is to make the source text (more) accessible to persons who do not master the language of the source text. This purpose is frequently neglected if certain terms are not translated.” (de Groot/van Laer 2007:176)

Falls notwendig, kann ein Terminus durch Hinzufügen von Informationen in Klammer oder in einer Fußnote näher erläutert werden. Überträgt man nämlich zahlreiche unübersetzte ausgangssprachliche Begriffe, besteht die Gefahr, dass die Übersetzung zu einer Ansammlung fremdsprachlicher Ausdrücke wird, die durch Präpositionen, Adverbien und Verben der ZS zusammengehalten werden. Der Transfer von unübersetzten Termini sollte insbesondere dann vermieden werden, wenn zwischen den beiden Sprachen keine bzw. nur eine geringe etymologische Übereinstimmung gegeben ist. Schließlich besteht der Zweck einer Translation in der Übertragung von der in einem Begriff enthaltenen Information und dieser Transfer findet nicht statt, wenn die Termini unübersetzt bleiben (vgl. de Groot/van Laer 2007:176).

Bestimmte Begriffe lassen sich Koselleck (2006:60) zufolge nur unter bestimmten hermeneutischen Bedingungen einführen:

„Man kann nur dann etwas als neu kommunizieren, wenn man voraussetzt, dass der Zuhörer oder Leser alles oder wenigstens fast alles versteht. Auch wer innovationsträchtige Vokabeln einbringt, geht davon aus, dass der Rest verstanden und in diesem Sinne vorausgewusst wird.“

Das bedeutet, dass die Wiederholungsstruktur von Sprache und Verstehen eine Notwendigkeit darstellt, um Neues zu versprachlichen. „Das ist ganz zentral, gerade weil die repetitive Struktur

<sup>56</sup> *Hata* ist ein Passiv Partizip Perfekt, also eher „einer, bei dem die Feinde zerstört sind“. In diesem Fall wäre es vielleicht besser *Arhat* (Skt.) als „Ehrenwerter“ zu übersetzen.

der Vorausbedeutungen, die man schon kennt und sozusagen unreflektiert hinnimmt, gar nicht auffällig wird.“ (Koselleck 2006:60)

### **3.14 Kritische Zwischenbilanz: Die traditionelle Terminologiearbeit, der Kulturtransfer und der Versuch einer Standardisierung**

Mit der Übertragung dieser in den Begriffssystemen dargestellten buddhistischen Konzepte wird in der westlichen Kultur zweifelsohne etwas Neues geschaffen – ist es jedoch überhaupt möglich diese neuen Konzepte in die westliche Kultur zu transferieren? Chesterman (1997, 2000) zufolge können jegliche Kulturelemente, ganz gleich welcher Art, als Meme-Einheiten übertragen werden. Ein Meme ist definiert als “a unit of cultural transmission, or a unit of *imitation*.” (Dawkins 1976:206 zit. n. Chesterman 1997:5, Hervorh. i. Orig.) Was Meme konkret sind, wird wie folgt beschrieben:

“Examples of memes are tunes, ideas, catch-phrases, clothes fashions, ways of making pots or building arches. Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation. If a scientist hears, or reads about, a good idea, he passes it on to his colleagues and students. He mentions it in his articles and lectures. If the idea catches on, it can be said to propagate itself, spreading from brain to brain.” (Dawkins 1976:206 zit. n. Chesterman 1997:5)

Meme sind das kulturelle Äquivalent zu Genen. Genauso wie die Gene eines Organismus ihr eigenes Überleben durch Fortpflanzung sichern wollen, genauso sind auch Meme darauf aus, ihre Existenz durch Wissensvermittlung zu wahren. Meme verbreiten und reproduzieren sich insbesondere durch Imitation, wobei häufig auch eine Mutation stattfindet. Meme werden weitergegeben, wenn Menschen miteinander kommunizieren, Bücher lesen oder Musik hören; Meme verbreiten sich natürlich auch durch Translation. Beim Übersetzen und Dolmetschen geht es hauptsächlich darum, dass Meme über Kulturgrenzen hinweg sicher von einem Ort zum anderen gelangen. Treten Meme in Gruppen gemeinsam mit anderen Memen auf, spricht man von Memplexen. Beispiele für solche Memeplexe sind z.B. Sprachen, Religionen, Ideologien und Wissenschaftstheorien, die ebenso verbreitet werden (vgl. Chesterman [www](#)<sup>57</sup>).

Betrachtet man den tibetischen Buddhismus als einen Memplex, so kann ein Transfer in den Westen durchaus bewerkstelligt werden, indem kulturelle Meme-Einheiten schrittweise durch Translationsarbeit in die Zielkultur übertragen werden. Wie auch Kocbek (2014:110ff.) betont, können neue *Kultureme*, d.h. kulturgebundene Kommunikationsmuster, die sowohl außertextuelle Aspekte (die dem Text zugrundeliegende Kultur, das religiöse System) als auch

---

<sup>57</sup> <http://www.helsinki.fi/~chesterm/2000iMemetics.html> [05.02.2015]

textuelle Aspekte (die textuelle Makro- und Mikrostruktur) umfassen, mittels Translation in eine Zielkultur importiert werden: “Translation thus becomes a means of importing new *culturemes* into a target culture and such imported *culturemes* may become fully integrated into the target culture (...).” (Kocbek 2014:118)

Bei diesem Transfer verändern sich Meme mehr oder weniger. Daher spricht Chesterman (2000) von einer Mutation von Memen, womit eine Weiterentwicklung der Meme gemeint ist und gleichzeitig auf deren nicht-statische Natur hingewiesen wird. Durch ihre Arbeit manipulieren TranslatorInnen die Zielkultur, indem sie neue Meme einführen und adaptieren; gleichzeitig wird dabei auch der AT manipuliert, sodass die ausgangssprachlichen Meme des Zieltexts zu Mutationen des Originals werden (vgl. Chesterman [www](#)<sup>58</sup>). Auch Kocbek schreibt dazu: “When translated, these *memes* have to be either adapted to or integrated into the target culture and consequently bring about changes in it.” (Kocbek 2014:113) Diese Integration von neuen buddhistischen Konzepten in den Westen erfolgte bzw. erfolgt nach wie vor im Zuge des Kulturtransfers durch Übersetzungen buddhistischer Schriften. So sind heute z.B. die Begriffe wie etwa *Erleuchtung* und *Nirwana* integraler Bestandteil unseres Wortschatzes.

Kocbek zufolge ist der Skopos des Translats grundlegend; dieser bestimmt mitunter welche Meme in die Zielkultur transferiert werden. Der Zieltext enthält außerdem stets Elemente aus der Ausgangs- und Zielkultur:

“The final product [...] will thus be a target text in which elements of both the source and the target culture appear on all text levels depending on the *skopos*, making translation the vehicle of transmission of *memes* in the widest sense – as (legal) categories and cultural practices shaping the text structure.” (Kocbek 2014:114)

Auf der terminologischen Ebene der Kultureme, werden jene Termini identifiziert, die entsprechende kulturspezifische Begriffe und/oder Kategorien darstellen. Insbesondere bei der Erstellung des Zieltextes sollten diese Termini sorgfältig analysiert und dem Skopos entsprechend kultursensitiv übertragen werden (vgl. Kocbek 2014:124). Auf einige dieser Kultureme wird in dieser Arbeit im Glossar genauer eingegangen (s. Kap. 5).

In ihrem Artikel nimmt Kocbek zwar auf Rechtstexte als Kultureme Bezug, doch m.E. kann ihre darin erläuterte Vorgehensweise analog auf den religiösen Bereich übertragen werden, d.h., dass unter Berücksichtigung des Skopos beim Kulturtransfer sowohl extra-textuelle als auch

---

<sup>58</sup> <http://www.helsinki.fi/~chesterm/2000iMemetics.html> [05.02.2015]

textuelle Faktoren beachtet werden und das Translat letztlich eine Synthese von ausgangs- und zielkulturellen Aspekten darstellt.

Genauso wie Kocbek betont auch Nord (2011:180) die Relevanz eines Skopos, denn erst durch diesen kann adressatengerecht übersetzt werden. In Nords Bibeltext wird der Skopos durch das Stichwort *verständene Fremdheit* definiert, ein Ansatz, der für die vorliegende Arbeit interessant erscheint und anhand dessen fremde Kulturmeme in andere neue Zielkulturen übertragen werden können. Denn gemeint ist damit:

“Die Texte werden als Zeugnisse fremder Menschen aus einer anderen Kultur und Zeit gewürdigt, die Übersetzung versucht jedoch, diese Andersheit so wiederzugeben, dass sie bis zu einem gewissen Grade nachvollziehbar wird. Es geht um eine Gratwanderung: Was der Text sagt, darf in der Sache nicht verstellt oder verfälscht werden [...], andererseits wird es dem Leser ermöglicht, für die fremde Sache Verständnis aufzubringen, Analogien mit ihr zu entdecken und sie als Wert oder Unwert zu erkennen [...].“ (Nord 2011:180)

Voraussetzung ist, dass der religiöse Text etwas Fremdes darstellt und uns etwas zu sagen hat. Die biblischen Texte, genauso wie die buddhistischen, sind in einer Welt entstanden, die, verglichen mit der westlichen Gegenwart, erhebliche Kulturdifferenzen aufweisen. AusgangstextverfasserInnen und heutige RezipientInnen der Texte sind durch mehrere kulturelle Distanzen getrennt. Dennoch geht es beim Prinzip der *verständenen Fremdheit* nicht darum, dass religiöse Aussagen „an unsere Vorstellungen anpasst oder gar modernisiert werden“ (Nord 2011:181). Vielmehr sollte eine Modernisierung ganz und gar vermieden werden, denn gerade durch sie können kulturelle Missverständnisse aufkommen, weil Ähnlichkeiten vor die Fremdheit gestellt würden. Die Übersetzung sollte überholte Ansichten in religiösen Texten nicht glätten, um sie mit unserer Weltanschauung kompatibel und annehmbar zu machen, sondern es geht darum, diese Texte zuerst einmal richtig zu verstehen und deren Aussagen nachzuvollziehen (vgl. Nord 2011:181). Meiner Ansicht nach verfolgten die Tibeter in dieser Hinsicht einen zielführenden Ansatz, da aufgrund der Übersetzungsarbeit in Teams (*Paṇḍita-Lo tsā ba*-Modell) ein korrektes Textverständnis gesichert war und dieses schließlich in die Zielkultur übertragen werden konnte.

Bei Nord (2011:170) wird zudem die Frage aufgeworfen, ob die Übersetzung biblischer und/oder religiöser Texte nicht eher in eine eigene Kategorie des Übersetzens fällt, d.h., ob derartige Texte als separater Übersetzungstyp anzusehen sind, die „aufgrund bestimmter Merkmale von anderen Kategorien wie der Literarischen Übersetzung oder der Fachtextübersetzung abgegrenzt werden [müssen]“ (Nord 2011:170) oder ob im Grunde die gleichen übersetzungstheoretischen Kriterien gelten können wie für andere Texte und

Textsorten auch. Einige ÜbersetzungswissenschaftlerInnen sind der Auffassung, dass die Übersetzung biblischer (religiöser) Texte ein besonderer Übersetzungstyp sei und entsprechend übersetzungswissenschaftlich und -theoretisch behandelt werden müsse. Nord zufolge spielen hier zwei Faktoren eine Rolle:

„Zum einen hat, wenn es um Texte eines Kanons geht, die Übersetzung die ganz besondere Funktion, die Einheit der Religionsgemeinschaft zu sichern, gemeinsame Gesprächsgrundlage für verschiedene Gruppen und Richtungen zu sein [...]. Zum anderen dürfte es – zumindest aus einer äquivalenztheoretischen Perspektive – sehr schwierig sein, für die Translation eine (oder mehrere) den Ausgangstexten *entsprechende* Funktion oder Wirkung auszumachen oder gar zu erzielen.“ (Nord 2011:184)

Für Nords Bibel-Übersetzung z.B. waren diese beiden Aspekte vernachlässigbar, zumal es ihrer Meinung nach darum geht, den Text adressatengerecht zu übersetzen, d.h., dass die Texte eine bestimmte „intendierte Funktion“ umso besser erfüllen, je genauer sie für die Adressaten maßgeschneidert sind. Demzufolge ist es vor Beginn der Übersetzungsarbeit von großer Bedeutung, die AdressatInnen zu bestimmen, um mit entsprechenden Mitteln ein geeignetes Translat anzufertigen, welches schließlich die intendierten Funktionen erfüllt (vgl. Nord 2011:184).

Durch den zuvor beschriebenen Zugang der Meme – Einheiten, die sich stets verändern und die von nicht-statischer Entität sind – könnte man annehmen, dass eine Standardisierung per se nicht möglich wäre bzw. in den Hintergrund rückte, da soziokulturelle Gegebenheiten wie Texte stets im Wandel begriffen sind und so im Laufe der Zeit ihre Bedeutung verändern. Die traditionelle Terminologie klammert Veränderung allerdings aus. Vor allem durch das Anstreben einer Standardisierung und das Drängen auf Ein(ein)deutigkeit setzt sich die traditionelle Terminologie selbst Grenzen, da sie zwei Dinge voraussetzt: 1) eine objektive Welt, in der Begriffe (Konzepte) existieren können, bevor es eine Benennung dafür gibt; 2) das Prinzip der Isomorphie (Eineindeutigkeit), wonach jede Benennung nur einen Begriff repräsentiert und umgekehrt. Eine daraus resultierende Einschränkung ist, dass die natürliche Funktion und Verwendung von Termini in einer Sprache wie etwa in einem Gespräch unbeachtet bleiben, da ausschließlich auf die Beziehung zwischen Begriff und Benennung fokussiert wird (vgl. Temmerman 2000:126f.):

“Terminology, the vocabulary of specialised subjects, is cut from the natural functionality of language (in discourse and in categorisation), and consequently it is detached from language’s problem solving potential. Scientific terminology as it occurs in discourse is not given any attention from a perspective of ‘understanding’. Terminology is condemned to be studied as a meta-language only, almost on a par with nomenclature. Interpretation is unnecessary as there is only one term for one concept and vice versa.” (Temmerman 2000:127)

Demzufolge gäbe es keinen Spielraum für Interpretation mehr, was genau bei religiösen Texten zu einer Verabsolutierung einzelner Textstellen führen könnte und nicht mehr adressatenorientiert wäre (vgl. Nord 2011:175). Auch Nord betont, dass der Text als komplexes Zeichen in den Vordergrund treten sollte, um so wortorientierte Übersetzungen zu verringern:

„Die *am Wort orientierte Rezeption* ist durch wortorientierte Übersetzungen antrainiert – sie kann nur durch eine konsequent *textorientierte* Übersetzung abgebaut werden, bei der das Einzelwort in den Hintergrund und der Text als komplexes Zeichen in den Vordergrund tritt. Das bedeutet auch, dass ein bestimmtes griechisches Wort nicht immer mit ein und demselben, im Wörterbuch als Äquivalent angegebenen deutschen Wort übersetzt werden kann, sondern ‚kontextsensitiv‘ auch mit verschiedenen Wörtern, Formulierungen etc. wiedergegeben werden muss. Da das zweisprachige Wörterbuch bekanntlich keine Bedeutungen, sondern in bereits (zu einer bestimmten Zeit, für einen bestimmten Zweck, von bestimmten Übersetzern) angefertigten Zieltexten belegte, ‚statistisch‘ nachweisbare Wortentsprechungen bietet, kann die immer gleiche Wiedergabe eines wichtigen Wortes in verschiedenen Kontexten zur Vernebelung eines ganzen Sachverhalts führen [...].“ (Nord 2011:177, Hervorh. i. Orig.)

Eine standardisierte Terminologie kann demzufolge ein Hindernis darstellen und muss nicht notwendigerweise zu mehr Klarheit und Präzision führen, sondern kann sogar *der* Auslöser für Missverständnisse sein. Dies ist ein wichtiger Kritikpunkt, der gegen eine Standardisierung spricht.

Ferner meint Budin (2007:70): “As a number of publications have shown, terms are not necessarily fixed in their meanings. Their conceptual content may also depend on situations in which they are used.” Der eigentliche Begriffsinhalt hängt demnach von Faktoren wie Ort, Zeit, SprecherIn, Zweck etc. ab und impliziert gleichzeitig einen soziokognitiven Aspekt. Die soziokognitive Terminologie (Temmerman 2000) drängt den Objektivismus, wie er im Strukturalismus von de Saussure vertreten wird, zurück und ersetzt diesen mit einem neuen Konzept, wonach die Begriffsbildung direkt aus dem Weltverständnis und aus Erfahrungen entsteht. Im Gegensatz zum Objektivismus, bei dem die Realität und das Verstehen ebendieser als objektiv und sprachunabhängig aufgefasst werden, basiert in der kognitiven Semantik das Verstehen auf der Erfahrung, d.h. auf der individuellen Interpretation, sowie auf dem zuvor erworbenen Wissen (vgl. Temmerman 2000:69f.).

Genauso wie Meme sind auch Termini (als Einheit von Begriff und Benennung), die auf bestimmte Wissenseinheiten referieren, nicht statisch, sondern verändern im Laufe der Zeit ihre Bedeutung und entwickeln sich weiter. Die Realität, die wir in der Welt erfahren, verändert sich fortwährend. Zudem fassen einzelne Mitglieder einer Sprachgemeinschaft die Wirklichkeit immer etwas unterschiedlich auf, weshalb auch die individuellen Erfahrungen variieren, wodurch schließlich neue Begriffe geprägt werden. Termini, die bestimmte Wissenseinheiten bezeichnen, verweisen nicht eindeutig und absolut auf einen Gegenstand, da sich ihre

Bedeutung ebenso verändert. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die drei Aspekte des semiotischen Dreiecks (s. Kap. 3.11.1) – Begriff, Benennung und Gegenstand – einem stetigen Wandel unterliegen (vgl. Temmerman 2000:149f.). Wie könnte eine Standardisierung der Sprache in diesem Kontext zielführend sein? Denn Sprache ist im Grunde ein soziales Konstrukt, das bloß einen Ausschnitt der Realität eines Individuums widerspiegelt, oder umgekehrt, Sprache fungiert als Instrument, um soziale Realität zu konstruieren:

“Language is a social construct that pretends to represent reality, that is, in society people use language as an instrument to construct social reality. Linguistic signs do not refer to objects; the signifier does not represent the signified. This also means that linguistic truth assertions are invalid. There is no uniform meaning in a text that we just need to discover or make explicit. Instead, Derrida (1976) prefers to let each reader interpret discourse in its socio-historical context for him/herself. Interpretation becomes an indefinite process; the same person will interpret the same text in different ways in different situations and contexts.” (Budin 2007:62)

In dieser Hinsicht gibt es keine intrinsische Bedeutung eines Textes, sondern nur eine soziohistorisch, kulturell und individuell konstruierte, wobei jede einzelne Person wiederum den Text anders auslegt. Somit ergeben sich unzählige Interpretationen und Verständnisebenen ein und desselben Textes.

Hinzu kommt, dass der moderneren Hermeneutik zufolge Textverstehen nicht mehr zeitlos vorgegeben ist, sondern sich vielmehr wirkungsgeschichtlich in einem historisch-gesellschaftlichen Prozess entfaltet. Das heißt, das Textverstehen ist

„an individuelles und gesellschaftliches Vorverständnis gebunden und an kulturspezifischen Fragestellungen, Konventionen, Traditionen etc. orientiert. Jede Lektüre eines Textes ist also interessegeleitet, was eine Überbrückung der historisch-kulturellen Distanz zwischen Autor und Leser erst ermöglicht[.]“ (Kupsch-Losereit 1996:217).

Dies impliziert, dass der AT kein „statischer, finiter und sinnkonsistenter Text [ist]“ (Kupsch-Losereit 1996:226), sondern vielmehr ein offener, dessen Sinn nicht im Schriftstück selbst konstituiert ist. Es stellt sich die Frage nach Konstitutionsbedingungen der Inhalte, welche je nach Kultur und Individuum unterschiedlich sind und daher apriori kein eindeutiger Sinn des Textes festgelegt werden kann. Das bedeutet, der Sinn verschiebt sich kontinuierlich, da eine „neue dynamische Wechselwirkung von Sprache, Situation und Kontext eintritt.“ (ibid.)

Die Übersetzerin erfasst den AT zuerst kognitiv, rekonstruiert und modifiziert ihn, um schließlich einen adäquaten ZT zu generieren. All dies wird als dynamischer Prozess der Sinnkonstitution beschrieben, wobei letztlich der zielkulturelle Leser der Übersetzung einen Sinn zuschreibt. Die einzelnen Schritte von der Rezeption des AT durch die Translatorin bis hin zur ZT-Rezeption durch den Leser werden wie folgt dargelegt:

„[Der Übersetzer] reproduziert, rekonstituiert und modifiziert den AT. Je weniger relevante Informationen der AT selbst für den Verstehensprozeß liefert, desto mehr müssen diese - sei es syntaktisch, lexikalisch, semantisch-logisch oder handlungsorientiert - in den Übersetzungsvorgang inferiert werden. Der AT wird so unter dem Aspekt der translationsspezifischen Annahmen mit Hilfe (subjektgebundener) kognitiver Problemlösungsprozesse des Übersetzers in Verstehenskategorien integriert. Der Übersetzer imaginert sozusagen den ZT. Anschließend an diese Imaginierung, die seinen Verstehensprozeß steuert, formuliert der Übersetzer den ZT. Die Übersetzung löst dann neue Verstehensprozesse aus, in deren Rahmen der ZT-Leser Sinn festlegt. Im Lichte dieser Verstehentheorie besteht die wichtigste Aufgabe des Translators darin, dem ZT-Leser eine Integration der vom AT ermöglichten Handlungszusammenhänge zu ermöglichen. Dies ist ein dynamischer Prozeß der Sinnkonstitution. Der ZT-Leser versteht die Übersetzung, wenn er sie mit seinem Sprach-, Sach- und Interaktionswissen als zusammenhängendes Ganzes wahrnimmt, die einer tatsächlichen oder angenommenen Funktion in einer tatsächlichen oder angenommenen Kommunikationssituation entspricht. Der Leser spricht also den Textstatus zu, er ist die "Vollzugsinstanz", er integriert neue Inhalte in sein Bewußtsein, er gibt der Übersetzung einen Sinn.“ (Kupsch-Losereit 1996:227)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass eine Standardisierung der Terminologie aus einer fremden Kultur nur Hand in Hand mit einem erfolgreichen Kulturtransfer zu bewerkstelligen ist. Das bedeutet m.E., dass sich TranslatorInnen zunächst mittels eines emischen Ansatzes (vgl. Stolze 2003:119f.) ein profundes Verständnis der jeweiligen Ausgangskultur aneignen sollten, um ein korrektes Textverständnis zu erlangen und den AT entsprechend rezipieren und verarbeiten zu können (vgl. Kupsch-Losereit 1996:226f.).

Durch die Aneignung von kulturellen Kontexten wie etwa historischem, sozialem und literarischem Sachwissen, landesspezifischen Sitten und Bräuchen sowie kulturell geprägten Weltanschauungen und Wertungen wird der Translator auf eine Kultur sensibilisiert. Dank dieser erworbenen Sachkenntnis können Schlussfolgerungen gezogen und in einem Text bestehende „Informationslücken“ geschlossen werden (vgl. *ibid.*:223). Folglich kann die Übersetzerin einen adressatenorientierten Zieltext (vgl. Nord 2011:184) produzieren. Am Ende obliegt es allerdings dem ZT-Rezipienten, die Übersetzung mit Sinn zu erfüllen. Letztlich impliziert dies für den Terminusbegriff, „dass eine terminologische Einheit gleichzeitig [eine] kognitive, soziokulturelle und sprachliche Einheit ist.“ (Oster *www*<sup>59</sup>)

Zuletzt soll betont werden, dass die traditionelle Terminologie, die den Prinzipien der Standardisierung folgt, durchaus sinnvoll und angebracht ist, dass sie aber nur einen Aspekt der Terminologielehre darstellt. Das Hauptziel der Standardisierung ist die Vereinheitlichung von Begriffen und Benennungen; eine Rationalisierung der Realität, des Verstehens und der Kommunikation, um die Verständigung in Fachgebieten in einer spezifischen Kommunikationssituation zu vereinfachen. “Of course standardisation is a valuable and necessary activity in society in one specific communicative situation: where specialists, those

---

<sup>59</sup> <https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/viewFile/101/49> [17.08.2016]

who already understand the subject field, consciously and willingly get together to come to an agreement on their concepts.” (Temmerman 2000:220)

Trotz dieser kritischen Zwischenbilanz orientiert sich die vorliegende Dissertation an der Vorgehensweise der traditionellen Terminologielehre, da durch sie die abstrakten Begriffe hinsichtlich des Bewusstseins klar veranschaulicht werden können.

## 4 Methodik der vorliegenden Terminologiearbeit

Die methodische Vorgehensweise der vorliegenden Terminologiearbeit orientiert sich an den von Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:216ff.) dargelegten Methoden der praktischen Terminologiearbeit, wozu insbesondere die systematische Bearbeitung von Terminologien zählt (s. Kap. 3.9.1), sowie an den "traditional methods of producing a glossary" nach Bowker/Pearson (2002:141). Es wird auf eine Methodik zurückgegriffen, die bei terminologiewissenschaftlichen Projekten häufig zur Anwendung kommt. Das Ergebnis der terminologischen Analyse ist als Glossar (inkl. Begriffspläne) in die Arbeit eingefügt.

In Bezug auf die durchgeführte Untersuchung handelt es sich um eine zweisprachige, deskriptive sowie systematische und begriffsorientierte Terminologiearbeit. Entsprechend der Zielsetzung von deskriptiven terminologischen Untersuchungen geht es in dieser Terminologiearbeit darum, den terminologischen Ist-Zustand der deutschen Fachsprache im Hinblick auf das Teilfachgebiet *blo rig* zu ermitteln. Die systematische Erarbeitung der Terminologie erfolgt ausgehend von den einzelnen Begriffen des Sachgebiets, wobei die Termini fachgebietsbezogen terminologisch untersucht werden. Auf diese Weise können zuverlässige Resultate erzielt werden.

Die einzelnen Arbeitsschritte, die für eine systematische Untersuchung eines Fachwortschatzes notwendig sind (Kap. 3.9.1), variieren je nach Ziel und Zweck des Vorhabens. Voraussetzung für eine systematische terminologische Analyse eines Wissensgebietes ist jedoch stets die Einarbeitung in das Fachgebiet. Eine Vorarbeit für die terminologische Analyse ist unabdingbar, da nur so relevante Entscheidungen, etwa in Bezug auf die Textauswahl, getroffen und verlässliche Ergebnisse erzielt werden können. Nach der Einarbeitungsphase folgt die Festlegung der Arbeitssprachen sowie die Festsetzung im Hinblick auf Zielsetzung und Zielgruppe. Wichtig ist zudem eine enge Absteckung des Fachgebietes, welches, wenn nötig, in kleinere Einheiten aufgesplittert werden kann, um so gezielte Recherchen durchführen zu können.

Basierend auf diesen organisatorischen Vorüberlegungen können schließlich systematische terminologische Untersuchungen auf einzelsprachlicher Ebene angestellt werden. Zunächst erfolgt die Analyse aller Fachbegriffe eines Fach- oder Teilgebietes, die das Herausfiltern und Ordnen der Termini umfasst. Pro Sprache werden danach jeweils Begriffspläne erstellt, um so bestehende Begriffsbeziehungen aufzuzeigen und die daraus resultierenden Zuordnungen von

Benennungen zu ihren Begriffen auf einsprachiger Ebene vornehmen zu können. Diese umfassende einzelsprachliche Begriffsabklärung macht erst den zwischensprachlichen Terminologievergleich möglich. Es wird dabei abgeklärt, inwieweit bei dem interlingualen Vergleich der Begriffe und Begriffsbeziehungen begriffliche Konkordanz gegeben ist. So können schließlich begriffliche Divergenzen und terminologische Lücken ausgemacht werden. Zuletzt erfolgt die Bereitstellung für BenutzerInnen.

#### **4.1 Organisatorische Vorüberlegungen und Abgrenzung des Fachgebiets**

Zur organisatorischen Vorarbeit zählt zuallererst die Auswahl des Fachgebiets, das im Fall der vorliegenden Arbeit ein Teilgebiet des tibetischen Buddhismus umfasst: *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis*. Die Wahl fiel auf die Erkenntnistheorie, da sie, wie eingangs erwähnt, ein zentrales Thema des Studiums des tibetischen Buddhismus darstellt und bis heute fester Bestandteil der Curricula der tibetischen Klosteruniversitäten in der dGe lugs-Tradition ist (s. Kap. 1.1).

Weiters erfolgt die Festlegung der Arbeitssprachen: Deutsch und Tibetisch. In einem nächsten Schritt gilt es Zielsetzung und Zielgruppe der Arbeit zu definieren: Als Zielsetzung wurde die Erfassung des Status quo von repräsentativen Kernbegriffen des tibetisch-buddhistischen Teilgebietes *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* gewählt. Die Zielgruppe umfasst einerseits ÜbersetzerInnen und DolmetscherInnen und andererseits Laien des tibetischen Buddhismus, die (aus sprachlichen Gründen) keinen Zugang zur tibetischen Primärliteratur haben und somit vollständig auf deutsche Übersetzungen angewiesen sind.

Die Darstellung der erfassten terminologischen Daten erfolgt in Form eines begrifflich gegliederten Glossars, das auf begriffsorientierten terminologischen Einträgen aufbaut. Es wurde darauf geachtet, sämtliche Zusatzinformationen zu den jeweiligen Begriffen zu erfassen, um die Einträge dadurch präziser und verwendbar zu machen.

#### **4.2 Probleme und Besonderheiten bei der Beschaffung des Dokumentationsmaterials**

Wie in Kapitel 3.9.1 erwähnt, ist ein wesentliches Kriterium der Terminologiearbeit das Muttersprachenprinzip. Das bedeutet, dass der Autor den Text in seiner jeweiligen Muttersprache verfasst und in dem betreffenden Bereich Fachkenntnisse besitzen sollte. Bei einer zweisprachigen Terminologiearbeit ist es zudem wichtig, auf die Gleichwertigkeit bzw.

Gleichartigkeit der Quellen in den jeweiligen Sprachen zu achten, da sonst keine zuverlässige Aussage zur Äquivalenz gemacht werden kann (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:221).

Da es relativ schwierig war, originalsprachliche deutsche Literatur zum Thema *blo rig* zu finden, riet Mathes, Brunnhölzl zu kontaktieren, der vor einigen Jahren Übersetzungen zu dieser Thematik anfertigte. Brunnhölzl, dem an dieser Stelle sehr gedankt sei, ließ mir seine Übersetzungen als pdf-Dateien zukommen; es handelt sich dabei nicht um Publikationen, sondern um Skripte. (Dies sollte bei den Quellenangaben im Glossar bedacht werden.) Seine Übersetzungen basieren auf Ausgangstexten von Khenpo Tsultrim Gyamtso aus der Karma-Kagyü-Tradition. Brunnhölzl meinte in seinem Email (Brunnhölzl 2016) allerdings, dass es ratsam wäre, auch beim Tibetischen Zentrum in Hamburg nachzufragen, da dGe lugs-Texte „gewinnbringender“ (Brunnhölzl 2016) wären. Auf diese Weise erhielt ich wertvolle deutsche Übersetzungen, die direkt aus dem Tibetischen übersetzt wurden. Im Tibetischen Zentrum wird *blo rig* im Rahmen des siebenjährigen sogenannten *Systematischen Studiums des Buddhismus* im Detail unterrichtet, daher sind diese Studienunterlagen für die vorliegende Arbeit sehr zielführend. Übersetzt wurde das Studienmaterial von Christof Spitz, dem Dolmetscher SH des Dalai Lama im deutschsprachigen Raum, der selbst viele Jahre als Mönch lebte und in dieser Zeit nicht nur die tibetische Sprache, sondern auch die buddhistische Philosophie und Psychologie eingehend studierte.

Im Zuge der Recherche wurde klar, dass es keine originalsprachlichen deutschen Texte zu *blo rig* geben kann, da der gesamte tibetisch-buddhistische Kanon eine reine Übersetzungstradition darstellt, der bis zur Gegenwart in verschiedene Sprachen übersetzt wurde bzw. wird. Ein originalsprachlicher deutscher Text würde bedeuten, dass eine Person (durch Meditation) zu einer (wegweisenden, bedeutenden) philosophischen Erkenntnis gelangt ist (wie etwa Dignāga und Dharmakīrti) und diese Einsichten in ihrer Muttersprache Deutsch niederschreibt. *Blo rig* an sich ist ein autochton tibetisches Literatur-Genre, das seinen Ursprung in Dignāgas und Dharmakīrtis erkenntnistheoretischen und epistemologischen Lehrwerken findet. Deutschsprachige Literatur sowie Übersetzungen indischer Texte dieses Genres gibt es in der Tat einige (siehe die Werke von Frauwallner, Steinkellner, Schmithausen, Vetter, u.a.).

Die Ausgangstexte zur *blo rig*-Thematik sind entweder auf Sanskrit oder auf Tibetisch verfasst; d.h. ein Großteil der deutschen Literatur über *Bewusstsein und Erkenntnis* besteht in dieser Hinsicht vorwiegend aus Übersetzungen aus dem Sanskrit (z.B. *Pramāṇavārttika*, ein Text, der selbst wiederum Ausgangstext für tibetische *blo rig*-Texte war) bzw. aus dem Tibetischen. Es

ist m.E. in dieser Hinsicht als Qualitätsmerkmal anzusehen, dass diese alten Texte aus Asien bis heute gefragt sind, an Aktualität nicht verloren haben und im deutschsprachigen Kulturkreis Fuß gefasst haben. Eine zentrale Erkenntnis, die sich aufgrund der oben genannten Gegebenheiten ergibt, ist allerdings, dass die Vorgabe der Terminologiearbeit, nämlich die Verwendung von muttersprachlichen Fachtexten, nicht bzw. nur teilweise erfüllt werden kann. Es ist somit schwierig, das Kriterium der Gleichwertigkeit und Gleichartigkeit der Quellen in den jeweiligen Sprachen zu erfüllen.

Bei der vorliegenden Terminologiearbeit handelt es sich daher um einen Sonderfall, womit der Mangel an originalsprachlicher deutscher Fachliteratur zum Thema *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* gemeint ist. Als Ausgangsmaterialien für die Extraktion der Benennungen diente deswegen ein Textkorpus bestehend aus insgesamt vier deutschen Übersetzungen, die aus dem Tibetischen bzw. Englischen übersetzt wurden. Auf sie wird im nächsten Punkt 4.3 näher eingegangen. Da es sich aus Sicht der Terminologiearbeit um eine unübliche Ausgangssituation handelt, sollen als Ergänzung zur terminologischen Analyse ExpertInneninterviews durchgeführt werden. Ziel ist es dabei u.a., entsprechende Ungenauigkeiten, die aufgrund der besonderen Ausgangslage zustande gekommen sind, zu bereinigen und dadurch die terminologische Analyse noch präziser zu gestalten.

Zunächst wird jedoch auf die Methodik der terminologischen Analyse eingegangen.

### **4.3 Auswahl der Textkorpora**

Vor dem Hintergrund der eben erwähnten Tatsachen wurden für die terminologische Analyse insgesamt folgende vier deutsche Übersetzungen, d.h. zwei aus dem Tibetischen und zwei aus dem Englischen, herangezogen:

1. *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011), 2. *Die Darstellung der Klassifikation der Bewusstseinszustände – „Die Essenz des Ozeans der Texte über Beweisführung“* (Brunnhölzl [1995]), 3. *Der Geist und seine Funktionen* (Gesche Rabten<sup>2</sup>2008) und 4. *Das Systematische Studium des Buddhismus* (Spitz 1990,1992,1996,1998).

Brunnhölzls und Spitz' Übersetzungen wurden direkt aus dem Tibetischen übertragen; die Texte von Lati/Napper und Gesche Rabten sind Übersetzungen aus dem Englischen. Dieses ausgewählte Textkorpus geht im Detail auf die betreffende Thematik ein und bietet so einen guten Über- und Einblick in das Fachgebiet.

Im Folgenden wird nun näher auf die einzelnen Übersetzungen eingegangen:

*Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011) wurde als Haupttext der vorliegenden Arbeit gewählt. Er ist das Ergebnis von Vorträgen von Lati Rinpoche, der von März 1976 bis Mai 1977 Gastdozent an der *University of Virginia* war und in dieser Zeit mündliche Kommentare zu einem zeitgenössischen dGe lugs-Text von Gesche Dschampäl Sampel gab. Gemeinsam mit Elizabeth Napper, die in Buddhismuskunde an der *Universität of Virginia* promovierte, wurde 1986 die englische Originalausgabe *Mind in Tibetan Buddhism* veröffentlicht. Der für diese Arbeit relevante tibetische Ausgangstext *blo rig gi rnam bzhag nyer mkho kun 'dus blo gсар mig 'byed ces bya ba bzhugs so*<sup>60</sup> von Gesche Dschampäl Sampel kann im Anhang der vorliegenden Dissertation eingesehen werden. Dieser tibetische AT wurde folglich mit der deutschen Übersetzung verglichen, wodurch diese, Vers für Vers auf Vollständigkeit geprüft werden konnte.

Teil 1 von *Bewusstsein und Erkenntnis* ist eine Einführung in das Fachgebiet und basiert auf den Erklärungen von Lati Rinpoche sowie auf den Darlegungen zu *Gewahrsein und Erkenntnis* von Purbu Tschog (1825-1901), *Erklärung der Darlegung von Objekten und Objekt-Besitzern* sowie von *Gewahrsein und Erkenntnis*, und von Dschamyang Schäpa (1648-1721) *Eine Darlegung von Gewahrsein und Erkenntnis*. Teil 2 besteht aus den mündlichen Kommentaren von Lati, die aufgezeichnet, übersetzt und redigiert wurden sowie aus der eingeflochtenen Übersetzung von Gesche Dschampäl Sampel (vgl. Lati/Napper 2011:9). *Bewusstsein und Erkenntnis* (2011) wurde, im Gegensatz zu Brunnhölzls und Spitz' Text, als Buch von einem Verlag publiziert und erreicht somit im Vergleich eine größere Anzahl an Personen.

*Der Geist und seine Funktionen* (<sup>2</sup>2008) von Gesche Rabten basiert auf *pramāṇa*<sup>61</sup>-Texten von Dharmakīrti wie die *Sieben Abhandlungen über Gültige Erkenntnis* (Tib. *tshad ma sde bdun*) sowie auf der Abhidharma-Schrift *Kompendium des Höheren Wissens* (Tib. *Chos mngon pa kun btus*, Skt. *Abhidharmasamuccaya*) von Asaṅga. Gesche Rabtens Text ist als Buch veröffentlicht und weist eine große Leserschaft auf.

---

<sup>60</sup> *Darlegung von Gewahrsein und Erkenntnis, die alle wichtigen Punkte zusammenfasst und das Auge einer neuen Intelligenz öffnet*. Neuzeitlicher Blockdruck, ohne Angabe von Erscheinungsjahr und -ort (Lati/Napper 2011:185).

<sup>61</sup> *pramāṇa* (Skt.) (Tib. *tshad ma*; Dt. *gültige* bzw. *primäre Erkenntnis*) ist das Gebiet der Logik und der Erkenntnistheorie. Im Deutschen existieren die Begriffe *gültige Erkenntnis* und *primäre Erkenntnis* – ExpertInnen sind hier unterschiedlicher Meinung, welchem Begriff der Vorzug zu geben ist. Genauer wird darauf in den Punkten 5.5 und 7 eingegangen.

Brunnhölzls Text *Die Darstellung der Klassifikation der Bewusstseinszustände*, *Die Essenz des Ozeans der Texte über Beweisführung* ist eine Übersetzung des Textes *blo rtags kyi rnam gzhag rigs gzung rgya mtsho'i snying po dang rigs bsdus 'phrul gyi lde mig* von Khenpo Tsultrim Gyamtso, ein Gelehrter der Kagyu-Tradition. *Die Darstellung der Klassifikation der Bewusstseinszustände* (Tib. *blo rig*) ist der mittlere von drei zusammenhängenden Einführungstexten, die zu Beginn des umfassenden Philosophiestudiums in der tibetisch-buddhistischen Karma-Kagyu-Schule zu studieren sind. Sie bilden die Basis für das Verständnis der Lehrreden Buddhas und liefern die grundlegende buddhistische Terminologie, insbesondere auf dem Gebiet der gültigen Erkenntnis, d.h. der Erkenntnistheorie und Logik. In *Klassifikation der Bewusstseinszustände* werden gültige und nicht-gültige Erkenntnis mit ihren Unterteilungen und wichtigsten Definitionen kurz dargelegt. Diese Darstellung der Klassifikation nimmt im Standardkommentar *Ozeans der Texte über Beweisführung* des siebten Karmapa ihren Ursprung. Der siebte Karmapa erklärt darin die Standardwerke buddhistischer Erkenntnistheorie und Logik, welche von den indischen Meistern Dignāga und Dharmakīrti verfasst wurden; er gilt als Inkarnation von Dharmakīrti selbst (vgl. Brunnhölzl [1995]:4).

Es ist anzumerken, dass das gesamte Kapitel 2.1. „Wichtige Unterteilungen der Bewusstseinszustände“ aus dem Text *Die Darstellung der Klassifikation der Bewusstseinszustände*, *Die Essenz des Ozeans der Texte über Beweisführung* für diese Arbeit relevant war. Hilfreich war zudem Brunnhölzls *Übersicht I*, in der er die Bewusstseinszustände in einem Begriffssystem gegliedert hat (s. Anhang).

Spitz' Übersetzungen basieren auf den mündlichen Unterweisungen von Gesche Thubten Ngawang (1932-2003), der das *Systematische Studium des Buddhismus* gemeinsam mit Christof Spitz konzipierte. Gesche T. Ngawang erhielt seine klösterliche Ausbildung in der dGe lugs-Tradition teilweise noch im alten Tibet und konnte nach seiner Flucht ins indische Exil weitere 19 Jahre buddhistische Religion studieren. Sein Studium umfasst somit insgesamt 37 Jahre, das er mit dem *Lharampa-Gesche* abschloss, ein Titel, der nur den besten Gelehrten verliehen wird. Er bestand alle Prüfungen mit Auszeichnung. Von 1979 bis zu seinem Tod war er geistlicher Leiter des Tibetischen Zentrums e.V. in Hamburg.

Auf Anregung Gesche Rabtens, dem Verfasser von *Der Geist und seine Funktionen* (2008), wurde 1977 das Tibetische Zentrum e.V. in Hamburg gegründet mit dem Ziel, einen ständig anwesenden, qualifizierten Lehrer vor Ort zu haben. Dank Gesche Rabtens Bemühungen wählte SH der 14. Dalai Lama, der selbst Schirmherr des Zentrums ist, Gesche T. Ngawang aus und

bat ihn, nach Deutschland zu gehen, und so traf er schließlich 1979 in Hamburg ein. 1988 entstand Gesche T. Ngawangs Hauptwerk: das *Systematische Studium des Buddhismus*, in dem er die Essenz des traditionellen und sehr umfassenden Klosterstudiums zusammenfasst und mit seinem Schüler und Dolmetscher, Christof Spitz, für westliche SchülerInnen aufbereitet hat (vgl. Tibetisches Zentrum e.V.: [www](http://www.tibet.de)<sup>62</sup>). Seit seiner Entstehung 1988 weist das im pdf-Format erhältliche *Systematische Studium des Buddhismus* eine große Leserschaft auf.

Es wurde aufgezeigt, dass die für diese Arbeit ausgewählte Literatur zuverlässige authentische Quellen aufweist, die als Basis für die terminologische Analyse herangezogen werden, wenngleich, wie zuvor erwähnt, das Kriterium der Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Quellen nicht erfüllt werden kann. Als populärwissenschaftliche Texte erreichen v.a. die in Buchform veröffentlichten Übersetzungen ein relativ breites Publikum, ein wesentliches Kriterium bei der Auswahl der Texte. Das Textkorpus ist für diese Arbeit insofern von großer Relevanz, als dass darin, und das ist das Entscheidende, das betreffende Sachgebiet ausführlich behandelt wird.

Zur Auswahl der Korpora ist schließlich noch anzumerken, dass diese nach inhaltlich-terminologischen Aspekten erfolgt ist. Ziel war es, ein inhaltlich erschöpfendes Textganzes zu finden, das dennoch nicht allzu umfassend ist. Denn eine vollständige, alle sprachlichen Ebenen umfassende terminologische Analyse des tibetisch-buddhistischen Teilgebiets *blo rig* würde den Rahmen dieser theoretisch-methodologisch ausgerichteten Arbeit sprengen. Ebensowenig hat die Analyse der in den Korpora enthaltenen Terminologie Anspruch auf Vollständigkeit.

#### 4.4 Relevanz der Textkorpora

Innerhalb der dGe lugs-Tradition des tibetischen Buddhismus bildet es das zweite Hauptstudienggebiet, *pramāṇa* (Skt.) (Tib. *tshad ma*) des intensiven klösterlichen Gesche-Studiums, das insgesamt 20 bis 25 Jahre umfasst. Die tibetische *bsdus grwa*<sup>63</sup>-Literatur bildet die Basis für die ersten Ausbildungsstufen und dient als Einführung in die Ontologie, Erkenntnistheorie und Logik. Als Teil von *pramāṇa* wird *blo rig* grundsätzlich in allen Klosteruniversitäten gelehrt, ganz gleich welcher tibetischen Schule sie angehören. Im

---

<sup>62</sup> <http://www.tibet.de/index.php?id=577> [27.07.2014] und <https://www.tibet.de/daszentrum/lehrende/geshe-thubten-ngawang/> [15.05.2015]

<sup>63</sup> *bsdus grwa* sind die zusammengefassten *pramāṇa*-Themen, zu denen *blo rig* (Erkenntnistheorie) und *rtags rigs* (Logik) gehören (vgl. *Tibetan and Himalayan Library*: <http://www.thlib.org/encyclopedias/literary/genres/genres-book.php#!book=/studies-in-genres/b10/> [10.02.2017])

Abschnitt *Bewusstsein und Erkenntnis* wird der Geist zunächst formal studiert, wobei es insbesondere um die Identifikation der im Geisteskontinuum auftretenden Arten von Bewusstsein geht sowie um die Einführung in das mit *Bewusstsein* verbundene Vokabular. Diese einführende Thematik dient als Grundlage für die spätere, u.a. praktische Auseinandersetzung mit dem eigenen Geist, denn im Abschnitt *Bewusstsein und Erkenntnis* werden keine konkreten Methoden genannt, um den Geist zu schulen. Diese werden erst in darauffolgenden Studiengebieten wie *Vollkommenheiten, Stufen und Pfade, Konzentrationen und formlose Versenkungen* etc. behandelt (vgl. Lati/Napper 2011:15f.; Steinkellner 2006:204; Berzin 2015 (www<sup>64</sup>)).

Steinkellner (www<sup>65</sup>, pdf-Seite 77) meint in diesem Zusammenhang:

„Die Lehre der Dignāga-Schule hat im Erlösungssystem der dGe lugs pa die Funktion eines Systems, nach dessen Formen und Regeln der logisch argumentierte Nachvollzug der Mitteilungen des Buddha über die Wirklichkeit möglich und notwendig ist. Die Schule liefert das Rüstzeug, das man braucht, um das vom Buddha Gehörte zu verstehen und als wirklichkeitsentsprechend anzuerkennen, um es dann als solches einzuüben und so die Wirklichkeit selbst entdecken zu können. Hier haben die Lehren der Schule also eine Funktion als integraler Teil des Erlösungsweges, mit welcher sie in ihrem ursprünglichen spirituellen Anspruch entwickelt worden ist.“

Die primären Quellen von *Bewusstsein und Erkenntnis* gehen, wie in Kap. 2.8 erwähnt, auf die Werke von zwei herausragenden indischen Kommentatoren und Logikern – Dignāga (480-540) und Dharmakīrti (600-669)<sup>66</sup> – zurück. Zu nennen sind insbesondere Dignāgas *Kompendium zur primären Erkenntnis (Pramāṇasamuccaya)* und Dharmakīrtis *Sieben Abhandlungen zur primären Erkenntnis* sowie sein *Kommentar zu (Dignāgas) ‚Kommentar zur primären Erkenntnis‘ (Pramāṇavārttika)*. Die einzige Ausnahme bildet der Abschnitt über Geist (*sems*) und Geistesfaktoren (*sems byung*), der auf Asangas *Kompendium des Höheren Wissens (Abhidharmasamuccaya)* beruht. Es gibt zwei tibetische Versionen des Textes *Pramāṇasamuccaya*, das Sanskrit-Original ging verloren. Bruchstücke davon wurden von Gelehrten zusammengetragen und veröffentlicht. Dieses Werk ist insofern von Bedeutung, als dass es den Grundstein für die Entwicklung der buddhistischen Logik legte. Zudem gehört es

---

<sup>64</sup>[http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/study/history\\_buddhism/buddhism\\_tibet/gelug/overview\\_gelug\\_monastic\\_education.html](http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/study/history_buddhism/buddhism_tibet/gelug/overview_gelug_monastic_education.html) [12.05.2016]

<sup>65</sup><https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

<sup>66</sup> „Die Zeitangaben für Dignāga und Dharmakīrti sind entnommen aus: Masaaki Hattori, *Dignāga, Zur Wahrnehmung, nämlich der Pratyaksa-pariccheda von Dignāgas ‚Pramāṇasamuccaya‘, aus den Sanskrit – Fragmenten und den tibetischen Versionen* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968). S. 4 und S. 14, wo angegeben ist, dass die Datierung in Übereinstimmung mit E. Frauwallner vorgenommen wurde.“ (zitiert aus: Lati/Napper 2011:186)

zu den bekanntesten Logik-Texten des tibetischen Buddhismus überhaupt (vgl. Lati/Napper 2011:16f.; Steinkellner <sup>67</sup>; Nakamura <sup>3</sup>1999:298; Gyamtso 1997:27).

Hattori (1968:1) schreibt dazu:

“Dignāga has been known to scholars of Indian philosophy as the father of medieval logic in India. The *Pramāṇasamuccaya* with its autocommentary (*Vṛtti*) is his last and greatest work, in which he made a systematical exposition of his theories concerning the means of cognition (*pramāṇa*). Unfortunately, however, this work has not come down to us in the Sanskrit original. Two Tibetan versions and Sanskrit fragments found quoted in various texts are the sources for the study of the *Pramāṇasamuccaya*.”

Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* blieb in zwei tibetischen Übersetzungen erhalten, die jeweils aus dem elften und fünfzehnten Jahrhundert stammen. Grundsätzlich besteht dieses Werk aus etwa zweihundert kurzen Versen, die sehr stark zusammengefasst sind, sodass die Syntax häufig nicht mehr klar ist; teilweise werden z.B. Subjekte im Satz ausgelassen. D.h., dass dieser Text überaus schwierig ist, sogar für jene, die ansonsten problemlos klassische tibetische Texte lesen (vgl. Hattori 1968:vi).

Die Tibeter verfassten zusätzlich zu diesen Werken Kommentare und haben durch ihre Systematisierung und Verfeinerung der Terminologie einen großen Beitrag zu dieser Thematik geleistet (vgl. Lati/Napper 2011:17f.). Steinkellner (2006:206) schreibt dazu:

“The Tibetan philosophers not only attempted to correctly understand the theories they had received from India, but worked creatively to solve inherent problems, and to this purpose developed and refined the concepts, theorems and definitions of the traditions received. Their work must therefore be considered an independent expression of Tibetan intellectual culture and thus forms a part of Tibetan Studies.”

Die Themengebiete und Einteilungen innerhalb von *Bewusstsein und Erkenntnis* wurden zwar bereits in den indischen Schriften aufgezeigt, dennoch waren diese in Tibet unter anderen Begriffen bekannt bzw. wurden sie von den Tibetern näher ausgeführt. In den indischen Werken zur siebenfachen Einteilung von *Bewusstsein und Erkenntnis* von Dignāga und Dharmakīrti sind beispielsweise nur vier namentlich erwähnt, nämlich: unmittelbare Wahrnehmung (Tib. *mngon sum*), schlussfolgernde Erkenntnis (Tib. *rjes dpag*), Zweifel (Tib. *the tsom*) und verkehrtes Bewusstsein (Tib. *log shes*). Die restlichen drei – nachfolgende Erkenntnis (Tib. *bcad shes/dpyad shes*), korrekte Vermutung (Tib. *yid dpyod*) und unaufmerksames Gewahrsein (Tib. *snang la ma nges pa*) – wurden nicht explizit aufgeführt, wohingegen in Tibet auch diese

---

<sup>67</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

Begriffe geläufig waren. Das zeigt, dass die Tibeter zentrale Themen herauskristallisierten und immer wieder eine detailliertere Einteilung vornahmen (vgl. Lati/Napper 2011:18f.).

Die Thematik *Bewusstsein und Erkenntnis* wurde von den Tibetern<sup>68</sup> der Sautrāntika-Lehrmeinung zugeordnet. In Tibet gibt es vier philosophische Systeme buddhistischer Lehrmeinungen, die studiert werden – in aufsteigender Reihenfolge sind das: Vaibhāṣika, Sautrāntika, Cittamātra und Madhyamaka. Die Sautrāntikas lassen sich wiederum einteilen in jene, die den Schriften und jene, die der Begründung folgen, wobei vorliegende Thematik zur Letzteren gehört. Da die allgemeine Darstellung zumindest für Sautrāntika, Cittamātra und Dignāga (480-540) und Dharmakīrti in gleichem Maße gilt, ist das Studium von *Bewusstsein und Erkenntnis* als Grundlage für alle Studiengebiete von Relevanz. In jeder Lehrmeinung sind nur geringfügige Modifikationen erforderlich (vgl. Lati/Napper 2011:19f.).

Die dargelegte Sichtweise der Untersuchung von *Bewusstsein und Erkenntnis* ist demnach die eines Sautrāntika, der der Begründung folgt und eingebettet in die systematischen Klosterstudien, die der dGe lugs-Tradition entsprechen.

In Bezug auf den Inhalt soll erwähnt werden, dass man im Buddhismus vom Bewusstsein als einem unbeständigen Phänomen (*mi rtag pa'i chos*) ausgeht, das sich augenblicklich wandelt und eine lichthafte Natur besitzt. Seine grundlegende Natur ist zwar rein, allerdings ist es mit temporären Verunreinigungen (*glo bur gyi dri ma*) befleckt, deren Ursache in einer falschen Auffassung der eigentlichen Realität liegen. Der Geist kann von diesen Verblendungen jedoch vollkommen gereinigt werden. Zu diesem Zweck ist das Studium des Bewusstseins mit all seinen Geistesfaktoren äußerst nützlich (vgl. Lati/Napper 2011:15f.).

In diesem Zusammenhang ist es Dharmakīrti anhand der Erkenntnistheorie gelungen „zu zeigen, wie es denkbar ist, dass der vom Buddha gelehrt Weg, welcher notwendigerweise aus der die leidhafte Existenz konstituierenden Fehlerkenntnis (*avidyā*) heraus beschritten werden muss, zur Wirklichkeit führen kann.“ (Steinkellner [www](#)<sup>69</sup>, pdf-Seite 82)

---

<sup>68</sup> Mit Ausnahme von ein paar Wenigen (wie etwa dem siebten Karmapa), die die Yogācāra (Tib. Sems tsam; \*Cittamātra) Verankerung von Dharmakīrti's Projekt richtig erkannt haben.

<sup>69</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

#### **4.5 Auswahl der Kernbegriffe**

Ziel der systematischen terminologischen Untersuchung ist es, elementare Begriffe des Fachbereiches *blo rig* herauszufiltern und ins Glossar aufzunehmen. Ausgehend von der gewählten Fachliteratur wurden einzelsprachliche Bestandsaufnahmen der zu diesem Fachbereich gehörigen Begriffe und Benennungen durchgeführt. Relevant und hilfreich waren die jeweiligen Glossare am Ende der Bücher *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011) sowie *Der Geist und seine Funktionen* (Rabten <sup>2</sup>2008), wobei im ersten Text eine Liste von Definitionen in deutscher Sprache angehängt ist und im zweiten eine Liste von Definitionen auf Tibetisch. Auffallend ist die große Anzahl an Substantiva und Mehrwortbenennungen im Deutschen.

In der Praxis ergab sich folgende Vorgehensweise: Ausgehend von den vorliegenden Strukturen der ausgewählten Texte wurden die Begriffe mit ihren Definitionen und weiteren Begriffsbestimmungen sowie mit ihren Beziehungen zu anderen Begriffen dargestellt. Durch die jeweiligen Benennungen konnten die Begriffe identifiziert werden, die wesentliche Komponenten des ausgewählten tibetisch-buddhistischen Fachgebiets darstellen. Die Relevanz der selektierten Begriffe ergibt sich zudem aus deren bedeutenden Position im System, welche durch die Erstellung der Begriffssysteme ersichtlich wurde (s. Kap. 3.11.9.1). Ein weiterer Indikator für deren Signifikanz waren die eigens erstellten Glossare und Listen mit Definitionen wichtiger Begriffe am Ende der ausgewählten Literatur. Schließlich wurden die Merkmale der Begriffe eruiert, um die Position der einzelnen Begriffe im Begriffssystem festzulegen. Weiters wurden die Begriffe (mittels Definition etc.) bestimmt und ihre Beziehungen zu anderen Begriffen erfasst, wodurch Begriffsrelationen erkenntlich wurden. Dieses systematisierte Ganze an möglichst genau beschriebenen Begriffen und ihren Benennungen sowie die Darstellung der Begriffsbeziehungen ergeben schließlich die gesuchte, im Glossar dargelegte, Terminologie.

#### **4.6 Auswahl der Definitionen**

Die Auswahl der Definitionen wurde, soweit möglich, auf Basis der von Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:68ff.) beschriebenen Anforderungen an Definitionen getroffen. Es sollten möglichst kurze und klare Definitionen ins Glossar aufgenommen werden, die aus zuverlässigen Quellen stammen. Da die Terminologie in Bezug auf das Bewusstsein und seine Geistesfaktoren allerdings überwiegend aus abstrakten Begriffen besteht, standen nicht immer prägnante

Definitionen zur Verfügung. Aus diesem Grund mussten mitunter komplexe Definitionen übernommen werden. Des Weiteren sind Synonyme in Definitionen grundsätzlich zu vermeiden, um deren Verständlichkeit zu wahren. In dieser Arbeit wurden jedoch alle Definitionen aufgenommen, die in den vier genannten Quellentexten zu finden waren, u.a. mit dem Ziel, fehlerhafte Definitionen aufzudecken. So finden sich etwa Zirkeldefinitionen, die durch die Anwendung von Synonymen zustandekommen (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:69) wie beispielsweise: *Die Definition eines Gewährseins lautet: Eine Erkenntnis.* (Spitz 1998:59) [Tib.: Rig pa blo'i mtshan nyid.] Oder *Die Definition eines Gewährseins ist: eine Kenntnisnahme.* (Lati/Napper 2011:57) [Tib.: Rig pa blo'i mtshan nyid. (Lati/Napper <sup>3</sup>1986:175)]. In beiden Fällen wird das Definiendum durch sich selbst definiert, es ist demnach gleichzeitig Ober- und Unterbegriff (vgl. *ibid.*:69f.). Dass es sich in diesem Kontext um Synonyme handelt, geht explizit aus den gleichnamigen Quellen hervor: „Gewährsein' (*blo*), ‚Erkenntnis' (*rig pa*) und ‚Bewusstsein' (*shes pa*) sind Synonyme.“ (Spitz 1998:59) Und: „Bewusstsein (*shes pa*), Gewährsein (*blo*) und Kenntnisnahme (*rig pa*) sind synonym; sie sind die am weitesten gefassten Begriffe unter jenen, die sich mit dem Geist befassen.“ (Lati/Napper 2011:21) An dieser Stelle sollte festgehalten werden, dass diese Definitionen von den tibetischen Verfassern stammen; fehlerhafte Definitionen waren also bereits im tibetischen AT enthalten.

Definitionen stellen die wichtigste Informationsquelle für die Begriffsklärung dar. Es wurden daher stets alle verfügbaren Definitionen eingefügt, um die Bedeutung der untersuchten Termini bestmöglich darzulegen. Die Texte von Lati/Napper und Spitz sind die umfassendsten, daher finden sich deren Definitionen in jedem Eintrag (Spitz' Definition fehlt nur im Eintrag *begriffliches Bewusstsein*). Die Ähnlichkeit der Definitionen zeigt den Konsens der Fachautoren; unterschiedliche Begriffsauffassungen sind im Grunde nicht vorhanden, die Definitionen und Kontexte unterscheiden sich zum Teil lediglich in ihrer Präzision. Sollten dennoch Auffälligkeiten bemerkbar sein, so werden diese in den Anmerkungen der jeweiligen Einträge besprochen.

#### **4.7 Auswahl der Kontexte**

In Bezug auf die Auswahl der Kontexte lag das Augenmerk auf der typisch fachsprachlichen Verwendung der betreffenden Termini sowie auf deren syntaktisch-grammatischen Einbettung im Fließtext. Zusätzlich sollten durch die Kontexte weitere ergänzende Informationen auf

inhaltlicher Ebene geliefert werden, die zum Verständnis der Bedeutung der Fachwörter beitragen. Es wurde darauf geachtet, dass aussagekräftige Kontexte aus den vier Quellen gewählt wurden, wobei viele der angegebenen Kontexte auch definitorische Aspekte aufweisen sowie zusätzliche inhaltliche Informationen liefern.

Die Kontexte wurden zum Zwecke der Dokumentationsfunktion zumeist unverändert der konsultierten Literatur entnommen. Wenn nötig, wurden unwichtige Passagen entfernt und die Auslassungen entsprechend gekennzeichnet. Im Deutschen wurden, soweit möglich, mehrere Kontexte angeführt, um den betreffenden Begriff anhand sich ergänzender Kontexte und Definitionen eingehender zu beleuchten. Die deutschen Übersetzungen wie *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011) sowie *Der Geist und seine Funktionen* (Rabten<sup>2</sup>2008) sind mit zusätzlichen Kommentaren und Erläuterungen versehen, weshalb die Häufigkeit der betreffenden Fachwörter relativ groß ist.

#### **4.8 Erstellung der Begriffssysteme**

„Der Zweck und Vorteil einer begrifflichen Strukturierung liegt im Erkennen und der Sichtbarmachung der begrifflichen Zusammenhänge eines Begriffsapparates. Terminologische Arbeit setzt somit eine kognitive Tätigkeit voraus.“ (Picht 1997:38) Begriffe eines Fachgebietes existieren nicht unabhängig voneinander, sondern stehen zueinander in Beziehung; Begriffe sind also nur aus dem jeweiligen System heraus zu verstehen, in das sie eingebettet sind.

Zuallererst wurden – als Vorarbeit für die Erstellung der einsprachigen Begriffssysteme – die Begriffe systematisch geordnet. Auf Basis der einzelsprachlichen Analyse der Termini wurde dann die begriffliche Struktur der vorliegenden Terminologiearbeit erstellt. Die Gliederung der Begriffsfelder erfolgte in Anlehnung an die konsultierte Fachliteratur, wobei anzumerken ist, dass allen vier Quellentexten dieselbe Unterteilung zugrunde liegt. Die hierarchische und damit logische Struktur der tibetischen AT war für die Erstellung der Begriffsfelder von Vorteil. Auf einsprachiger Ebene wurden daher kleine überschaubare Teil-Begriffssysteme erstellt, die schließlich im zwischensprachlichen Vergleich zu jeweils zweisprachigen Teil-Begriffssystemen zusammengeführt wurden. Die Herausforderung bestand u.a. darin, für den Begriff *primäre Erkenntnis* – dieser hat verschiedene Einteilungsmöglichkeiten – eine klare und eindeutige begriffliche Strukturierung vorzunehmen. So wurde der zentrale Begriff *primäre Erkenntnis* zum Ausgangspunkt mehrerer verschiedener kleiner Teil-Begriffssysteme (s. Kap. 3.11.9.1).

#### 4.9 Zwischensprachlicher Terminologievergleich

Für die Begriffsabklärung im interlingualen Vergleich werden v.a. die jeweils verfügbaren Definitionen herangezogen, um äquivalente Begriffe ausfindig zu machen. In einem hierarchischen Begriffssystem wie dem vorliegenden, ergibt sich die Äquivalenz daraus, dass die betreffenden Termini in den jeweiligen einsprachigen Begriffssystemen in beiden Sprachen genau dieselbe Position einnehmen. Die Position im System geht wiederum auf die zu jedem Begriff zugehörige Definition zurück, in der die Begriffsmerkmale (welche wiederum den Begriffsinhalt ausmachen) festgelegt sind.

Beim interlingualen Terminologievergleich wurden die einsprachigen Teil-Begriffssysteme zu jeweils zweisprachigen Teil-Begriffssystemen zusammengeführt. Da es sich bei den Quellentexten um Übersetzungen handelt, wiesen die Teil-Begriffssysteme eine übereinstimmende begriffliche Struktur auf, weshalb man nach ISO 12620 (in: Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:153; 233f.) von einer vollständigen begrifflichen Äquivalenz sprechen kann. Das bedeutet, dass alle in der Definition genannten Merkmale einander entsprechen und den gesamten Begriff definieren ( $A = B$ ). In dieser Hinsicht waren keine terminologischen Lücken vorhanden; vielmehr bestätigte sich die Ansicht, dass es für einen ausgangssprachlichen tibetischen Begriff mehrere deutsche Übersetzungen gibt. So wird z.B. das tibetische *rig pa* mit *Kenntnisnahme* und *Erkenntnis* übersetzt oder, um ein weiteres Beispiel anzuführen, *tshad ma* mit *primärer Erkenntnis* und *gültiger Erkenntnis*.

Das Resultat dieses Terminologievergleichs bildet das Glossar, auf das im nächsten Kapitel eingegangen wird.

## **5 Glossarteil**

In diesem Kapitel soll anhand der in Kapitel 4 erwähnten Textkorpora gezeigt werden wie eine geeignete terminologische Analyse in einem Bereich des tibetischen Buddhismus aussehen kann, in dem lediglich über die Sprache der Zugang zu den Begriffen und mittels dieser zu den Gegenständen möglich ist. Es soll ein Beispiel konkreter, deskriptiver Terminologearbeit im Bereich der Erkenntnistheorie bzw. der Philosophie gegeben werden, in dem Begriffe, deren Beziehungen und die entsprechenden Benennungen aus den ausgewählten Texten aufbereitet werden.

Im Zuge dieser Arbeit geht es nicht um eine umfassende Ausführung aller in Kapitel 3 erläuterten terminologischen Kategorien, sondern vielmehr um die Darstellung einer möglichen methodologischen Vorgehensweise bei der Analyse von ausgewählten erkenntnistheoretischen Kernbegriffen des tibetischen Buddhismus, die repräsentativ für das gesamte Korpus stehen. Somit wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.

### **5.1 Aufbau des Glossars**

Das Glossar ist nach Begriffen gegliedert und besteht aus zweisprachigen terminologischen Einträgen in tabellarischer Form. Wie in Kap. 3.11.9 erwähnt, orientiert sich der Aufbau des Glossars an der in den Begriffssystemen vorgenommenen Einteilung, damit semantisch zusammengehörige Begriffe „beisammen bleiben“ und nicht, wie bei einer alphabetischen Ordnung, aus ihrem semantischen Umfeld „gerissen“ werden. Dies soll zu einem besseren Verständnis der Begriffe beitragen, da somit begriffliche Zusammenhänge leichter erkennbar bleiben. D.h., thematisch verwandte Einträge im Glossar folgen direkt aufeinander.

### **5.2 Informationen zum Glossar**

#### **5.2.1 Allgemeine Informationen**

##### **5.2.1.1 Datenkategorien**

Die wichtigsten Datenkategorien des terminologischen Eintrags wurden in Kapitel 2.12. erläutert.

### **5.2.1.2 Eckige Klammern**

Auslassungen ( [...] ) und Einfügungen ( [Text] ) im Originaltext, d.h. in Definitionen und Kontexten, werden durch eckige Klammern gekennzeichnet. Dadurch können Texte gekürzt werden, um für das Glossar unwichtige Informationen zu entfernen. Die Einfügungen sind meist Anmerkungen oder inhaltliche Ergänzungen, die ebenso in eckigen Klammern stehen, damit sie sich vom Originaltext abheben.

### **5.2.1.3 Kursivschreibung**

Benennungen in Definitionen und Kontexten werden durch die *Kursivschreibung* im jeweiligen terminologischen Eintrag hervorgehoben.

## **5.2.2 Vorzugsbenennung (Hauptbenennung)**

Ausgangspunkt des vorliegenden Glossars bilden die deutschen Benennungen, denn Ziel ist die Erfassung des Status quo von übersetzter tibetisch-buddhistischer Fachliteratur ins Deutsche zum Thema *blo rig*.

Die Vorzugsbenennungen stammen grundsätzlich aus dem für diese Arbeit herangezogenen Haupttext *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011). Dieser ist von den vier Quellentexten der aktuellste und gilt, aufgrund der zuvor erwähnten Punkte in Kap. 4.4, als zuverlässige Quelle. Die Vorzugsbenennungen aus dem Text von Lati/Napper decken sich immer wieder mit den Benennungen der weiteren drei Quellentexte.

Übersetzungsvorschläge seitens der Verfasserin sind mit dem Kürzel „ÜV“ gekennzeichnet.

## **5.2.3 Tibetische Einträge**

Die Einträge in tibetischer Sprache entsprechen der Transliteration von Wylie. Turrel Wylie hat 1959 eine Umschrift entwickelt, die heutzutage die gebräuchlichste ist, da sie ohne Sonderzeichen auskommt und in ihrer Anwendung einfach und logisch ist. Transliteration ist die orthographische Umschrift einer fremden Schrift mit lateinischen Buchstaben, wobei jedes Zeichen der Originalschrift durch ein festgelegtes Zeichen (oder eine Zeichenkombination) repräsentiert wird. Diese Festlegung erfolgt meistens nach wissenschaftlichen Kriterien (vgl. Hahn 2005:1; Sommerschuh 2008:6f.). Im Anschluss an die Transliteration folgen jeweils die

tibetischen Fonts für die das von Gregory Mokhin entwickelte Schreibprogramm TISE verwendet wurde<sup>70</sup>.

#### **5.2.4 Sanskrit**

Das Eintragsfeld *Sanskrit* wurde aus Gründen der Vollständigkeit hinzugefügt, da die tibetischen Begriffe letztlich auf die ursprüngliche Ausgangssprache Sanskrit zurückgehen. In der historischen Konstruktion der tibetischen Sprache gilt Sanskrit als „Stempel der Authentizität“, der die Herkunft des tibetischen Wortes verifiziert. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Tibetische dem Sanskrit nachgebildet wurde. Allerdings steht das Sanskrit als indogermanische Sprache dem Deutschen in jeder Hinsicht viel näher als das Tibetische. Insofern ist es sehr hilfreich, wenn sich ÜbersetzerInnen aus dem Tibetischen ins Deutsche ebenso mit dem Sanskritoriginal vertraut machen. Hahn (2007:125) schreibt dazu: “an inflectional language like Sanskrit permits a comparatively free word order whereas an agglutinating language like classical Tibetan has a relatively strict word order.”

Die Sanskrit-Einträge stammen aus folgenden Quellen: *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011:199-212), *Mind in Tibetan Buddhism* (Lati/Napper<sup>3</sup>1986:145-154) und *Das Systematische Studium des Buddhismus* (Spitz 1990,1992,1996,1998).

#### **5.2.5 Grammatik**

In der Regel erfolgt die Angabe der Benennungen in ihrer Grundform, d.h. Substantive im Nominativ Singular, Verben im Infinitiv. Mehrwortbenennungen wurden in ihrer natürlichen Wortfolge erfasst. An dieser Stelle sei allerdings angemerkt, dass dieses Glossar ausschließlich aus Substantiven und Mehrwortbenennungen besteht und nicht aus Verben. Auf grammatikalische Informationen wie etwa Genus, Zahl etc. wurde im Allgemeinen verzichtet, da sie dem Zielpublikum dieser Arbeit bekannt sein sollten. Aus diesem Grund ist diese Datenkategorie in vorliegendem Glossar nicht vorhanden.

#### **5.2.6 Synonyme (SYN)**

Im Synonym-Feld (SYN) des jeweiligen terminologischen Eintrags sind alle Synonyme, die in den Quellentexten herausgefiltert wurden, angeführt und mit ihrer entsprechenden Quelle versehen. Aus Gründen der Übersichtlichkeit stehen die Synonyme direkt unter der

---

<sup>70</sup> <https://collab.itc.virginia.edu/wiki/tibetan-script/Tise.html> [23.8.2016] (Download kostenlos)

Vorzugsbenennung. Im Haupttext von Lati/Napper (2011) wurden häufig weitere Synonyme genannt, die ins Synonym-Feld des Glossars aufgenommen wurden.

Um Synonyme in ihrer fachsprachlichen Umgebung zu zeigen, werden mitunter auch Kontexte mit den jeweiligen synonymen Benennungen angeführt. Die Kontexte zur Vorzugsbenennung stehen allerdings als erstes und gehören zu den erstgewählten Kontexten.

### **5.2.7 Definitionen und Kontexte (DEF, KON)**

Die Definitionen (DEF 1, DEF 2, ...) wurden in erster Linie nach den Kriterien der Klarheit, Kürze und Präzision ausgewählt, unabhängig davon, ob darin eine Vorzugsbenennung vorhanden ist oder ein Synonym bzw. unabhängig davon, von welchem Autor die Definition stammt. In Bezug auf die Kontexte (KON 1, KON 2, ...) wurde darauf geachtet, dass die jeweiligen Begriffe und mitunter auch deren Synonyme in ihrer unmittelbaren fachsprachlichen Umgebung gezeigt werden. Um sinnerfassende Kontexte zu vermitteln, wurden, wenn nötig, längere Passagen erfasst und nicht bloß einzelne Sätze.

Die Definitionen und Kontexte wurden in den terminologischen Einträgen nach absteigender inhaltlicher Relevanz gereiht. Das bedeutet, dass hier keine Trennung erfolgte zwischen den Definitionen mit Vorzugsbenennung und den Definitionen mit Synonymen (das bezieht sich auf Benennungen, die im Glossar als Synonyme genannt werden), denn immer wieder gibt es für einen Begriff zwei oder mehr gleichwertige Benennungen, die allesamt relativ oft gebraucht werden. Nach Möglichkeit wurde versucht, Definitionen mit nur einer Benennung (und keine Synonyme) auszuwählen, um eine gute Verständlichkeit zu gewährleisten. Da die Anzahl der Quelltexte jedoch begrenzt ist, war dies nicht immer möglich. Aus diesem Grund entsprechen die Definitionen nicht unbedingt dem terminologischen Standard von Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:60ff.), da sie häufig unzureichende Inhaltsbeschreibungen aufweisen. Es finden sich folglich z.B. fehlerhafte Definitionen wie Zirkeldefinitionen nach Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:69), die sich aus der Anwendung von Synonymen in der Definition ergeben.

Im Allgemeinen ist anzumerken, dass die Definitionen von Lati/Napper und Spitz häufig an erster Stelle stehen, da sich diese meist als klar, präzise und prägnant erwiesen. Brunnhölzl meinte selbst, dass er „heute einiges recht anders übersetzen“ (Brunnhölzl 2016<sup>71</sup>) würde.

---

<sup>71</sup> Brunnhölzl teilte mir dies im Zuge unserer Emailkorrespondenz am 15.04.2016 mit; dieses Zitat ist daher nicht als Publikation zu werten.

Wenn möglich, wurden jeweils mehrere Definitionen und Kontexte gewählt, um sicherzustellen, dass die einzelnen Termini anhand einander ergänzender Definitionen und Kontexte genauer erfasst werden können. Dadurch sollen terminologische Entscheidungen erkennbar gemacht werden.

Tibetische Fachtexte zu *blo rig* weisen häufig eine strikte Struktur auf, das bedeutet, dass die entsprechenden Benennungen häufig „nur“ in Definitionen, Unterteilungen und Aufzählungen zu finden sind. Die deutschen Übersetzungen *Bewusstsein und Erkenntnis* (Lati/Napper 2011) und *Der Geist und seine Funktionen* (Rabten <sup>2</sup>2008) sind zusätzlich mit Kommentaren und Anmerkungen versehen, weshalb mehr Kontexte vorhanden waren.

### **5.2.8 Quellenangabe (QUE)**

Quellenangaben dokumentieren die konkreten Fundorte der Inhalte der jeweiligen Datenkategorien, wobei in vorliegendem Glossar zwecks Übersichtlichkeit die Quellenangabe in der Datenkategorie *Synonym* gleich im Anschluss steht. Arntz/Picht/Mayer (<sup>4</sup>2002:236) sprechen auch von „unselbständige[n] Datenkategorie[n]“, da sie stets in Verbindung mit einer anderen Datenkategorie anzufinden sind. Die Quellenangaben von Printliteratur wurden wie folgt angeführt, z.B. (Lati/Napper 2011:108); Internetquellen sind mit dem nachgestellten Kürzel „www“ versehen wie beispielsweise „Berzin (www)“.

### **5.2.9 Anmerkungen (ANM)**

In der Datenkategorie „Anmerkungen (ANM)“ werden zusätzliche Angaben erfasst, die die Bedeutung und Verwendung des Terminus noch klarer werden lassen. Es handelt sich demnach um eine „Sammelkategorie“ für Kommentare, die sich auf jede beliebige Datenkategorie, mehrere Datenkategorien oder auf den gesamten terminologischen Eintrag beziehen kann (vgl. Arntz/Picht/Mayer <sup>4</sup>2002:235; KÜDES <sup>2</sup>2002:37). Im Fall der vorliegenden Arbeit sind die Kommentare als terminologische Analyse zu verstehen, bei der die Einträge im Detail besprochen werden. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wurden verschiedene Anmerkungen durch mehrere Datenfelder (ANM 1, ANM2, ...) voneinander abgegrenzt.

Zu den zusätzlich erfassten Angaben in der Datenkategorie *Anmerkung* zählen u.a. weiterführende und ergänzende inhaltliche Informationen zum Terminus, Hinweise auf bestehende Oberbegriff-Unterbegriff-Beziehungen bzw. auf Antonyme, Erklärungen zu den Begriffen z.B. durch Zitate sowie Hinweise zu Definitionen und/oder Kontexten. Im

Allgemeinen wurde darauf geachtet, wichtige Zusatzinformationen zu den einzelnen Begriffen anzuführen, um die terminologischen Einträge durch die Anmerkungen noch verständlicher, exakter und verwendungsfähiger zu machen.

### 5.3 Struktur der terminologischen Einträge

Das Glossar besteht aus terminologischen Einträgen in den Sprachen Deutsch und Tibetisch, wobei zuerst der deutsche und dann der tibetische Eintrag angeführt ist. Jeder terminologische Eintrag behandelt je einen Begriff; man spricht daher auch von begriffsbezogenen Einträgen. Die Datenkategorien *Definition*, *Synonyme* und *Kontext* sind jeweils mit Quellenangaben versehen; aus Gründen der Übersichtlichkeit ist die Quelle gleich neben jeder synonymen Benennung zu finden. Der terminologische Eintrag des vorliegenden Glossars besteht grundsätzlich aus folgenden Datenkategorien:

<b>de</b>	<b>Deutsche Benennung</b>
<b>tib</b>	<b>Tibetische Benennung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Synonym und Quelle des Synonyms
<b>DEF</b>	Definition (bei mehreren Definitionen: DEF 1, DEF 2, ...)
<b>QUE</b>	Quelle der Definition
<b>KON</b>	Kontext (bei mehreren Kontexten: KON 1, KON 2, ...)
<b>QUE</b>	Quelle des Kontextes
<b>Sanskrit</b>	<b>Sanskritische Benennung</b>
<b>ANM</b>	Anmerkung (bei mehreren Anmerkungen: ANM 1, ANM 2, ...)

*Tabelle 5: Struktur der terminologischen Einträge*

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich das methodische Instrumentarium der Terminologearbeit für eine effiziente terminologische Aufarbeitung tibetisch-buddhistischer Begriffe und Benennungen anbietet. Im Folgenden wird daher das terminologische Gerüst der untersuchten Korpora aufbereitet.

## **5.4 Glossar zur Terminologie des tibetisch-buddhistischen Fachgebietes *Bewusstsein und Erkenntnis* Deutsch – Tibetisch**

### **5.4.1 Begriffsfelder siebenfache und zweifache Einteilung von *Bewusstsein und Erkenntnis***

<b>de</b>	<b>Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Gewahrsein (Lati/Napper 2011:21; Spitz 1998:59) Kenntnisnahme (Lati/Napper 2011:21) Bewusstseinszustand (Brunnhölzl [1995]:6) Erkenntnis (Spitz 1996:59) Geist (Rabten <sup>2</sup> 2008:28)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition von <i>Bewusstsein</i> ist: das, was klar und kenntnisnehmend ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:57
<b>DEF 2</b>	„Die Definition eines <i>Bewusstseins</i> lautet: Das, was klar und erkennend ist.“
QUE 2	Spitz 1998:59
<b>DEF 3</b>	„Das charakteristische Merkmal <sup>72</sup> des <i>Geistes</i> ist es, <i>klar</i> und <i>erkennend</i> zu sein.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:28 (Hervorh. i. Orig.)
<b>DEF 4</b>	„Die Definition eines <i>Bewusstseins</i> [ist] das, was sich über Objekte bewusst ist.“ <sup>73</sup>
QUE 4	Brunnhölzl [1995]:6 <sup>74</sup>

<sup>72</sup> In diesen Kontexten wird *mthsan nyid* zumeist als Definition übersetzt, es bedeutet allerdings auch *charakteristisches* bzw. *unterscheidendes Merkmal*. Schließlich gibt eine Definition Aufschluss über die einem Gegenstand innewohnenden charakteristischen Merkmale.

<sup>73</sup> Es ist anzumerken, dass die Abweichung der Definitionen von Brunnhölzl zum Teil von einer etwas anderen tibetischen Definition herrühren (und nicht von einer anderen Übersetzungsmethode).

<sup>74</sup> Es ist daran zu erinnern, dass es sich bei Brunnhölzls Quellenangaben nicht um eine Publikation handelt, sondern um ein Skript wie bereits in Kap. 4.2 angemerkt.

<b>KON 1</b>	„ <i>Bewusstsein (shes pa)</i> , <i>Gewahrsein (blo)</i> und <i>Kenntnisnahme (rig pa)</i> sind synonym; sie sind die am weitesten gefassten Begriffe unter jenen, die sich mit dem <i>Geist</i> befassen.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:21
<b>KON 2</b>	„ <i>„Gewahrsein’ (blo)</i> , <i>„Erkenntnis’ (rig pa)</i> und <i>„Bewusstsein’ (shes pa)</i> sind Synonyme.“
QUE 2	Spitz 1998:59
<b>KON 3</b>	„Das <i>Bewusstsein</i> ist ein wirksames Ding, das keine materiellen, körperlichen Eigenschaften hat, sondern dessen Wesen darin besteht, die Objekte zu erhellen, sie klar und deutlich zu machen und sie zu erkennen.“
QUE 3	Spitz 1998:175
<b>KON 4</b>	„ <i>„Klar’</i> bezieht sich hier auf die nicht-materielle, raumgleiche Natur des <i>Geistes</i> . Das heißt, er besitzt nicht im geringsten Farbe, Gestalt, Form oder eine materielle Dimension. Obwohl <i>Geist</i> keine dieser physischen Eigenschaften aufweist, ist er aber nicht bloße eine abstrakte Wesenheit wie etwa der Raum. Denn im Gegensatz zum Raum hat der Geist die Eigenschaft, erkennend zu sein. <i>„Erkennend’</i> bezeichnet hier die Fähigkeit des Erfassens, die uns ermöglicht, Formen zusehen, Töne zu hören, oder auch nachzudenken und Schlussfolgerungen zu ziehen.“
QUE 4	Rabten <sup>2</sup> 2008:28
<b>KON 5</b>	„Zunächst wird das <i>Bewusstsein</i> in zwei Arten unterteilt: 1. das <i>Gewahrsein</i> , das Gültige Erkenntnis ist, 2. das <i>Gewahrsein</i> , das Nicht-Gültige Erkenntnis ist.“
QUE 5	Spitz 1998:189
<b>tib</b>	<i>shes pa</i> ཤེས་པ།
<b>SYN (QUE)</b>	<i>rnam par shes pa</i> རྣམ་པར་ཤེས་པ། (Lati/Napper 2011:201)

<b>DEF 1</b>	„ <i>gsal zhing rig pa shes pa 'i mtshan nyid</i> གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>DEF 2</b>	„ <i>shes pa: gsal zhing rig pa</i> ཤེས་པ། གསལ་ཞིང་རིག་པ།“
QUE 2	Spitz 1996:59; Rabten <sup>2</sup> 2008:232
<b>DEF 3</b>	„ <i>yul rig pa shes pa 'i mtshan nyid</i> ཡུལ་རིག་པ་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 3	Gyamtsso 1997:4
<b>KON</b>	<p>„<i>gal te shes me shes yin na, shing yang shes par thal bar 'gyur.</i> གཤམ་ཏེ་ཤེས་མེད་ཤེས་ཡིན་ན། ཤིང་ཡང་ཤེས་པར་ཐལ་བར་འགྱུར།།</p> <p><i>des na bya ner gnas pa, med par shes pa med ces nges.</i> དེས་ན་ཤེས་བྱ་ནེར་གནས་པ། མེད་པར་ཤེས་པ་མེད་ཅེས་ངེས།།“</p> <p>[Übersetzung D. Hangartner: „Falls etwas ohne Bewusstsein wahrnehmen kann, folgt daraus, dass auch ein Stück Holz dazu in der Lage ist. Wenn kein Objekt der Wahrnehmung vorliegt, findet definitiv keine Wahrnehmung statt.“]</p>
QUE	Hangartner (ed.) 2005:249
<b>Sanskrit</b>	<i>jñāna</i>
<b>ANM 1</b>	Es ist anzumerken, dass bei allen Definitionen der Oberbegriff fehlt, denn „das“ in der Definition „ <i>Bewusstsein: das, was (...)</i> “ gibt nicht Aufschluss darüber, welcher Gegenstand damit gemeint sein könnte. In den Studienunterlagen <i>Systematisches Studium des Buddhismus</i> wird <i>Bewusstsein</i> an mehreren Stellen erörtert, wobei an einer Stelle <i>das</i> mit <i>ein Phänomen</i> (Spitz 1998:22) wiedergegeben wird. Würde man demnach die Definitionen dahingehend ändern, hätte man aus Sicht der traditionellen Terminologielehre eine einwandfreie Inhaltsdefinition mit einem Definiendum ( <i>Bewusstsein</i> ) und einem Definiens mit einem Oberbegriff ( <i>Phänomen</i> ) und seinen einschränkenden Merkmalen ( <i>klar und erkennend</i> ), d.h. <i>Bewusstsein: Ein Phänomen, das klar und erkennend ist.</i>

<b>ANM 2</b>	In den Quellentexten wird zwar erwähnt, dass <i>Gewahrsein</i> , <i>Erkenntnis</i> und <i>Bewusstsein</i> synonym sind, allerdings wäre KON 5 zufolge <i>Bewusstsein</i> der Oberbegriff von <i>Gewahrsein</i> und <i>Erkenntnis</i> . Da dieser Sachverhalt jedoch nicht eindeutig aus den tibetischen Ausgangstexten hervorgeht, stehen diese Begriffe im Begriffsplan auf derselben Abstraktionsebene (s. Kap. 3.11.9.1).
<b>ANM 3</b>	Obwohl im Glossar von Lati/Napper (2011:201) die tibetischen Begriffe <i>shes pa</i> und <i>rnam par shes pa</i> als Synonyme angezeigt werden, wird in Fußnote 21 (Lati/Napper 2011:187f.), angeführt, dass das Tibetische zwischen ebendiesen Begriffen einen Unterschied macht. Der erste Begriff <i>shes pa</i> beinhaltet sowohl <i>Geist</i> als auch <i>Geistesfaktoren</i> , wohingegen der zweite <i>rnam par shes pa</i> ausschließlich auf einen <i>Hauptgeist</i> Bezug nimmt und <i>begleitende Geistesfaktoren</i> ausschließt. Zur leichteren Lesbarkeit wurden beide tibetischen Ausgangsbegriffe mit <i>Bewusstsein</i> übersetzt, außer es handelt sich explizit um eine Gegenüberstellung, wobei <i>shes pa</i> mit <i>Bewusstsein</i> und <i>rnam par shes pa</i> mit <i>Wahrnehmung</i> übersetzt wurde (vgl. Lati/Napper 2011:187f.).  In Spitz' Text (1996:58) wird in diesem Zusammenhang angeführt, dass folgende vier Begriffe synonym sind: Geist ( <i>sems</i> ), <i>Wahrnehmung</i> ( <i>vid</i> ), <i>Hauptbewusstsein</i> ( <i>rnam par shes pa</i> ) und <i>Hauptgeist</i> ( <i>gtso sems</i> ).
<b>ANM 4</b>	Spitz merkt an, dass <i>gsal zhing rig pa</i> auch mit „Das, was <i>erhellend</i> und <i>erkennend</i> ist“ übersetzt werden kann, da <i>gsal</i> hier eher die Eigenschaft eines Verbs („erhellen“) als die eines Adjektivs („klar“) aufweist (Spitz 1996:59; 1998:65).
<b>ANM 5</b>	In Rabtens Text findet sich in der Definition zu <i>Geist</i> leider kein Vermerk zu dem tibetischen Ausgangsbegriff. Somit konnte nur anhand der Definition angenommen werden, dass dieser dem tibetischen <i>shes pa</i> entspricht. Im folgenden Eintrag <i>Gewahrsein</i> wird der Begriff <i>Geist</i> in der Datenkategorie SYN daher nicht extra angeführt.
<b>ANM 6</b>	In Gyamtsos Text wird <i>Bewusstsein</i> mit „das, was sich über Objekte bewusst ist“ definiert. Die Frage, die sich hier stellt, ist, warum in dieser Definition der Aspekt der Klarheit, der in den anderen Definitionen erwähnt wird, fehlt.
<b>ANM 7</b>	Brunnhölzl übersetzt <i>blo</i> mit <i>Bewusstseinszustand</i> , <i>shes pa</i> mit <i>Bewusstsein</i> und <i>rig pa</i> mit <i>Bewusstheit</i> . Diese ähnlichen Benennungen tragen m.E. ein großes Verwechslungspotential in sich, v.a. <i>Bewusstsein</i> und <i>Bewusstheit</i> . Zur Veranschaulichung soll ein inhaltlich wichtiger Absatz aus Brunnhölzls Übersetzung angeführt werden:  „Es gibt Definitionen, weil die Definition eines <b>Bewusstseinszustandes</b> ‚Das, was klar und bewusst ist‘, die Definition des <b>Bewusstseins</b> ‚Das, was sich über Objekte bewusst ist‘ und die Definition der <b>Bewusstheit</b> ‚Das, was Bestimmungsobjekte erfährt‘ ist, denn (...)“ (Brunnhölzl [1995]:6; Hervorh. i. Orig.) [AT: „dang po mtshan nyid yod de. Gsal zhing rig pa blo yi

	<p>mthsan nyid. Yul rig pa shes pa'i mthsan nyid dang. Gzhal bya myong ba rig pa'i mtshan nyid yin pa'i pyhir de.“ (Gyamtso 1997:4)]</p> <p>Das Verwirrende an dieser inhaltlich essentiellen Passage ist, dass hier <i>Bewusstseinszustand</i> (Tib. <i>blo</i>) der Definition von <i>Bewusstsein</i> nach Lati/Napper, Spitz bzw. Rabten (<i>Geist</i>) entspricht. <i>Bewusstsein</i> (Tib. <i>shes pa</i>) nach Brunnhölzl hat dem AT von Gyamtso zufolge eine andere Definition.</p>
<b>ANM 8</b>	Nebenbegriffe: <i>Gewahrsein, Erkenntnis</i> ; Unterbegriffe: <i>primäre Erkenntnis, nicht-primäres Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>Gewahrsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Bewusstsein, Erkenntnis (Spitz 1998:59) Kenntnisnahme (Lati/Napper 2011:21) Bewusstseinszustand (Brunnhölzl [1995]:6)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>Gewahrseins</i> ist: eine Kenntnisnahme.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:57
<b>DEF 2</b>	„Die Definition eines <i>Gewahrseins</i> lautet: Eine Erkenntnis.“
QUE 2	Spitz 1998:59
<b>DEF 3</b>	„Die Definition eines <i>Bewusstseinszustandes</i> [ist] das, was klar und bewusst ist.“
QUE 3	Brunnhölzl [1995]:6
<b>KON 1</b>	„Nach der buddhistischen Definition ist <i>Geist</i> ( <i>sems</i> ) bloße Klarheit und bloßes <i>Gewahrsein</i> ( <i>gsal-rig-tsam</i> ); das Wort ‚Geist‘ bezeichnet die individuelle, subjektive geistige Aktivität, mit der man etwas erfährt ( <i>myong-ba</i> ). <i>Klarheit</i> bezieht sich auf die

	Fähigkeit, die kognitive Erscheinung von etwas auftauchen zu lassen ( <i>'char-ba</i> ) und <i>Gewahrsein</i> bezieht sich darauf, dass man sich erkennend damit beschäftigt ( <i>'jug-pa</i> ).“
QUE 1	Berzin 2014 (www)
<b>tib</b>	<i>blo</i> ལྡོ
<b>DEF 1</b>	„ <i>rig pa blo 'i mtshan nyid</i> རིག་པ་ལྡོའི་མཚན་ཉིད།”
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>DEF 2</b>	„ <i>gsal zhing rig pa blo yi mtshan nyid</i> གསལ་ཞིང་རིག་པ་ལྡོ་ཡི་མཚན་ཉིད།“ [Übersetzung Brunnhölzl ([1995]:6): „Die Definition eines Bewusstseinszustandes [ist] das, was klar und bewusst ist.“]
QUE 2	Gyamtso 1997:4
<b>DEF 3</b>	<i>blo: rig pa</i> ལྡོ་རིག་པ།
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:232
<b>KON</b>	„ <i>mtshan gzhi ni rgyu mtshan gang yang med par sgra mi rtag snyam pa 'i blo lta bu dang po</i> མཚན་གཞི་ནི། ལྡོ་མཚན་གང་ཡང་མེད་པར་སྐྱེ་མི་རྟག་སྐྱེ་པའི་ལྡོ་ལྷ་བྱ་དང་པོ།“ [Übersetzung: „Eine Veranschaulichung für eine korrekte Vermutung ohne Begründung ist ein Gewährsein, das ohne jegliche Begründung denkt: ‚Klang ist unbeständig.‘“ (Lati/Napper 2011:122)]
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>Sanskrit</b>	<i>buddhi</i>

<b>ANM 1</b>	<p>Die Definitionen von <i>Gewahrsein</i> scheinen unvollständig. Sie gleichen einer Inhaltsdefinition, in der ein Oberbegriff ohne seine einschränkenden Merkmale angeführt ist. Aus Sicht der traditionellen Terminologielehre wäre dieser Definition zufolge <i>Kenntnisnahme</i> bzw. <i>Erkenntnis</i> der Oberbegriff von <i>Gewahrsein</i>; doch den Quellentexten entsprechend handelt es sich bei diesen Benennungen um Synonyme. Handelte es sich jedoch tatsächlich um Synonyme, würde das eine Zirkeldefinition implizieren, die dadurch gekennzeichnet ist, dass das Definiens synonyme Benennungen enthält.</p> <p>Sieht man sich die Definition von <i>nicht-primärem Bewusstsein</i> lt. Lati/Napper an, entstehen weitere Ungereimtheiten (s. Eintrag <i>nicht-primäres Bewusstsein</i>, ANM 3).</p>
<b>ANM 2</b>	<p>Brunnhölzls Definition von <i>Gewahrsein</i> gleicht jener von <i>Bewusstsein</i> (s. Eintrag <i>Bewusstsein</i>, ANM 7). Dies ist allerdings auf den Ausgangstext von Gyamtso (1997:4) zurückzuführen (s. DEF 2). Das Verwirrende daran ist, dass selbst in den tibetischen Ausgangstexten <i>Gewahrsein</i> und <i>Bewusstsein</i> als Synonyme angeführt werden, obwohl diese jeweils eigene Definitionen aufweisen. Dass Brunnhölzl <i>blo</i> mit <i>Bewusstseinszustand</i> übersetzt hat, kann - wie bereits im Eintrag <i>Bewusstsein</i> (ANM 5) erwähnt - ebenfalls zu Missverständnissen führen.</p>
<b>ANM 3</b>	<p>Berzin beschreibt <i>Gewahrsein</i> als eine <i>Eigenschaft des Geistes</i>, wobei hier <i>Gewahrsein</i> mit <i>gsal rig tsam</i> wiedergegeben wird. <i>gsal</i> bedeutet <i>klar, lichthaft</i> und <i>rig</i> heißt <i>gewahr, bewusst</i>. Das bedeutet, Berzin hat diese Adjektive substantiviert und diese Eigenschaften mit <i>Gewahrsein</i> übersetzt.</p>
<b>ANM 4</b>	<p>In Rabten (<sup>2</sup>2008:232) werden am Ende tibetische Schlüsselwörter mit ihren tibetischen Definitionen aufgelistet, wobei ལྡོག་པོ་ bloß mit རྟོག་པོ་ wiedergegeben wird. Das könnte wie folgt übersetzt werden: „Die Definition von <i>Gewahrsein</i> ist: eine Erkenntnis“, wobei diese Definition mit jener von Spitz übereinstimmen würde.</p>
<b>ANM 5</b>	<p>Nebenbegriffe: <i>Bewusstsein, Erkenntnis</i>; Unterbegriffe: <i>primäre Erkenntnis, nicht-primäres Bewusstsein</i></p>

<b>de</b>	<b>Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Bewusstsein (Spitz 1998:59) Gewahrsein (Lati/Napper 2011:21; Spitz 1998:59) Kenntnisnahme (Lati/Napper 2011:21) Bewusstseinszustand (Brunnhölzl [1995]:6)
<b>DEF</b>	„[D]as, was Bestimmungsobjekte erfährt.“
<b>QUE</b>	Brunnhölzl [1995]:6
<b>KON 1</b>	„Die Schulen, die eine selbsterkennende Wahrnehmung anerkennen, behaupten, dass jedes <i>Bewusstsein</i> sich bei der <i>Erkenntnis</i> irgendeines Objekts gleichzeitig auch selbst erkennt.“
<b>QUE 1</b>	Spitz 1998:3
<b>KON 2</b>	„Eine der wichtigsten <i>Erkenntnisse</i> , die es zu entwickeln gilt, ist die der Unbeständigkeit.“
<b>QUE 2</b>	Spitz 1998:87
<b>Tib</b>	<i>rig pa</i> རིག་པ།
<b>DEF</b>	„ <i>gzhal bya myong ba rig pa'i mtshan nyid</i> གཞལ་བྱ་ཚུང་བ་རིག་པའི་མཚན་ཉིད།“
<b>QUE</b>	Gyamtso 1997:4
<b>Sanskrit</b>	<i>saṃvedana</i>
<b>ANM 1</b>	<i>gzhal bya</i> (Skt.: <i>prameya</i> ) wird auch als <i>Erkenntnisgegenstand</i> übersetzt (vgl. Spitz 1998:14). Insofern könnte man die Definition wie folgt formulieren: „Erkenntnis: Ein Gewährsein, das Erkenntnisgegenstände erfasst.“

	Das Verwirrende an dieser ausgangs- und zielsprachlichen Definition ist, dass <i>Gewahrsein</i> zum Oberbegriff von <i>Erkenntnis</i> wird, was allerdings im vorhergehenden Eintrag <i>Gewahrsein</i> genau umgekehrt dargestellt bzw. definiert wurde, nämlich, dass <i>Gewahrsein</i> ein Unterbegriff von <i>Erkenntnis</i> ist.
<b>ANM 2</b>	<i>Erkenntnis</i> wird nur bei Brunnhölzl explizit definiert, daher findet sich in diesem Eintrag ausschließlich seine Definition.
<b>ANM 3</b>	Grundsätzlich stammen die Vorzugsbenennungen aus dem Text <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> , da von den vier Quellentexten dieser der aktuellste ist sowie der Haupttext der vorliegenden Arbeit. Eine Ausnahme stellt allerdings der Eintrag <i>Erkenntnis</i> dar, denn obwohl im Text von Lati/Napper <i>rig pa</i> mit <i>Kenntnisnahme</i> übersetzt wurde, beinhalten die Unterbegriffe (Hyponyme) von <i>Erkenntnis</i> den Ausdruck <i>Erkenntnis</i> wie etwa <i>primäre Erkenntnis</i> oder <i>schlussfolgernde Erkenntnis</i> . Damit der begriffliche Zusammenhang zwischen Ober- und Unterbegriffen leichter erkennbar bleibt, wurde hier für <i>rig pa Erkenntnis</i> und nicht <i>Kenntnisnahme</i> als Vorzugsbenennung gewählt.

<b>de</b>	<b>primäre Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Gültige Erkenntnis (Spitz 1998:65) gültiger Geist (Rabten <sup>2</sup> 2008:210)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>primären Erkenntnis</i> ist: eine neue unwiderlegbare Kenntnisnahme.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:145
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>Gültigen Erkenntnis</i> lautet: Eine neue und unwiderlegbare Erkenntnis.“
QUE 2	Spitz 1998:65
<b>KON 1</b>	„Damit ein <i>Gewahrsein</i> als <i>primäre Erkenntnis</i> gelten kann, muss es Gewissheit hinsichtlich seines Objekts herbeiführen können [...].“

QUE 1	Lati/Napper 2011:159
<b>KON 2</b>	„Innerhalb der siebenfachen Einteilung von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> sind die ersten drei – unmittelbare Wahrnehmung, schlussfolgernde Erkenntnis und nachfolgende Erkenntnis – notwendigerweise unwiderlegbar. Hingegen erfüllen nur einige unmittelbare Wahrnehmungen und schlussfolgernde Erkenntnisse, aber keine nachfolgende Erkenntnis, das zweite Kriterium einer <i>primären Erkenntnis</i> – nämlich neu zu sein. Nur der erste Moment eines Bewusstseinskontinuums, das ein Objekt erfasst, wird als neu betrachtet.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:41f.
<b>KON 3</b>	„Der Sanskrit-Begriff für <i>gültigen Geist</i> lautet <i>Pramāṇa</i> . <i>Pra</i> bedeutet anfänglich, neu, hauptsächlich und das Beste; <i>Maṇa</i> bedeutet Bewusstsein oder Erkenntnis. [Nach dem System der Sautrāntika] weisen alle gültigen Geisteszustände drei charakteristische Eigenschaften auf: neu, fehlerfrei und erkennend. Die Eigenschaft „neu“ zeigt, dass immer nur der anfängliche kognitive Akt einer zusammenhängenden Serie von Erkenntnissen als gültiger Geisteszustand gerechnet wird. ‚Fehlerfrei‘ (...) bedeutet, dass ein gültiger Geist sein Objekt erkennt. (...) <i>Erkennen</i> , so wie es hier verstanden wird, kann entweder eine direkte Wahrnehmung oder eine Vorstellung sein. Das dritte Definitionsmerkmal eines gültigen Geistes, erkennend, wird in der Definition aufgeführt, um physische Formen des gültigen Geistes auszuschließen.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:65ff.
<b>KON 4</b>	„Die Schriften über die <i>Gültige Erkenntnis</i> dienen dazu, die vielen verstreuten Aussagen in den Sūtras über dieses Thema zusammenzufassen und zu systematisieren.“
QUE 4	Spitz 1998:5
<b>tib</b>	<i>tshad ma</i> ཚད་མཁའ་
<b>DEF 1</b>	„gsar du mi slu ba'i rig pa tshad ma'i mtshan nyid གསར་དུ་མི་སྐྱུ་བའི་རིག་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:178

<b>DEF 2</b>	„ <i>gsar du mi slu ba'i rig pa</i> གསར་དུ་མི་སྣུ་བའི་རིག་པ།“
<b>QUE 2</b>	Rabten <sup>2</sup> 2008:229
<b>KON</b>	<p>„<i>gsar du zhes pas dbyad shes tshad ma yin pa gcod. Mi slu ba zhes pas yid dbyod tshad ma yin pa gcod. Rig pa zhes pas dbang po gzugs can pa tshad ma yin pa gcod pa yin pa'i phyir.</i>“</p> <p>གསར་དུ་ཞེས་པས་དབྱུང་ཤེས་ཚད་མ་ཡིན་པ་གཞིན། མི་སྣུ་བ་ཞེས་པས་ཡིད་དབྱེད་ཚད་མ་ཡིན་པ་གཞིན། རིག་པ་ཞེས་པས་དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་པ་ཚད་མ་ཡིན་པ་གཞིན་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།“</p> <p>[Übersetzung: „Durch den Ausdruck ‚neu‘ wird ausgeschlossen, dass eine nachfolgende Erkenntnis eine primäre Erkenntnis wäre; durch den Ausdruck ‚unwiderlegbar‘ wird ausgeschlossen, dass eine korrekte Vermutung eine primäre Erkenntnis wäre; und durch den Ausdruck ‚Erkenntnis‘ wird ausgeschlossen, dass ein physisches Sinnesorgan eine gültige Erkenntnis wäre.“ (Spitz 1998:65)]</p>
<b>QUE</b>	Tharchin/Montenegro 2005:190
<b>Sanskrit</b>	<i>pramāṇa</i>
<b>ANM 1</b>	„Der Begriff [ <i>tshad ma</i> ] wird oft als ‚gültige Erkenntnis‘ übersetzt. In diesem Text [Bewusstsein und Erkenntnis] wurde er jedoch durchgehend als ‚primäre Erkenntnis‘ übersetzt, um dessen verschiedenartige Interpretation im Sautrāntika- und Prāsaṅgika-System widerzuspiegeln. Im Sautrāntika-System wird die erste Silbe des Sanskrit-Wortes <i>pramāṇa</i> so verstanden, dass sie ‚neu‘ bedeutet, und somit bedeutet dieser Begriff für die Vertreter dieses Systems: ‚neu zu verstehen‘. Im Prāsaṅgika wird die erste Silbe so verstanden, dass sie ‚hauptsächlich‘ bedeutet, und somit bedeutet dieses Wort ‚das, was sein Hauptobjekt versteht‘. Die Übersetzung als ‚primäre Erkenntnis‘ ist geeignet, beide Bedeutungen zu vermitteln, wohingegen ‚gültige Erkenntnis‘ keinerlei Hinweis auf die Bedeutung von ‚neu‘ gibt.“ (Lati/Napper 2011:188)
<b>ANM 2</b>	Die Erklärung von Lati/Napper in <b>ANM 1</b> , warum der Terminus <i>primäre Erkenntnis</i> dem Begriff <i>gültige Erkenntnis</i> vorzuziehen ist, ist nachvollziehbar. Aus Gründen der Konsistenz und Einheitlichkeit wäre es m.E. jedoch sinnvoll <i>nicht-primäre Erkenntnis</i> als Antonym zu wählen anstatt <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> wie der nachfolgende Eintrag zeigt.
<b>ANM 3</b>	Lati/Napper selbst sind mit ihrer Terminologie nicht konsistent; so schreiben sie etwa in Bezug auf die zweifache Einteilung von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> „primäre Erkenntnis und keine primäre Erkenntnis“ (2011:41), „primäre und nicht-primäre

	Bewusstseinsarten“ (2011:42) und „primäre Erkenntnisarten“ (2011:42). Hinzu kommt, dass die Autoren selbst von „ <u>primärer</u> bzw. <u>gültiger</u> Erkenntnis“ (2011:42) sprechen. Letztlich handelt es sich um Synonyme, doch kann ein derartiger Gebrauch insbesondere für Laien verwirrend sein. Diese Inkonsistenz besteht bereits im englischen AT, in dem es beispielsweise heißt: „prime cognizers and non-prime consciousnesses“ (Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:31), also primäre Erkenntnis und keine primäre Erkenntnis.
<b>ANM 4</b>	Siehe Nebenbegriff bzw. Antonym: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>nicht-primäres Bewusstsein (ÜV: nicht-primäre Erkenntnis)</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Nicht-Gültiges Gewährsein / Gewährsein, das nicht Gültige Erkenntnis ist (Spitz 1998:60,66,80) Bewusstseinszustand nicht-gültiger Erkenntnis (Brunnhölzl [1995]:16) nicht-gültiger Geist (Rabten <sup>2</sup> 2008:91,212)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>Nicht-Gültigen Gewährseins</i> lautet: Eine Erkenntnis, die nicht neu-und-unwiderlegbar ist.“
QUE 1	Spitz 1998:66
<b>DEF 2</b>	„Die Definition von <i>nicht-primärem Bewusstsein</i> ist: eine Kenntnisnahme, die nicht neu und [nicht] unwiderlegbar ist.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:145
<b>DEF 3</b>	„Ein <i>nicht-gültiger Geist</i> wird definiert als Geist, der nicht neu und fehlerfrei ist.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:91 (Hervorh. i. Orig.)
<b>DEF 4</b>	„Ein Bewusstsein mit trügerischen Eigenschaften ist die Definition eines <i>Bewusstseinszustandes nicht-gültiger Erkenntnis</i> .“
QUE 4	Brunnhölzl [1995]:16

<b>KON 1</b>	„Innerhalb der siebenfachen Einteilung von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> ist (...) nur der erste Moment einer unmittelbaren Wahrnehmung und einer schlussfolgernden Erkenntnis primäre Erkenntnis; alle späteren Momente dieser beiden sowie auch alle Fälle der anderen fünf Bewusstseinsarten – nachfolgende Erkenntnis, korrekte Vermutung, unaufmerksames Gewahrsein, zweifelndes Bewusstsein und verkehrtes Bewusstsein – sind keine primären Bewusstseinsarten ( <i>tshad min gyi shes pa</i> ). Die Einteilung in primäre und <i>nicht-primäre Bewusstseinsarten</i> ist eine vollständig umfassende Einteilung, denn jedes bestimmte Bewusstsein ist entweder das eine oder das andere davon.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:42
<b>KON 2</b>	„ <i>Nicht-gültiger Geist</i> kann in fünf Kategorien aufgeteilt werden, und zwar in: Folgeerkenntnis, korrekte Annahme, unaufmerksame Wahrnehmung, Zweifel und verkehrtes Bewusstsein.“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:91
<b>tib</b>	<i>tshad min gyi shes pa</i> ཚད་མེན་གྱི་ཤེས་པ། (Lati/Napper 2011:206) / <i>tshad min gyi blo</i> ཚད་མེན་གྱི་བློ། (Spitz 1998:60)
<b>DEF 1</b>	„ <i>gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa tshad min gyi shes pa'i mtshan nyid</i> གསར་དུ་མི་སྣུ་བ་མ་ཡིན་པའི་རིག་པ་ཚད་མེན་གྱི་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
<b>DEF 2</b>	„ <i>tshad min gyi blo: gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa</i> ཚད་མེན་གྱི་བློ། གསར་དུ་མི་སྣུ་བ་མ་ཡིན་པའི་རིག་པ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:229
<b>Sanskrit</b>	<i>apramāṇa-jñāna (apramāṇa)</i>
<b>ANM 1</b>	Bei diesem Terminus weichen die Benennungen auch in der tibetischen Ausgangssprache ( <i>tshad min gyi shes pa</i> vs. <i>tshad min gyi blo</i> ) voneinander ab, wobei den Definitionen zufolge inhaltliche Kongruenz gegeben ist. Wie eingangs erwähnt, sind

	<i>Bewusstsein, Gewährsein</i> und <i>Erkenntnis</i> bzw. <i>Kenntnisnahme</i> synonym – somit herrscht hier Übereinstimmung in Bezug auf den Begriffsinhalt.
<b>ANM 2</b>	Es ist m.E. nicht ganz nachzuvollziehen, warum hier <i>tshad min gyi shes pa</i> mit <i>nicht-primärem Bewusstsein</i> übersetzt wurde. Denn <i>nicht-primäre Erkenntnis</i> wäre ein eindeutiges Antonym zu <i>primärer Erkenntnis</i> ; der begriffliche Zusammenhang wäre somit klar und eindeutig. Auch im Sinne der Einheitlichkeit wäre es m.E. zweckmäßig, den tibetischen Ausgangsbegriff mit <i>nicht-primärer Erkenntnis</i> zu übersetzen. Aus diesem Grund steht neben der Vorzugsbenennung der Übersetzungsvorschlag (ÜV).
<b>ANM 3</b>	Der Definition von Lati/Napper zufolge („Nicht-primäres Bewusstsein ist: eine Kenntnisnahme, die nicht neu und [nicht] unwiderlegbar ist.“) würde der Begriff <i>Kenntnisnahme</i> bzw. <i>Erkenntnis</i> zum Oberbegriff von <i>Bewusstsein</i> werden; bei der Definition von „Gewährsein“ verhält es sich jedoch genau umgekehrt (d.h. <i>Bewusstsein</i> ist der Oberbegriff von <i>Erkenntnis/Kenntnisnahme</i> ).  Spitz‘ Definition ist präziser, da er weiterhin von <i>Gewährsein</i> und nicht von <i>Bewusstsein</i> spricht: „ <i>Nicht-Gültiges Gewährsein</i> : Eine Erkenntnis, die nicht neu-und-unwiderlegbar ist.“ (Spitz 1998:66) Aus diesem Grund steht Spitz‘ Definition an erster Stelle.
<b>ANM 4</b>	Siehe Nebenbegriff bzw. Antonym: <i>primäre Erkenntnis</i>

<b>de</b>	<b>unmittelbare Wahrnehmung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	ungetäushtes unbegriffliches Bewusstsein / Gewährsein, das unmittelbar wahrnimmt (Spitz 1998:66,87) direkte Wahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:206)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren Wahrnehmung</i> ist: eine ungetäuschte Kenntnisnahme, die frei von Begrifflichkeit ist.“
<b>QUE 1</b>	Lati/Napper 2011:61
<b>DEF 2</b>	„Die Definition eines <i>Gewährseins, das unmittelbar wahrnimmt (mngon sum)</i> , lautet: Eine Erkenntnis, die frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist.“

QUE 2	Spitz 1998:66
DEF 3	„(...) <i>direkte Wahrnehmung</i> wird definiert als ungetäuschter Geist, der frei von Vorstellung ist.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:46 (Hervorh. i. Orig.)
DEF 4	„Direkte gültige Erkenntnis: Definition: Gedankenfreie und nicht verkennende Bewusstheit.“
QUE 4	Brunnhölzl [1995]:7
KON 1	„Wir sehen jetzt zum Beispiel (...) die Blume direkt vor uns; wir haben eine <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> von der Blume mit dem Augenbewusstsein.“
QUE 1	Spitz 1998:184
KON 2	„[Es] muss nicht jede <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> notwendigerweise auch eine Gültige Erkenntnis sein; denn es gibt andere Arten der unmittelbaren Wahrnehmung, die keine Gültige Erkenntnis sind.“
QUE 2	Spitz 1998:192
KON 3	„Hingegen erfüllen nur einige <i>unmittelbare Wahrnehmungen</i> und schlussfolgernde Erkenntnisse, aber keine nachfolgende Erkenntnis das zweite Kriterium einer primären Erkenntnis – nämlich neu zu sein.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:41,42
tib	<i>mngon sum</i> མངོན་སུམ།
DEF 1	„ <i>rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i rig pa mngon sum gyi mtshan nyid</i> རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་མ་འཁྲུལ་བའི་རིག་པ་མངོན་སུམ་གྱི་མཚན་ཉིད།“

QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
DEF 2	„ <i>mngon sum</i> : <i>rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba 'i rig pa</i> མངོན་སུམ། རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:221
KON	„ <i>rtog pa dang bral zhing 'khrul ba med pa 'i zhes pa ni mngon sum mo shes bya 'o</i> རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་འཇུག་པ་མེད་པའི་ཤེས་པ་ནི་མངོན་སུམ་མོ་ཞེས་བྱའོ།“ [Mündliche ad-hoc Übersetzung von Spitz: Ein Bewusstsein, welches frei von Begriffen und ungetäuscht ist, ist eine unmittelbare Wahrnehmung, [...].]
QUE	Gyamtso 1997:42
Sanskrit	<i>pratyakṣa</i>
ANM 1	Bei diesem Eintrag stimmt die hierarchische begriffliche Ordnung mit jener des Eintrags <i>Gewahrsein</i> überein, nämlich <i>Erkenntnis/Kenntnisnahme</i> -> <i>Gewahrsein</i> . Die Definition könnte m.E. allerdings noch präziser formuliert sein, indem man erwähnt, dass <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> in die Kategorie der primären/gültigen Erkenntnis fällt. Z.B.: Die Definition eines <i>Gewahrseins</i> , das <i>unmittelbar wahrnimmt</i> ( <i>mngon sum</i> ), lautet: Eine <u>primäre</u> Erkenntnis, die frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist. Oder: Eine Erkenntnis, die frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und in die Kategorie der primären Erkenntnis fällt.
ANM 2	Brunnhölzls gewählte Terminologie ist etwas verwirrend, da er <i>mngon sum</i> མངོན་སུམ། mit <i>direkte gültige Erkenntnis</i> übersetzt, wobei das Definiens <i>gedankenfreie und nicht verkennende Bewusstheit</i> der Definition einer unmittelbaren Wahrnehmung entspricht, also korrekt ist. Die gängige deutsche Entsprechung des tibetischen Definiendums <i>mngon sum</i> ist „unmittelbare Wahrnehmung“ (Lati/Napper:2011:210; Spitz 1998:66) bzw. „direkte Wahrnehmung“ (Rabten <sup>2</sup> 2008:206). Der Begriff <i>direkte gültige Erkenntnis</i> entspricht nämlich dem tibetischen Ausgangsterminus <i>mngon sum gyi tshad ma</i> མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མ།. Dieser

	Sachverhalt – dass Brunnhölzl mit <i>direkter gültiger Erkenntnis</i> eigentlich <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> meint – geht ebenso aus seinem Begriffsplan (s. Anhang <i>Übersicht I – Bewusstseinszustände</i> ) hervor.
<b>ANM 3</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>primäre Erkenntnis</i> ; Nebenbegriff: <i>schlussfolgernde Erkenntnis</i>

<b>de</b>	<b>Schlussfolgernde Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	gültige Vorstellung / Schlussfolgerung (Rabten <sup>2</sup> 2008:72) Schlussfolgerung für sich selbst (Spitz 1998:74)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>schlussfolgernden Erkenntnis</i> ist: eine urteilende Kenntnisaufnahme, die abhängig von ihrer Basis – einem korrekten Anzeichen – hinsichtlich ihres Erkenntnisgegenstands – einem verborgenen Phänomen – unwiderlegbar ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:95
<b>DEF 2</b>	„Diese [ <i>gültige Schlussfolgerung</i> ] wird definiert als neuer, fehlerfreier, konzeptueller Geist, der in direkter Abhängigkeit einer perfekten Begründung als seiner Grundlage entsteht.“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:72
<b>KON 1</b>	„ <i>Schlussfolgernde Erkenntnis</i> ist eine Art von begrifflichem Bewusstsein, das einen Erkenntnisgegenstand, der nicht zuerst von unmittelbarer Wahrnehmung erkannt werden kann, erkennt bzw. auf eine Weise erreicht, die unwiderlegbar ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:28
<b>KON 2</b>	„Auf Sanskrit heißt Schlussfolgerung <i>Anumāna</i> . <i>Anu</i> bedeutet „nachher“, und <i>Māna</i> bedeutet „Erkenntnis“. Eine Schlussfolgerung ist daher ein Erkennen, das nach eingehender logischer Untersuchung auftritt.“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:72

<b>KON 3</b>	„Insofern, als eine <i>schlussfolgernde Erkenntnis</i> ihren Erkenntnisgegenstand unwiderlegbar erkennt, ist sie eine ebenso verlässliche Art der Kenntnis wie eine unmittelbare Wahrnehmung. Es besteht jedoch der Unterschied, dass im Gegensatz zur unmittelbaren Wahrnehmung, die mit ihrem Objekt unmittelbar und ungetäuscht in Kontakt tritt, eine <i>schlussfolgernde Erkenntnis</i> , da sie begrifflich ist, mittels einem Abbild an ihr Objekt gelangen muss. Dieses Abbild, Allgemeinbild ( <i>don spyi</i> ) genannt, erscheint dem Denken so, als wäre es das eigentliche Objekt, obwohl es das nicht ist, und in dieser Hinsicht ist ein begriffliches Bewusstsein in Bezug auf das ihm erscheinende Objekt getäuscht. Dieses Fehlerelement beeinflusst jedoch nicht die Genauigkeit, mit der dieses Bewusstsein das Objekt begreift, welches durch das Allgemeinbild repräsentiert wird, und daher handelt es sich um eine korrekte und unwiderlegbare ( <i>mi slu ba</i> ) Kenntnisnahme.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:28f.
<b>tib</b>	<i>rjes dpag</i> རྗེས་དཔག་
<b>DEF</b>	„rang gi rten rtags yang dag la brten nas rang gi gzhal bya lkog gyur la mi slu ba'i zhen rig rjes dpag gi mtshan nyid རང་གི་རྟེན་རྟགས་ཡང་དག་ལ་བརྟེན་ནས་རང་གི་གཞལ་བྱ་སྐོག་གྱུར་ལ་མི་སྐྱུ་བའི་ཞེན་རིག་རྗེས་དཔག་གི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:176
<b>Sanskrit</b>	<i>anumāna</i>
<b>ANM 1</b>	Spitz schreibt explizit, dass die „Schlussfolgerung für sich selbst“ mit dem Begriff „schlussfolgernde Erkenntnis“ synonym ist (vgl. Spitz 1998:74), wobei er diese allerdings nicht näher definiert. Daher findet sich in diesem terminologischen Eintrag keine Definition von Spitz.
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>primäre Erkenntnis</i> ; Nebenbegriff: <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> ; verwandter Begriff: <i>schlussfolgernde primäre Erkenntnis</i>

<b>de</b>	<b>nachfolgende Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Folgebewusstsein (Brunnhölzl [1995]:16) Folgeerkenntnis (Rabten <sup>2</sup> 2008:91,208)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition der <i>Nachfolgenden Erkenntnis</i> lautet: Eine Erkenntnis, die etwas erkennt, das zuvor schon erkannt worden ist.“
QUE 1	Spitz 1998:80
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>nachfolgenden Erkenntnis</i> ist: eine Kenntnisnahme, die keine primäre Erkenntnis ist und die etwas erkennt, was bereits durch eine frühere, primäre Erkenntnis erkannt wurde, durch die sie herbeigeführt wird.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:107
<b>DEF 3</b>	„Die Definition einer <i>Folgeerkenntnis</i> lautet: ein Geist, der ein Objekt erkennt, das bereits erkannt wurde.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:91 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 1</b>	„Die <i>Nachfolgende Erkenntnis</i> wird nicht mehr als Gültige Erkenntnis bezeichnet, weil sie nicht mehr neu ist; sie ist aber genauso unwiderlegbar und mit Gewissheit verbunden wie die Gültige Erkenntnis selbst.“
QUE 1	Spitz 1998:194
<b>KON 2</b>	„Der erste Moment einer unmittelbaren Wahrnehmung begreift sein Objekt durch die Triebkraft des Erlebens; der erste Moment einer Schlussfolgerung begreift sein Objekt in Abhängigkeit von einem Anzeichen. Bei diesen beiden Arten von Wahrnehmung beruhen spätere Momente innerhalb desselben Kontinuums einer Wahrnehmung, d.h. während weiterhin dasselbe Objekt erfasst wird, nicht mehr auf dem Erleben oder dem Anzeichen, sondern werden allein durch die Stärke des ersten Erkenntnismoments herbeigeführt. Diese späteren Momente werden <i>nachfolgende Erkenntnis</i> genannt.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:29

<b>KON 3</b>	„Aus diesem Grund stellt ein gültiger Geist immer den neuen, anfänglichen Geisteszustand innerhalb einer Serie von Erkenntnissen dar, wohingegen die auf ihn folgenden Momente des Begreifens als <i>Folgeerkenntnis</i> zu bezeichnen sind.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:91
<b>tib</b>	<i>bcad shes</i> བཅད་ཤེས། / <i>dpyad shes</i> དཔྱད་ཤེས།
<b>DEF 1</b>	<i>rang 'dren byed kyi tshad ma snga mas rtogs zin rtogs pa 'i tshad min gyi rig pa bcad shes kyi mtshan nyid</i> རང་འདྲེན་བྱེད་གྱི་ཚད་མ་སྲ་མས་རྟོགས་ཟིན་རྟོགས་པའི་ཚད་མིན་གྱི་རིག་པ་བཅད་ཤེས་གྱི་མཚན་ཉིད།
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:177
<b>DEF 2</b>	<i>rtogs zin rtogs pa 'i rig pa</i> རྟོགས་ཟིན་རྟོགས་པའི་རིག་པ།
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:221
<b>Sanskrit</b>	<i>anumāna-paricchinna-jñāna</i>
<b>ANM 1</b>	Brunnhölzl übersetzt nachfolgende Erkenntnis mit <i>Folgebewusstsein</i> (vgl. Brunnhölzl [1995]:16). In Gyamtsos Text wird <i>nachfolgende Erkenntnis</i> allerdings nicht näher erläutert oder definiert; aus diesem Grund gibt es dazu keine übersetzte Definition von Brunnhölzl.
<b>ANM 2</b>	Die Definition von Spitz steht an erster Stelle, da sie den Kriterien klar, kurz und prägnant entspricht. Lati/Nappers Definition erwähnt einen weiteren wichtigen Aspekt, dass nämlich die nachfolgende Erkenntnis keine primäre Erkenntnis darstellt. Dementsprechend könnten diese beiden Definitionen wie folgt zusammengeführt werden: Die Definition der <i>nachfolgenden Erkenntnis</i> lautet: Eine Erkenntnis, die in die Kategorie der <i>nicht-primären Erkenntnis (ÜV)</i> fällt und etwas erkennt, das zuvor schon erkannt wurde.
<b>ANM 3</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> , Nebenbegriffe: <i>korrekte Vermutung, unaufmerksames Gewährsein, zweifelndes Bewusstsein, verkehrtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>korrekte Vermutung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	korrekte Annahme (Rabten <sup>2</sup> 2008:94)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition der <i>Korrekten Vermutung</i> lautet: Eine der Wirklichkeit entsprechende urteilende Erkenntnis, die in Bezug auf das Urteil über ihr Objekt widerlegbar ist.“
QUE 1	Spitz 1998:81
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>korrekten Vermutung</i> ist: eine Kenntnisnahme, die nicht an ein Objekt gelangt, hinsichtlich dessen Überlagerungen ausgeschlossen wurden, obwohl sie eindeutig jenes Phänomen beurteilt, das ihr hauptsächliches Beschäftigungsobjekt ist.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:117
<b>DEF 3</b>	„Eine <i>korrekte Annahme</i> wird definiert als ein fehlerhafter konzeptueller Geist, der sein Objekt erfasst und mit der Realität übereinstimmt.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:94 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 1</b>	„Ein Großteil der Information, die wir durch Zuhören von einem Lehrer oder durch Lesen von Büchern usw. aufnehmen, fällt in die Kategorie der <i>korrekten Vermutung</i> ; vieles wird einfach akzeptiert, und sogar der überwiegende Teil dessen, worüber wir nachdenken und was wir analysieren, ist nicht mit der vollen Kraft einer Schlussfolgerung erkannt worden. Aufgrund der Schwäche der Basis, aus der sie erzeugt wird, ist eine <i>korrekte Vermutung</i> keine verlässliche Form der Kenntnis, da es ihr an Unwiderlegbarkeit mangelt; man wird die Kraft der eigenen Überzeugung leicht verlieren, wenn einem beispielsweise jemand gegenübertritt, der mit Bestimmtheit einen gegenteiligen Standpunkt vertritt.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:30
<b>KON 2</b>	„Sie [die <i>korrekte Annahme</i> ] ist ein fehlerhafter Geist, weil sie nicht fähig ist, zu einer Gewissheit über das Objekt zu führen oder falsche Vorstellungen über das Objekt zu beseitigen. Aber sie ist trotzdem ein richtiger konzeptueller Geist, weil ihr

	Befassensobjekt existiert. Folglich ist die <i>korrekte Annahme</i> eine fehlerhafte Vorstellung, die ein Objekt richtig erfasst; und deshalb ist sie einerseits weder ein gültiger Geist noch eine Folgerkenntnis, andererseits aber auch kein verkehrtes Bewusstsein.“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:94
<b>KON 3</b>	„Vielmehr wird sich eine falsche Ansicht zuerst in einen Zweifel und anschließend allmählich in eine <i>korrekte Vermutung</i> umwandeln, bis sie schließlich zu einer unumstößlichen korrekten Erkenntnis wird.“
QUE 3	Spitz 1998a:130
<b>KON 4</b>	„Der zweite Bestandteil der Definition ist ‚unwiderlegbar‘. Durch diesen Teil der Definition wird ausgeschlossen, dass eine <i>Korrekte Vermutung</i> eine Gültige Erkenntnis sein könnte. Eine <i>Korrekte Vermutung</i> ist zwar eine korrekte, aber nur instabile Erkenntnis - eines Sachverhalts. Sie tritt ein, bevor eine Gültige Erkenntnis entwickelt ist.“
QUE 4	Spitz 1998a:190
<b>tib</b>	<i>yid dpyod</i> ཡིད་དཔྱོད།
<b>DEF 1</b>	„rang gi ‘jug yul gyi gtso bor gyur pa’i chos la mtha’ gcig tu zhen kyang bcad don ma thob pa’i rig pa yid dpyod kyi mtshan nyid རང་གི་འདུག་ཡུལ་གྱི་གཙོ་བོར་གྱུར་པའི་ཚོས་ལ་མཐའ་གཅིག་ཏུ་ཞེན་ཀྱང་བཅད་དོན་མ་ཐོབ་པའི་རིག་པ་ཡིད་དཔྱོད་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:177
<b>DEF 2</b>	„rang yul la zhen pa’i slu ba’i zhen rig don mthun རང་ཡུལ་ལ་ཞེན་པའི་སླུ་བའི་ཞེན་རིག་དོན་མཐུན།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:230
<b>Sanskrit</b>	* <i>manah-parīkṣā</i>

<b>ANM 1</b>	Anders als bei der Definition von <i>nachfolgender Erkenntnis</i> erwähnen Lati/Napper hier keine Oberkategorie, in die die korrekte Vermutung fällt. M.E. wäre es hier aus Gründen der Verständlichkeit, ebenso wie beim vorhergehenden Eintrag, angebracht, die übergeordnete Kategorie zu erwähnen. Wenn die Definition von Spitz abgeändert wird, könnte diese wie folgt lauten: Eine der Wirklichkeit entsprechende urteilende Erkenntnis, die in Bezug auf das Urteil über ihr Objekt widerlegbar ist und in die Kategorie der <i>nicht-primären Erkenntnis (ÜV)</i> fällt.
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> ; Nebenbegriffe: <i>nachfolgende Erkenntnis, unaufmerksames Gewahrsein, zweifelndes Bewusstsein, verkehrtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>unaufmerksames Gewahrsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unaufmerksame Wahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:98,215) Erscheinung ohne Feststellung (Lati/Napper 2011:60)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>unaufmerksamen Gewahrseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, der das spezifisch charakterisierte Phänomen, welches ihr Beschäftigungsobjekt ist, klar erscheint, die aber unfähig ist, Gewissheit in Bezug darauf herbeizuführen.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:125
<b>DEF 2</b>	„Die Definition eines <i>Unaufmerksamen Gewahrseins</i> lautet: Eine Erkenntnis, die eine gemeinsame Grundlage [folgender Eigenschaften] ist: [1.] Ihr erscheint klar ein spezifisch charakterisiertes Phänomen, welches ihr Objekt der Bewusstseinstätigkeit ist, und [2.] sie ist nicht in der Lage, über dieses spezifisch charakterisierte Phänomen, das ihr Objekt der Bewusstseinstätigkeit ist, Gewissheit herbeizuführen.“
QUE 2	Spitz 1998:82
<b>DEF 3</b>	„[ <i>Unaufmerksame Wahrnehmung</i> ] wird definiert als Wahrnehmung, der das spezifisch charakterisierte Phänomen, das ihr Objekt des Befassens ist, klar erscheint, die aber unfähig ist, eine Gewissheit bezüglich dieses Objektes herbeizuführen.“

QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:98
<b>KON 1</b>	„Wie die unmittelbare Wahrnehmung ist es [das <i>unaufmerksame Gewährsein</i> ] ebenfalls ein unbegriffliches Bewusstsein, das hinsichtlich des Objekts, das es begreift, ungetäuscht ist. Es handelt sich dabei jedoch um eine Art von Geist, der aus einem bestimmten Grund – weil beispielsweise die eigene Aufmerksamkeit intensiv auf etwas Anderes gerichtet ist oder weil das Bewusstsein nicht lange genug andauert, um bemerkt zu werden – unfähig ist, im Nachhinein eine Feststellung oder Gewissheit ( <i>nges pa</i> ) herbeizuführen, dass man jene bestimmte Wahrnehmung hatte. Ein vertrautes Beispiel dafür tritt auf, wenn man eine Straße entlang spaziert, während man intensiv in ein Gespräch mit jemandem vertieft ist: Man merkt zwar, dass andere Menschen an einem vorbeigehen, ist aber später nicht im Geringsten in der Lage zu identifizieren, wer sie waren.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:31
<b>KON 2</b>	„Wenn das Denken intensiv mit einem bestimmten Objekt beschäftigt ist und das Augenbewusstsein gleichzeitig zum Beispiel Blau wahrnimmt, so ist das Augenbewusstsein ein <i>Unaufmerksames Gewährsein</i> in Bezug auf das Blau. Das spezifisch charakterisierte Phänomen, das diesem Augenbewusstsein erscheint, ist die Farbe Blau. Weil der Geist abgelenkt ist, ist das Augenbewusstsein aber nicht in der Lage, Gewissheit über das ihm erscheinende spezifisch charakterisierte Phänomen herbeizuführen.“
QUE 2	Spitz 1998a:253
<b>KON 3</b>	„Ein <i>Unaufmerksames Gewährsein</i> [...] ist deshalb keine Gültige Erkenntnis, weil es keine Gewißheit über das Objekt besitzt.“
QUE 3	Spitz 1998a:194
<b>tib</b>	<b>snang la ma nges pa</b> སྣང་ལ་མ་ངེས་པ།
<b>DEF 1</b>	„rang gi 'jug yul du gyur pa'i rang mtshan gsal bar rnang phang de la nges pa 'dren mi nus pa'i rig pa. snang la ma nges pa'i blo'i mtshan nyid. རང་གི་འཇུག་ཡུལ་དུ་གཏུར་པའི་རང་མཚན་གསལ་བར་རྣང་ཕང་དེ་ལ་ངེས་པ་འདྲེན་མི་རུས་པའི་རིག་པ། སྣང་ལ་མ་ངེས་པའི་ལྗོངས་མཚན་ཉིད།“

QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:177
DEF 2	<p>„rang gi ‘jug yul du gyur pa’i rang mtshan gsal bar snang ba yang yin. rang gi ‘jug yul du gyur pa’i rang mtshan la nges pa ‘dren mi nus pa yang yin pa’i gzhi mthun par gyur pa’i rig pa.</p> <p>རང་གི་འཇུག་ལུལ་དུ་གྱུར་པའི་རང་མཚན་གསལ་བར་སྤང་བ་ཡང་ཡིན། རང་གི་འཇུག་ལུལ་དུ་གྱུར་པའི་རང་མཚན་ལ་ངེས་པ་འདྲེན་མི་རུས་པ་ཡང་ཡིན་པའི་གཞི་མཐུན་བར་གྱུར་པའི་རིག་བཤམ་པ།“</p>
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:226
Sanskrit	* <i>aniyata-pratibhāsa</i>
ANM 1	In diesem Eintrag steht Lati/Nappers Definition an erster Stelle, da sie präzise, klar und prägnant ist. Aus Gründen der Verständlichkeit wäre es angebracht auch hier die Oberkategorie <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> bzw. <i>nicht-primäre Erkenntnis (ÜV)</i> zu erwähnen, z.B.: „Eine Kenntnisnahme, der das spezifisch charakterisierte Phänomen, welches ihr Beschäftigungsobjekt ist, klar erscheint, die aber unfähig ist, Gewissheit in Bezug darauf herbeizuführen und zur Kategorie der <i>nicht-primären Erkenntnis (ÜV)</i> gehört.“
ANM 2	<i>Unaufmerksames Gewährsein</i> wird bei Lati/Napper (2011:60) mit <i>Erscheinung ohne Feststellung</i> übersetzt. Derartige divergierende Terminologien können zu Verständnisproblemen und Missverständnissen beim Zielpublikum führen.
ANM 3	Siehe auch Oberbegriff: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> ; Nebenbegriffe: <i>nachfolgende Erkenntnis, korrekte Vermutung, zweifelndes Bewusstsein, verkehrtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>zweifelndes Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Zweifel (Spitz 1998:83; Rabten <sup>2</sup> 2008:101)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>zweifelnden Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die aus eigener Kraft zwischen zwei Richtungen schwankt.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:133
<b>DEF 2</b>	„Die Definition des <i>Zweifels</i> lautet: Eine Erkenntnis, die aus eigener Kraft zwischen zwei Alternativen schwankt.“
QUE 2	Spitz 1998:83
<b>DEF 3</b>	„ <i>Zweifel</i> wird definiert als ein Geistesfaktor, der aus eigener Kraft zwischen zwei Alternativen schwankt.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:101 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 1</b>	„Der Geist, der mit dem <i>Zweifel</i> bewusstseinshaft übereinstimmt, und auch die Empfindung und die anderen Geistesfaktoren, die diesen Geist begleiten, schwanken durch die Kraft des Zweifels, aber sie schwanken nicht aus eigener Kraft zwischen zwei Alternativen. [Somit erfüllen sie nicht die Definition des Zweifels. Deshalb ist es wichtig, in der Definition des Zweifels die Einschränkung zu machen, dass er <i>aus eigener Kraft</i> zwischen zwei Alternativen schwankt.]“
QUE 1	Spitz 1998:83 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 2</b>	„In seiner Natur notwendigerweise begrifflich, ist <i>zweifelndes Bewusstsein</i> ein Geist, der hauptsächlich durch sein Merkmal der Unentschlossenheit oder des Schwankens zwischen Alternativen gekennzeichnet ist. <i>Zweifel</i> kann zur einen oder anderen Seite eines Sachverhalts tendieren oder völlig unentschlossen sein, wird jedoch stets von einem Element der Ungewissheit begleitet.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:32
<b>KON 3</b>	„Um die Möglichkeit auszuschließen, dass auch ein mit <i>Zweifel</i> verbundener Hauptgeist ein <i>Zweifel</i> ist, hält die Definition fest, dass Zweifel ein Geistesfaktor ist.“

QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:101
<b>tib</b>	<i>the tshom</i> ཐེ་ཚོམ།
<b>DEF 1</b>	„rang stobs kyis mtha‘ gnyis su dogs pa‘i rig pa the tshom gyi mtshan nyid རང་སྟོབས་ཀྱིས་མཐའ་གཉིས་སུ་དོགས་པའི་རིག་པ་ཐེ་ཚོམ་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:177
<b>DEF 2</b>	„rang stobs kyis mtha‘ gnyis su dogs pa‘i sems byung རང་སྟོབས་ཀྱིས་མཐའ་གཉིས་སུ་དོགས་པའི་སེམས་བྱུང།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:224
<b>Sanskrit</b>	<i>vicikitsā / saṃśayā</i>
<b>ANM 1</b>	Aus Gründen der Klarheit wäre es auch bei dieser Definition angebracht, die Oberkategorie <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> bzw. <i>nicht-primäre Erkenntnis (ÜV)</i> zu erwähnen, z.B.: Eine Kenntnisnahme, die aus eigener Kraft zwischen zwei Richtungen schwankt und in die Kategorie der nicht-primären Erkenntnis (ÜV) fällt.
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> ; Nebenbegriffe: <i>nachfolgende Erkenntnis, korrekte Vermutung, unaufmerksames Gewährsein, verkehrtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>verkehrtes Bewusstsein</b>
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>verkehrten Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die hinsichtlich ihres Beschäftigungsobjekts getäuscht ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:137
<b>DEF 2</b>	„Die Definition des <i>Verkehrten Bewusstseins</i> lautet: Eine Erkenntnis, die in verkehrter Weise auf ihr Objekt eingeht.“
QUE 2	Spitz 1998:84
<b>DEF 3</b>	„Ein Geist, der sein Objekt falsch erfasst – so lautet die Definition eines <i>verkehrten Bewusstseins</i> .“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:104
<b>KON 1</b>	„ <i>Verkehrtes Bewusstsein</i> kann von zweierlei Art sein: unbegrifflich und begrifflich. Unbegrifflich ist zum Beispiel ein Augenbewusstsein, das schneebedeckte Berge blau sieht, ein Augenbewusstsein, das aufgrund von Gelbsucht alles gelb sieht, ein Augenbewusstsein, das den Mond doppelt sieht usw. [...]. Verkehrtes begriffliches Bewusstsein ist beispielsweise ein Geist, der sich vorstellt, es gäbe keine vergangenen und zukünftigen Leben, oder ein Geist, der sich vorstellt, es gäbe ein substantiell existentes Selbst ( <i>rdzas yod kyi bdag</i> ).“
QUE 1	Lati/Napper 2011:33
<b>KON 2</b>	„Es gibt zwei Arten von unbegrifflichem verkehrtem Bewusstsein: Sinnesbewusstsein und geistiges Bewusstsein. Verkehrtes Sinnesbewusstsein ist zum Beispiel ein Bewusstsein, das zwei Monde sieht [...]. Ein verkehrtes geistiges Bewusstsein ist zum Beispiel ein Traumbewusstsein, dem klar [die Farbe] Blau erscheint.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:138
<b>KON 3</b>	„Ein Beispiel für ein begriffliches Verkehrtes Bewusstsein ist das Denken, das die Töne für beständig hält. Ein anderes Beispiel ist das Denken, das an die Existenz von Hasenhörnern glaubt.“

QUE 3	Spitz 1998a:257
<b>KON 4</b>	„In Bezug auf dasselbe Objekt schließen sich Verkehrtes Bewusstsein und ein korrektes Bewusstsein gegenseitig aus. Man muss also genau differenzieren, auf welches Objekt oder welchen Aspekt sich ein bestimmter Bewusstseinszustand genau bezieht.“
QUE 4	Spitz 1998a:260
<b>tib</b>	<i>log shes</i> ལོག་ཤེས།
<b>DEF 1</b>	„rang gi 'jug yul la 'khrul ba'i rig pa log shes kyi mtshan nyid རང་གི་འཇུག་ཡུལ་ལ་འཇུག་བའི་རིག་པ་ལོག་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:178
<b>DEF 2</b>	„rang yul la phyin ci log tu zhugs ba'i rig pa རང་ཡུལ་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ལྷགས་བའི་རིག་པ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:232
<b>Sanskrit</b>	<i>viparyaya-jñāna</i>
<b>ANM 1</b>	Wie in den zuvor erwähnten Einträgen, wäre es von Vorteil, auch in dieser Definition die Oberkategorie <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> bzw. <i>nicht-primäre Erkenntnis (ÜV)</i> zu erwähnen. Z.B.: Eine Kenntnisnahme, die hinsichtlich ihres Beschäftigungsobjekts getäuscht ist und zur Kategorie der nicht-primären Erkenntnis (ÜV) gehört.
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>nicht-primäres Bewusstsein</i> , Nebenbegriffe: <i>nachfolgende Erkenntnis, korrekte Vermutung, unaufmerksames Gewahrsein, zweifelndes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>Unmittelbare Sinneswahrnehmung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Direkte Sinneswahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:47)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung</i> ist: eine ungetäuschte, unbegriffliche Kenntnisnahme, die von ihrer eigenen, nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung – einer physischen Sinneskraft – hervorgerufen wird.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:65
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung</i> lautet: Eine Erkenntnis, die [1.] frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und [2.] die in Abhängigkeit von einer physischen Sinneskraft als ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung entstanden ist.“
QUE 2	Spitz 1998:66
<b>DEF 3</b>	„Gedankenfreie, nichtverkennende Bewusstheit, die basierend auf ihrer spezifischen, nicht-gemeinsamen dominanten Bedingung, einer formhaften Sinnesfähigkeit, vorkommt[.]“
QUE 3	Brunnhölzl [1995]:80
<b>DEF 4</b>	„ <i>Direkte Sinneswahrnehmung</i> wird definiert als ungetäuschter Geist, der frei von Vorstellung ist und in Abhängigkeit von einem physischen Sinnesorgan als seiner spezifischen ermächtigenden Bedingung entsteht.“
QUE 4	Rabten <sup>2</sup> 2008:47
<b>KON 1</b>	„Die nicht-gemeinsame befähigende Bedingung einer <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung</i> zum Beispiel, die Körperliches erfasst, ist die Sinneskraft des Auges; die einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung, die Klang erfasst, ist die Sinneskraft des Ohres; die einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung, die Gerüche erfasst, ist die Sinneskraft der Nase; [...].“
QUE 1	Lati/Napper 2011:65

<b>KON 2</b>	„Unter den ersten beiden [ <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> und <i>unmittelbare Geistige Wahrnehmung</i> ] wiederum ist die <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> die Ursache für die <i>unmittelbare Geistige Wahrnehmung</i> , weshalb sie zuerst gelehrt wird; die <i>unmittelbare Geistige Wahrnehmung</i> ist die Wirkung und wird deshalb als zweites gelehrt.“
QUE 2	Spitz 1998a:287
<b>KON 3</b>	„ <i>Unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> gibt ihren Objekten weder Namen noch reflektiert sie über sie. In ihrer Natur unbegrifflich, erlebt sie bloß. Jeder diskursive Gedanke über das von einer <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung</i> beobachtete Objekt wird von späteren Momenten begrifflichen Bewusstseins durchgeführt, die von dieser Sinneswahrnehmung herbeigeführt wurden.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:24
<b>tib</b>	<i>dbang po'i mngon sum</i> དབང་པོའི་མངོན་སུམ།
<b>DEF 1</b>	„ <i>rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen dbang po gzugs can pa las skyes pa'i rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i rig pa bang mngon gyi mtshan nyid</i> རང་གི་སུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྟེན་དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་པ་ལས་སྐྱེས་པའི་རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་ དབང་མཚན་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>DEF 2</b>	„ <i>rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen dbang po gzugs can pa las byung ba'i rtog bral ma 'khrul ba'i rig pa de yin pa'i phyir</i> རང་གི་སུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྟེན་དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་པ་ལས་སྐྱེ་བའི་རྟོག་བྲལ་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།“
QUE 2	Gyamtsso 1997:7
<b>Sanskrit</b>	<i>indriya-pratyakṣa</i>
<b>ANM</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> , Nebenbegriffe: <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> , <i>geistige unmittelbare Wahrnehmung</i> , <i>Selbst-kennntnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung</i> , <i>yogische unmittelbare Wahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>geistige unmittelbare Wahrnehmung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	direkte Geisteswahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:49)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>geistigen unmittelbaren Wahrnehmung</i> ist: eine ungetäuschte, unbegriffliche Kenntnisaufnahme, die aus ihrer eigenen, nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung – einer geistigen Sinneskraft – entsteht.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:67
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren geistigen Wahrnehmung</i> lautet: Ein Bewusstsein, das anderes erkennt, das [1.] frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und das [2.] in Abhängigkeit von der Sinneskraft des Geistes als seiner nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung entstanden ist.“
QUE 2	Spitz 1998:68
<b>DEF 3</b>	„Gedankenfreie, nichtverkennde Bewusstheit, die in Abhängigkeit von ihrer spezifischen dominanten Bedingung, der Geistsinnesfähigkeit, vorkommt.“
QUE 3	Brunnhölzl [1995]:9
<b>DEF 4</b>	„Eine <i>direkte Geisteswahrnehmung</i> wird definiert als ungetäuschter fremderkennender Geist, der frei von Vorstellung ist und in Abhängigkeit des Geistesorgans als seiner spezifischen ermächtigenden Bedingung entsteht.“
QUE 4	Rabten <sup>2</sup> 2008:49
<b>KON 1</b>	„Weil eine <i>geistige unmittelbare Wahrnehmung</i> eine <i>unmittelbare</i> Wahrnehmung ist, ist sie ein Bewusstsein, welches ‚frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht‘ ist. Weil sie darüber hinaus eine <i>unmittelbare Geistige</i> Wahrnehmung ist, entsteht sie aufgrund der Sinneskraft des Geistes, welche ihre spezifische, ‚nicht-gemeinsame befähigende Bedingung‘ bildet.“
QUE 1	Spitz 1998:195

<b>KON 2</b>	„Die <i>geistige unmittelbare Wahrnehmung</i> , (...), ist also eine, die durch unmittelbare Sinneswahrnehmung herbeigeführt wurde, welche eines der fünf Sinnesobjekte erfasst – Körperliches, Klang, Geruch, Geschmack oder Tastobjekt.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:67f.
<b>tib</b>	<i>yid kyi mngon sum</i> ཡིད་ཀྱི་མངོན་སུམ།
<b>DEF 1</b>	„rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen yid dbang las byung ba'i rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i rig pa yid mngon gyi mtshan nyid རང་གི་སུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྐྱེན་ཡིད་དབང་ལས་བྱུང་བའི་རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞེང་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་ཡིད་མངོན་གིལ་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175f.
<b>DEF 2</b>	„rang gi bdag rkyen yid kyi dbang po la brten nas byung ba'i rtog bral ma 'khrul ba'i rig pa de yin pa'i phyir te རང་གི་བདག་རྐྱེན་ཡིད་ཀྱི་དབང་པོ་ལ་བརྟེན་ནས་བྱུང་བའི་རྟོག་བྲལ་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཏེ།“
QUE 2	Gyamtso 1997:8
<b>Sanskrit</b>	<i>mānasa-pratyakṣa</i>
<b>ANM</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> , Nebenbegriffe: <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> , <i>Selbstkenntnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung</i> , <i>yogische unmittelbare Wahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>Selbst-kennnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unmittelbare Selbsterkennende Wahrnehmung (Spitz 1998:68) direkte selbsterkennende Wahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:50)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition der <i>unmittelbaren Selbsterkennenden Wahrnehmung</i> lautet: [Eine Erkenntnis], die [ausschließlich] die Ausprägung des Erkennenden trägt, frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist.“
QUE 1	Spitz 1998:68
<b>DEF 3</b>	„Die Definition einer <i>selbst-kennnisnehmenden unmittelbaren Wahrnehmung</i> ist: das, was unbegrifflich, ungetäuscht ist und die Ausprägung eines Erfassenden hat.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:75
<b>DEF 3</b>	„Gedankenfreie, nichtverkennende Bewusstheit, die sich selbst erfährt.“
QUE 3	Brunnhölzl [1995]:10
<b>DEF 4</b>	„ <i>Direkte selbsterkennende Wahrnehmung</i> wird definiert als ein ungetäuschter Geist, der frei von Vorstellung ist und den Aspekt eines Erfassenden annimmt.“
QUE 4	Rabten <sup>2</sup> 2008:50 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 1</b>	„Die dritte Art unmittelbarer Wahrnehmung ist eine <i>selbst-kennnisnehmende Wahrnehmung</i> . Ob die Existenz einer solchen unmittelbaren Wahrnehmung angeführt wird oder nicht, liefert eine wesentliche Grundlage dafür, Lehrmeinungs-Schulen voneinander zu unterscheiden, [denn] unter den vier Lehrmeinungs-Systemen – Vaibhāṣika, Sautrāntika, Cittamātra und Madhyamika – führen Sautrāntika, Cittamātra und Yogācāra-Svātantrika-Madhyamika die Existenz einer selbst-kennnisnehmenden Wahrnehmung an, wohingegen Vaibhāṣika, Sautrāntika-Svatantrika-Madhyamika und Prāsaṅgika-Madhyamika die Existenz einer solchen abstreiten.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:26

<b>KON 2</b>	„Sie [ <i>unmittelbare Selbsterkennende Wahrnehmung</i> ] hat kein eigenes Sinnesorgan und damit auch keine ausschließliche befähigende Bedingung. Ihre jeweilige befähigende Bedingung ist das Bewusstsein, mit dem zusammen sie auftritt.“
QUE 2	Spitz 1998a:208
<b>tib</b>	<i>rang rig mngon sum</i> རང་རིག་མངོན་སུམ།
<b>DEF 1</b>	„ <i>rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba 'i 'dzin rnam rang rig mngon sum gyi mthsan nyid</i> རྟོག་པ་དང་བྲལ་ཞིང་མ་འཇུག་བའི་འཛོན་རྣམ་རང་རིག་མངོན་སུམ་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 2	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:176
<b>DEF 2</b>	„ <i>rang myong rtog bral ma 'khrul ba 'i rig pa de yin pa 'i phyir ro</i> རང་ལྷོང་རྟོག་བྲལ་མ་འཇུག་བའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་བྱིར་རོ།“
QUE 2	Gyamtso 1997:10
<b>Sanskrit</b>	<i>svasamvedana-pratyakṣa</i>
<b>ANM 1</b>	Die Definition von Spitz steht an erster Stelle, da sie etwas präziser formuliert ist „[eine Erkenntnis], die [...]“ als jene von Lati/Napper „das, was [...]“.
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> , Nebenbegriffe: <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> , <i>geistige unmittelbare Wahrnehmung</i> , <i>yogische unmittelbare Wahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>Selbst-Kenntnisnahme</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Selbsterkenntnis (Spitz 1998:68)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition der <i>Selbsterkenntnis</i> lautet: [Eine Erkenntnis,] die [ausschließlich] die Ausprägung des Erkennenden trägt.“
QUE 1	Spitz 1998:68
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>Selbst-Kenntnisnahme</i> ist: das, was die Ausprägung eines Erfassenden hat.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:74
<b>KON 1</b>	„Die <i>Selbsterkenntnis</i> ist nicht auf ein äußeres Objekt, sondern nur auf das erfassende Bewusstsein gerichtet.“
QUE 1	Spitz 1998:269
<b>KON 2</b>	„Es gibt zwei Bewusstseinsarten: Kenntnisnahme von anderem und <i>Selbst-Kenntnisnahme</i> . Das, was sich mit einem anderen Objekt als einem Inneren, dem Bewusstsein, beschäftigt, ist eine Kenntnisnahme von anderem; sie ist ein Bewusstsein, das nach außen gerichtet ist ( <i>kha phyi lta gi shes pa</i> ). Das, was Inneres, Bewusstsein, erlebt, ist eine <i>Selbst-Kenntnisnahme</i> . Weil sie mit etwas Innerem, Bewusstsein, beschäftigt ist, wird von ihr gesagt, dass sie nach innen gerichtet ( <i>kha nang lta gi shes pa</i> ) ist.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:74f.
<b>KON 3</b>	„Die Funktion einer <i>Selbst-Kenntnisnahme</i> ist lediglich, die Erinnerung an früheres Bewusstsein zu ermöglichen.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:26
<b>KON 4</b>	„Die <i>Selbsterkenntnis</i> ist nichts, dessen wir uns bewusst sind. Dieses Bewusstsein wird überhaupt nur von einigen Schulen akzeptiert. Natürlich wird von allen Schulen akzeptiert, dass man über sich selbst nachdenken kann, aber das ist nicht das, was hier mit ‚Selbsterkenntnis‘ gemeint ist. Selbsterkenntnis ist vielmehr eine zusätzliche Erkenntnis, die erlebt, dass eine andere Erkenntnis vorhanden ist.“

QUE 4	Spitz 1998a:271
<b>tib</b>	<i>rang rig</i> རང་རིག
<b>DEF</b>	„ <i>dzin rnam rang rig gi mtshan nyid</i> འཛོལ་རྣམ་རང་རིག་གི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:176
<b>Sanskrit</b>	<i>svasamvedana</i>
<b>ANM 1</b>	Die Definition von Spitz steht an erster Stelle, da sie präziser formuliert ist „[eine Erkenntnis], die [...]“ als jene von Lati/Napper „das, was [...]“.
<b>ANM 2</b>	Verwandter Begriff: <i>selbst-kennntnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>Yogische unmittelbare Wahrnehmung</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unmittelbare Yogische Wahrnehmung (Spitz 1998:69) direkte yogische Wahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:51)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>yogischen unmittelbaren Wahrnehmung</i> ist: eine unbegriffliche, ungetäuschte höhere Kenntnissnahme im Kontinuum eines Heiligen, die durch eine meditative Stabilisation – welche eine Vereinigung von Ruhigem Verweilen und Besonderer Einsicht ist – hervorgerufen wird und die zu ihrer eigenen, nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung geworden ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:77

<b>DEF 2</b>	„Die Definition der <i>unmittelbaren Yogischen Wahrnehmung</i> lautet: Eine Erkenntnis von anderem im Kontinuum eines Heiligen, die [1.] frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und die [2.] in Abhängigkeit von der meditativen Konzentration der Vereinigung von Geistiger Ruhe und Besonderer Einsicht als ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung entstanden ist.“
QUE 2	Spitz 1998:69
<b>DEF 3</b>	„Die Definition der <i>direkten yogischen Wahrnehmung</i> lautet: ein ungetäushtes und vorstellungsfreies fremderkennendes Weisheitsbewusstsein im Geist eines Arya <sup>75</sup> , das in Abhängigkeit der Vereinigung von Samatha und Vipassana als seiner ermächtigenden Bedingung entsteht.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:51 (Hervorh. i. Orig.)
<b>DEF 4</b>	„Gedankenfreie, nichtverkennende Bewusstheit, die basierend auf dem Endpunkt höchster Meditation vorkommt.“
QUE 4	Brunnhölzl [1995]:11
<b>KON 1</b>	„Um [die direkte yogische Wahrnehmung] zu erlangen, muss man den Geist zunächst konzentrativ in geistiger Ruhe (Samatha) und dann analytisch in erhöhter Einsicht (Vipassana) schulen [...]. Nur eine Konzentration, bei der diese beiden Fähigkeiten miteinander vereinigt sind, kann eine direkte yogische Wahrnehmung hervorbringen.“
QUE 1	Rabten <sup>2</sup> 2008:51,52
<b>KON 2</b>	„Die <i>unmittelbare Yogische Wahrnehmung</i> existiert ausschließlich im Kontinuum von Heiligen, weshalb sie zuletzt gelehrt wird.“
QUE 2	Spitz 1998a:286
<b>tib</b>	<i>rnal 'byor mngon sum</i> རྣམ་འཁྱོད་མངོན་སུམ།

<sup>75</sup> Arya (Tib.: 'phags pa) ist ein Heiliger (Hauck/Schwinge <sup>11</sup>2010:27; Berzin 2013 (www), Spitz 1996:110).

<b>DEF 1</b>	„rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen du gyur pa'i zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin las skyes pa'i rtog bral ma 'khrul ba'i 'phags rgyud kyi mkhyen pa rnal 'byor mngon sum gyi mtshan nyid རང་གི་སྐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྒྱུན་དུ་གྱུར་པའི་ཞི་ལྷན་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་ཉིང་དེ་འཛིན་ལས་སྐྱེས་པའི་རྟོག་བྲལ་མ་འཇུག་པའི་འཕགས་རྒྱུད་ཀྱི་མཐེན་པ་རྣལ་འབྱོར་མངོན་སུམ་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:176
<b>DEF 2</b>	„sgom pa rab kyi mtha' las byung ba'i rtog bral ma 'khrul ba'i rig pa de yin pa'i phyir te སྐོམ་པ་རབ་གྱི་མཐའ་ལས་བྱུང་བའི་རྟོག་བྲལ་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཉེ།“
QUE 2	Gyamtso 1997:11
<b>Sanskrit</b>	yogi-pratyakṣa
<b>ANM</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> , Nebenbegriffe: <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i> , <i>geistige unmittelbare Wahrnehmung</i> , <i>Selbst-kennntnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>unmittelbare Sinneswahrnehmung, die etwas Körperliches erfasst</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unmittelbare Sinneswahrnehmung, die sichtbare Körper erfasst (Spitz 1998:67)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung, die etwas Körperliches erfasst</i> (gzugs 'dzin dbang mngon), ist: eine ungetäuschte, unbegriffliche Kenntnisnahme, die in Abhängigkeit von ihrer eigenen, nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung – der Sinneskraft des Auges – und der Beobachtungsobjekt-Bedingung – etwas Körperlichem – hervorgerufen wird.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:66 (Hervorh. i. Orig.)

<b>DEF 2</b>	„Die Definition der <i>unmittelbaren Sinneswahrnehmung, die sichtbare Körper erfasst</i> , lautet: Eine Erkenntnis, die [1.] frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und die [2.] in Abhängigkeit von [a.] der Sinneskraft des Auges als ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung und [b.] einem sichtbaren Körper als ihrer Beobachtungsobjekt-Bedingung entstanden ist.“
QUE 2	Spitz 1998:67
<b>DEF 3</b>	„Gedankenfreie, nichtverkennende Bewusstheit, die in Abhängigkeit von ihrer dominanten Bedingung, der Sehsinnesfähigkeit, vorkommt.“
QUE 3	Brunnhölzl [1995]:9
<b>tib</b>	<b><i>gzugs ‘dzin dbang mngon</i></b> གཟུགས་འཛོལ་དབང་མངོན།
<b>DEF 1</b>	„ <i>rang gi thun mong ma yin pa’i bdag rkyen mig dbang dang dmigs rkyen gzugs la brten nas skyes pa’i rtog pa dang brel zhing ma ‘khrul ba’i rig pa gzugs ‘dzin dbang mngon gyi mtshan nyid</i> རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་དབང་རྒྱུན་མེད་དབང་དང་དམིགས་རྒྱུན་གཟུགས་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེས་པའི་རྟོག་པ་དང་བྲེལ་ཞིང་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་གཟུགས་འཛོལ་དབང་མངོན་གྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>DEF 2</b>	„ <i>dbang rkyen mig gi dbang po la brten nas byung ba’i rtog bral ma ‘khrul ba’i rig pa de yin pa’i phyir</i> དབང་རྒྱུན་མེད་གི་དབང་པོ་ལ་བརྟེན་ནས་བྱུང་བའི་རྟོག་བྲེལ་མ་འཇུག་པའི་རིག་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར།“
QUE 2	Gyamtso 1997:8
<b>Sanskrit</b>	<i>*rūpa-grahaṇa-indriya-pratyakṣa</i>

<b>ANM 1</b>	Analog dazu ist diese Definition auch auf die anderen vier Sinneswahrnehmungen anzuwenden, wobei jeweils nur die <i>nicht-gemeinsame befähigende Bedingung</i> und die <i>Beobachtungsobjekt-Bedingung</i> verschieden sind. Die Definition einer unmittelbaren Sinneswahrnehmung, die Töne erfasst, würde dementsprechend wie folgt lauten:  „Eine Erkenntnis, die [1.] frei von Begrifflichkeit und ungetäuscht ist und die [2.] in Abhängigkeit von [a.] der <i>Sinneskraft des Gehörs</i> als ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung und [b.] <i>einem Ton</i> als ihrer Beobachtungsobjekt-Bedingung entstanden ist.“ (Spitz 1998:67)
<b>ANM 2</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>unmittelbare Sinneswahrnehmung</i>

<b>de</b>	<b>unmittelbare primäre Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Unmittelbare (wahrnehmende) Gültige Erkenntnis (Spitz 1998:70) gültige direkte Wahrnehmung (Rabten <sup>2</sup> 2008:69)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbar wahrnehmenden Gültigen Erkenntnis (mngon sum gyi tshad ma)</i> lautet: Eine Erkenntnis, die frei von Begrifflichkeit, neu und unwiderlegbar ist.“
QUE 1	Spitz 1998:70
<b>DEF 2</b>	„Die Definition einer <i>unmittelbaren primären Erkenntnis</i> (also einer <i>unmittelbar wahrnehmenden, primären Erkenntnis</i> ) ist: eine neue, unwiderlegbare, ungetäuschte Kenntnisaufnahme, die frei von Begrifflichkeit ist.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:65
<b>DEF 3</b>	„Die <i>gültige direkte Wahrnehmung</i> wird definiert als neuer, fehlerfreier Geist, der frei von Vorstellung ist.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:69 (Hervorh. i. Orig.)

<b>KON 1</b>	„Wenn <i>unmittelbare primäre Erkenntnis</i> eingeteilt wird, gibt es ebenfalls vier: unmittelbare primäre Sinnes-Erkenntnis, geistige, selbst-kennntnisnehmende und yogische unmittelbare primäre Erkenntnis.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:65
<b>KON 2</b>	„Unterteilt man die <i>unmittelbar wahrnehmende Gültige Erkenntnis</i> , so gibt es <b>vier Arten</b> : 1. die Gültige Erkenntnis, die eine unmittelbar wahrnehmende <b>Selbsterkenntnis</b> ist, 2. die Gültige Erkenntnis, die eine unmittelbare <b>Sinneswahrnehmung</b> ist, 3. die Gültige Erkenntnis, die eine unmittelbare <b>Geistige Wahrnehmung</b> ist, 4. die Gültige Erkenntnis, die eine unmittelbare <b>Yogische Wahrnehmung</b> ist.“
QUE 2	Spitz 1998:70 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 3</b>	„Eine <i>gültige Wahrnehmung</i> ist immer eine <i>direkte Wahrnehmung</i> , aber eine direkte Wahrnehmung ist nicht immer eine gültige Wahrnehmung.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:69
<b>tib</b>	<i>mngon sum gyi tshad ma</i> མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མཁྲ།
<b>DEF 1</b>	„ <i>rtog pa dang brel zhing ma 'khrul ba 'i gсар du mi slu ba 'i rig pa mngon sum gyi tshad ma 'i mthsan nyid</i> རྟོག་པ་དང་བྲེལ་ཞིང་མ་འཇུག་བའི་གསར་དུ་མི་སྣུ་བའི་རིག་པ་མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175
<b>DEF 2</b>	„ <i>mngon sum gyi tshad ma: rtog pa dang brel zhing gsар du mi slu ba 'i rig pa</i> མངོན་སུམ་གྱི་ཚད་མཁྲ། རྟོག་པ་དང་བྲེལ་ཞིང་གསར་དུ་མི་སྣུ་བའི་རིག་པ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:221
<b>Sanskrit</b>	<i>pratyakṣa-pramāṇa</i>

<b>ANM</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>primäre Erkenntnis</i> , Nebenbegriff: <i>schlussfolgernde primäre Erkenntnis</i>
------------	--

<b>de</b>	<b>Schlussfolgernde primäre Erkenntnis</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Schlussfolgernde Gültige Erkenntnis (Spitz 1998:73) Gültige Schlussfolgerung (Rabten <sup>2</sup> 2008:210)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition einer <i>schlussfolgernden primären Erkenntnis</i> ist: eine urteilende Kenntnisnahme, die abhängig von ihrer Basis – einem korrekten Anzeichen – hinsichtlich ihres Erkenntnisgegenstands – einem verborgenen Phänomen – neu und unwiderlegbar ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:96
<b>DEF 2</b>	„Die Definition der <i>schlussfolgernden Gültigen Erkenntnis</i> lautet: Eine neue und unwiderlegbare urteilende Erkenntnis, die direkt in Abhängigkeit von einem einwandfreien Argument als ihrer Basis entsteht.“
QUE 2	Spitz 1998:73
<b>KON 1</b>	„Es heißt, dass eine schlussfolgernde Erkenntnis nicht notwendigerweise eine primäre Erkenntnis sein muss. (...) Alle <i>schlussfolgernden primären Erkenntnisse</i> sind schlussfolgernde Erkenntnisse, aber es gibt schlussfolgernde Erkenntnisse, die nicht-primär sind, wie etwa der zweite Moment einer schlussfolgernden Erkenntnis, die den Klang als unbeständig erkennt. Solch ein Bewusstsein ist eine schlussfolgernde Erkenntnis, aber nicht-primär, neu. Vielmehr ist sie eine Schlussfolgerung, die eine nachfolgende Erkenntnis ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:96f.
<b>KON 2</b>	„Eine <i>schlussfolgernde Gültige Erkenntnis</i> ist eine Erkenntnis, die aufgrund eines korrekten Arguments entsteht.“
QUE 2	Spitz 1998a:223

<b>KON 3</b>	„Die <i>schlussfolgernde Gültige Erkenntnis</i> hängt mit dem Allgemeinbild des Objekts zusammen, sodass sie das Objekt nicht unmittelbar in seiner eigentlichen Bestehensweise sieht, sondern es nur mit Hilfe eines allgemeinen Begriffes versteht.“
QUE 3	Spitz 1998a:216
<b>tib</b>	<i>rjes dpag tshad ma</i> རྗེས་དཔག་ཚད་མ།
<b>DEF 1</b>	„rang gi rten rtags yang dag la brten nas rang gi gzhal bya lkog gyur la gsar du mi slu ba'i rig pa. rjes su dpag pa'i tshad ma'i mtshan nyid. རང་གི་རྟེན་རྟགས་ཡང་དག་ལ་བརྟེན་ནས་རང་གི་གཞལ་བྱ་སྐོག་གྱུར་ལ་གསར་དུ་མི་སྐྱུ་བའི་རིག་པ། རྗེས་སུ་དཔག་པའི་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:176
<b>DEF 2</b>	„rang gi rten rtags yang dag la brten nas dngos su skyed pa'i gsar du mi slu ba'i zhen rig རང་གི་རྟེན་རྟགས་ཡང་དག་ལ་བརྟེན་ནས་དངོས་སུ་སྐྱེད་པའི་གསར་དུ་མི་སྐྱུ་བའི་ཞེན་རིག་“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:222
<b>Sanskrit</b>	<i>anumāna-pramāṇa</i>
<b>ANM</b>	Siehe auch Oberbegriff: <i>primäre Erkenntnis</i> ; Nebenbegriff: <i>unmittelbare primäre Erkenntnis</i>

<b>de</b>	<b>Sinnesbewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Sinneswahrnehmung (Lati/Napper 2011:209) Sinneshauptbewusstsein (Spitz 1996:58)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>Sinnesbewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die in Abhängigkeit von ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung – einer physischen Sinneskraft – hervorgerufen wird.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:172
<b>KON 1</b>	„ <i>Sinnesbewusstsein</i> wird in Abhängigkeit von einer nicht-gemeinsam befähigenden Bedingung hervorgerufen, die eine physische Sinneskraft ist - jeweils Auge, Ohr, Nase, Zunge oder Körper -, eine klare Materie, die sich innerhalb des Sinnesorgans befindet – innerhalb von Auge, Ohr, Nase, Zunge oder über den ganzen Körper verteilt.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:44
<b>KON 2</b>	„Das Augenbewusstsein und die anderen vier Sinnesbewusstseinsarten werden ‚ <i>Sinnesbewusstsein</i> ‘ genannt, weil sie ein Bewusstsein sind, das auf einer physischen Sinneskraft beruht.“
QUE 2	Spitz 1996:58
KON 3	„Was wir hier unter ‚Wahrnehmung‘ verstehen, ist ein vorstellungsfreier Geisteszustand, wie ein Sinnesbewusstsein (ein Seh-, Hör-, Geruchs-, Geschmacks- oder Tastbewusstsein) oder auch gewisse unmittelbare Formen des Geistesbewusstseins.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:43
<b>tib</b>	<b><i>dbang shes</i></b> དབང་ཤེས།
<b>DEF</b>	„ <i>rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen dbang po gzugs can pa la brten nas skyes pa'i rig pa bang shes kyi mtshan nyid</i>

	རང་གི་སྤྱན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྐྱེན་དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་པ་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེས་པའི་རིག་པ་བང་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:180
Sanskrit	<i>indriya-jñāna / indriya-vijñāna</i>
ANM	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>geistiges Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>geistiges Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Geistiges Hauptbewusstsein (Spitz 1996:60) Hauptbewusstsein (Spitz 1996:58, Rabten <sup>2</sup> 2008:210) Geistesbewusstsein (Rabten <sup>2</sup> 2008:43,208)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>geistigen Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die in Abhängigkeit von ihrer nicht-gemeinsamen befähigenden Bedingung – einer geistigen Sinneskraft – hervorgerufen wird.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:168
<b>DEF 2</b>	„Die Definition des <i>Geistigen Hauptbewusstseins</i> lautet: Eine Erkenntnis, die in Abhängigkeit von ihrem spezifischen befähigenden Umstand – der Sinneskraft des Geistes – entstanden ist und aus eigener Kraft die Entität des Gegenstandes, der ihr Objekt ist, erfasst.“
QUE 2	Spitz 1996:60
<b>KON 1</b>	„ <i>Geistiges Bewusstsein</i> wird in Abhängigkeit von einer geistigen Sinneskraft hervorgerufen – einem früheren Bewusstseinsmoment. [ <i>G</i> ]eistiges <i>Bewusstsein</i> kann entweder begrifflich oder unbegrifflich sein. Geistige, selbstkenntnisnehmende und yogische unmittelbare Wahrnehmung sind allesamt unbegriffliches geistiges Bewusstsein.“

	Schlussfolgerung, korrekte Vermutung, Zweifel usw. sind begriffliches geistiges Bewusstsein. Ein begriffliches Bewusstsein ist notwendigerweise ein geistiges Bewusstsein und kein Sinnesbewusstsein.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:44
<b>KON 2</b>	„Die verschiedenen Arten des Sinnesbewusstseins haben als Basis physische Sinneskräfte und werden deshalb auch ‚Hauptbewusstseinsarten, die über die fünf Tore operieren‘ genannt; denn die ‚fünf Tore‘ sind die fünf physischen Sinneskräfte, die ihnen zugrundeliegen. Das sechste, das <i>Geistige Hauptbewusstsein</i> , hat keine physische Sinneskraft als Grundlage; seine Sinneskraft ist ein vorhergehender Moment der Wahrnehmung.“
QUE 2	Spitz 1996a:128
<b>KON 3</b>	„Mit Vorstellung (...) ist ein konzeptueller Geisteszustand gemeint. Es handelt sich dabei um ein <i>Geistesbewusstsein</i> , das sein Objekt nicht direkt oder unmittelbar erfasst, wie das bei der Wahrnehmung der Fall ist. Stattdessen erfasst es sein Objekt mithilfe eines geistigen Bildes.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:43
<b>tib</b>	<i>yid kyi shes pa</i> ཡིད་ཀྱི་ཤེས་པ། / <i>yid kyi rnam shes</i> ཡིད་ཀྱི་རྣམ་ཤེས། / <i>yid kyi rnam par shes pa</i> ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ།
<b>DEF</b>	„rang gi thun mong ma yin pa’i bdag rkyen yid dbang la brten nas skyes pa’i rig pa yid shes kyi mtshan nyid རང་གི་སྤུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བདག་རྟེན་ཡིད་དབང་ལ་བརྟེན་ནས་སྐྱེས་པའི་རིག་པ་ཡིད་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
<b>Sanskrit</b>	<i>mano-jñāna / mano-vijñāna</i>
<b>ANM 1</b>	Spitz zitiert Meister Vasubandhu, der postuliert: „Geist ( <i>sems, citta</i> ), Wahrnehmung ( <i>yid, manas</i> ) und Hauptbewusstsein ( <i>rnam par shes pa, vijñāna</i> ) sind synonym.“ (in: Spitz 1996:97) „Was Geist, Wahrnehmung und Hauptbewusstsein angeht, könnte man aufgrund der unterschiedlichen Namen denken, daß sie verschieden wären. In Wirklichkeit aber sind sie in ihrer Bedeutung identisch. Es handelt sich nur um den Gebrauch verschiedener

	<p>Namen für die gleichen Phänomene. Allerdings ist jede Namensgebung von bestimmten Aspekten her gemacht worden und hat daher eine besondere Bedeutung:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Man benennt den Geist mit seinem Namen <b>Geist</b>, weil er Heilsames und Unheilsames, Gutes und Schlechtes, voneinander unterscheiden kann.</li> <li>• Man bezeichnet den Geist als <b>Wahrnehmung</b> von dem Aspekt her, daß er das Objekt erfaßt.</li> <li>• Man nennt den Geist <b>Hauptbewußtsein</b>, weil er sich seines Beobachtungsobjekts bewußt wird“ (Spitz 1996a:224, Hervorh. i. Orig.)</li> </ul>
<b>ANM 2</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff <i>Sinnesbewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>begriffliches Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Gewahrsein, das in ausschließender Weise auf sein Objekt eingeht ( <i>sel 'jug</i> ) / Denkbewusstsein / Gedanke / Denken (Lati/Napper 2011:166,200,201) Vorstellung (Rabten <sup>2</sup> 2008:56)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>begrifflichen Bewusstseins</i> ist: eine urteilende Kenntnisnahme, die ein Allgemeinbild aufgrund des Wortes und ein Allgemeinbild der Bedeutung so erfasst, dass sie geeignet sind, miteinander vermischt zu werden.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:163
<b>DEF 2</b>	„Eine urteilende Erkenntnis, die [ihr Objekt] so erfasst, dass ein Allgemeinbild des Wortes und ein Allgemeinbild des Inhalts miteinander vermischt sein können, ist die Definition des <i>begrifflichen Bewusstseins</i> .“
QUE 2	Spitz 1998:84
<b>DEF 3</b>	„Eine <i>Vorstellung</i> wird als ein konzeptueller Geist definiert, der sein Objekt mithilfe von Bedeutungs- und Klangbildern erfasst, die miteinander vermischt sein können.“

QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:56 (Hervorh. i. Orig.)
<b>KON 1</b>	„ <i>Begriffliches Bewusstsein</i> und <i>Gewahrsein</i> , das in ausschließender Weise auf sein Objekt eingeht, sind synonym. Als Veranschaulichungen eines begrifflichen Bewusstseins werden (jede) schlussfolgernde Erkenntnis, korrekte Vermutung und zweifelndes Bewusstsein sowie auch einige nachfolgende Erkenntnisse und verkehrte Bewusstseinsarten angeführt.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:166
<b>KON 2</b>	„Jedes <i>begriffliche Bewusstsein</i> ist innerhalb [der Kategorie] des getäuschten Bewusstseins enthalten, nämlich insofern, als das Abbild des Objekts, welches es begreift, für das Bewusstsein den Anschein hat, das tatsächliche Objekt zu sein. Sowohl ein verkehrtes <i>begriffliches Bewusstsein</i> wie etwa eines, das meint, Klang sei beständig, als auch ein richtiges, welches das Gegenteil annimmt, sind getäuscht hinsichtlich ihres Erscheinungsobjekts, und daher werden beide als getäushtes Bewusstsein klassifiziert.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:43
<b>KON 3</b>	„Wenn die Sinneswahrnehmung zu Ende geht, ruft sie als direkte Wirkung einen kurzen Moment der Geistigen Wahrnehmung des Objekts hervor, und diese bringt als direkte Wirkung im nächsten Moment eine Nachfolgende Erkenntnis hervor, die nur noch ein <i>begriffliches Bewusstsein</i> ist.“
QUE 3	Spitz 1998a:248
<b>tib</b>	<i>rtog pa</i> རྟོག་པ།
<b>DEF 1</b>	„ <i>sgra don 'dres rung du 'dzin pa'i zhen rig rtog pa'i mtshan nyid</i> གླ་དོན་འདྲེས་རུང་དུ་འཛིན་པའི་ཞེན་རིག་རྟོག་པའི་མཚན་ཉིད།“
QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
<b>DEF 2</b>	„ <i>sgra don 'dres rung du 'dzin pa'i zhen rig</i> གླ་དོན་འདྲེས་རུང་དུ་འཛིན་པའི་ཞེན་རིག་“

QUE 2	Spitz 1998:84
DEF 3	„sgra don ‘dres rung du ‘dzin pa’i zhen rig གླ་དོན་འདྲེས་རུང་དུ་འཛོལ་པའི་ཞེན་རིག་“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:223
Sanskrit	<i>kalpanā</i>
ANM 1	Aufgrund der verschiedenen Einteilungsmöglichkeiten kann es zu Verwirrung kommen: Denn einerseits entsteht aufgrund der zweifachen Einteilung von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> der Eindruck, dass <i>begriffliches</i> und <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> sowie <i>getäushtes</i> und <i>ungetäushtes Bewusstsein</i> zwei Kategorien sind, die nebeneinander auf gleicher Ebene existieren. Andererseits wird erwähnt (s. KON 2, Lati/Napper 2011:43), dass jedes begriffliche Bewusstsein in der Kategorie des getäuschten Bewusstseins enthalten ist. Dies würde implizieren, dass <i>getäushtes Bewusstsein</i> der Oberbegriff ist und <i>begriffliches Bewusstsein</i> der Unterbegriff.
ANM 2	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>unbegriffliches Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>unbegriffliches Bewusstsein</b>
SYN (QUE)	Gewahrsein, das in umfassender Weise auf sein Objekt eingeht ( <i>sgrub ‘jug</i> ) (Lati/Napper 2011:166) Wahrnehmung / nicht-konzeptueller Geist (Rabten <sup>2</sup> 2008:43,212,216)
DEF 1	„Die Definition eines <i>unbegrifflichen Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die frei davon ist, eine urteilende Kenntnisnahme zu sein, welche ein Allgemeinbild aufgrund des Wortes und ein Allgemeinbild der Bedeutung so erfasst, dass sie vermischt werden können.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:166

<b>DEF 2</b>	„[...] ein <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> [...], das frei ist von einer urteilenden Erkenntnis, die [ihr Objekt] so erfasst, dass [ein Allgemeinbild des] Wortes und [ein Allgemeinbild des] Inhalts miteinander vermischt sein können.“
QUE 2	Spitz 1998:84
<b>DEF 3</b>	„Was wir hier unter „ <i>Wahrnehmung</i> “ verstehen, ist ein vorstellungsfreier Geisteszustand, wie ein Sinnesbewusstsein oder (...) auch gewisse unmittelbare Formen des Geistesbewusstseins.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:43
<b>KON 1</b>	„Unter den sieben Arten von <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> sind also unmittelbare Wahrnehmung und unaufmerksames Gewahrsein stets <i>unbegrifflich</i> . Nachfolgende Erkenntnis und verkehrtes Bewusstsein können entweder begrifflich oder unbegrifflich sein. Schlussfolgernde Erkenntnis, zweifelndes Bewusstsein und korrekte Vermutung sind stets begrifflich.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:166
<b>KON 2</b>	„Jedes begriffliche Bewusstsein ist ein ausschließendes Eingehen [auf das Objekt] ( <i>sel 'jug</i> ); jedes <i>unbegriffliche</i> ein umfassendes Eingehen [darauf] ( <i>sgrub 'jug</i> ).“
QUE 2	Lati/Napper 2011:44
<b>KON 3</b>	„Beim <i>unbegrifflichen verkehrten Bewusstsein</i> sind Erscheinungsobjekt und Beschäftigungsobjekt dasselbe: Ist also ein Bewusstsein einmal hinsichtlich seines Beschäftigungsobjekts getäuscht, so ist es notwendigerweise auch hinsichtlich seines Erscheinungsobjekts getäuscht, wobei es sowohl verkehrtes als auch <i>getäuschtes Bewusstsein</i> ist.“
QUE 3	Lati/Napper 2011:43
<b>tib</b>	<i>rtog med kyi shes pa</i> རྟོག་མེད་གྱི་ཤེས་པ། / <i>rtog med kyi blo</i> རྟོག་མེད་གྱི་བློ།
<b>DEF 1</b>	„ <i>sgra don 'dres rung du 'dzin pa'i zhen rig dang bral ba'i rig pa rtog med kyi shes pa'i mtshan nyid</i> སྐྱེ་དོན་འདྲེས་རྩང་དུ་འཛིན་པའི་ཞེན་རིག་དང་བྲལ་བའི་རིག་པ་རྟོག་མེད་གྱི་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།“

QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
DEF 2	„rtog med kyi blo: rang gi snang yul la gsal snang can gyi rig pa རྟོག་མེད་ཀྱི་བློ། རང་གི་སྣང་ཡུལ་ལ་གསལ་སྣང་ཅན་གྱི་རིག་བཤ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:223
Sanskrit	<i>akalpanā-jñāna</i>
ANM 1	Bei Spitz ist hier eine sehr detaillierte Einteilung zu finden: <i>Begriffliches</i> und <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> gehören in die Kategorie des <i>verkehrten Bewusstseins</i> , welches sich in 1.) das <i>begriffliche Verkehrte Bewusstsein</i> und in 2.) das <i>unbegriffliche Verkehrte Bewusstsein</i> untergliedert. Das <i>unbegriffliche Verkehrte Bewusstsein</i> wiederum lässt sich nochmals in zwei Arten einteilen: 1.) das <i>unbegriffliche Verkehrte Bewusstsein, das Geistiges Bewusstsein</i> ist, und 2.) das <i>unbegriffliche Verkehrte Bewusstsein, das Sinnesbewusstsein</i> ist. Zur Veranschaulichung ein Beispiel für ein <i>unbegriffliches Verkehrtes Bewusstsein, das Geistiges Bewusstsein</i> ist: Ein Traumbewusstsein, dem das Blau des Traums klar als echtes Blau erscheint. Dieses Traumbewusstsein ist (a) ein <i>Geistiges Bewusstsein</i> , (b) ein <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> und (c) ein <i>Verkehrtes Bewusstsein</i> . Es ist (a) ein <i>Geistiges Bewusstsein</i> , weil es ein Traumbewusstsein ist. Ein Traumbewusstsein ist niemals ein Sinnes-, sondern immer ein Geistiges Bewusstsein. Es ist (b) ein <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> , weil es ein Bewusstsein ist, das frei ist von dem charakteristischen Merkmal (der Definition) eines begrifflichen Bewusstseins. Schließlich ist dieses Traumbewusstsein (c) ein <i>Verkehrtes Bewusstsein</i> , weil es das Blau des Traumes, das zur Sinnesquelle der Phänomene (das sind die Denkobjekte) und nicht zur Sinnesquelle des Körperlichen gehört, fälschlich als echtes Blau erfasst (also zur Sinnesquelle des Körperlichen gehörend), obwohl es nicht als ein solches Blau existiert. In dieser Weise geht das Traumbewusstsein falsch auf sein Objekt ein und ist damit ein <i>Verkehrtes Bewusstsein</i> (vgl. Spitz 1998:256f.).
ANM 2	Rabten's Definition von <i>Wahrnehmung</i> ist hier ziemlich vage. Diese Formulierung kann zu Verwirrung führen, zumal der Begriff <i>Wahrnehmung</i> in diesem Kontext sehr viel bedeuten kann und <i>Wahrnehmung</i> selbst wiederum unterschiedliche Einteilungen aufweist. Zudem fällt auf, dass in Rabten's Glossar ( <sup>2</sup> 2008:205ff.) der tibetische Ausgangsbegriff <i>rtog med kyi blo</i> sowohl mit <i>Wahrnehmung</i> als auch mit <i>nicht-konzeptueller Geist</i> übersetzt ist (vgl. Rabten <sup>2</sup> 2008:212,216). Gerade derartige begriffliche Divergenzen in ein und demselben Text führen zu Verwirrung und können Missverständnisse in der Fachkommunikation hervorrufen.

<b>ANM 3</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>begriffliches Bewusstsein</i>
--------------	--

<b>de</b>	<b>getäushtes Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Scheinbar-unmittelbare Wahrnehmung (Spitz 1998:215)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>getäuschten Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die hinsichtlich ihres Erscheinungsobjekts getäuscht ist.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:167
<b>DEF 2</b>	„Die Definition der <i>scheinbar-unmittelbaren Wahrnehmung</i> lautet: Eine Erkenntnis, die hinsichtlich ihres erscheinenden Objekts getäuscht ist.“
QUE 2	Spitz 1998:71
<b>KON 1</b>	„In [der Kategorie des] unbegrifflichen Bewusstseins gibt es sowohl <i>getäushtes</i> als auch ungetäushtes <i>Bewusstsein</i> . Unbegriffliches verkehrtes Bewusstsein ist immer getäuscht; alle anderen Arten unbegrifflichen Bewusstseins sind immer ungetäuscht.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:167
<b>KON 2</b>	„Die Begriffe <i>scheinbar-unmittelbare Wahrnehmung</i> und <i>getäushtes Bewusstsein</i> sind Synonyme. Spricht man von einem <i>getäuschten Bewusstsein</i> , so meint man ein Bewusstsein, das hinsichtlich seines erscheinenden Objekts getäuscht ist.“
QUE 2	Spitz 1998a:215
<b>tib</b>	<i>'khrul shes</i> འཇུལ་ཤེས།

<b>DEF</b>	„rang gi snang la 'khrul ba'i rig pa 'khrul shes kyi mtshan nyid རང་གི་སྣང་ལུལ་ལ་འཁྲུལ་བའི་རིག་པ་འཁྲུལ་ཤེས་ཀྱི་མཚན་ནིང།“
<b>QUE</b>	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
<b>Sanskrit</b>	<i>bhrānti-jñāna</i>
<b>ANM 1</b>	Spitz führt hier als tibetischen Ausgangsbegriff <i>mngon sum ltar snang</i> bzw. <i>pratyakṣa-ābhāsa</i> als sanskritischen Ausgangsbegriff an (vgl. Spitz 1998:71), die mit <i>scheinbar-unmittelbare Wahrnehmung</i> wiedergegeben werden. Deren Definition ist im Grunde dieselbe wie jene von <i>getäushtem Bewusstsein</i> . D.h. bereits im AT finden sich hier zwei verschiedene Benennungen, die dieselbe Definition aufweisen.
<b>ANM 2</b>	Der zweifachen Einteilung zufolge stehen die Begriffspaare <i>begriffliches-unbegriffliches Bewusstsein</i> sowie <i>getäushtes-ungetäushtes Bewusstsein</i> auf derselben Abstraktionsebene. In KON 1 schreiben Lati/Napper, dass <i>getäushtes-ungetäushtes Bewusstsein</i> in der Kategorie des <i>unbegrifflichen Bewusstseins</i> enthalten ist. Aus Sicht der traditionellen Terminologielehre hieße das, dass <i>unbegriffliches Bewusstsein</i> der Oberbegriff für <i>getäushtes-ungetäushtes Bewusstsein</i> wäre.
<b>ANM 3</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>ungetäushtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>ungetäushtes Bewusstsein</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unmittelbare Wahrnehmung (Lati/Napper 2011:43)
<b>DEF</b>	„Die Definition eines <i>ungetäushten Bewusstseins</i> ist: eine Kenntnisnahme, die hinsichtlich ihres Erscheinungsobjekts nicht getäuscht ist.“
<b>QUE</b>	Lati/Napper 2011:168

<b>KON 1</b>	„[D]as <i>ungetäuschte Bewusstsein</i> [ist] eine Kategorie, die nur korrektes unbegriffliches Bewusstsein enthält – d.h. unmittelbare Wahrnehmung. (...)“
QUE 1	Lati/Napper 2011:43
<b>KON 2</b>	„Die Sautrāntikas vertreten die Ansicht, dass jede <i>unmittelbare Wahrnehmung</i> ein <i>ungetäushtes Bewusstsein</i> ist; (...)“
QUE 2	Spitz 1998:92
<b>tib</b>	<i>ma 'khrul shes</i> མ་འཇུག་ཤེས།
<b>DEF</b>	„ <i>rang gi sang yul la ma 'khrul ba 'i rig pa ma 'khrul ba 'i shes pa 'i mtshan nyid</i> རང་གི་སྣང་ཡུལ་ལ་མ་འཇུག་བའི་རིག་པ་མ་འཇུག་བའི་ཤེས་པ་འི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:179
<b>Sanskrit</b>	<i>abhrānta-jñāna</i>
<b>ANM</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>getäushtes Bewusstsein</i>

<b>de</b>	<b>Gewahrsein, das in ausschließender Weise [auf sein Objekt] eingeht</b>
<b>SYN (QUE)</b>	begriffliches Bewusstsein (Lati/Napper 2011:166) ausschließendes Subjekt (Spitz 1998:89)
<b>DEF</b>	„Die Definition eines <i>Gewahrseins, das in ausschließender Weise [auf sein Objekt] eingeht</i> , ist: eine Kenntnisnahme, die kraft der Begrifflichkeit auf ihr Objekt eingeht.“

QUE	Lati/Napper 2011:177
<b>KON 1</b>	„Es [das Denken] tut dies in Verbindung mit einem Allgemeinbild, und somit ist ein <i>Gewahrsein, das in ausschließender Weise [auf sein Objekt] eingeht</i> – d.h. ein Denkbewusstsein – eines, das kraft der Begrifflichkeit auf sein Objekt eingeht.“
QUE 1	Lati/Napper 2011: 178
<b>KON 2</b>	„Dagegen ist das begriffliche Denken ein selektives oder „ausschließendes Subjekt“, das die vielfältigen Aspekte des Objekts ausklammert und sich auf einen einzigen bezieht.“
QUE 2	Spitz 1998a:289
<b>tib</b>	<i>sel 'jug སེལ་འཇུག</i>
<b>DEF</b>	„ <i>rang yul la brda dbang gis 'jug pa'i rig pha sel 'jug gi blo'i mtshan nyid</i> རང་ཡུལ་ལ་བརྟེན་དབང་གིས་འཇུག་པའི་རིག་པ་སེལ་འཇུག་གི་སྒོའི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:180
<b>Sanskrit</b>	<i>*apoha-pravṛtti</i>
<b>ANM</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>Gewahrsein, das in umfassender Weise [auf sein Objekt] eingeht</i>

<b>de</b>	<b>Gewahrsein, das in umfassender Weise [auf sein Objekt] eingeht</b>
<b>SYN (QUE)</b>	unbegriffliches Bewusstsein (Lati/Napper 2011:166) bestätigendes Subjekt (Spitz 1998:91)
<b>DEF</b>	„Die Definition eines <i>Gewahrseins, das in umfassender Weise [auf sein Objekt] eingeht</i> , ist: eine Kenntnisnahme, die kraft des Dinges auf ihr Objekt eingeht.“
<b>QUE</b>	Lati/Napper 2011:178
<b>KON 1</b>	„Es wird gesagt, dass eine unmittelbare Wahrnehmung ein <i>bestätigendes Subjekt</i> ist. Eine unmittelbare Wahrnehmung nimmt alle Aspekte des Objekts wahr, ohne zu selektieren. Dagegen ist das begriffliche Denken ein selektives oder <i>ausschließendes Subjekt</i> , das die vielfältigen Aspekte des Objekts ausklammert und sich auf einen einzigen bezieht. Das begriffliche Denken kann nicht alle Aspekte des Objekts erfassen, sondern immer nur einen bestimmten Aspekt. Das liegt einfach in der Natur des begrifflichen Denkens. Bei der unmittelbaren Wahrnehmung ist es anders. Es heißt, dass alle Aspekte des Objekts der unmittelbaren Wahrnehmung erscheinen, da keine Selektion vorgenommen wird.“
<b>QUE 1</b>	Spitz 1998a:289
<b>KON 2</b>	„Als Veranschaulichungen eines <i>unbegrifflichen Bewusstseins</i> werden (jede) unmittelbare Wahrnehmung und [jedes] unaufmerksame Gewährsein sowie auch ein Teil der nachfolgenden Erkenntnisse und verkehrten Bewusstseinsarten angeführt.“
<b>QUE 2</b>	Lati/Napper 2011:166
<b>tib</b>	<i>sgrub 'jug ལྷུབ་འཇུག</i>
<b>DEF</b>	„ <i>rang yul la dngos dbang gis 'jug ba'i rig pa sgrub 'jug gi blo'i mtshan nyid</i> རང་ཡུལ་ལ་དངོས་དབང་གིས་འཇུག་པའི་རིག་པ་ལྷུབ་འཇུག་གི་སྒྲིའི་མཚན་ཉིད།“
<b>QUE</b>	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:180

<b>Sanskrit</b>	<i>*vidhi-pravr̥tti</i>
<b>ANM</b>	Oberbegriff: <i>Bewusstsein</i> ; Nebenbegriff: <i>Gewahrseins, das in ausschließender Weise [auf sein Objekt] eingeht</i>

<b>de</b>	<b>Geist</b>
<b>SYN (QUE)</b>	Hauptbewusstsein / Hauptgeist / Wahrnehmung (Spitz 1996:58) Empfindungsfähigkeit / Wahrnehmung (Lati/Napper 2011:179)
<b>DEF 1</b>	„Die Definition des <i>Geistes</i> lautet: Eine Erkenntnis, die von dem Aspekt her bestimmt wird, dass sie aus eigener Kraft die Entität des Gegenstandes, der ihr Objekt ist, wahrnimmt.“
QUE 1	Spitz 1996:58
<b>DEF 2</b>	„Die Definition von <i>Geist</i> ist: das, was Übereinstimmung mit den Geistesfaktoren besitzt, die als dessen Begleiter entstehen.“
QUE 2	Lati/Napper 2011:179
<b>DEF 3</b>	„Ein <i>Hauptgeist</i> wird definiert als hauptsächlichlicher <i>Geist</i> , der dadurch gekennzeichnet ist, dass er die grundsätzliche Anwesenheit seines Objektes erfasst.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:128
<b>KON 1</b>	„[...] die Geistesfaktoren erkennen nicht ‚aus eigener Kraft die Entität des Objekts‘; dies trifft nur auf einen <i>Hauptgeist</i> zu.“
QUE 1	Spitz 1996a:129
<b>KON 2</b>	„Entsprechend den sechs Arten des <i>Hauptbewusstseins</i> gibt es die sechs Objektbereiche.“

QUE 2	Spitz 1998a:164
<b>tib</b>	<i>sems</i> སེམས། / <i>yid</i> ཡིད།
<b>DEF</b>	„rang gi ‘khor du byung ba’i sems byung dang mchungs par ldan pa sems kyi mtshan nyid རང་གི་འཁོར་དུ་བྱུང་བའི་སེམས་བྱུང་དང་མཚུངས་པར་ལྡན་པ་སེམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།“
QUE	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:180
<b>Sanskrit</b>	<i>citta / manas</i>
<b>ANM 1</b>	In Spitz‘ Text zur Vaibhāṣika-Lehrmeinung heißt es: „[Im Folgenden nennt Vasubandhu mehrere Begriffe im Bereich des Bewusstseins, die gewöhnlich für verschiedenen gehalten werden, tatsächlich aber das gleiche bedeuten:] <b>Geist, Wahrnehmung und Hauptbewusstsein</b> – Sind Geist ( <i>citta, sems</i> ), Wahrnehmung ( <i>manas, yid</i> ) und Hauptbewusstsein ( <i>vijñāna, rnam par shes pa</i> ), die man sich als verschieden vorstellt, in ihrer Bedeutung eins oder verschieden? Sie sind Synonyme, denn es handelt sich dabei nur um eine Aufzählung von [verschiedenen] Namen [für das gleiche]. Vasubandhu sagt (II, 34a:) <b>Geist, Wahrnehmung und Hauptbewusstsein sind synonym.</b> Dazu lautet die Auffassung der Vaibhāṣikas: Der ‚Geist‘ wird so genannt, weil er Heilsames und Unheilsames unterscheidet. Die ‚Wahrnehmung‘ wird so genannt, weil sie ihr Objekt erfasst. Das ‚Hauptbewusstsein‘ wird so genannt, weil es sich seines Beobachtungsobjektes als Ganzes bewusst ist.“ (Spitz 1996:97)
<b>ANM 2</b>	Der Definition zufolge ist <i>Geist</i> eindeutig ein Unterbegriff von <i>Erkenntnis</i> . Daraus folgt, dass <i>Bewusstsein</i> und <i>Geist</i> keine Synonyme sind, wie in der Alltagssprache angenommen. Es zeigt, dass <i>Geist</i> ein Unterbegriff von <i>Erkenntnis</i> bzw. <i>Bewusstsein</i> ist (wenn man davon ausgeht, dass <i>Erkenntnis</i> und <i>Bewusstsein</i> Synonyme sind).
<b>ANM 3</b>	Nebenbegriff (der zweifachen Einteilung zufolge): <i>Geistesfaktor</i>

<b>de</b>	<b>Geistesfaktor</b>
<b>DEF 1</b>	„Die Definition eines <i>Geistesfaktors</i> ist: das, was Übereinstimmung mit dem Geist besitzt, der ihn als Begleiter hat.“
QUE 1	Lati/Napper 2011:179
<b>DEF 2</b>	„Eine Erkenntnis, die irgendwelche Besonderheiten ihres Objekts erfasst und in Begleitung eines Hauptgeistes auftritt, mit dem sie bewusstseinshaft übereinstimmt.“
QUE 2	Spitz 1990/1992/1996:53
<b>DEF 3</b>	„Ein <i>Geistesfaktor</i> wird definiert als Geist, der eine bestimmte Eigenschaft seines Objekts erfasst und in Begleitung eines Hauptgeistes auftritt, mit dem er übereinstimmt.“
QUE 3	Rabten <sup>2</sup> 2008:129
<b>KON 1</b>	„Bei einem Hauptgeist sind immer viele <i>Geistesfaktoren</i> vorhanden, die sich auch substantiell voneinander unterscheiden, weil sie verschiedene Funktionen haben.“
QUE 1	Spitz 1998a:255
<b>KON 1</b>	„Diese [Geist und <i>Geistesfaktoren</i> ] entstehen und bestehen gleichzeitig, außerdem behindern sie sich in ihrem Entstehen nicht, sondern ergänzen sich sogar; denn eines kann nicht ohne das andere sein: Weder kann ein Hauptgeist ohne die begleitenden <i>Geistesfaktoren</i> existieren, noch können die <i>Geistesfaktoren</i> ohne den Hauptgeist existieren, in dessen Begleitung sie auftreten.“
QUE 1	Spitz 1996a:259
<b>tib</b>	<b><i>sems byung</i></b> སེམས་བྱུང།
<b>DEF 1</b>	„rang 'khor du ldan pa'i sems dang mchungs par ldan pa sems byung gi mtshan nyid རང་འཁོར་དུ་ལྡན་པའི་སེམས་དང་མཚུངས་པར་ལྡན་པ་སེམས་བྱུང་གི་མཚན་ཉིད།“

QUE 1	Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:180
DEF 2	„rang yul gyi khyad par ci rigs 'dzin cing rang dang mtshungs ldan gyi gtso sems gang rung gi 'khor du byung ba'i rig pa རང་ཡུལ་གྱི་བྱུང་པར་ཅི་རིགས་འཛིན་ཅིང་རང་དང་མཚུངས་ལྡན་གྱི་གཙོ་སེམས་གང་རུང་གི་འཁོར་དུ་བྱུང་བའི་རིག་པ།“
QUE 2	Rabten <sup>2</sup> 2008:233
Sanskrit	<i>caitta</i>
ANM 1	Aus dieser Definition geht klar hervor, dass ein <i>Geistesfaktor</i> – genauso wie <i>Geist</i> – eine <i>Erkenntnis</i> ist. Den Inhaltsdefinitionen zufolge sind <i>Geist</i> und <i>Geistesfaktoren</i> Erkenntnisse, die sich bloß in ihren einschränkenden Merkmalen voneinander unterscheiden.
ANM 2	Die Definition von Spitz 1990/1992/1996:53 stammt aus dem Abschnitt <i>Bewusstsein und Erkenntnis</i> der <i>Gesammelten Themen zur Gültigen Erkenntnis</i> von Purbutschok.
ANM 3	Nebenbegriff (der zweifachen Einteilung zufolge): <i>Geist</i>

## 5.5 Ergebnis der Untersuchung

Die Erstellung des Glossars dient zur Erhebung des Status quo, mit dem Ziel, die gegenwärtigen deutschen Fachbegriffe und deren Synonyme, welche derzeit im deutschsprachigen Raum „in Umlauf“ sind, zu eruieren. Dadurch soll ein repräsentatives Bild der terminologischen Landschaft des philosophischen Teilfachgebiets gezeichnet werden.

Im Allgemeinen ist die Gesamtstruktur der Begriffe im untersuchten erkenntnistheoretischen Teilfachgebiet als homogen zu betrachten, da sich die deutsche Begriffsstruktur 1:1 an die tibetische anlehnt; terminologische Lücken gibt es daher keine.

In beiden Sprachen standen verlässliche Fachtexte zur Verfügung, weshalb innersprachliche Begriffsbeziehungen abgeklärt und, darauf aufbauend, Teilbegriffssysteme erstellt werden konnten. Diese Systeme sind hierarchisch aufgebaut und bilden die Grundlage des Glossars, dessen Einträge dem Aufbau der Begriffssysteme entsprechen.

Die Terminologisierung – die Zuordnung neuer, fachlicher Begriffsinhalte zu einem gemeinsprachlichen Wort – ist insbesondere im Deutschen zu beobachten. Im Grunde lässt sich sagen, dass alle im Glossar genannten deutschen Einträge terminologisiert sind, da ihnen allen – angefangen von *Bewusstsein* über *primäre Erkenntnis* bis hin zu *Geist* neue und fachliche Begriffsinhalte zugeordnet wurden. Somit stellen diese üblicherweise gemeinsprachlichen Wörter in dem untersuchten Kontext Fachwörter dar.

Des Weiteren wurde festgestellt, dass *Eineindeutigkeit* – das bedeutet, dass einem Begriff nur eine einzige Benennung zugeordnet ist und umgekehrt und somit Fälle von Synonymie und Polysemie ausgeschlossen sind – in dem untersuchten Fachgebiet nicht vorkommt. Vielmehr fällt die Vielzahl an Synonymen auf, vor allem im Deutschen. Dies ist dem Umstand der mangelnden fachlichen Koordination auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie geschuldet.

Die Übernahme von Lehnwörtern aus dem Tibetischen ist nicht zu verzeichnen, Lehnübersetzungen gibt es allerdings einige. So wurde beispielsweise *log shes* (Tib.) wörtlich mit *verkehrtes Bewusstsein* übersetzt. *Log* (Tib.) bedeutet u.a. falsch, verkehrt, irrig und *shes* (Tib.) heißt in diesem Kontext zumeist *Bewusstsein* oder *Erkenntnis*. Ein weiteres Beispiel ist *rang rig* (Tib.), wobei *rang* *Selbst* bedeutet und *rig* *Kenntnisnahme* bzw. *Erkenntnis*, im Deutschen daher der Begriff *Selbst-Kenntnisnahme*. Auch *dbang shes* (Tib.) –

*Sinnesbewusstsein* (Dt.), *'khrul shes* (Tib.) – *getäushtes Bewusstsein* (Dt.) und *ma 'khrul shes* (Tib.) – *ungetäushtes Bewusstsein* (Dt.) sind Lehnübersetzungen.

In Bezug auf Definitionen ist festzuhalten, dass ein paar Begriffe ungenau bzw. unter verschiedenen Aspekten definiert werden. So etwa *Geist*, bei dem folgende Definitionen eruiert wurden: 1) „Eine Erkenntnis, die von dem Aspekt her bestimmt wird, dass sie aus eigener Kraft die Entität des Gegenstandes, der ihr Objekt ist, wahrnimmt“ (Spitz 1996:58); 2) „Das, was Übereinstimmung mit den Geistesfaktoren besitzt, die als dessen Begleiter entstehen“ (Lati/Napper 2011:179); 3) „Ein hauptsächlich Geist, der dadurch gekennzeichnet ist, dass er die grundsätzliche Anwesenheit seines Objektes erfasst“ (Rabten <sup>2</sup>2008:128). Dies ist womöglich darauf zurückzuführen, dass es sich bei der Erkenntnistheorie um abstrakte Begriffe handelt, die exaktes Definieren erschweren. Zudem legt jede Fachautorin den Fokus auf unterschiedliche definatorische Gesichtspunkte. Darüber hinaus waren Zirkeldefinitionen zu finden, die durch die Verwendung von Synonymen entstehen. Darauf wurde bereits in Punkt 3.12.3.3 genauer eingegangen.

Des Weiteren ist festzuhalten, dass die jeweiligen tibetischen Ausgangsbegriffe von den einzelnen AutorInnen meist unterschiedlich ins Deutsche übersetzt wurden. Teilweise weisen die tibetischen Ausgangsbegriffe nur geringfügige Bedeutungsunterschiede auf, weshalb auch ein paar der befragten ExpertInnen (s. Kap. 6.2.5) wie Steinkellner der Auffassung sind, dass derartig feine Differenzierungen nicht unbedingt notwendig wären, zumal sie zu Redundanzen führen und es zu Verständnisproblemen kommen kann. Das macht es für ein Laienpublikum, das weder Tibetisch- noch Sanskritkenntnisse besitzt, nicht einfach. Denn zu erkennen, welche Begriffe als verlässlich(-er) bzw. als richtig(-er) zu erachten sind, ist für einen Laien so gut wie unmöglich.

Unterschiedliche Auffassungen von Begriffsbedeutungen reichen weit in die buddhistische Geschichte zurück. Bereits die beiden Hauptschüler von Tsong kha pa (1357-1419<sup>76</sup>) – rGyal tshab (1362 oder 1364-1432) und mKhas grub (1385-1438) – hatten verschiedene Ansichten hinsichtlich der Definition von gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*, *tshad ma*). Darauf soll nun kurz eingegangen werden, um aufzuzeigen, welche philosophische Komplexität hinter den *blo rig*-Begriffen zum Teil steht. Dieses Beispiel wird repräsentativ für all die anderen ausgewählten Kernbegriffe des Glossars herangezogen, denn eine derartig detailreiche Untersuchung würde

---

<sup>76</sup> Die Jahreszahlen von Tsong kha pa, rGyal tshab und mKhas grub stammen von: <http://treasuryoflives.org/biographies/view/Gyeltsab-Darma-Rinchen/9095> [30.03.2017]

einerseits den Rahmen dieser Dissertation sprengen und wäre andererseits nur mit Hilfe von TibetologInnen möglich. Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit wäre m.E. in dieser Hinsicht durchaus förderlich.

Dharmakīrtis klarste Aussage über gültige Erkenntnis ist zu Beginn des zweiten Kapitels seines *Pramāṇavārttika* zu finden. Dort führt er folgende Definition an: “Valid cognition is that cognition [which is] reliable (*avisamvādin, mi bslu ba*). Reliability consists in the readiness [for the object] to perform a function.” (Dreyfus 1989:19) “This means that reliability consists of the capacity of the object of a valid cognition to perform a function in accordance with the way in which it is cognized by that cognition.” (Dreyfus 1989:34f.) Vereinfacht gesagt, handelt es sich dann um eine verlässliche Erkenntnis, wenn man eine korrekte Wahrnehmung eines Objekts hat und dieses, seiner Funktion entsprechend, auch funktioniert: „Also wenn ich einen Sessel erkenne und ich mich darauf setze und er hält, dann habe ich eine richtige Erkenntnis des Sessels gehabt.“ (Steinkellner 480-481)

mKhas grubs Interpretation zufolge ist gültige Erkenntnis eine eindeutige Erkenntnis, die verlässlich<sup>77</sup> ist und die ihr Objekt aus eigener Kraft erfasst (und nicht mithilfe einer anderen Erkenntnis wie etwa der Erinnerung) (vgl. Dreyfus 1989:20). rGyal tshabs Auslegung zufolge lautet die Definition etwas anders: Eine gültige Erkenntnis ist eine neue verlässliche Erkenntnis. mKhas grub verneint demnach die Notwendigkeit, dass eine gültige Erkenntnis auch „neu“ sein muss.

Die meisten späteren dGe lugs pa-Gelehrten folgen rGyal tshabs Auffassung, da sie ihn als “authority in logical and epistemological matters“ (Dreyfus 1989:21) ansehen. Aus diesem Grund findet sich seine Definition in den Studienbüchern von wichtigen dGe lugs-Klöstern. Im Gegensatz zu mKhas grubs Ansicht, dass gültige Erkenntnis einer erkenntnistheoretischen Unabhängigkeit bedarf, postulieren rGyal tshab und seine Anhänger, dass der Aspekt der Neuheit das wichtigere Kriterium darstellt (vgl. Dreyfus 1989:21). “Thus, we have two different versions of the requirements for validity: novelty and epistemical independence.” (Dreyfus 1989:21)

Sieht man sich die Werke der ursprünglichen Autoren, Dignāga und Dharmakīrti, an, kann man erkennen, dass bei beiden der Aspekt der Neuheit eine Rolle spielt. Dharmakīrti betont diesen

---

<sup>77</sup> Häufig wird auch das Adjektiv *unwiderlegbar* verwendet wie etwa von Lati/Napper (2011:145) und Spitz (1988:65). Im Interview spricht Spitz von einem *verlässlichen Erkenntnismittel* (s. Kap. 6.3.) und auch Steinkellner meint, dass *unwiderlegbar* in diesem Kontext an sich problematisch ist (s. Kap.6.3.).

Faktor allerdings expliziter als Dignāga: “Implicit in Dignāga’s argument is that a cognition must apprehend a new object in order to qualify as valid cognition. Similarly, we find passages in Dharmakīrti that tend to suggest that he holds that novelty is required for a cognition to be valid.” (Dreyfus 1989:21)

Dharmottara, einer der Hauptkommentatoren Dharmakīrtis, schließt sich rGyal tshabs Ansicht an:

“For Dharmottara, only the first moment of a given direct perception can be valid cognition. The cognitions of the same type that arise following the first moment can in no way be considered valid. Whereas for *mKhas grub* the important point is not whether the cognition has or does not have novelty, but whether the cognition has or does not have independent access to its object, for Dharmottara and *rGyal tshab*, only a new cognition can be valid. Thus, [...], only the first perception of my favorite rocking chair can be a valid cognition. My subsequent perceptions of that chair are not valid since they do not add any new information.” (Dreyfus 1989:23, Hervorh. i. Orig.)

Demgemäß ist der erste Moment, in dem man ein Objekt zum ersten Mal sieht eine gültige Erkenntnis, die neu ist, da man neue Informationen erhält. Ab dem zweiten Moment spricht man von einer nachfolgenden Erkenntnis, da sie nicht mehr neu ist.

*Neu* und *verlässlich* sind daher die beiden Definitionsmerkmale einer gültigen Erkenntnis.

Zur Thematik der gültigen Erkenntnis und deren Aspekte gibt es weitere zahlreiche Debatten, deren Tiefgründigkeit und Detailreichtum jedoch über den Rahmen dieser Dissertation hinausgehen würden<sup>78</sup>. Allerdings möchte ich noch auf die Darstellung von Steinkellner eingehen, in der er die zwei Erkenntnismittel der Wahrnehmung und der Schlussfolgerung näher erläutert. Denn diese beiden Begriffe wurden im Rahmen der vorliegenden Arbeit ebenso behandelt.

Im Grunde geht es dabei um folgendes Spannungsverhältnis: „Erfahrung der Wirklichkeit, wie sie ist, und irrige Erkenntnis von ihr, wie sie nicht ist, sind diese vom Buddha herzuleitenden Spannungspole, die in Dignāgas Erkenntnislehre in der Form von Wahrnehmung und Schlussfolgerung einander gegenüberstehen.“ (Steinkellner [www](#)<sup>79</sup>, pdf-Seite 80) Der Buddha selbst hat die unmittelbare Erfahrung von der Realität und ihrer Seinsweise gemacht und diese Erfahrung gilt im Buddhismus als heilskonstitutiv. Aus diesem Grund soll und kann man zu ihm und seiner Lehre Zuflucht nehmen (vgl. *ibid.*: 79).

---

<sup>78</sup> Ausführlicher wird dieser Sachverhalt in dem Artikel von Dreyfus *Dharmakīrti’s Definition of pramāṇa and its Interpreters* (1989:19-38) dargestellt.

<sup>79</sup> <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> [23.09.2016]

Grund für die zweifachen Erkenntnismittel sind die zweifachen Erkenntnisobjekte, da Dignāga zwischen wirklich Individuellem (*svalakṣaṇa*) als Objekt der Wahrnehmung und unwirklich Allgemeinem (*sāmānyalakṣaṇa*) als Objekt der Schlussfolgerung unterscheidet (vgl. *ibid.*:78). Eingebettet in die Sautrāntika-Lehrmeinung ist das Individuelle etwas Wirkliches, „das einerseits als Einzelmoment eines kausal zusammenhängenden Kontinuums gedacht ist, andererseits als Ursache für jedes klare Erkenntnismoment als notwendige Voraussetzung erschlossen werden kann.“ (Steinkellner *ibid.*: 78) Das entscheidende Merkmal der Erkenntnis, die Dignāga als *Wahrnehmung* bezeichnet, ist Klarheit bzw. Deutlichkeit. Klarheit heißt, dass diese Erkenntnis „frei von Vorstellung“ ist (*kalpanāpoḍha*). Dies entspricht auch der Definition von „unmittelbarer Wahrnehmung“ von Spitz (1998:66) bzw. von Lati/Napper (2011:61), wo es heißt, dass es sich um eine Erkenntnis handelt, die *frei von Begrifflichkeit* ist. Dignāga erklärt, dass Vorstellungen im Bewusstseinskontinuum mit Sprache verbunden sind und sich daher auf etwas Allgemeines beziehen, das so in der Realität nicht existiert. Demgegenüber steht jedoch die unmittelbare Erkenntnisart der Wahrnehmung, die das, was wirklich ist, bewusst erlebt (vgl. Steinkellner *www*, pdf-Seite 78).

Die Schlussfolgerung ist ein besonders qualifizierter Erkenntnisprozess, der im Bereich der Vorstellungen operiert. Dignāga sieht ihre Funktion darin, die nicht der Realität entsprechenden Vorstellungen zu korrigieren und schließlich restlos zu beseitigen. Durch die Schlussfolgerung wird also kein neues Wissen erworben (vgl. Steinkellner *www*, pdf-Seite 80).

Grundsätzlich ist die Wiedergabe der philosophischen Terminologie kein einfaches Unterfangen wie bereits Frauwallner in seinem Werk *Die Philosophie des Buddhismus* (52010:3) anmerkt. Dabei erläutert er knapp wie er selbst an das Übersetzen herangegangen ist:

„In der schwierigen Frage der Wiedergabe der philosophischen Terminologie bin ich folgendermaßen verfahren. Da es sich hier, im Gegensatz zur antiken Philosophie, um eine Sprache handelt, die nur den wenigsten Lesern vertraut ist, war eine Beibehaltung der originalen Termini nicht möglich. Ich habe daher grundsätzlich übersetzt, zur Vermeidung von Irrtümern und Unklarheiten jedoch die indischen Ausdrücke in Klammern beigelegt. Dabei habe ich mich bemüht, durchgängig an der gleichen Übersetzung des gleichen Terminus festzuhalten. Ferner habe ich auch hier zwischen Übersetzung und Erklärung unterschieden. Schließlich muss auch der Inder, der sich mit einem philosophischen System vertraut macht, erst die terminologische Bedeutung der verschiedenen Ausdrücke kennenlernen. Ich habe daher soweit wie möglich Übersetzungen gewählt, die etwa dasselbe ausdrücken, was für den Inder das betreffende Wort zunächst besagt. Die genaue philosophische Bedeutung ergibt sich aus den Erläuterungen. Vor allem aber habe ich vermieden, Ausdrücke der europäischen philosophischen Terminologie zu verwenden. Denn so bestechend es oft auf den ersten Blick erscheint, in der Regel führt es irre und erweckt falsche Vorstellungen. Überhaupt habe ich mich durchwegs bemüht, die indische Prägung der Gedanken festzuhalten und möglichst genau wiederzugeben. Denn nur so ist ein richtiges Verstehen dieser fremden Gedankenwelt möglich. Um nur ein Beispiel zu geben, der Begriff des Grunderkennens (*ālayavijñānam*) der buddhistischen Yogācāra-Schule lockt geradezu zur Übersetzung als „Unterbewusstsein“. Aber die buddhistische Philosophie kennt auch den Begriff des Bewusstseins,

und zwar bezeichnet sie es in der älteren Zeit als *saṃjñā*, in der jüngeren als *saṃvit*. Wenn sie nun das Grunderkennen als Erkennen (*vijñānam*) bezeichnet und nicht als Bewusstsein, so bestimmt sie es damit bewusst als ein psychisches Phänomen, dem ganz bestimmte Eigenschaften zukommen und welches vom Bewusstsein wesentlich verschieden ist. Und das muss der Übersetzer meiner Ansicht nach festhalten und darf es nicht verwischen. Auf einem Gebiet, das noch so wenig bearbeitet ist, wie das der buddhistischen Philosophie, ist ferner vieles Sache der persönlichen Auffassung.“ (Frauwallner 2010:3f.)

Auch Steinkellner erklärt im Interview (8-23) seine Herangehensweise an das Übersetzen von philosophischen Texten:

„Als Übersetzer muss man sich im Klaren sein, dass Wort und Begriff nicht dasselbe sind, sondern, dass jedes Wort mehr oder weniger viele Begriffe bedecken kann. [...] Und das ist auch der Grund dafür, warum in den verschiedenen Übersetzungen verschiedene Wörter verwendet werden, weil die Leute sich oft nicht im Klaren sind bzw. anderer Meinung sind, welcher Begriff jetzt in einem konkreten Fall mit einem bestimmten Wort gemeint ist. Darauf kommt es eigentlich an. Wenn wir gut übersetzen wollen, sollen wir eigentlich wissen, welche Bedeutung ein Wort aus der Ausgangssprache in seinem speziellen Kontext hat. Wenn wir das wissen, müssen wir im Grunde suchen, ob es in der Übersetzungssprache eine Entsprechung gibt und dann haben wir eigentlich keine weiteren Schwierigkeiten. Dann muss man nur dabeibleiben. Insofern kann man sich bis zu einem gewissen Grad ein Lexikon zusammenstellen, eine *Mahāvvyutpatti* für die Übersetzungen. Wenn ich aber einen anderen Text [übersetze], der ein anderes Thema [als *blo rig*] beschreibt und das Wort noch einmal vorkommt, muss ich [erkennen], ob das jetzt der gleiche Begriff ist oder etwas Anderes gemeint ist. Also heißt *Tor* eine Eingangspforte oder *Trottel*. Das muss man sich einmal klarmachen.“

Nach der Erarbeitung des terminologiewissenschaftlichen Hauptteils, welcher insbesondere auf die Erstellung und Analyse des Glossars fokussierte, soll nun im folgenden Kapitel auf den empirischen Teil eingegangen werden. Im Zentrum stehen dabei fünf ExpertInneninterviews.

## 6 Empirische Studie

### 6.1 Methodik

#### 6.1.1 Das ExpertInneninterview

ExpertInneninterviews zählen zu den Leitfadeninterviews und zeichnen sich durch ihre Fokussierung auf ein spezifisches Handlungsfeld aus. Dem Leitfaden kommt hierbei eine besonders starke Steuerungsfunktion zu, um unzumutbare Themen auszuschließen. Mit Hilfe eines Leitfadens können gezielte Fragen gestellt und dem Interviewten wichtige Gesprächsimpulse gegeben werden. Zudem stellt der Leitfaden eine wertvolle Unterstützung bei der Strukturierung des Interviews dar und setzt i.d.R. eine relativ eng umgrenzte Forschungsfrage voraus. Ein Spezifikum der ExpertInneninterviews ist das besondere Erkenntnisinteresse der Befragtengruppe. (vgl. Flick <sup>5</sup>2012:194,216; Kleemann/Krähnke/Matuschek <sup>2</sup>2013:208; Przyborski/Wohlrab-Sahr <sup>4</sup>2014:128; Lamnek <sup>5</sup>2010:658; Mayer <sup>2</sup>2004:36). „Die Besonderheit des Experteninterviews liegt hauptsächlich in [der] Ausrichtung auf einen *Experten* als Träger der Information.“ (Pickel/Pickel 2009:457, Hervorh. i. Orig.)

Meuser/Nagel (1991:453) verorten das ExpertInneninterview am Rande der interpretativen Sozialforschung: „Die Randstellung, die wir dem ExpertInneninterview zuweisen, ist nicht nur der Leitfadenorientierung bei der Erhebung geschuldet, sondern gründet insbesondere auf einer Lockerung dieser Kriterien bei der Auswertung.“ Mit Kriterien sind hier interpretative Verfahren gemeint.

Durch ExpertInneninterviews können subjektive Sichtweisen hinsichtlich eines fachspezifischen Ausschnitts der Realität rekonstruiert und für andere zugänglich gemacht werden. Diese Datenerhebungsform erlaubt eine offene Darlegung von persönlichen Ansichten und Meinungen seitens des Experten, der über das betreffende Thema in eigenen Worten sprechen kann (vgl. Flick <sup>5</sup>2012:219; Kleemann/Krähnke/Matuschek <sup>2</sup>2013:208). Der/die ExpertIn wird somit zur „Quelle von Informationen über den zu erforschenden Sachbestand.“ (Pickel/Pickel 2009:457)

Wer oder was ist eigentlich eine Expertin? Hierzu schreiben Meuser/Nagel (1991:443): „Ob jemand als Expertin angesprochen wird, ist in erster Linie abhängig vom jeweiligen Forschungsinteresse. Expertin ist ein relationaler Status.“ Das bestätigen auch

Przyborski/Wohlrab-Sahr (<sup>4</sup>2014:118): „Expertin ist man nicht an sich, sondern im Hinblick auf ein bestimmtes Wissensgebiet.“ Es handelt sich demzufolge um Personen, die Teil des zu erforschenden Handlungsfeldes sind und nicht notwendigerweise um Sachverständige, die „von außen“ Stellung zum Handlungsgefüge nehmen. „Der ExpertInnenstatus wird in gewisser Weise vom Forscher verliehen, begrenzt auf eine spezifische Fragestellung.“ (Meuser/Nagel 1991:443) In der Regel handelt es sich bei ExpertInnen um Personen mit einem „bestimmten professionellen Erfahrungswissen.“ (Flick <sup>5</sup>2012:215)

Die für diese Studie ausgewählten ExpertInnen gliedern sich in zwei Gruppen: erstens in die TibetologInnen, die regelmäßig mit der Übersetzungstätigkeit befasst sind und zweitens, in die ÜbersetzerInnen, die aufgrund ihrer Publikationen die sprachliche Landschaft im Kontext des tibetisch-buddhistischen, erkenntnistheoretischen Teilfachgebietes *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* im deutschsprachigen Raum geprägt haben.

Der Interviewer sollte den Aussagen der Expertin kritisch gegenüberstehen, da auch die ExpertIn in bestimmte soziale Netzwerke eingebunden ist, und auf deren Basis sie sich ihre eigene Meinung bildet. Es ist daher davon auszugehen, dass die persönliche Meinung in das Gespräch miteinfließt, was für die „intersubjektive Beschreibung eines Gegenstandes möglicherweise verzerrend wirkt.“ (Pickel/Pickel 2009:458) Daraus ergibt sich das Subjektivitätsproblem von ExpertInneninterviews, wobei anzumerken ist, dass es immer eine untrennbare Einheit zwischen Person und Expertenposition geben wird, die niemals ganz auflösbar ist (vgl. Pickel/Pickel 2009:458). Umso wichtiger ist es also, als interviewende Person eine kritische Distanz zum Experten einzunehmen.

Bei ExpertInneninterviews spielt insbesondere die Vergleichbarkeit der Textpassagen eine wichtige Rolle, die durch die leitfadenunterstützte Interviewführung gewährleistet ist. Die Auswertung orientiert sich an Passagen, die thematisch und inhaltlich zusammengehören und in den Texten verstreut sind (vgl. Meuser/Nagel 1991:453).

## **6.2 Durchführung**

### **6.2.1 Leitfaden, Hypothese und Forschungsfragen**

Bei der Erstellung des Leitfadens wurde darauf geachtet, dass dieser so offen und flexibel wie möglich gestaltet, jedoch gleichzeitig so strukturiert ist wie es das Forschungsinteresse erfordert (vgl. Lamnek <sup>5</sup>2010:322, Pickel/Pickel 2009:451). Das narrative Potenzial der befragten Person

kann v.a. durch ein leitfadengesteuertes Interview optimal genutzt werden. Gleichzeitig wird sichergestellt, dass relevante Themenbereiche angesprochen werden: „Der Vorteil eines Leitfadens [...] besteht [...] darin, sicher zu stellen, dass die interessierenden Aspekte auch angesprochen werden und insofern eine Vergleichbarkeit mit anderen Interviews, denen der gleiche Leitfaden zugrunde lag, möglich ist.“ (Marotzki <sup>3</sup>2010:114)

Der Leitfaden der vorliegenden Studie basiert auf der **Forschungsfrage** „Ist eine Standardisierung der deutschen Terminologie des tibetisch-buddhistischen Teilfachgebiets *blo rig* – *Bewusstsein und Erkenntnis* möglich?“

Die **Hypothese**, die im Zuge der Untersuchung verifiziert oder falsifiziert werden soll, lautet: Die befragten ExpertInnen übersetzen die vier gewählten tibetischen Kernbegriffe unterschiedlich ins Deutsche.

Von der Forschungsfrage ausgehend wurden insgesamt elf Fragen ausgearbeitet, die auf die Übersetzungsarbeit der jeweiligen ExpertInnen fokussieren sowie auf deren Meinung hinsichtlich einer Standardisierung/Diversität der buddhistischen Fachterminologie. Das Hauptaugenmerk liegt insbesondere auf konkreten Übersetzungsbeispielen und zu übersetzenden Begriffsdefinitionen (Tib. > Dt.) der übersetzungsorientierten terminologischen Praxis. D.h. die ExpertInnen werden gebeten, sieben Schlüsselbegriffe des *blo rig*-Textes aus dem Tibetischen ins Deutsche zu übersetzen und (von diesen sieben) vier deutsche Begriffsdefinitionen anzufertigen. Ziel ist dabei die Gegenüberstellung der einzelnen Aussagen, d.h. etwaige Meinungsübereinstimmungen bzw. -abweichungen aufzuzeigen. Aus diesen konvergierenden bzw. divergierenden ExpertInnenmeinungen kann schließlich eine Antwort auf die Forschungsfrage erarbeitet werden.

Der Leitfaden besteht aus drei **Themenblöcken**: 1. die Übersetzungsarbeit der ExpertInnen; 2. die konkrete übersetzungsorientierte terminologische Praxis (anhand von Beispielen); 3. die ExpertInnenmeinung hinsichtlich Standardisierung/Diversität der Fachterminologie.

Die Fragen des Leitfadens wurden vor der Interviewdurchführung formuliert; auch deren Reihenfolge wurde im Vorhinein festgelegt. Aufgrund der natürlichen Gesprächsführung kam es allerdings zu Abweichungen, die flexibel gehandhabt wurden. Erwähnte der Interviewpartner beispielsweise im Laufe des Gesprächs interessante Aspekte, stellte die Interviewerin zusätzliche Ad-hoc-Fragen. Jedes Interview beginnt mit einer leichten Einstiegsfrage, um die Erhebungssituation möglichst entspannt zu gestalten (vgl. Lamnek

<sup>5</sup>2010:322). Die Zeit für ein Interview wurde für 30 bis 45 Minuten anberaumt. Das längste Interview dauert 110 Minuten, das kürzeste 40 Minuten. Grundsätzlich wurde die Wahl des Ortes zur Durchführung des Interviews den ExpertInnen überlassen. Christof Spitz (aus Hamburg) und Jürgen Manshardt (aus Berlin) reisten im Jänner bzw. Februar 2017 aufgrund ihrer Dolmetschtätigkeit am Tibetzentrum Institut ohnehin nach Österreich, weshalb diese Interviews am Tibetzentrum Institut in Kärnten stattgefunden haben.

Der Leitfaden kann im Anhang der vorliegenden Arbeit eingesehen werden.

## **6.2.2 Transkription**

„Transkription bezeichnet im Wesentlichen die Verschriftlichung audiovisuell aufgezeichneter Daten.“ (Knoblauch <sup>3</sup>2010:159) Vor der Interpretation der aufgezeichneten Daten, steht die Transkription als notwendiger Zwischenschritt, da sie das notwendige Datenmaterial liefert. Erst danach können weitere Analyseschritte durchgeführt werden. Zwar ist die Transkription ein wichtiger Aspekt der Datenanalyse, allerdings sollte sie den Forschungsprozess nicht mit einem Übermaß an Genauigkeit bestimmen (vgl. Lamnek <sup>5</sup>2010:367, Flick <sup>5</sup>2012:379,385; Pickel/Pickel 2009:452; Mayring <sup>6</sup>2016:89; Mayer <sup>2</sup>2004:46f.).

Bei der Transkription wurde den Empfehlungen von Flick (<sup>5</sup>2012:380) und Meuser/Nagel (1991:455) gefolgt und nur so genau transkribiert wie die Fragestellung erfordert. Denn „eine zu genaue Transkription von Daten [bindet] häufig Zeit und Energie, die sich sinnvoller in ihre Interpretation stecken [lässt].“ (Flick <sup>5</sup>2012:380)

Zu Beginn der Transkriptionsprotokolle befinden sich folgende Informationen zum Interview: Name des Interviewten, Datum und Ort des Interviews sowie Beginn und Dauer des Interviews. Da es sich um ExpertInnen handelt, erfolgte keine Anonymisierung.

Mayring (<sup>6</sup>2016:91) differenziert drei Methoden der wörtlichen Transkription: die Protokollierung nach dem Internationalen Phonetischen Alphabet (IPA), die literarische Umschrift und die Übertragung in normales Schriftdeutsch. Da vor allem der Inhalt der Gesprächsäußerungen von Bedeutung war, wurde für die vorliegende Arbeit die dritte Transkriptionstechnik gewählt. Auch Pickel/Pickel (2009:461) sind der Ansicht, dass sich „[b]eim Experteninterview eine wörtliche Transkription [empfiehlt].“ „Wichtig ist auf jeden Fall, dass bei einer späteren Sequenzierung des Textes einzelne Textstellen eindeutig im Transkript zu verorten sind.“ (Pickel/Pickel 2009:461) Dies erfolgt u.a. durch das Einfügen von Zeilennummern und die Kodierung.

Da die durchgeführten ExpertInneninterviews ausschließlich auf den Inhalt fokussieren, wurden nonverbale und paraverbale Gefühlsäußerungen (wie etwa Lachen und Husten), Pausen und Stimmlagen nicht aufgezeichnet (vgl. Meuser/Nagel 1991:455). Unverständliche Redeabschnitte sind mit zwei Fragezeichen in runder Klammer (etwa so ??) gekennzeichnet. Eine Unterstreichung markiert betonte Wörter bzw. Hervorhebungen (z.B. etwa so). Die Transkriptionen sind am linken Rand mit Zeilennummern versehen, um das Zitieren von entsprechenden Passagen zu erleichtern. Die Transkriptionsprotokolle sind chronologisch nach Datum des Interviews gereiht (vgl. Froschauer/Lueger 2003:223f., Flick <sup>5</sup>2012:381f.). „Endergebnis dieser Phase ist ein vollständiger Text, der nun die Grundlage der Auswertung darstellt.“ (Pickel/Pickel 2009:461)

### **6.2.3 Die InterviewpartnerInnen**

Bei den InterviewpartnerInnen wurde nach Personen gesucht, die mit der *blo rig*-Thematik weitgehend vertraut sind und Erfahrung mit dem Übersetzen (bzw. Dolmetschen) tibetischer *blo rig*-Texte ins Deutsche haben. Naheliegend erschien, Klaus-Dieter Mathes zu interviewen, der mir als Betreuer dieser Arbeit zwei weitere InterviewpartnerInnen empfohlen hat: Ernst Steinkellner und Birgit Kellner. Beide wurden per Email kontaktiert, wobei Kellner das Interview krankheitsbedingt kurzfristig abgesagt hat. Sowohl Steinkellner als auch Kellner haben, unabhängig voneinander, Pascale Hugon als Interviewpartnerin empfohlen, mit der schließlich ein weiterer Interviewtermin vereinbart wurde. Christof Spitz und Jürgen Manshardt stimmten freundlicherweise ebenso einem Gespräch während ihres jeweiligen Aufenthalts am Tibetzentrum Institut zu.

Im Allgemeinen gliedern sich die InterviewpartnerInnen in zwei Gruppen: erstens in die TibetologInnen und zweitens in die Buddhismus-Experten, die, wie eingangs erwähnt, entsprechend lange als Ordinierte in der tibetisch-buddhistischen Tradition gelebt und studiert haben und daher in jedem Fall auch von deren Seite wertvolle und interessante Diskussionsbeiträge für diese Arbeit zu erwarten waren.

### **6.2.4 Interviewdurchführung**

Der Kontakt zu den GesprächspartnerInnen wurde im Jänner 2017 via Email hergestellt. Dieses enthielt eine kurze Vorstellung des Forschungsprojektes sowie die Bitte zur Bereitschaft für ein Interview. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen InterviewpartnerInnen sehr herzlich für das Entgegenkommen bedanken. Alle Interviews fanden in einem Zeitraum zwischen

23.01.2017 und 24.02.2017 in Wien und in Knappenberg, Kärnten, statt. Die Dauer der Interviews variierte je nach Gesprächsfluss und zeitlicher Verfügung der ExpertInnen zwischen 40 und 110 Minuten. Alle Interviews wurden, nach erfolgter Zustimmung der InterviewpartnerInnen, mit einem Aufnahmegerät aufgezeichnet und im Anschluss transkribiert.

### 6.2.5 Auswertung der ExpertInneninterviews

Für die Auswertung der qualitativen ExpertInneninterviews orientiert sich diese Arbeit insbesondere an der Vorgehensweise von Nagel/Meuser (1991:451-467). Dies entspricht bei Froschauer/Lueger (2003:158-165) der Themenanalyse, mit der Meinungsäußerungen von ExpertInnen systematisiert werden können. Voraussetzungen für ein themenanalytisches Verfahren sind u.a. gegeben, wenn 1. „ein Überblick über eine *große Textmenge* gefragt ist“ und wenn 2. „der *manifeste Gehalt* von Aussagen im Zentrum steht (sofern etwa Meinungen oder Einschätzungen erkundet werden)“. (Froschauer/Lueger 2003:158, Hervorh. i. Orig.)

Grundlage für jede inhaltsanalytische Technik bilden die Transkriptionen, aus denen schließlich die entsprechenden Analyseeinheiten (Textpassagen) bestimmt und entnommen werden (vgl. Pickel/Pickel 2009:462). Wesentliches Merkmal ist dabei der Gebrauch von Kategorien, die oftmals „an das Material herangetragen und nicht unbedingt daraus entwickelt“ (Flick 2012:409) werden wie etwa im Fall der vorliegenden Dissertation. „Die thematischen Schwerpunkte des Leitfadens stellen Vorformulierungen der theorielevanten Kategorien dar, die in der Auswertung aufgenommen werden.“ (Meuser/Nagel 1991:454) Durch die Erstellung von Kategorien können „[a]lle Textbestandteile, die durch die Kategorien angesprochen werden, [aus] dem Material systematisch extrahiert [werden]“. (Mayring 2010:92; Mayring 2000<sup>80</sup>)

Die Textausschnitte werden (zum Teil) paraphrasiert, um das Textmaterial zu verdichten und zu reduzieren. Die Interviews sind leitfadennah verlaufen, so waren (fast) alle Passagen jeweils auf ein Thema konzentriert und mussten nicht erst zusammengetragen werden (vgl. Meuser/Nagel 1991:457f.). Die drei großen Themenblöcke einschließlich deren Subkategorien – Hilfsmittel, Begriffe und Definitionen sowie standardisierte Terminologie – des vorab ausgearbeiteten Interviewleitfadens konnten daher übernommen werden und wurden, wenn nötig, noch weiter ausdifferenziert (s. Kap. 6.2.6). So konnten die jeweiligen Aussagen der

---

<sup>80</sup> <https://www.researchgate.net/publication/200086026> [31.01.2017]

Befragten den entsprechenden Kategorien effizient zugeordnet werden.

Der Materialdurchlauf gliedert sich im Allgemeinen in zwei Schritte: Zuerst erfolgt die Identifizierung der Fundstellen, die durch verschiedenfarbige Unterstreichungen im Text bzw. durch Notierung der Kategoriennummern bezeichnet werden. Im zweiten Arbeitsschritt findet die Herausfilterung und Zusammenfassung des gekennzeichneten Materials statt (vgl. Mayring <sup>11</sup>2010:93; Mayring <sup>6</sup>2016:120).

In einem nächsten Schritt wird eine innere Logik hergestellt, um eine Vergleichbarkeit thematisch zusammengehöriger Textpassagen zu gewährleisten. Hierbei ist wichtig, dass die Ergebnisse des thematischen Vergleichs fortwährend an den tatsächlichen Interviews im Hinblick auf Vollständigkeit und Validität zu prüfen sind. Dafür empfiehlt sich eine Auflistung aller einschlägigen Textabschnitte, weil somit Unterschiede, Abweichungen und Widersprüche konkret festzumachen sind (vgl. Meuser/Nagel 1991:461).

Im Anschluss erfolgt die Darstellung der Ergebnisse der Analyse, wobei der Text mit Zitaten<sup>81</sup> versehen wird, um die Richtigkeit zu belegen. Zuletzt erfolgt die Ergebnisaufbereitung, welche die „Interpretation der Ergebnisse der Interview- bzw. Textauswertung unter Berücksichtigung der Fragestellung beinhaltet.“ (Pickel/Pickel 2009:465)

#### **6.2.5.1 Personenspezifische Auswertung**

Zunächst erfolgt eine kurze personenspezifische Auswertung der Fragen 1 bis 4 des Interviewleitfadens, um relevante Informationen des jeweiligen Werdegangs hinsichtlich der Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus bzw. mit der tibetischen Kultur zu erhalten. Der erste Abschnitt ist also einer kurzen Vorstellung der GesprächspartnerInnen gewidmet. Im Anschluss werden die Kategorien definiert und ausgewertet.

Die Reihenfolge der genannten ExpertInnen ergibt sich aus der chronologischen Abfolge der Interviews.

---

<sup>81</sup> Bei den Zitaten handelt es sich um eine zum Teil paraphrasierte exemplarische Auswahl von markanten Aussagen der Befragten. Bei Interesse können alle Unterlagen (Umfang: 101 DIN-A4 Seiten) bei der Verfasserin eingesehen werden.

## **Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes**

Mathes beschäftigt sich seit 1984 mit der tibetischen Kultur und der tibetischen Sprache, als er damals sein Studium der Tibetologie an der Universität Bonn aufgenommen hatte. Die erste Übersetzung hatte er 1990 als Masterarbeit an der Universität Bonn eingereicht; seine Doktorarbeit<sup>82</sup>, ebenfalls eine Übersetzung, schrieb er auf Deutsch an der Universität Marburg. Heute übersetzt Mathes tibetisch-buddhistische Texte vorwiegend ins Englische.

Spezialisiert hat sich Mathes insbesondere auf die Yogācāra-Philosophie sowie auf Werke von Maitreya wie etwa *Dharmadharmatāvibhāga*, ein wichtiger Text, den er ins Deutsche übertragen hat. Seit etwa zehn Jahren beschäftigt er sich mit *Mahāmudrā*-Texten. „Eine weitere wichtige Arbeit war dann die Übersetzung bzw. Teile von Gö Lotsawa Zhönu Pal (*'Gos Lo tsā ba Gzhon nu dpal*) Kommentar zum *Ratnagotravibhāga*, dem Standard-Lehrwerk über Buddha-Natur in Indien. Und dann habe ich mich also seit zehn Jahren mit den indischen *Mahāmudrā*-Texten beschäftigt und habe da kürzlich eben auch eine Monographie veröffentlicht über Maitrīpas *Amanasikāra*-Zyklus.“ (Mathes 25-30)

Auf die Frage, ob das Zielpublikum seiner Übersetzungen ExpertInnen vom Fach sind oder eher Laien<sup>83</sup>, meinte Mathes (37-45):

„Ich würde einmal sagen beide. Zunächst einmal veröffentlicht man wissenschaftliche Fachliteratur in erster Linie für Kollegen, also für Leute, die auch Zugang zu Tibetisch und Sanskrit haben. Andererseits will man natürlich nicht nur Spezialisten erreichen. Das ist in meinem Fall ganz besonders so, weil sich doch sehr viele für die *Yogācāra*-Philosophie interessieren, für *Mahāmudrā*. Die *Mahāmudrā*-Lehren haben ja eine große Verbreitung gefunden im Westen und es gibt sehr viele praktizierende Nicht-Spezialisten, die ein großes Interesse an den Lehrwerken haben, die ich übersetze. Von daher bin ich bemüht so zu schreiben, dass ich auch von Laien verstanden werde.“

Das Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien hat es sich zum Ziel gemacht, auch für Nicht-Spezialisten verständlich zu sein. Im Rahmen des Erweiterungscurriculums gibt es Vorlesungen, wo auch jene kommen können, die keine Ahnung von Sanskrit und Tibetisch haben.

## **Christof Spitz**

Christof Spitz befasst sich seit 1978, also seit 39 Jahren, mit der tibetisch-buddhistischen Philosophie und mit der tibetischen Kultur. 1979 ging er nach Hamburg, um Tibetologie zu studieren, ist dann allerdings auf das Tibetische Zentrum in Hamburg gestoßen. „[D]ie Praxis

---

<sup>82</sup> Dissertationstitel: *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen. (Dharmadharmatāvibhāga). Eine Lehrschrift der Yogācāra-Schule in tibetischer Überlieferung.* Marburg 1993.

<sup>83</sup> Mit Laien sind Buddhismus-Interessierte gemeint, die keinen Zugang zu ausgangssprachlicher Originalliteratur auf Tibetisch oder auf Sanskrit haben.

[hat mich] noch mehr oder mindestens genauso stark interessiert wie die akademische Forschung. Und dann bin ich 1981, durch diesen Kontakt mit meinem Lehrer und dem Dalai Lama, Mönch geworden.“ (Spitz 10-13) Insgesamt lebte er 13 Jahre als Mönch; seit 1990 ist er der Dolmetscher S.H. des Dalai Lama im deutschsprachigen Raum<sup>84</sup>.

Der spezifische Teilbereich, auf den sich Christof Spitz im Laufe seiner Tätigkeit konzentrierte, ist der tibetische Buddhismus nach der dGe lugs-Tradition, da insbesondere die Lehrer am Tibetischen Zentrum in Hamburg in dieser Tradition standen. Das bedeutet, all das, was in der dGe lugs-Tradition an den traditionellen Klosteruniversitäten im Geshe-Studium unterrichtet wird, wurde in einer kondensierten Form im Rahmen des *Systematischen Studiums des Buddhismus* am Tibetischen Zentrum gelehrt; Christof Spitz dolmetschte diese Lehrinhalte. „[Es] war das Ziel meines Lehrers im Tibetischen Zentrum, das interessierten Studenten beizubringen und besonders [jenen], die bei ihm in dieser Gemeinschaft als Mönche und Nonnen lebten.“ (Spitz 32-34) Auch als Mönch hatte er diese klassischen Texte studiert.

In Bezug auf das Zielpublikum meinte Spitz, dass dies sehr unterschiedlich war, das Hauptpublikum jedoch aus Laien bestand. Denn das Tibetische Zentrum ist ein öffentliches Institut, „wo der Buddhismus Interessierten unterrichtet wird, von denen der Großteil Menschen sind, die den Buddhismus auch nach tibetischer Prägung praktizieren wollten, die aber keinen Zugang zu den Originalsprachen, -inhalten oder -texten hatten.“ (Spitz 42-44) Ein anspruchsvolleres Publikum gab es allerdings auch: Einerseits kamen jene, die als Mönch, Nonne oder Übersetzer bzw. Dolmetscher eine Ausbildung am Institut genossen hatten und mit zahlreichen Texten bereits vertraut waren, andererseits kamen StudentInnen der Tibetologie oder der Buddhismuskunde, die aus anderen Textquellen der lebendigen Tradition Erklärungen zu ihren Studiengebieten erbeten hatten. „Und auch dort habe ich übersetzt.“ (Spitz 49)

### **Dr. Pascale Hugon**

Vor etwa zwanzig Jahren hat Hugon mit dem Studium der tibetischen Sprache begonnen. Für ihre Masterarbeit sowie für ihre Doktorarbeit 2005<sup>85</sup> an der Universität Lausanne übersetzte sie Auszüge von Sa skya Pan di tas *Tshad ma rigs gter* aus dem Tibetischen ins Französische<sup>86</sup>. Heute übersetzt sie auch ins Englische, wobei sie die Übersetzungsarbeit eher als

---

<sup>84</sup> <https://www.tibet.de/fileadmin/pdf/tibu/2005/tibu074-2005-13-cr-uebersetzer.pdf> [30.03.2017]

<sup>85</sup> Dissertationstitel: *Trésors du raisonnement. Sa skya Paṇḍita et ses prédécesseurs tibétains sur les modes de fonctionnement de la pensée et le fondement de l'inférence. Traduction annotée du quatrième chapitre du Tshad ma rigs pa'i gter et d'une partie de la portion initiale du dixième chapitre.*

<sup>86</sup> Ihre Muttersprache ist Französisch.

„Nebenprodukt“ ihrer Arbeit betrachtet und nicht als Hauptgegenstand ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit. Grundsätzlich geht es ihr nämlich um das Textstudium sowie um die Vermittlung der Inhalte der tibetischen Originaltexte. Um der Leserschaft die in den Texten enthaltenen Konzepte näher zu bringen, fertigt Hugon Übersetzungen an. Die Frage, ob sie denn täglich übersetzt, bejaht sie, da sie momentan mit Stoltz an einer Monographie arbeitet: „Also wir haben uns ziemlich intensiv mit der Übersetzung beschäftigt.“ (Hugon 46-47)

Spezialisiert hat sie sich auf den Bereich der Philosophie, „insbesondere auf den *tshad ma*-Bereich, Epistemologie.“ (Hugon 34) Das Zielpublikum variiert. So richtet sich die gegenwärtige Publikation, an der sie gemeinsam mit Stoltz arbeitet, an westliche Philosophen, die weder Kenntnisse über Indien, Tibet, noch in Sanskrit oder Tibetisch besitzen und in diesem Kontext durchaus als Laien bezeichnet werden können, da sie keinen Zugang zu originalsprachlicher Fachliteratur haben.

Hugon erzählt, dass die Wahl des Zielpublikums einen Einfluss darauf hat wie sie den Text übersetzen. So lassen sie beispielsweise Klammern mit tibetischer Terminologie weg und adaptieren teilweise die Begriffe, um die Konzepte auch für westliche Philosophen verständlich zu machen. Der zentrale Begriff *tshad ma* wird z.B. mit *knowledge* übersetzt und nicht wie sonst üblich mit *valid cognition* (dt. *gültige Erkenntnis*). Hugons Begründung ist, dass man in der analytischen Philosophie dann wüsste, worüber man spricht und die jeweiligen Konzepte ähnlich genug sind, um eine gemeinsame Wissensbasis zu schaffen.

Im Allgemeinen richten sich Hugons Arbeiten an WissenschaftlerInnen im akademischen Bereich, an Philosophen aus der westlichen Tradition oder an Interessierte buddhistischer Philosophie, die mit der indischen bzw. tibetischen Kultur vertraut sind und entsprechendes Hintergrundwissen besitzen.

### **Emer. O. Univ.-Prof. Dr. Ernst Steinkellner**

Steinkellner beschäftigt sich seit Ende der fünfziger Jahre mit der tibetisch-buddhistischen Philosophie und der tibetischen Kultur: „Seit meiner Studienzeit bei Frauwallner. [...] Das war Ende der fünfziger Jahre. [...] Also das sind jetzt über fünfzig Jahre.“ (Steinkellner 68,73,74) Tibetische Texte übersetzt er seit damals: „[M]an übersetzt alles, was man liest und wenn man das dann für Aufsätze oder für das Studium braucht, muss man es sich schon gründlich übersetzen.“ (Steinkellner 94-96)

Steinkellners Spezialgebiete sind die buddhistische Erkenntnistheorie und Logik, „also *blo rig* im Grunde“ (Steinkellner 178-179). Auf die Frage, wer denn sein Zielpublikum ist, meint er: „Dadurch, dass ich in einer Zeit begonnen habe, wo noch sehr wenig bekannt war aus meiner Tradition, habe ich mich natürlich hauptsächlich als Erstinterpret mit Quellen beschäftigt. Und mein Zielpublikum waren am Anfang wahrscheinlich fünf bis zehn Leute in der Welt. Und das waren meine Kollegen. Das Einzige, was ich eigentlich für ein breiteres Publikum übersetzt hatte, war der *Bodhicaryāvatāra* [...]“ (Steinkellner 185-190)

### **Jürgen Manshardt**

Jürgen Manshardt befasst sich seit 1979, also seit 38 Jahren, mit der tibetisch-buddhistischen Philosophie. Die tibetische Kultur interessiert ihn seit 1986, als er eine Reise nach Tibet unternommen hatte und Land, Leute und Geschichte besser kennen lernte. Tibetisch-buddhistische Texte übersetzt Jürgen Manshardt seit etwa 33 Jahren: „Also [ich] habe natürlich bescheiden angefangen mit kleinen Texten und vielleicht Texten, wo es auch schon englische Übersetzungen gab, an denen man sich orientieren konnte. [U]nd mit Erklärungen von Geshe Thubten Ngawang, da hatte man so kleine Gebetstexte, worin Auszüge immer übersetzt wurden.“ (Manshardt 20-23)

Genauso wie Christof Spitz, lebte auch Jürgen Manshardt als Mönch, vornehmlich im Tibetischen Zentrum in Hamburg, reiste zwischenzeitlich aber auch immer wieder nach Asien, meistens nach Indien und Nepal. Insgesamt lebte und studierte er sieben Jahre lang als Ordiniertes.

Die klösterliche Ausbildung war westlichen Gegebenheiten angepasst, da zusätzlich zu den tibetischen Studien auch das Tibetische Zentrum an sich betrieben und aufgebaut werden musste und in dieser Hinsicht zahlreiche weitere Aufgaben anfielen. Manshardt spricht von einer semi-klösterlichen Einrichtung, in der einige Ordinierte und Laien lebten. Die Besonderheit an diesem Studium war, dass die Ordinierten direkt von dem leitenden tibetischen Gelehrten, Geshe Thubten Ngawang, Unterweisungen erhielten und direkt mit ihm studieren konnten. So hatten sie die einzigartige Gelegenheit „sehr eng über Jahre mit einem großen Gelehrten zusammen Texte [zu studieren], über die [sie] dann anschließend debattiert haben.“ Manshardt (64-66) „[D]ie Besonderheit war, dass wir täglich, meist abends dann ein, zwei Stunden auch noch debattiert haben, neben den Studien. Und das ist ja etwas, was man vielleicht so in der universitären Welt in dieser formalen Form gar nicht mehr findet, so wie das vielleicht

auch früher unter den griechischen Arkaden war.“ (Manshardt 58-62) Das Studium war demnach also sehr intensiv.

Das Zielpublikum waren insbesondere Laien, die selber starkes Interesse am tibetischen Buddhismus hegten oder vielleicht sogar schon Praktizierende waren und ihr Wissen einfach noch vertiefen bzw. bestimmte Anwendungsformen kennen lernen wollten. Dafür brauchten sie einerseits schriftliche Übersetzungen, die es am Tibetischen Zentrum in Hamburg gab und andererseits auch mündliche Erklärungen von tibetischen Lehrern, die bestimmte buddhistische Themen erläuterten und die aus dem Tibetischen ins Deutsche gedolmetscht werden mussten. Grundsätzlich handelte es sich um ein eher breites Publikum.

### 6.2.6 Kategorien

Die Kategorien werden deduktiv an das Material herangetragen, das heißt, „dass das Kategoriensystem aus der Theorie abgeleitet und auf das empirische Material angewandt wird (deduktiv).“ (Heimgartner 2005:228) Diese Kategorien bzw. die relevanten Textstellen werden in den Transkriptionen visuell hervorgehoben („visual coding“), also farblich unterlegt bzw. unterstrichen (vgl. Heimgartner 2005:227). Somit können wichtige Textpassagen schnell gefunden und für die Analyse herangezogen werden.

Die Kategorien der einzelnen Themenblöcke sind:

#### **Themenblock 1: Die Übersetzungsarbeit der ExpertInnen**

**Kategorie: Hilfsmittel:** Damit sind Hilfsmittel für die Übersetzungsarbeit gemeint, die sich wiederum in weitere Unterkategorien aufteilen: Glossare, Paralleltexte, Wörterbücher (ein- und zweisprachige, Sachlexika, online-Wörterbücher), Datenbanken, Internet und Rücksprache mit KollegInnen.

#### **Themenblock 2: Die konkrete übersetzungsorientierte terminologische Praxis**

**Kategorie: Begriffe und Definitionen:** Die ExpertInnen wurden gebeten, eine deutsche Übersetzung jedes einzelnen tibetischen **Begriffs** anzuführen sowie eine deutsche Übersetzung der tibetischen Definition der ersten vier Begriffe.

In dieser Kategorie gibt es drei weitere Unterkategorien A), B) und C), wobei es in Kategorie A) um den Begriff *Bewusstsein* geht, in Kategorie B) um die beiden Begriffe *gültige und nicht-gültige Erkenntnis* und in Kategorie C) um den Begriff *Bewusstseinszustände*.

Die **Kategorie der Definitionen** bezieht sich auf die ersten vier Begriffe (A-1 bis A-4) und folgt jeweils nach der Gegenüberstellung der ExpertInnenmeinungen zum entsprechenden Begriff. Daraus ergeben sich schließlich die Kategorien DA-1, DA-2, DA-3 und DA-4.

A) A-1 *shes pa*, DA-1; A-2 *rig pa*, DA-2; A-3 *sems*, DA-3; A-4 *blo*, DA-4;

B) B-1 *tshad ma*, B-2 *tshad min gyi shes pa*;

C) C-1 *blo rig*.

### **Themenblock 3: Die ExpertInnenmeinung hinsichtlich Standardisierung und Diversität der Fachterminologie**

**Kategorie: Standardisierte Terminologie:** Diese Kategorie gliedert sich in drei weitere Unterkategorien: a) standardisierte bzw. konsistente Terminologie in der Übersetzung, b) standardisierte Terminologie am Institut (im Fall von Mathes, Steinkellner und Hugon) sowie c) Meinungen: Standardisierung vs. Diversität

Die Interviews werden auf diese Kategorien hin untersucht, d.h. codiert. Relevante Stellen werden wörtlich unter Angabe der Zeilennummer zitiert, wobei sich die Zeilenangaben, z.B. „Steinkellner 34-38“, auf die Zeilennummer des entsprechenden Interview-Transkripts beziehen. Die Länge der einzelnen Textpassagen pro ExpertIn variiert je nach Gesprächsfluss und zeitlicher Verfügung.

## **6.3 Ergebnisse der ExpertInneninterviews**

### **6.3.1 Themenblock 1: Die Übersetzungsarbeit der Expertinnen**

#### **Hilfsmittel**

##### **Glossare**

Steinkellner meint, dass das Vokabular der Epistemologie und Logik relativ begrenzt ist. Glossar hat er keines angelegt: „Ich habe mir nie ein Lexikon erstellt.“ (Steinkellner 224-225) Er verwendet allerdings die vorhandenen Glossare: „Es gibt ja zahllose Glossare, insbesondere zur buddhistischen philosophischen Literatur wie etwa die auf Sanskrit und Tibetisch erschlossenen Systeme von Yogācāra, Madhyamaka und *pramāṇa*.“ (Steinkellner 226-228)

Auch auf das Standardwerk der *Mahāvvyutpatti* hat Steinkellner zurückgegriffen: „Im Grunde ist das für bestimmte Literatur ein Schlüssel.“ (Steinkellner 32) Er meint, dass man sich „bis zu einem gewissen Grad ein Lexikon zusammenstellen kann, sozusagen eine *Mahāvvyutpatti* für die Übersetzungen. Wenn man aber einen anderen Text nimmt, der ein anderes Thema beschreibt und das Wort noch einmal vorkommt, muss man zuerst prüfen, ob es sich um den gleichen Begriff handelt oder etwas Anderes gemeint ist. Das muss man sich einmal klarmachen.“ (Steinkellner 19-22)

In Bezug auf Glossare hat Mathes eigene Fachwortlisten erstellt, die er mitunter auch an seine Studierenden im Unterricht austeilt bzw. mündlich weitergibt. „Zu jeder Vorlesung gibt es immer ein Glossar mit den Fachwörtern, mit einer deutschen Übersetzung. Es ist einfach wichtig.“ (Mathes 368-369)

Auf die Frage, ob Manshardt während seiner Übersetzungstätigkeit Glossare angefertigt hat, meint er: „Tatsächlich nur in sehr beschränktem Umfang.“ (Manshardt 108) Als er beispielsweise Bücher übersetzte, erstellte er zwar ein textspezifisches Glossar, das jedoch mehr für die Leserschaft bestimmt war, als für ihn selbst. „Weil ich die Begriffe dann auch irgendwie [kannte]. Insofern habe ich selbst eigentlich wenig Glossare erstellt.“ (Manshardt 110-111)

Hugon sagt, dass sie über die Jahre nicht wirklich mit einem spezifischen Glossar gearbeitet hat. Übersetzt sie einen langen Text wie etwa von Sa skya Pan di ta, dann erstellt sie ein textspezifisches Glossar mit allen Termini technici. Auf die Frage, ob sie denn ein themenspezifisches Glossar zur Erkenntnistheorie angefertigt hätte, meinte sie: „Wenn ich *tshad ma* übersetze, muss ich nicht auf einer Liste nachsehen, denn ich weiß, ‚Ok, üblicherweise übersetze ich das so.‘“ (Hugon 104-105) Außerdem fügt sie hinzu, dass das Glossar in diesem Bereich ziemlich begrenzt ist und sich zahlreiche Texte sehr ähneln. „Also das Glossar ist sozusagen in meinem Kopf.“ (Hugon 102)

Auch Spitz verwendete nicht wirklich Glossare, sondern hatte meistens in seinen bereits angefertigten Übersetzungen nachgesehen: „[D]a habe ich immer wieder nachgesehen ‚Wie habe ich das denn damals übersetzt?‘ Das meiste konnte ich dann auswendig.“ (Spitz 95-96)

### **Paralleltex**

Manshardt hatte andere Übersetzungen, die vor etwa 38 Jahren existierten, als Paralleltex

Aus diesem Grund hatte Manshardt auf fachspezifische englische Texte, insbesondere von Jeffrey Hopkins zurückgegriffen, der in derselben Tradition beheimatet ist wie er. Jeffrey Hopkins und seine Schülerschaft hatten zu dieser Zeit bereits Glossare und Lexika erstellt, die auf einem konsistenten System beruhten. D.h., dass sie die Begrifflichkeiten genau abgeklärt und mit den Sanskritursprüngen verglichen hatten. Somit galten Hopkins Werke als verlässliche Quelle. „Ich habe fachspezifische Übersetzungen, Glossare und Wörterbücher herangezogen, um zu schauen wie ein bestimmter Begriff in einem bestimmten Kontext verstanden und zumindest ins Englische übertragen wurde.“ (Manshardt 160-162) Denn es „gab vor allem, was Dharma-Begriffe anbetraf, eigentlich kaum adäquate deutsche Übersetzungen. Zumindest gab es ein paar Bücher.“ (Manshardt 164-165)

Mathes greift bei seiner Übersetzungsarbeit insbesondere auf Primärliteratur sowie auf Forschungsergebnisse zurück. Durch eine Kontextanalyse versucht er eine gute Übersetzung zu finden:

„[A]lso ich arbeite im Bereich Yogācāra. Da schaue ich mir z.B. Monographien von Schmithausen an. Nehmen Sie beispielsweise seine Veröffentlichung über das *Ālaya-vijñāna* oder den Nirvana-Abschnitt über *Viniścayasāṅgrahaṇī*. Da gibt es über 300 bis 400 Seiten ausführliche Fußnoten mit Diskussionen von buddhistischen Termini *technici*. Es werden zudem Gründe genannt, warum ein bestimmter Terminus in einer bestimmten Art und Weise übersetzt werden muss. D.h. also, ich greife auf Forschungsergebnisse von Kollegen im jeweiligen Bereich zurück.“ (Mathes 122-129)

Außerdem erklärte Mathes, dass am Institut, u.a. auf Basis der Primärliteratur, ein reger Austausch unter KollegInnen stattfindet in Bezug darauf, wie bestimmte Begriffe übersetzt werden sollten. In diesem Zusammenhang spricht er davon, dass es „schon so etwas wie eine Standardisierung der Terminologie“ (Mathes 64-65) in dieser Wiener Gruppe gibt. Diese Standardisierung „findet ganz modern übers Internet statt, also dadurch, dass es offene Online-Wörterbücher gibt, wo man Anmerkungen machen kann.“ (Mathes 65-66)

Auf die Frage, ob Steinkellner Paralleltexte verwendet, antwortete er: „Wir können das gar nicht, wir sind ja noch lange nicht so weit. Es gibt zwar Sammlungen von Glossaren, aber das Problem ist, dass wir viel zu wenig Glossare haben, die den Kontext gleich mitliefern.“ (Steinkellner 251, 256-257) Steinkellner war einer der Ersten, die begonnen haben, die Editionen mit Glossaren zu versehen. Denn diese sind für die Übersetzerin eine ganz wichtige Quelle, die für die vertiefte Übersetzungsarbeit sehr hilfreich sind, erklärt Steinkellner.

Spitz orientierte sich bei seinen Übersetzungen an Texten, die er damals vorgefunden hatte. Das waren vor allen Dingen Übersetzungen ins Englische von Jeffrey Hopkins. Spitz lehnte sich an dessen Übersetzungen an, da ihm diese „sehr nahe, zumindest an der wörtlichen Bedeutung der

tibetischen Originalbegriffe erschienen und nach wie vor erscheinen. Zudem wurde hier von Jeffrey Hopkins auch eine gewisse Standardisierung angestrebt bzw. erreicht.“ (Spitz 62-64) Spitz erzählt, dass Hopkins Begriffsprägungen im Englischen häufig sehr stark angelehnt sind an die tibetischen Originalbegriffe und in dessen Übersetzungen bereits eine „gewisse Systematisierung“ (Spitz 70) enthalten ist. „In Anlehnung habe ich dann die deutschen Begriffe geprägt.“ (Spitz 67) „Und, weil ich aus der praktischen Not heraus, will ich mal sagen, Übersetzungen finden musste, da ich kein Publikum hatte, bei dem ich z.B. die Sanskrit-Begriffe verwenden konnte. Sie hätten damit nichts anfangen können. Und es ist ein Vorteil dieser ‚Hopkinesischen Übersetzung‘, dass alles ins Englische übersetzt wird und keine originalsprachlichen Fachbegriffe verwendet werden.“ (Spitz 73-77)

Hugon arbeitete für ihre allerersten Übersetzungen mit Paralleltexten. Dabei hatte sie insbesondere Arbeiten von Dreyfus und Tillemans herangezogen, denn in deren Texten gab es viel brauchbare Terminologie und zahlreiche hilfreiche begriffsspezifische Erklärungen: „Ich hatte dann eine Art Glossar im Kopf.“ (Hugon 122)

### **Wörterbücher und Datenbanken**

Spitz arbeitete zu Beginn insbesondere mit dem einsprachigen Tibetisch-Wörterbuch *bod rGya tshig mdzod chen mo*. „Ich habe dann tatsächlich mehr angefangen, manchmal meine eigenen Übersetzungen dazu zu entwickeln, zu kreieren, zu nutzen.“ (Spitz 104-105) Allerdings hat Spitz aus pragmatischen Gründen sich dennoch sehr stark an diese „Hopkinesischen Übersetzungen“ angelehnt: „Das liegt auch daran, dass er wirklich für jedes Wort eine eigene Übersetzung hat.“ (Spitz 107-108) Manchmal benutzt er auch den „Klassiker Jäschke“. „Einer der besten“, so Spitz. Des Weiteren verwendet Spitz auch das online-Wörterbuch *Tibetan and Himalayan Library* von der *University of Virginia*.

Wörterbücher verwendet Manshardt sowohl in Buchform, als auch in elektronischer Form. In seinem Regal zu Hause stehen jene von Jäschke, Chandra Das und Rigzin Tsepa, in denen „spezielle Terminologien bzw. Unterteilungen von Fachtermini übersetzt wurden“ (Manshardt 182-183). An online-Wörterbücher konnte er sich zum Zeitpunkt des Interviews nicht erinnern, da er zurzeit kaum übersetzt und sein Laptop, auf dem er Einiges draufgeladen hatte, kaputt geworden war. Somit erübrigte sich auch die anschließende Frage hinsichtlich Datenbanken.

Hugon erklärt, dass sie für neue, also ihr unbekannte Texte, ein elektronisches Sammelwörterbuch verwendet, das ein Kollege entwickelt hat. Dieses Tool hat keinen Namen

und wird nur intern verwendet. Es umfasst die meisten, bekanntesten Wörterbücher wie etwa das *bod rGya tshig mdzod chen mo*, die Wörterbücher von Chandra Das, Hopkins und Valby, die *Mahāvvyutpatti*, u.a. und enthält ein- und zweisprachige Einträge. Allerdings meint Hugon: „In diesem Wörterbuch finde ich oft eine Definition, die der dGe lugs pa-Definition entspricht und für meine Texte leider unpassend ist.“ (Hugon153-154) Wenn sie in der Wörterbuchsammlung nicht fündig wird, recherchiert Hugon auf Google, häufig stößt sie dabei auf hilfreiche Texte. Andere Datenbanken verwendet sie nicht.

Früher, vor allem als Studienanfänger, hatte Steinkellner häufig mit dem klassischen Wörterbuch von *Jäschke* gearbeitet. Mittlerweile gibt es einige gute tibetische Spezialwörterbücher, die sich mit philosophischer Terminologie beschäftigen wie z.B. das dreibändige Tibetisch-Sanskrit-Wörterbuch von *J. S. Negi*, das 1993 von der *Central University of Higher Tibetan Studies*, Varanasi, Indien, herausgegeben wurde. Das ist nur eines von zahlreichen Wörterbüchern in Steinkellners Studienzimmer.

Mit Datenbanken arbeitet Steinkellner nicht direkt. Das heißt, wenn er in seinen Nachschlagewerken nicht fündig wird, bittet er einen seiner Schüler in den „moderneren Enzyklopädien“ Begriffe zu recherchieren.

Mathes erwähnte v.a. das online-Wörterbuch *Tibetan and Himalayan Library* von der *University of Virginia*. „Die haben sich eben die Mühe gemacht, alle bestehenden online-Wörterbücher zu einer Datei zusammen zu fügen. Das ist etwas, was ständig erweitert werden kann. Das nennt sich Tibetan Translation Tool.“ (Mathes 115-118) Zusätzlich gibt es natürlich auch noch die im Druck vorliegenden Standard-Wörterbücher, erklärt Mathes.

Des Weiteren erläutert Mathes, dass es in Bezug auf Datenbanken etwa die TBRC – *Tibetan Buddhist Resource Center*<sup>87</sup> gibt, die von Gene Smith gegründet wurde. Es handelt sich dabei um eine einsprachige tibetische Datenbank. Sie wird ständig weiter ausgebaut und ist somit im Wachsen begriffen. In ihr kann gezielt nach bestimmten Begriffen gesucht werden, wobei manchmal sogar bis zu 200 oder 300 verschiedene Einträge angezeigt werden. Auf diese Weise kann eruiert werden, in welchem Kontext ein entsprechender Terminus benutzt wird.

---

<sup>87</sup> <https://www.tbrc.org/#!/footer/about/newhome> [07.03.2017]

## Rücksprache mit KollegInnen

Mathes hält regelmäßig Rücksprache mit KollegInnen und meint:

„An einem großen Institut, wie hier in Wien, ist das ein sehr großer Vorteil. Wir sitzen hier als Tibetologen nicht alleine, wie in vielen anderen Städten des Westens, sondern wir haben hier eine Reihe von Kollegen, die sehr kompetent sind. Und das Schöne in Wien ist auch, dass wir teilweise auch verschiedene Fachbereiche abdecken, sodass wir doch im Bereich der buddhistischen Philosophie ganz gut vertreten sind. Es gibt hier mindestens ein Dutzend Kollegen, die promoviert sind und sehr kompetent Tibetisch übersetzen. Und da gibt es natürlich ständig sehr produktive Diskussionen [...].“ (Mathes 132-138)

Manshardt hat derzeit hingegen wenig Austausch mit KollegInnen. Früher, als er noch am Anfang der Ausbildung stand und gemeinsam mit anderen am Tibetischen Zentrum in Hamburg studierte, hielt er häufig Rücksprache:

„In der Regel hatte man immer Lehrer, die man auch um Kommentare, um Ausführungen gebeten hat. Oder, wenn man sich dann nicht sicher war, hat man nochmal gefragt, wie jetzt dieser Ausdruck, dieses Wort, dieser Satz oder dieser Abschnitt zu verstehen ist. Das war auf jeden Fall ganz wichtig.“ (Manshardt 202-205)

Spitz hält eher selten Rücksprache mit anderen KollegInnen, wohingegen Hugon sich immer wieder mit KollegInnen austauscht. In Steinkellners Interview wurde dieser Aspekt nicht thematisiert.

### 6.3.2 Themenblock 2: Die konkrete übersetzungsorientierte terminologische Praxis

#### Begriffe und Definitionen

##### A.)

Im Folgenden werden nun die einzelnen Übersetzungen von vier relevanten Begriffen gegenübergestellt. Hier soll angemerkt sein, dass Hugons Muttersprache Französisch ist und sie daher Übersetzungen ausschließlich ins Englische anfertigt (und niemals ins Deutsche). Daher führt sie nur englische Begriffe an.

#### Der Begriff *shes pa*

„*Shes pa* übersetze ich normalerweise mit *cognition*, also *Erkenntnis*.“ (Steinkellner 375-376)  
Wenn man nicht weiß, was *shes pa* bedeutet, dann müsste man noch einmal nachsehen, ob es sich z.B. um einen dogmatischen Text handelt. Schließlich stellt man fest, es handelt sich um *jñāna*: „Also muss ich im Deutschen ein Wort finden, das beides deckt.“ (Steinkellner 371)

Mathes hingegen übersetzt *shes pa* mit *Bewusstsein*: „Ja, also zunächst mal *shes pa*, wie es hier

benutzt wird, übersetze ich mit *Bewusstsein*.“ (Mathes 147) „Das macht vielleicht auch gleich auf eine gewisse Problematik aufmerksam. Man muss immer kontextbezogen übersetzen und *shes pa* wird hier in diesem Kontext als Bewusstsein, als *rnam shes* verstanden. Aber *shes pa* kann auch den Sanskrit-Begriff *jñāna* wiedergeben, was dann soviel heißt wie *Wissen* oder auch *Weisheit*. Jedenfalls hier, wenn es um *blo rig* geht, dann ist *shes pa* *Bewusstsein*.“ (Mathes 156-160) „Aber das hängt natürlich auch immer wieder vom Kontext ab. Man muss dann von Satz zu Satz überprüfen, was intendiert ist.“ (Mathes 163-164)

Manshardt würde *shes pa*, genauso wie Mathes, als *Bewusstsein* wiedergeben. Auch Spitz übersetzt *shes pa* mit *Bewusstsein*.

Hugon übersetzt *shes pa* als *cognition*, was Steinkellner zufolge im Deutschen als *Erkenntnis* wiedergegeben werden kann.

### **Definition von *shes pa***

Die Definition von *shes pa* ist Steinkellner zufolge: „Klare Erkenntnis ist die Definition von Erkenntnis.“ (Steinkellner 404-405) Er meint, dass diese Übersetzung problematisch ist, da sie von einer Interpretation herrührt, die stark von dGe lugs pa-Differenzierungen durchsetzt ist. „Das sind diese späten dGe lugs pa-Definitionen, die einen eigenen Charakter haben.“ (Steinkellner 410-411)

„Die Definition von Bewusstsein ist klar und erkennend.“ (Spitz 206-207) So lautet die Definition von Spitz, wobei er anmerkt, dass statt „Definition“ vielleicht „das definierende Merkmal“ besser wäre. D.h., „Das definierende Merkmal von Bewusstsein ist Klarheit und erkennend.“ (Spitz 209-210) Spitz fragt sich zudem, ob man das überhaupt so übersetzen kann, denn eigentlich bedürfe das philologischer bzw. sprachwissenschaftlicher Forschung. „Denn manchmal hat man das Gefühl, man bewegt sich auf einer begrifflichen Ebene. Begriffe werden definiert. Einen Gegenstand kann ich aber nicht definieren, ich kann den Begriff oder das Wort für diesen Gegenstand definieren, aber nicht den Gegenstand. Der Gegenstand selber hat charakteristische Merkmale.“ (Spitz 217-219, 221-223)

Des Weiteren meint Spitz (225-230): „Wenn es hier heißt *shes pa* ist klar und erkennend und ich auf den Begriff fokussiere, dann heißt es: ‚Der Begriff *Bewusstsein* ist definiert als etwas, was klar und erkennend ist.‘ Das könnte man vielleicht so übersetzen. Wenn ich aber *shes pa* hier als Gegenstand, der definiert wird, auffasse, dann heißt es: ‚Das charakteristische Merkmal des Bewusstseins ist seine Klarheit und Erkenntnisfähigkeit bzw. der Akt der Erkenntnis, der

im Bewusstsein stattfindet.“ Es stellt sich also die Frage, ob man sich auf die Ebene der Begriffe oder der Gegenstände begibt, so Spitz. Grundsätzlich meint er, wenn die Systematik bzw. Einfachheit eine Rolle spielt, sagt man wahrscheinlich einfach „die Definition von Bewusstsein ist klar und erkennend.“ (Spitz 237)

Hugons (211) Übersetzung lautet: “Clear and awareness is the definition of cognition” bzw. “Clearly appearing and awareness”.

„Klar und erkennend ist die Definition von Bewusstsein.“ (Manshardt 215) Manshardt erklärt, dass im Grunde diese vier definierten tibetischen Begriffe (*shes pa*, *rig pa*, *sems* und *blo*) in einem gewissen Kontext als Synonyme auftreten. „Dass sie also vom Wesen her keine großen Unterschiede aufweisen.“ (Manshardt 225-226) Im ersten tibetischen Wort *shes pa*, könnte man die Silbe *shes* auch als *Verstehen* übersetzen. In diesem Kontext bezieht es sich jedoch auf ein Eigenschaftswort, nämlich „bewusst sein“, in dem Sinne, dass man sich eines Objekts bewusst ist. „Und, wenn man sich die Definition ansieht, so hat man dieses *klare* (Tib. *gsal*), was hier *immateriell* bedeutet, also sich gegen Materielles abgrenzt. *Rig pa* ist dieses Moment des Erkennens, dass man sich einer Tatsache bzw. eines Objekts bewusst ist. So findet man diese Unterscheidung in einem gewissen Rahmen willkürlich, aber im Vergleich zu den anderen Begriffen ist es entscheidend. Als Nomen könnte man vielleicht auch Bewusst-heit oder Bewusst-sein wählen.“ (Manshardt 229-234)

Mathes übersetzt die Definition sowohl ins Englisch als auch ins Deutsche. „Being clear and aware is the definition of consciousness. Klarheit und Gewährsein sind Definitionen von Bewusstsein.“ (Mathes 168-170) Mathes erklärt, dass mit *Klarheit*, die Fähigkeit *etwas deutlich darzustellen* bzw. *etwas manifest zu machen* gemeint ist.

### **Der Begriff *rig pa***

Mathes würde *rig pa* mit *Gewährsein* übersetzen, wohingegen Steinkellner den Begriff *Bewusstsein* verwenden würde. Denn Steinkellner meint: „*Rig pa*, das ist für mich hier schon problematisch. *Rig pa* ist nicht eine Übersetzung von *saṃvedana*, sondern *rang gi rig pa* ist eigentlich *saṃvedana*, *svasaṃvedana*. Das ist also jetzt eigentlich *Bewusstsein*. *Saṃvedana* ist für mich die Übersetzung von *Bewusstsein*.“ (Steinkellner 378-381)

Manshardt würde *rig pa* als *Erkenntnis* übersetzen, Spitz als *Erkenntnis* oder *Erkennen*.

Hugon meint, dass *rig pa* nichts mit dem sanskritischen Begriff *saṃvedana* zu tun hat, sondern

im Sinne von *wisdom* verstanden wird. „Es ist eine ganz spezielle Art von *cognition*, mit der man z.B. die Leerheit erkennen kann.“ (Hugon 189-190)

### **Definition von *rig pa***

„Die Definition von Bewusstsein ist die Erfahrung eines Objekts.“ (Steinkellner 413)

„Das, was ein Erkenntnisobjekt erfährt, ist die Definition für Erkenntnis.“ (Manshardt 215-216)

„Das Erleben des Erkenntnisgegenstandes ist die Definition oder das charakteristische Merkmal des Erkennens.“ (Spitz 223-224) Spitz hatte beim Lesen der tibetischen Definition sofort erkannt, dass es sich dabei nicht um eine *dGe lugs pa*-Definition handelt. „Jede Klosteruniversität verwendet andere Texte.“ (Spitz 249) Grundsätzlich besteht jedoch kein großer Unterschied zwischen den einzelnen Texten, so Spitz.

Hugon denkt, dass sie für die Übersetzung dieser Definition mehr Kontext benötigen würde. Umgangssprachlich würde sie die Definition von *rig pa* als “experience of an epistemic object” (Hugon 263-264) übersetzen.

“To experience the cognitive object is the definition of awareness.” (Mathes<sup>88</sup>) “Gewahrsein ist definiert als das Erfassen des Erkenntnisobjekts.” (Mathes 175-179)

### **Der Begriff *sems***

Steinkellner (388-394) meint: „Also *sems* und *blo*, die sind im Grunde weitgehend synonym, wobei man sagen muss, dass es kontextabhängig ist. Wenn ich einen *Nyāya*-Text in tibetischer Fassung vor mir habe, wo nämlich unter *manas* ein psychisches Organ verstanden wird, das an der Seele klebt und das sich mit der Seele verbindet, dort übersetze ich es nicht gleich wie *blo*. Sonst ist es in den meisten Fällen wie bei buddhistischen Texten, in denen dieses *manas* kein psychisches Organ darstellt, sondern nichts Anderes ist als *Geist*.“ „Im Grunde ist das eine Übersetzung, die zeigt, dass *sems*, also *Geist*, [...]“ (Steinkellner 424-425)

„*Sems* wird standardmäßig mit *mind* übersetzt im Englischen und ich denke, dass sich im Deutschen *Geist* durchgesetzt hat.“ (Mathes 181-182)

Manshardt übersetzt *sems* als *Geist*.

---

<sup>88</sup> Mathes schrieb die englischen Definitionen mit der Hand auf den ihm ausgeteilten Interviewleitfaden.

Spitz übersetzt *sems* als Geist: *Sems* habe ich häufig als *Geist, mind*, übersetzt.

Hugon würde *sems* mit *mind* übersetzen, was Steinkellner und Mathes zufolge im Deutschen mit *Geist* zu übersetzen wäre.

### **Definition von *sems***

„Geist ist dasjenige, was mit den Geistesfaktoren, die im Verband mit demselbigen auftreten und Übereinstimmung mit dem Hauptgeist aufweisen.“ (Manshardt 216-219) Manshardt erklärt, dass man „mit dem Hauptgeist“ eigentlich ergänzen müsste.

„Die Definition von Geist ist das, was zusammen mit den Geistesfaktoren, die ihn begleiten, entsteht.“ (Steinkellner 425-426)

„Die Definition von Geist ist: Er ist durch bewusstseinshafte Übereinstimmung mit den ihn begleitenden Geistesfaktoren verbunden.“ (Spitz 260-653) Spitz ist der Meinung, dass *Geist* eine schlechte Übersetzung ist, da dieses Wort im Deutschen nicht im Plural verwendet werden kann. „Jeffrey Hopkins verwendet *mind and minds*, aber im Deutschen kann man nicht von Geistern reden.“ (Spitz 269-270) Er erklärt: „Wenn ich jetzt jemanden hasse und im nächsten Moment jemanden liebe, sind das zwei Geister, zwei *sems*. Aber dann müsste man vielleicht von *Geisteszustand* oder *mentalem Ereignis* sprechen. Allerdings kann *mentales Ereignis* auch nicht stimmen, weil *sems* in der dGe lugs-Scholastik als Hauptgeist (Tib. *gtso sems*) übersetzt und von den Geistesfaktoren unterschieden wird. Geistesfaktoren sind zwar auch mentale Ereignisse, aber keine hauptsächlich mentalen Ereignisse.“ (Spitz 272-274, 276-279)

Des Weiteren erläutert Spitz, dass der Begriff *mtshungs par ldan pa* wörtlich übersetzt *versehen mit Übereinstimmung* bedeutet. In diesem Kontext hat er aber eine ganz bestimmte Bedeutung. Er bezieht sich darauf wie bestimmte mentale Ereignisse miteinander verknüpft sind, denn der Hauptgeist und die ihn begleitenden Geistesfaktoren können auf fünf verschiedene Arten miteinander verbunden sein. Man spricht hier demnach von fünf Übereinstimmungen. „Ich habe deshalb *bewusstseinshafte Übereinstimmung* gewählt, da es sich nicht um irgendeine Übereinstimmung handelt.“ (Spitz 292-293)

Für Hugon ist *sems* standardmäßig mit *mind* (dt. *Geist*) zu übersetzen und *sems byung* mit *mental factors* (dt. *Geistesfaktoren*). Sie meint, wenn sie dies für eine Publikation übersetzen müsste, würde sie einige Monate recherchieren und überlegen, was denn die beste Übersetzung wäre. Ihre Übersetzung lautet: “The definition of mind is what is affiliated or associated with

the mental factors that arise as its retinue.” (Hugon 274-275)

Genau wie Hugon ist auch Mathes der Meinung, dass sich *mind* bzw. *Geist* als Übersetzung für *sems* durchgesetzt haben. „Das, was begleitet ist von den eigenen begleitenden Geistesfaktoren ist die Definition von Geist.“ (Mathes 189-190) “What is associated with its accompanying mental factors is the definition of mind.” (Mathes<sup>89</sup>)

Grundsätzlich meint Mathes, dass man beim Übersetzen von Termini technici wie etwa *mtshungs dang ldan pa* aus der Definition von *sems* nicht bloß Wörter im Wörterbuch nachschauen sollte, sondern konkret auch die Terminologie erkennen muss, die in diesem Fall aus der Abhidharma-Philosophie stammt. „Wenn man das richtig übersetzen will, muss man sich mit dem Abhidharma beschäftigen.“ (Mathes 197-198)

### **Der Begriff *blo***

Manshardt übersetzt *blo* als *Verstand*. Dieser Begriff scheint dem Begriff *Intellekt* von Mathes recht ähnlich zu sein.

Spitz zufolge ist es relativ schwierig für *blo* einen adäquaten Begriff zu finden: „Für *blo* fällt einem schon fast gar nichts mehr ein, was sich von diesen [anderen] Begriffen noch abtrennt.“ (Spitz 199-200) Er würde es als *Gewahrsein* übersetzen.

„*Blo* ist entweder Synonym von *shes pa* (Erkenntnis) oder es ist Synonym von *sems* (Geist), das muss ich aus dem Kontext wissen.“ (Steinkellner 397-399) Das bedeutet, Steinkellner übersetzt *blo* entweder als *Erkenntnis* oder als *Geist*.

Hugon sagt: „*Blo* übersetzen wir als *awareness*.“ (Hugon 187) „*Shes pa* und *blo* sind im *blo rig* als Synonyme ausgewiesen.“ (Hugon 231) Steinkellners und Hugons Aussagen zufolge müssten *blo*, *shes pa* und *sems* allesamt synonym sein.

Für *blo* verwendet Mathes im Englischen *intellect*. „Und es ist natürlich die Frage, ob das deutsche Wort das in ähnlicher Weise wiedergibt, aber auf Anhieb würde ich wohl sagen ja. Ich sehe keinen großen Unterschied zwischen dem Englischen *intellect* und dem Deutschen *Intellekt*. Und ja, es ist natürlich immer so die Sache, gerade bei diesen Übersetzungen von verschiedenen Formen des Geistes und Intellekts, da immer vernünftige Übersetzungen zu

---

<sup>89</sup> Mathes schrieb die englischen Definitionen mit der Hand auf den ihm ausgeteilten Interviewleitfaden.

finden.“ (Mathes 214-219) Demzufolge ist es auf für ExpertInnen nicht immer ganz einfach klare Begrifflichkeiten zu finden.

### **Definition von *blo***

Steinkellner zufolge besteht bei der Übersetzung der Definition von *blo* das Problem, dass *blo* und *shes pa* sehr häufig das Gleiche bedeuten. „In diesen Definitionen wird versucht, eine Differenz herauszuarbeiten, die aber wahrscheinlich unberechtigt ist. Denn, wenn ich *shes pa* mit *Erkenntnis* übersetze, dann ist natürlich auch, wie es hier steht, das, was klar und kenntnisnehmend ist, für Erkenntnis auch gültig. Die Erkenntnis ist ja etwas, was kenntnisnehmend ist – das ist ja eine Tautologie. Und außerdem ist Klarheit auch eine Eigenschaft von Erkenntnis. Eine Erkenntnis, die nicht klar ist, ist keine Erkenntnis. Das sind sozusagen Redundanz-Definitionen, die für die späte dGe lugs pa-Schule charakteristisch sind.“ (Steinkellner 437-444) Die Definition von Steinkellner (435) lautet schließlich: „Bewusstsein ist eine Kenntnisnahme.“

„Die Definition oder das charakteristische Merkmal eines Gewahrseins ist das Erkennen.“ (Spitz 284-285)

Hugon weist darauf hin, dass *blo* und *rig pa* unterschiedlich übersetzt werden müssen, wenn sie gleichzeitig in einem Satz erscheinen. Sie schlägt vor, *blo* als *mental episodes* zu übersetzen. „The definition of a mental episode is an awareness.“ (Hugon 315) *Rig pa* ist in diesem Fall *awareness*. Hugon merkt dabei an, dass man diese Begriffe auch gegeneinander austauschen könnte, d.h. *mental episode* für *rig pa* und *awareness* für *blo*.

„Das Erkennen ist die Definition für Verstand.“ (Manshardt 221)

“Awareness is the definition of intellect.” (Mathes<sup>90</sup>) „Sich etwas gewahr sein, ist die Definition von Intellekt.“ (Mathes 222)

### **B)**

#### **Der Begriff *tshad ma***

Mathes würde *tshad ma* (*pramāṇa*) als *gültiges Erkenntnismittel* übersetzen. *Pramāṇa* leitet sich von der Silbe *mā* ab und bedeutet *messen*. „Im Grunde ist es der Zollstock. Es ist das geeichte Maß, an dem alles gemessen wird. *Prameya* (Tib. *gzhal bya*) hatten wir gerade in der

---

<sup>90</sup> Mathes schrieb die englischen Definitionen mit der Hand auf den ihm ausgeteilten Interviewleitfaden.

Definition gehabt, das ist das Zu-Messende, also das Gerundivum von *mā*. Und dann haben Sie die Frucht oder das Resultat der Messung, *pramāṇaphala*. Im Buddhismus sagt man, dass die Frucht oder das Resultat der Messung, die Messung selbst ist.“ D.h., dass das Ergebnis der Erkenntnis das Erkenntnismittel ist bzw. das Erkenntnismittel ist die Erkenntnis. Schließlich ist man dazu übergegangen, dass man für *pramāṇa*, *gültige Erkenntnis*, gesagt hat. Mathes ist jedoch der Meinung, dass man korrekterweise *valid means of cognition*, also *gültiges Erkenntnismittel*, sagen sollte.

Manshardt würde *tshad ma* mit *gültiger Erkenntnis* übersetzen.

Hugon übersetzt *tshad ma* üblicherweise mit *valid cognition*, also *gültiger Erkenntnis*. Für ein spezifisches Zielpublikum wie insbesondere für Philosophen, würde sie *knowledge* verwenden. Denn ein Philosoph würde *valid cognition* nicht verstehen, da *validity* etwas ganz Anderes bedeutet, erklärt Hugon. *Means of valid cognition* würde nur in ganz spezifischen Kontexten Sinn machen, in denen es darum geht, ob es sich um ein Mittel oder um ein Resultat handelt, also wenn es sich um einen Dharmakīrti-Text handelt.

Spitz würde *tshad ma* als *verlässliches Erkenntnismittel* übersetzen. Er erklärt, dass er diesen Begriff früher häufig auch als *gültige Erkenntnis* übersetzt hat, abgeleitet von *valid cognition* von Jeffrey Hopkins. Oft handelt es sich allerdings nicht um Erkenntnis, sondern um ein Erkenntnismittel. „Zum Beispiel, das Wort des Buddha ist ja keine Erkenntnis, sondern ein Erkenntnismittel.“ (Spitz 341-342)

Steinkellner liest im Buch *Bewusstsein und Erkenntnis* von Lati/Napper (2011): „Primäre Erkenntnis ist definiert als Erkenntnis, die neu und unwiderlegbar ist. Das ist Dharmakīrti. Wobei ‚unwiderlegbar‘ schon sehr problematisch ist.“ (Steinkellner 475-476) Auf die Frage welches Wort er denn anstatt „unwiderlegbar“ verwenden würde, meinte er: „Sich bewährt. Was heißt, dass eine Erkenntnis sich bewährt? Eine Erkenntnis bewährt sich dann, wenn ich auf ihr basierend handle und nicht falsch liege. Also, wenn ich diesen Sessel erkenne, mich draufsetze und er hält, dann hatte ich eine richtige Erkenntnis vom Sessel.“ (Steinkellner 478-481) Aus diesem Grund präferiert Steinkellner die Übersetzung *gültige Erkenntnis*. Und zwar deshalb, weil es um folgenden Sachverhalt geht:

„Es geht darum, festzustellen, was ist *gültig* oder bzw. was ist *gültige Erkenntnis*? Für meinen Geschmack ist eine gültige Erkenntnis eine, die sich im Handeln bewährt. Für jene, die von einer richtigen Erkenntnis reden, die basieren diese Übersetzung auf der Theorie, dass die Erkenntnis mit der Wirklichkeit korrespondiert. Und ‚richtig‘, im Englischen ‚correct‘, wäre eine Erkenntnis, die sozusagen mathematisch stimmt und mit der Wirklichkeit übereinstimmt, während ‚gültig‘ oder

‚valid‘ eine Erkenntnis ist, auf die man sich verlassen kann, um das praktisch zu sagen. Ob sie jetzt neu ist oder nicht, ist eine andere Frage. Dass sie neu sein muss, wenn sie eine gültige Erkenntnis sein will, geht auf *Dharmakīrti* zurück. Der findet, dass eine Erkenntnis, die nicht neu ist, eben keine hochwertige Erkenntnis ist, sondern eine Erinnerungserkenntnis, eine sekundäre Erkenntnis, und deswegen kommt auch diese Übersetzung ‚primär‘ zustande. Damit wollen sie sozusagen die Neuigkeit charakterisieren. Das ist zum Teil schon eine Teildefinition. All das geht auf *Dharmakīrti* zurück. Unter einer gültigen Erkenntnis versteht man eine Erkenntnis, die wegweisend ist und letztlich religiös bestimmt ist, in Richtung auf den richtigen Weg zur Befreiung. Eine Erkenntnis, die aber nicht neu ist, ist dann eben nicht originell, nicht frisch, usw. und kann bereits verdorben sein. Ich ziehe ‚valid‘ oder ‚gültig‘ vor, weil die Richtung auf die Brauchbarkeit für den Buddhisten wichtig ist. Nicht so wichtig ist es, dass die Erkenntnis mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Das ist sie natürlich auch, wenn sie brauchbar ist, aber das ist sozusagen ein mathematisches Modell. Und keine primäre Erkenntnis ist eben eine ungültige Erkenntnis, für mich. *Primär* und *nicht-primär*, die Übersetzung ist natürlich falsch, weil sie mit dem Adjektiv nur einen Teil der Definition zum Tragen bringt. *Gültige Erkenntnis* ist für mich die Übersetzung.“ (Steinkellner 484-506, 508)

### **Der Begriff *tshad min gyi shes pa* (bzw. *tshad min gyi blo*)**

Mathes meint, dass der Begriff *tshad min gyi shes pa* im Grunde nur das Gegenteil von *tshad ma* darstellt. „*Tshad min* bedeutet keinen Maßstab habend. Also etwas, das sich nicht an einem Maßstab orientiert. Es ist sozusagen ein Bewusstsein, das nicht auf einem gültigen Erkenntnismittel beruht, oder ohne gültiges Erkenntnismittel.“ (Mathes 324-327)

Manshardt würde *tshad min gyi shes pa* mit *nicht-gültigem Bewusstsein* übersetzen. Hinsichtlich *tshad min gyi blo* würde er allerdings für *blo* nicht unbedingt *Verstand* verwenden, da er Verstand mit begrifflichen Wahrnehmungen, also konzeptuellen Bewusstseinszuständen, verbindet. Vielmehr würde er dies mit *nicht-gültiger Erkenntnis* wiedergeben. Unter *gültig* ist folgendes zu verstehen: „Gemeint ist hier etwas Unumstößliches, etwas Korrektes, das auch subjektiv als unumstößlich wahrgenommen wird, als *pramāṇa*, oder als *gültige Erkenntnis*.“ (Manshardt 270-271)

Hugon erklärt, dass es im Sanskrit eigentlich keinen Begriff gibt, der *Nicht-Pramāṇa-Sein* ausdrückt. M.a.W., es gibt kein Antonym von *pramāṇa* im Sanskrit. „Das *Nicht-Pramāṇa-Sein* bei Dharmakīrti gibt es nicht. Diese Typologie ist wirklich etwas, das die Tibeter entwickelt haben.“ (Hugon 348-349) Im Sinne der Kohärenz würde sie *tshad min gyi shes pa* als *cognition which is not knowledge* oder als *cognition which is not a valid cognition* übersetzen, wobei sie anmerkt, dass sie diesen Begriff selbst nicht gerne lesen würde, da er ziemlich lange ist. *Tshad min gyi blo* würde Hugon als *awareness which is not knowledge* oder als *a mental episode that is not knowledge* oder *a mental episode that is not an episode of mind* übersetzen. Sie möchte nicht unbedingt *knowledge* verwenden, da es etwas artifiziell und nicht immer sinngebend ist. Sie selbst meint, dass sie noch keine gute Lösung gefunden hätte wie sie diesen Begriff des

*non-knowledge* am besten übersetzen könnte.

Auf die Frage wie Spitz *tshad min gyi shes pa* bzw. *tshad min gyi blo* übersetzen würde, meinte er: „Das ist eben das Problem gewesen, weil, wenn man das eine als *gültiges Erkenntnismittel* bezeichnet und das nächste als *nicht-gültige Erkenntnis*, führt das auf die falsche Fährte. Denn *tshad ma* ist sozusagen quasi ein idealer Zustand der Erkenntnis, ein verlässlicher Zustand. Der andere ist dann eben nicht verlässlich, aber deshalb nicht ungültig. Und da kommt man auf die falsche Fährte. Deshalb würde ich eher sagen *verlässliche und nicht-verlässliche Erkenntnis*.“ (Spitz 344-350) Spitz erklärt weiter, dass er *shes pa* ja als *Bewusstsein* übersetzt hatte und er den Begriff daher auch wörtlich übersetzen könnte, und zwar als *ein Bewusstsein, das keine verlässliche Erkenntnis ist*. Das wäre noch genauer, meint er.

Spitz führt weiter aus: „Jetzt fragt man sich, warum soll eine Erkenntnis, die verlässlich ist, neu sein? Da heißt es in der Erklärung, dass dieser Sachverhalt auf die Sanskrit-Etymologie des Begriffes *pramāṇa* abhebt, wo offenbar dieses *pra* sowas wie *primär* heißen soll bzw. *erste* Erkenntnis. Aber die Prāsaṅgikas deuten diese Silbe *pra* im Sinne von *gtso bo*, also *hauptsächlich*. Und deshalb spielt es in ihrer Definition keine Rolle, ob die verlässliche Erkenntnis neu ist oder nicht-neu. Aber in der *blo rig*-Systematik wird eine neue, verlässliche Erkenntnis von einer nachfolgenden, verlässlichen Erkenntnis unterschieden. Die nachfolgende heißt aber nicht mehr *tshad ma*, die heißt nicht mehr *pramāṇa*, die hat einen anderen Namen.“ (Spitz 379-385) „Im Deutschen hat dieses Wort *primär* ja auch eine doppelte Bedeutung, zeitlich primär und bedeutungsmäßig primär. In Anlehnung an diese Etymologie, die die Tibeter angeben und an dieser Zweideutigkeit dieses Wortes, die sich in den beiden Definitionen niederschlägt, wäre das eine passende Überetzung.“ (Spitz 391-394)

*Tshad min gyi shes pa* übersetzt Steinkellner mit *nicht-gültiger* bzw. *ungültiger Erkenntnis*. Er betont nochmal, dass *primär* die Definition von *pramāṇa* einengt, da diese eigentlich beide Adjektive umspannt, nämlich „*navaprakāśaka*, also *neues enthüllend*, und *avisamvādi*, das heißt *nicht fehlgehend*, also *nicht-irreführend, sich praktisch bewährend*. Das sind die beiden Definitionsmerkmale von *pramāṇam*.“ (Steinkellner 516-518)

C)

### **Der Begriff *blo rig***

Zu dem Begriff *blo rig* meint Mathes, dass es einerseits *blo rigs* gibt und andererseits *blo rig* und dass diese jeweils eine unterschiedliche Bedeutung aufweisen. „*Blo rigs* ist sozusagen eine

Form für das tibetische Wort *Klassifizierung*. [...] Ich denke, dass das vom Inhalt her sehr gut passt, da es ja um die Unterscheidung zwischen gültigen und ungültigen Erkenntnismitteln geht sowie um direkte und schlussfolgernde gültige Erkenntnismittel und insofern denke ich, dass *Klassifizierung* ganz gut ist.“ (Mathes 329-333) „*Blo rig* wäre hingegen als Kompositum aufzufassen, als *blo dang rig*, also *Bewusstheit oder Intellekt und Gewährsein*.“ (Mathes 334-336)

*Blo rig* ist ein ziemlich verkürzter Begriff, genauso wie viele andere tibetische Begriffe, erklärt Manshardt. „Hier würde ich *blo* allgemeingültiger übersetzen und nicht nur als *Verstand*, auch wenn das nicht ganz konsequent ist.“ (Manshardt 289-290) Ganz allgemein würde er es ad-hoc als *Geist und Erkenntnis* übersetzen. „Grundsätzlich ist *blo rig* eine Textgattung bzw. ein gesamtes Wissensgebiet, in dem es letztlich um Geist und Geistesfaktoren geht sowie um verschiedene Arten von Erkenntnis. Aus diesem Grund ist es hier angebracht, übergeordnete Begriffe zu verwenden. [...] Deshalb würde ich es hier vielleicht auch als ‚Geist‘ übersetzen, da dies etwas unverfänglicher und allgemeiner ist.“ (Manshardt 299-307)

Hugon spricht von den zwei möglichen Schreibweisen – *blo rig* und *blo rigs*. *Blo rigs* würde sie mit *typology of awareness* übersetzen. Sie habe ziemlich frühe Quellen, die *blo rigs* im Sinne einer Typologie bestätigen würden. Bei *blo rig* würde sie zur Wörterbuchdefinition zurückgehen und es als *a cognition that has an object* übersetzen. Auf meinen Einwand, dass *blo rig* häufig als *Bewusstsein und Erkenntnis* übersetzt wird, erwidert Hugon, dass sie *blo rig* sowieso nicht mit zwei Begriffen wiedergeben würde. Sie versteht es als einen Begriff – *yul can gyi shes pa* – „das ist definiert als *cognition that has an object*“. (Hugon 408)

Spitz würde *blo rig* als *Gewährsein und Erkenntnis* übersetzen. Wenn man von einer gewissen Systematik bzw. Standardisierung ausgeht, in der es festgesetzte Worte gibt, dann müsste man wohl diese Bezeichnung wählen, egal, ob diese immer einen Sinn ergibt oder nicht, so Spitz. *Rigs* würde er mit Arten von Bewusstsein bzw. mit *Klassifizierung von Bewusstseinsarten* wiedergeben. „Heute würde ich einfach sagen, es ist Erkenntnistheorie.“ (Spitz 421) „Bei den Tibetern wird häufig von dem Genre *blo rig* gesprochen. Was gemeint ist, ist einfach das Studium der buddhistischen Erkenntnistheorie nach Dignāga und Dharmakīrti.“ (Spitz 427-428, 430)

Steinkellner meint, dass *blo rigs* „eine falsche Schreibung darstellt, die sich immer wieder eingebürgert hat, bereits in der tibetischen Tradition. *Rigs* heißt eigentlich *Gattung*.“ (Steinkellner 525-526) Auf die Nachfrage, ob *blo rig* denn korrekter wäre als *blo rigs*, meinte

Steinkellner: „Ja, absolut, gar keine Frage. Aber in der tibetischen Tradition finden sich beide Schreibungen. Das war im Grunde ein Schreibfehler bzw. haben die etwas geschrieben, wo sie sich gedacht haben, das heißt *blo rig-ga-sa*. Also der richtige Terminus ist *blo rig*.“ (Steinkellner 537, 539-540, 543)

### **6.3.3 Themenblock 3: Die ExpertInnenmeinung hinsichtlich Standardisierung und Diversität der Fachterminologie**

#### **Standardisierung**

##### **a) Konsistente Terminologie**

Hugon bemüht sich in einzelnen Publikationen um die Verwendung einer einheitlichen Terminologie. Von einer Publikation zur nächsten ändert sie die Terminologie dann allerdings. Gründe dafür sind ein anderes Zielpublikum, eine Zusammenarbeit mit verschiedenen KollegInnen, die eine andere Terminologie vorziehen oder einfach neue Erkenntnisse über die Jahre hinweg. Wichtig findet sie, dass in einem Text eine konsistente Terminologie gebraucht wird.

Auf die Frage, ob Spitz in seinen Übersetzungen eine konsistente Terminologie verwendet, meint er: „Ich muss sagen, dass ich das nicht sehr systematisch betrieben habe. Meine Übersetzungen entstanden teilweise aus dem, was ich bereits vorgefunden habe. Das waren vor allen Dingen Übersetzungen von Jeffrey Hopkins im Englischen, die mir sehr nahe an der wörtlichen Bedeutung der tibetischen Originalbegriffe erscheinen und wo auch eine gewisse Standardisierung versucht bzw. erreicht wurde.“ (Spitz 60-64)

Weiters führt Spitz aus, dass er „aus der praktischen Not heraus Übersetzungen finden musste“ (Spitz 73), da er kein Publikum hatte, bei dem er z.B. Sanskritbegriffe verwenden konnte, da es damit nichts hätte anfangen können. Auf die Frage, warum Spitz denn diesen Zwischenschritt ins Englische über Hopkins gemacht hat und nicht einfach direkt aus dem Tibetischen übersetzte, sagt er: „Beim Übersetzen muss man ja an irgendwelche vorhandenen Wörter anschließen, es sei denn, man schöpft seine neuen [Begriffe] und damit wieder ein ganzes System. Da stand mir im Deutschen einfach nicht so viel zur Verfügung in dem Bereich, in dem ich übersetzt hatte, also in dem tibetischen Buddhismus hauptsächlich nach der dGe lugs-Tradition.“ (Spitz 81-85)

Mathes betont, dass ihm ein konsistenter Gebrauch der Terminologie – natürlich immer in

Abhängigkeit vom Kontext – wichtig ist. „Ich muss also unterscheiden, ob z.B. *shes pa* die Übersetzung von *jñāna* ist und, ob das ein *nicht-dualistisches Gewährsein*, eine *nicht-dualistische Weisheit* oder eine *vorstellungsfreie Weisheit* ist. Oder, ob *shes pa* z.B. eine Kurzform von *rnam shes* ist. Abhängig von diesem Kontext muss ich unterschiedlich übersetzen.“ (Mathes 343-347) Was sich anbieten würde, sind Klammern, in denen der tibetische Ausdruck steht. „[...] für den Spezialisten ist das eine ungemein große Hilfe.“ (Mathes 356)

Manshardt erzählt, dass er, dank der Tätigkeit am Buddhistischen Zentrum in Hamburg, immer auf eine konsistente Terminologie geachtet hat:

„[D]as ist auch dem Umstand geschuldet, dass wir im Zentrum diese systematischen Studien betrieben [haben] und dann auch einer breiteren Öffentlichkeit bzw. einem Kreis an Interessenten dargeboten haben. [E]s ging darum, über die Jahre, konsistente Begrifflichkeiten zu entwickeln, wo jeder Begriff auch irgendwie zu den anderen zugeordnet werden kann, und wo es dann möglichst eindeutige Begriffe gibt. Da habe ich ja nicht singulär, ganz auf mich gestützt, Begrifflichkeiten entwickelt, sondern das war eben diese Gemeinschaft, wo hauptsächlich auch Christof Spitz viel Vorarbeit geleistet hat. Auf diese Begriffe hat man sich dann eigentlich manchmal bewusst [gestützt], manchmal auch einfach durch den Umstand, dass man in dem Umfeld studiert und Tibetisch gelernt hat und diese Begriffe auch nachher noch verwendet hat.“ (Manshardt 116-125)

Steinkellner versucht in seinen Übersetzungen möglichst konsistent zu bleiben und meint: „Ich bin ein Begriffsübersetzer, also ich bleibe beim Begriff und ändere nicht das Wort. Wenn es aber klar ist, dass der Autor einen anderen Begriff andeuten will, dann verwende ich ein anderes Wort. Aber grundsätzlich gehe ich davon aus, dass ich Begriffe übersetze und keine Rücksicht nehme auf die Wortveränderung, außer ich erkenne einen Sinn in der Wortveränderung. Wenn ich sehe, dass sich der Begriff geändert hat, dann muss ich den Begriff übersetzen. Aber ich versuche natürlich möglichst konsistent zu bleiben und nicht so, dass ich einmal Hund und einmal Katze sage, wenn beides immer das Gleiche ist, nämlich nur Tier gemeint ist.“ (Steinkellner 334-341)

## **b) Einheitliche Terminologie am Institut**

Hugon ist der Ansicht, dass es auf ihrem Institut nicht wirklich terminologische Standards gibt. Allerdings meint sie, dass unterschiedliche KollegInnen auf die gleichen Quellen zurückgreifen und dass sich dadurch automatisch eine Einheitlichkeit bei der Termini-Auswahl ergibt. Wenn man beispielsweise einen *pramāṇa*-Text übersetzen muss, würde man zunächst recherchieren welche Aufsätze es zu diesem Thema gibt. Die meisten würden wohl auf dieselben Quellen zurückgreifen: „Es gibt nicht so viele Hintergrundquellen in diesem Bereich.“ (Hugon 500-501)

Wenn Hugon eine Übersetzung anfertigen müsste, würde sie „einfach auf Steinkellners oder Krassers Übersetzungen zurückgreifen“ (Hugon 504-505) und deren Fachwörter „einfach übernehmen“ (Hugon 509). Außerdem meint sie: „Es ist schon gut, wenn man eine existierende Terminologie verwendet. Dann müssen sich auch die LeserInnen nicht wieder an etwas Neues gewöhnen. Gibt es jedoch einen Grund, die existierende Terminologie nicht zu benutzen, sollte man sie ändern.“ (Hugon 482-485)

Mathes achtet an seinem Institut auf terminologische Standards. Im Unterricht teilt er seine Fachwortlisten in Form von Glossaren an die Studierenden aus bzw. teilt diese mündlich mit und begründet seine Begriffswahl. „Ich argumentiere für meine Übersetzungen und lege den Studierenden auch nahe, konsistent zu übersetzen. Aber, wenn jemand aus bestimmten Gründen anders übersetzt, toleriere ich das natürlich. Und, wenn ein Student keine vernünftige Erklärung hat, warum er das anders übersetzen will, bestehe ich natürlich schon darauf, dass er das so übersetzt wie ich das vorgebe. Also es gibt eine Standardisierung hier, ja.“ (Mathes 371-377)

### c) Standardisierung vs. Diversität

Spitz meint, dass eine Standardisierung der Terminologie von dem Zweck abhängt, den man verfolgt: „Wenn es darum geht, das System 1:1 abzubilden, muss man einen Standardbegriff bzw. eine Standardübersetzung für jeden Originalbegriff verwenden.“ (Spitz 446-447) Ansonsten wäre es zu verwirrend. Angenommen ein *blo rig*-Text würde von unterschiedlichen ÜbersetzerInnen übersetzt, dann wüsste man nicht, welcher Sanskrit- oder Tibetisch-Begriff sich hinter den einzelnen übersetzten Fachvokabeln verbirgt. „Woher will man diese Systematik begreifen, wenn z.B. *rig pa* von *shes pa* abgegrenzt wird, wenn diese nicht durchgängig in diesem System zur Verfügung stehen? Ein System beruht ja in gewisser Weise auf einer Standardisierung. (...) Man braucht eine Wiedererkennbarkeit, dass in einem bestimmten Zusammenhang dieses Wort benutzt wird. Wenn man also diese Systematik abbilden möchte, ist es gut, standardisierte Übersetzungen zu haben.“ (Spitz 453-459) So ist schließlich, dank fixierter Bezugspunkte, auch eine Vergleichbarkeit der Texte möglich.

Da in tibetischen Texten häufig verschiedene Begriffe voneinander abgegrenzt werden, die im Deutschen nicht voneinander abgegrenzt sind bzw. die Abgrenzung unklar ist, war es für Spitz sehr hilfreich, auf Hopkins übersetzte Begriffe zurückgreifen zu können. „Um das für einen unterrichtenden Lehrer wörtlich übersetzen zu können, muss man, vielleicht kann man sagen,

künstlich, solche festen systematisierten, standardisierten Begriffe benutzen, um dieses tibetische System wiedergeben zu können.“ (Spitz 112-115)

Wenn man allerdings die Idee dahinter verstehen möchte, kann es hilfreich sein, verschiedene Übersetzungen zu haben, um einen Begriff aus unterschiedlichen Perspektiven in unterschiedlichen Kontexten vermittelt zu bekommen, erklärt Spitz.

„Weiters hängt es natürlich von dem Zielpublikum ab, für das man übersetzt.“ (Spitz 464) So kann es sein, dass sich ein Zielpublikum überfordert fühlt, wenn man zwischen mehreren Begriffen unterscheidet, bei denen es letztlich nur minimale Bedeutungsunterschiede gibt bzw. die nur minimale verschiedene Definitionen aufweisen. Auch hier kann das Sanskrit-Wort als Originalbegriff für das Verständnis hilfreich sein. Spitz meint zudem, dass *pramāṇa* für ein Fachpublikum vielleicht gar nicht mehr übersetzt wird, da ohnehin jeder dessen Bedeutung kennt.

Auf die Frage, ob denn eine Standardisierung oder eine Diversität der Terminologie des Teilfachgebietes *blo rig* erstrebenswert wäre, meint Manshardt, dass dieser Sachverhalt ein sehr komplexer ist, und er deswegen auch keine eindeutige Antwort darauf hat:

„Es gibt Für und Wider für beide Möglichkeiten. Einerseits würden standardisierte Terminologien mögliche Unstimmigkeiten und unnötige Verständnisschwierigkeiten minimieren. Andererseits ist es ja etwas, was relativ neu in unserem westlichen Kulturkreis übertragen wird, wo eine übermäßige Standardisierung vielleicht den Bedeutungsspielraum, den solche Begriffe in dieser anderen Kultur oder im Buddhismus ursprünglich an sich haben, zu sehr beschneiden, bzw. zu sehr einschränken. Das heißt, dass eine übergroße Festlegung vielleicht auch dazu führt, dass man solche Termini nicht genauer hinterfragt, sondern zu sehr mit seinen Begrifflichkeiten und mit seinem bisherigen Verständnis solche Begriffe, ich sage mal, missbraucht. Aber, wenn man jetzt z.B. in verschiedenen Instituten tätig ist und dann mit solchen Thematiken konfrontiert wird und beispielsweise schon vorgearbeitete Papiere und Übersetzungen findet, die aber alle unterschiedliche Terminologien aufweisen, dann komme ich nicht nur als Übersetzer manchmal ins Schleudern, sondern auch viele Studierende, die einmal Übersetzungen aus diesem Hause lesen, dann wieder andere Übersetzungen und überhaupt nicht erkennen, dass es sich eventuell um Ein und Dasselbe handelt. Deshalb bin ich für eine gewisse Standardisierung zu haben, aber, wenn sie zu eng wird, erstickt man sozusagen auch die Bedeutungsvielfalt und das Konnotative, was ja immer mit der Sprache einhergeht. Und da man sich letztendlich immer noch in so einer Versuchsphase und Übergangsphase, in einer Transmissionsphase, befindet, würde ich eigentlich ein zu frühes In-eine-starre-Form-Gießen auch nicht befürworten.“ (Manshardt 331-351)

Manshardt erklärt weiter, dass es hilfreich wäre, die Deutungsspielräume einzelner Begriffe zu diskutieren. Gleichzeitig sollte versucht werden, vorrangige Übersetzungen für diese Termini zu finden, die schließlich konsequent angewendet werden. Dabei muss verdeutlicht werden, dass diese Festlegung unter Vorbehalt steht. „[...] weil die Gefahr, dass hier vermeintlich eindeutige Begriffe mit eindeutigen Inhalten [verknüpft werden] sehr groß ist und letztendlich eigentlich nichts völlig eindeutig ist.“ (Manshardt 363-365)

Mathes ist der Meinung, dass eine Standardisierung der Terminologie wichtig ist, da auch falsche Übersetzungen als solche benannt und nicht mehr verwendet werden sollten. „Also von daher finde ich, dass Terminologie standardisiert werden muss.“ (Mathes 396-397) Ein weiteres Argument ist, dass eine Standardisierung für jene Leute hilfreich wäre, die über keine Tibetisch- und/oder Sanskritkenntnisse verfügen. Des Weiteren erläutert Mathes, dass man beim Übersetzen ins Deutsche nicht jedes Mal einen Begriff frei wählen kann: „[E]s gibt ja schon umfangreiche Sekundärliteratur und Standardübersetzungen, die jeder befolgt.“ (Mathes 253-254)

Mathes merkt an, dass die Diskussion der Normierung vornehmlich in der englischen Sprache stattfindet, auch „deswegen, weil es im englischsprachigen Raum sehr viel mehr Tibetologen und Buddhismuskundler gibt als im deutschsprachigen Raum. [...] Das Deutsche ist dann im Grunde sekundär; es orientiert sich grundsätzlich an der englischen Terminologie, nicht notwendigerweise, es gibt ein paar Ausnahmen.“ (Mathes 404-408)

Auf die Frage, ob eine Standardisierung oder eine Diversität der Terminologie des Teilfachgebietes *blo rig* erstrebenswert ist, meint Hugon: „Ich wäre gegen die zwei Extreme. Mir wäre es sehr unangenehm, wenn es eine fixe Liste an Termini gibt, die strikt einzuhalten wäre. [...] Und die totale Freiheit geht auch nicht, da der Leser dann immer im Glossar blättern müsste, um die Übersetzung überhaupt erst zu verstehen.“ (Hugon 516-517, 531-533) Sie erzählt weiter: „Inzwischen glaube ich, man kann vernünftig darauf hoffen, wenn jemand eine gute Übersetzung für einen Begriff gefunden hat, dass diese dann auch weiter übernommen wird.“ (Hugon 537-539)

Steinkellner ist durchaus für eine Vereinheitlichung der Terminologie, soweit das möglich ist. „Soweit es möglich ist – das heißt, ich kann nur vereinheitlichen, wenn ich einen bestimmten zeitlichen Kontext habe. Also, wenn ich z.B. einen Text von Phya pa Chos kyi Seng ge übersetze, d.h. also vor Tsong kha pa.“ (Steinkellner 586-589) Viele Texte wurden nach Tsong kha pa verfasst, wie etwa *Bewusstsein und Erkenntnis* (2011) von Lati/Napper. „Nach Tsong kha pa sind diese verschiedenen Differenzierungen weiter betrieben worden. Das zu vereinheitlichen, halte ich für sehr schwierig, weil, was dabei entsteht, sind diese großteils redundanten und überflüssigen Differenzierungen [...]“ (Steinkellner 590-593) Diese Kritik bezieht sich auf die minimalen Bedeutungsunterschiede einzelner Begriffe.

Steinkellner würde beispielsweise das Wort *Heiliger* in buddhistischen Texten nicht verwenden, obwohl er durchaus Wörter aus der christlichen Tradition für die Übersetzung von

buddhistischen Texten verwendet, vorausgesetzt, sie haben dieselbe Wortstellung. So verwendete er z.B. im Text *Bodhicaryāvatāra* das Wort *Sünde*, allerdings nicht im Sinne der christlichen Definition. Der Stellenwert ist aber derselbe.

„Was ‚Sünde‘ bedeutet, ist auch klar. Es ist etwas, was man nicht auf sich laden soll, weil es in irgendeiner Weise Unglück bringt, z.B., dass man später nicht in den Himmel kommt. Analog zu den Buddhisten wäre es, dass sie ihre Freiheit nicht finden. Also das ist so ein Problem. Aber ‚Heiliger‘ verwende ich nicht.“ (Steinkellner 615-618)

Das Problem bei der Standardisierung bezieht sich auf die Frage, was man denn eigentlich standardisieren will, erklärt Steinkellner:

„In jeder neuen Geschichtsphase der Literatur, mit der ich mich beschäftige, befinde ich mich in einer anderen Welt, die zwar aus derselben Quelle gespeist ist und daher Vieles davon ohne Weiteres wie vor 1000 Jahren übersetzt werden kann und soll; aber die schon eine neue Bedeutung gewonnen hat durch die Probleme, die man in diesen 1000 Jahren hatte, die bedeckt werden müssen und die dann z.B. in der späten dGe lugs pa-Zeit zu so komplizierten Definitionen geführt haben, weil man entdeckt hat, dass es noch einen kleinen Unterschied gibt. Also das ist jetzt die Frage: Was wollen Sie klassifizieren?“ (Steinkellner 636-643)

Eine *Mahāvīyutpatti* auf Deutsch findet Steinkellner nicht wirklich sinnvoll und erstrebenswert:

„Es ist die Verantwortung des Übersetzers zu wissen, aus welcher Welt er übersetzt. Aus einer Welt für die er die Beziehungen, die diese Welt zur Vergangenheit hat und zu ihrer Gegenwart nicht fehlinterpretieren darf, sodass er in dieser Weise herüberkommen muss. Das heißt, er muss sich für seine Übersetzungsarbeit – ein Text aus dem 13. Jahrhundert – einen Konsistenzrahmen festlegen, wo er auf ein paar Seiten, die übersetzten Vokabel notiert und u.U. nach der zehnten übersetzten Seite wieder ändert. Das mache ich immer. Ununterbrochen mache ich das. Ich halte das nicht für sinnvoll, weil man nämlich, wenn man so eine *Mahāvīyutpatti* herstellt, man dem Übersetzer, und es geht ja nur um den Übersetzer, eine Scheinerleichterung gibt. Und dann ist da auch der Leser, der dann nicht versteht, warum das immer noch dasselbe heißt, obwohl es eigentlich etwas ganz Anderes zu bedeuten scheint. Also das ist das alte Problem. Wenn man sich zunächst sinnstiftend bei einer Übersetzung und beim Suchen nach einer Entsprechung in der Empfangssprache primär auf den Begriff stützt, dann kann man nicht schiefehen, weil der Begriff seine Wirklichkeit nur gewinnt, wenn man den Kontext kennt.“ (Steinkellner 648-662)

Kennt man den Kontext nicht, entstehen schlechte Übersetzungen, die der erste Leser schon bald zur Seite legen wird, meint Steinkellner weiter. Steinkellner ist außerdem der Auffassung, dass eine Reglementierung der Begriffe gerade im *blo rig*-Bereich am Einfachsten ist: „Denn das sind epistemologische Systeme bzw. logische Systeme und in der Logik muss man sich einmal klarmachen, dass die bestimmten Grundbegriffe funktionieren müssen, logisch funktionieren müssen. [Diese Logik] muss dann natürlich auch im übersetzten Text stimmen, also sie muss beibehalten werden. [...] Wenn man die logischen Systeme der Ausgangssprachen nicht anständig kennt, entstehen bei den meisten Leuten Fehler.“ (Steinkellner 45-48, 50-51)

## 6.4 Schlussfolgerung

Der erste Fragenblock bezieht sich auf Hilfsmittel beim Übersetzen. Grundsätzlich kann festgestellt werden, dass alle befragten ExpertInnen Hilfsmittel verwenden. Vier der fünf Befragten arbeiten beim Übersetzen zumeist mit bereits erstellten Fachwortlisten, z.B. in Form von Lexika, und weniger mit eigenen Glossaren. Glossare werden nur fallweise und nach Notwendigkeit textspezifisch erstellt. Paralleltexte (auch englische) verwenden alle ExpertInnen auf die eine oder andere Weise, wobei Steinkellner anmerkt, dass es im Deutschen im Grunde derartige Paralleltexte noch gar nicht gibt, da viel zu wenig Glossare mit Kontext existieren. Zudem handelt es sich um ein relativ junges Forschungsgebiet. Alle ExpertInnen arbeiten in der einen oder anderen Form (elektronisch oder in Print) mit Wörterbüchern bzw. mit Datenbanken. ExpertInnen, die an einem Institut tätig sind, halten eher Rücksprache mit KollegInnen, die anderen eher weniger.

Der zweite Fragenblock nimmt Bezug auf spezifische Kernbegriffe der *blo rig*-Thematik. Die Hypothese, dass die vier ausgewählten Schlüsselbegriffe von den einzelnen ExpertInnen meistens unterschiedlich übersetzt werden, hat sich bestätigt. So übersetzen Steinkellner und Hugon *shes pa* mit *Erkenntnis*, wohingegen Mathes, Spitz und Manshardt den Terminus mit *Bewusstsein* übersetzen.

Auch der tibetische Begriff *rig pa* wird unterschiedlich übersetzt: Mathes übersetzt ihn mit *Gewahrsein*, Steinkellner mit *Bewusstsein*, Manshardt und Spitz mit *Erkenntnis* und Hugon mit *Weisheit* (wisdom).

Der tibetische Terminus *sems* ist der einzige, der von allen ExpertInnen einheitlich übersetzt wurde, nämlich mit *Geist*.

Der Begriff *blo* wird unterschiedlich ins Deutsche übertragen: Manshardt verwendet *Verstand*, Hugon übersetzt den Begriff mit *awareness*, Mathes mit *Intellekt* und Spitz mit *Gewahrsein*. Steinkellner merkt an, dass *blo* ein Synonym von *shes pa* (Erkenntnis) oder von *sems* (Geist) sein kann; auch Hugon erwähnt, dass *shes pa* und *blo* als Synonyme ausgewiesen sind.

Die Definitionen aller vier Begriffe unterscheiden sich primär in ihrer Formulierung, die Kernaussage ist bei allen die gleiche.

Der tibetische Begriff *tshad ma* wird von Mathes als *gültiges Erkenntnismittel* und von Spitz als *verlässliches Erkenntnismittel* übersetzt. Manshardt, Hugon und Steinkellner übersetzen den Begriff mit *gültiger Erkenntnis*.

Das Antonym von *tshad ma* lautet *tshad min gyi shes pa* bzw. *tshad min gyi blo* und wird von Steinkellner mit *ungültiger Erkenntnis* übersetzt. Manshardt übersetzt *tshad min gyi shes pa* mit *nicht-gültigem Bewusstsein* und *tshad min gyi blo* mit *nicht-gültiger Erkenntnis*. Spitz erklärt, dass er diesen Begriff früher mit *nicht-gültiger Erkenntnis* übersetzt hat. Heute würde er vielmehr *nicht-verlässliche Erkenntnis* sagen bzw. würde er diesen Begriff durchaus auch wörtlich wiedergeben, da es genauer ist: *ein Bewusstsein, das keine verlässliche Erkenntnis ist*. Mathes übersetzt den Begriff ebenso wörtlich als *ein Bewusstsein, das nicht auf einem gültigen Erkenntnismittel beruht* bzw. würde er auch *ohne gültiges Erkenntnismittel* wählen. Hugon übersetzt den Begriff als *cognition which is not knowledge* oder als *cognition which is not a valid cognition*, merkt aber an, dass diese Übersetzung recht lange ist und sie selbst noch keine zufriedenstellende Lösung gefunden hat.

Das tibetische Kompositum *blo rig* wird von Spitz als *Gewahrsein und Erkenntnis* übersetzt, Steinkellner wählt die Übersetzung *Bewusstsein und Erkenntnis*, Manshardt übersetzt den Begriff mit *Geist und Erkenntnis*, Mathes spricht von *Bewusstheit oder Intellekt und Erkenntnis*. Hugon gibt das Kompositum *blo rig* als *cognition that has an object* wieder und merkt an, dass sie *blo rig* im Grunde mit einem zielsprachlichen Begriff wiedergeben würde. Auch hier wurden also unterschiedliche deutsche Begrifflichkeiten gewählt.

Der dritte Fragenblock umfasst das Thema der Standardisierung. Die ExpertInnen bemühen sich in ihren Texten, soweit möglich, um eine konsistente Verwendung der Terminologie, wobei sich die Begrifflichkeiten von einer Publikation zur nächsten auch ändern können wie insbesondere Hugon anmerkte.

In Bezug auf die terminologischen Standards an den Instituten divergieren die Meinungen von Mathes und Hugon. Während Mathes klar von einer institutsinternen Standardisierung spricht, meint Hugon, dass auf ihrem Institut nicht wirklich terminologische Standards existieren. Eine einheitliche Verwendung der Terminologie würde sich Hugon zufolge eher „zufällig“ ergeben, da die meisten jüngeren ForscherInnen vermutlich auf Übersetzungen von Steinkellner und Krasser zurückgreifen und somit deren Fachwörter übernehmen würden. Außerdem handelt es sich um einen eingeschränkten Bereich, in dem die Literaturlauswahl sehr beschränkt ist.

Mathes hingegen bemüht sich an seinem Institut, zumindest in seinen Vorlesungen, um eine einheitliche Terminologie, indem er seinen Studierenden eigens erstellte Glossare aushändigt.

In Bezug auf die komplexe Frage, ob im Allgemeinen eine Standardisierung oder eine Diversität der Fachterminologie im *blo rig*-Bereich angestrebt werden soll, gab es verschiedene Ansichten und Stellungnahmen, die sich zum Teil überschneiden. So stimmen grundsätzlich alle ExpertInnen überein, dass eine Standardisierung bis zu einem gewissen Grad wichtig und notwendig ist, wobei die Betonung auf „bis zu einem gewissen Grad“ liegt.

Spitz meint z.B., dass der Zweck einer Übersetzung das Entscheidende ist. Das bedeutet vor allem, wenn es um das Abbilden eines fremden Systems geht, sind genaue begriffliche Abgrenzungen, also standardisierte Termini, von Vorteil. Allerdings könnten zu feine Differenzierungen des Fachvokabulars ein Laien-Zielpublikum durchaus überfordern, so Spitz. Auch Manshardt sieht in einer Standardisierung Für und Wider: Ein Vorteil wäre beispielsweise das Beseitigen von unnötigen Verständnisschwierigkeiten. Kritikpunkte sind allerdings, dass eine übermäßige Standardisierung den Bedeutungsspielraum zu sehr beschneiden würde, wodurch auch das Konnotative, das ja stets mit der Sprache einhergeht, verloren ginge.

Mathes befürwortet eine Standardisierung, weil dadurch insbesondere „falsche“ Übersetzungen erkannt und nicht mehr verwendet würden. Zudem könnten vor allem Laien von einer terminologischen Vereinheitlichung profitieren, so Mathes. Steinkellner ist hingegen nicht so bedingungslos wie Mathes für das Einführen einer Standardisierung. Er ist vielmehr der Auffassung, dass insbesondere die Terminologie, die sich historisch nach Tsong kha pa entwickelt hat, größtenteils redundant und überflüssig ist. Er hält es daher für äußerst schwierig, diese Begrifflichkeiten zu vereinheitlichen. Außerdem stellt sich für Steinkellner die Frage, was man denn eigentlich standardisieren möchte. Die Problematik ergibt sich in diesem Zusammenhang aus der Tatsache, dass man sich in jeder neuen Geschichtsphase der Literatur in einer anderen Welt befindet. Wichtig ist Steinkellner zufolge eine kontextgerechte Festlegung und zwar nicht nur des Textes, sondern auch der Übersetzerin. Aus diesem Grund hält er beispielsweise die Erarbeitung einer deutschen Version der *Mahāvvyutpatti* für nicht erstrebenswert.

## 7 Resümee und Forschungsausblick

In der vorliegenden Arbeit stand die Standardisierung der deutschen Terminologie des Fachgebietes *blo rig – Bewusstsein und Erkenntnis* im Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Anhand einer terminologischen Untersuchung auf Basis der Allgemeinen Terminologielehre von Wüster sowie mittels fünf ExpertInneninterviews sollte die Frage nach einer möglichen Standardisierung deutscher Begriffe des erkenntnistheoretisch-philosophischen buddhistischen Fachgebietes *blo rig* eruiert werden.

Mittels Analyse des vorhandenen Datenmaterials konnten im Rahmen der vorliegenden Dissertation Erkenntnisse in Bezug auf das deutsche Begriffsinventar und dessen Gebrauch gewonnen und erläutert werden. So zeigten, wie bereits im Theorieteil anhand des Glossars dargelegt, auch die empirischen Ergebnisse, dass die deutsche Terminologie im Bereich der buddhistischen Erkenntnistheorie sogar unter ExpertInnen nicht einheitlich verwendet wird, denn alle Befragten übersetzten die Schlüsselbegriffe (mit Ausnahme von *sems/Geist*) unterschiedlich. Jeder Experte hat dabei seine jeweiligen Argumente für die entsprechende Begriffswahl.

In Anbetracht einer philosophischen Terminologie scheinen unterschiedliche Begrifflichkeiten jedoch nichts Außergewöhnliches. So ist Adorno in Bezug auf philosophische Begriffe der Ansicht, dass diese in der Geschichte der Philosophie grundsätzlich nicht gleichgeblieben, sondern, auf Basis der entsprechenden philosophischen Lehrmeinungen, vielmehr einem stetigen Wandel unterlegen sind. Er schreibt, dass

„die Begriffe in der Geschichte der Philosophie nicht identisch durchgehalten sind, sondern dass sie wechselnd gebraucht werden. Solcher Wechsel ist nun nicht etwa eine bloße Schlamperei der Philosophen, die sich nicht dazu disziplinieren können, dieselben Worte in denselben Bedeutungen zu verwenden; vielmehr lässt sich bis ins Einzelne zeigen, wie dieser Wechsel der Termini bedingt ist durch die wechselnden Konstruktionen der Philosophien, in denen sie auftreten.“ (Adorno 1973:15)

Adorno verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass so ein Wechsel durch geschichtliche und soziale Gesetzmäßigkeiten – wie die Kultur beispielsweise – bedingt ist, die auf Begriffe einwirken. So könnte man, im Hinblick auf das untersuchte Fachgebiet, folgern, dass sich allein aufgrund des Kulturtransfers von Ost nach West die Termini, zumindest deren Lehrgehalt, notwendigerweise ändern mussten, da sie in eine philosophisch europäische Kultur eingegliedert wurden. Zu den sozialen Gesetzmäßigkeiten gehören mitunter die ÜbersetzerInnen als Individuen, die jeweils wiederum in ihrem eigenen sozialen Gefüge agieren und, entsprechend ihres soziokulturellen Kontextes, also durch ihr jeweiliges

Weltverständnis die tibetischen Begriffe verstehen und dementsprechend übersetzen. Der Kontext der Übersetzerin variiert folglich und spiegelt sich unmittelbar in der Begriffswahl wider. Daraus resultieren schließlich die unterschiedlichen zielsprachlichen deutschen Benennungen, wobei die Wahl hier grundsätzlich auf gemeinsprachliche Wörter fiel, die auf die Ebene der Fachsprache gehoben wurden. Demzufolge ist die Terminologisierung der deutschen Begriffe deutlich zu erkennen.

Ziel dieser Arbeit war es außerdem, die Begriffsbeziehungen anhand von Teilbegriffssystemen deutlich darzustellen, um damit den fachlichen Wissenstransfer zu erleichtern und zu sichern. Da es sich bei dem untersuchten Fachgebiet um sehr abstrakte philosophische Termini handelt, benötigt man umso mehr ein konkretes System, anhand dessen ein Ausschnitt der Realität untersucht werden kann. Grundsätzlich lieferte die traditionelle Terminologielehre nach Wüster eine gute Ausgangsposition für die Erarbeitung einer anschaulichen begrifflichen Darstellung, ist es doch eines ihrer Hauptanliegen „Wissen auf Begriffsebene in systematischer Form darzubieten“. (Picht 1997:33) Dass es dabei schwierig ist, alle wirklichkeitsgetreuen Aspekte (z.B. synchronischer vs. diachronischer Zugang) korrekt abzubilden, ist verständlich, da es sich um einen komplexen Sachverhalt handelt, der mehrere Ebenen (wie etwa historische, kulturelle, soziale und kognitive) miteinschließt. Der Nutzen, der sich aber aus einer Begriffsstrukturierung ergibt, ist das „Erkennen und [...] Sichtbarmachen der begrifflichen Zusammenhänge eines Begriffsapparates“ (Picht 1997:38) und genau dies konnte dank des umfassenden Instrumentariums der Terminologielehre bewerkstelligt werden. Eine Unzulänglichkeit dieser gewählten Art der Darstellung ist jedoch, dass in einem Begriffssystem immer nur eine limitierte Anzahl an Begriffen erörtert werden kann. Ist das System zu umfassend, kann dies einen gegenteiligen Effekt bewirken und zu Unübersichtlichkeit und Missverständnissen führen. Es soll daher abschließend noch einmal betont werden, dass diese Begriffsstrukturierung nur eine mögliche Darstellungsform ist und bei weitem keine Gesamtdarstellung des Wissensgebietes.

Was nun die Begriffe in den Begriffssystemen angeht, ist zu sagen, dass diese i.d.R. von Fachleuten oder Fachorganisationen durch Abstraktion von Gegenständen gebildet werden:

„Durch das Zusammenfassen der Eigenschaften von zeit-, orts- oder situationsgebundenen Gegenständen zu Begriffsmerkmalen können im Erkenntnisprozess erst die grundlegenden Wissenseinheiten erkannt und ausgedrückt werden. Die sich aus einzelnen Begriffsmerkmalen zusammensetzenden Begriffe sind untereinander durch Begriffsbeziehungen und Begriffsstrukturen verbunden.“ (Sandrini [www<sup>91</sup>](http://www.uisi.it))

---

<sup>91</sup> <http://homepage.uibk.ac.at/~c61302/publik/fest.pdf> [25.11.2016]

Im buddhistischen Kontext waren es die tibetischen Übersetzer und indischen Schriftgelehrten, die die ursprünglichen ausgangssprachlichen Begriffe prägten und die Eigenschaften von zeit-, orts- und situationsgebundenen, gedanklichen Gegenständen zu Merkmalen zusammenfassten. Genau diese drei Faktoren – Zeit, Ort und Situation – sind Ursache für die für westliches Publikum zum Teil fremden begrifflichen Prägungen (wie etwa *selbstkenntnisnehmende unmittelbare Wahrnehmung*, *Geistesfaktor* und dergleichen).

War die Standardisierung der tibetischen Termini durch ein königliches Dekret geregelt, so stellt das Unterfangen der Schaffung einer einheitlichen Terminologie eine der größten Herausforderungen für gegenwärtige TranslatorInnen dar, zumal es keine „globale“ zentrale buddhistische Fachorganisation gibt, die sich derartiger terminologischer Fragen annehmen könnte (vgl. Raine 2010a:22). Zuallererst wäre überhaupt zu diskutieren, ob denn eine Standardisierung eigentlich notwendig und sinnvoll ist, denn die meisten interviewten ExpertInnen waren ja der Meinung, dass dies nur bis zu einem gewissen Grad zweckmäßig wäre. Buddhistische Konferenzen, auf denen entsprechende Fragen aufgegriffen und diskutiert werden, zeugen allerdings von derartigen Bestrebungen einer Standardisierung.

Aus interdisziplinärer Sicht würde sich in diesem Fall eine Kollaboration zwischen der Terminologiewissenschaft und der Tibetologie/Buddhismuskunde anbieten, wobei erstere den methodologischen Rahmen vorgeben und zweitere die wesentlichen Inhalte liefern könnte. Wenn finanzielle, zeitliche und logistische Umstände es zuließen, könnte beispielsweise ein Projekt initiiert werden, bei dem ExpertInnen aus beiden Disziplinen zusammentreffen und die „alten“ originalsprachlichen tibetischen Definitionen anhand neuer terminologiewissenschaftlicher Erkenntnisse überarbeiten. Auf diese Weise könnte das erkenntnistheoretische Fachgebiet begrifflich vielleicht eine neue Struktur erhalten, indem z.B. etwaige Definitionen präziser formuliert würden.

In diesem Zusammenhang ist hinsichtlich der terminologischen Einträge im Glossar festzuhalten, dass bei vielen Definitionen das Definiens fehlt bzw. bloß als *das* angegeben ist wie etwa: Bewusstsein ist das, was klar und erkennend ist. Hier könnten sich ExpertInnen auf einen eindeutigen Oberbegriff einigen. Auf Grundlage historischer Aufzeichnungen von Dignāga, Dharmakīrt u.a. buddhistischen Philosophen könnte zudem eine Diskussion rund um den Begriff *gültige Erkenntnis* [Tib.: *tshad ma*; Skt.: *pramāṇa*] geführt werden, der ja häufig als *primäre Erkenntnis* übersetzt wird sowie darüber, ob dessen Antonym standardmäßig als

*nicht-primäres Bewusstsein, nicht-primäre Erkenntnis, nicht-gültiges Bewusstsein oder nicht-gültige Erkenntnis* zu übersetzen wäre.

Ein gewisser Interpretationsspielraum wird intern, d.h. innerhalb des Systems des tibetischen Buddhismus, wohl immer gegeben sein, nichtsdestotrotz könnte das Begriffssystem auf diese Weise eventuell ein wenig homogener gestaltet werden. Ebenso könnten etwaige Deutungsspielräume ausführlich diskutiert und, darauf basierend, Vorzugsbenennungen ausgearbeitet werden. Potentiell könnte so ein Grundstein für eine Vereinheitlichung der Terminologie gelegt werden, vorausgesetzt das Expertentum ist sich einig, dass eine solche für die heutige Zeit überhaupt sinnvoll ist.

Des Weiteren könnte man Raine (2010a:25) zufolge lexikographische Nachforschungen betreiben und eruieren, warum die *Mahāvīyutpatti*, die im 19. Jahrhundert von Alexander Csoma de Koros 1984 ins Englische übersetzt wurde, von modernen ÜbersetzerInnen nicht verwendet wird, wie das Erscheinen zahlreicher neuer Wörterbücher zeigt. Dieses Wörterbuch ist zwar heute noch in Gebrauch, “but its main use is to discover the Sanskrit equivalents for Tibetan terms and to recreate Sanskrit texts whose originals have been lost.” (Raine 2010a:22)

Abschließend möchte ich die Hoffnung zum Ausdruck bringen, dass die vorliegende Dissertation einen kleinen Beitrag zur buddhistischen Übersetzungsarbeit leisten kann, dass aber insbesondere die moderne Translationswissenschaft erkennen möge, durch die tibetische Übersetzungsgeschichte ein neues Forschungsfeld hinzugewonnen zu haben. Denn es ist dies ein Gebiet, das noch wenig erforscht ist und vor allem aus terminologiewissenschaftlicher Perspektive äußerst interessante Aspekte aufweist, orientierte sich die tibetische Übersetzungsarbeit doch selbst stark an normativen terminologischen Standards.

## Literaturverzeichnis

- 84000: Translating the Words of the Buddha: <http://84000.co/facts-and-figures-about-kangyur-and-tengyur> Zugriff: 30.09.2014
- 84000: Translating the Words of the Buddha: <http://84000.co/kangyur-tengyur-genres/> Zugriff: 30.09.2014
- Adorno, W. Theodor (1973) *Philosophische Terminologie. Band 1*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Arntz, Reiner (<sup>2</sup>1994) „Terminologievergleich und internationale Terminologieangleichung“ in: Snell-Hornby, Mary (ed.) (<sup>2</sup>1994) *Übersetzungswissenschaft – eine Neuorientierung: zur Integrierung von Theorie und Praxis*, Tübingen/Basel: Francke Verlag, 283-310.
- Arntz, Reiner (<sup>2</sup>2006) „Terminologie der Terminologie“, in: Snell-Hornby, Mary/Hönig, Hans G./Schmitt, Peter A. (eds.) (<sup>2</sup>2006) *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg, 77-82.
- Arntz, Reiner/Picht, Heribert/Mayer, Felix (<sup>4</sup>2002) *Einführung in die Terminologiearbeit. Band 2*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag.
- Austrian Standards Institute (2010) “90 Jahre Austrian Standards... ein Leitfaden durch die Zeit”, in: [https://www.austrian-standards.at/fileadmin/user/bilder/downloads-folder/90\\_jahre\\_austrian\\_standards\\_web.pdf](https://www.austrian-standards.at/fileadmin/user/bilder/downloads-folder/90_jahre_austrian_standards_web.pdf) Zugriff: 5.9.2015
- Baumann, Klaus-Dieter/Kalverkämper Hartwig (eds.) (2004) *Pluralität in der Fachsprachenforschung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Bausch, Karl-Heinz/Schewe, Wolfgang H.U./Spiegel, Heinz-Rudi (eds.) (1976) *Fachsprachen*. Berlin, Köln: Beuth Verlag.
- Beer, Robert (2003) *Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago, Illinois: Serindia Publications.
- Berzin, Alexander (2013) „Die Eigenschaften des Arya-Sangha“, in: [http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/sutra/level2\\_lamrim/initial\\_scope/safe\\_direction/qualities\\_arya\\_sangha.html?query=arya](http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/sutra/level2_lamrim/initial_scope/safe_direction/qualities_arya_sangha.html?query=arya) Zugriff: 12.05.2016

- Berzin, Alexander (2014) „Geist und Geistesfaktoren: Die einundfünfzig Arten von Nebengewahrsein“, in:  
[http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/sutra/level4\\_deepening\\_understanding\\_path/mind\\_mental\\_factors/mind\\_mental\\_factors\\_51.html](http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/sutra/level4_deepening_understanding_path/mind_mental_factors/mind_mental_factors_51.html) Zugriff: 28.03.2016
- Berzin, Alexander (2015) „Das monastische Ausbildungssystem der Gelug im Überblick“, in:  
[http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/study/history\\_buddhism/buddhism\\_tibet/gelug/overview\\_gelug\\_monastic\\_education.html](http://www.berzinarchives.com/web/de/archives/study/history_buddhism/buddhism_tibet/gelug/overview_gelug_monastic_education.html) Zugriff: 12.05.2016
- Bibliotheca Polyglotta, University of Oslo (o.J.) “Mahāvvyutpatti with sGra sbyor bam po gñis pa”, in:  
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=263#references> und:  
<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=263>  
 Zugriff: 10.02.2017
- Bommarito, Nicolas (o.J.) „Tibetan Philosophy“, in: <http://www.iep.utm.edu/tibetan/> Zugriff: 31.03.2017
- Bowker/Lynne, Pearson, Jennifer (2002) *Working with specialized language: a practical guide to using corpora*. London/New York: Routledge.
- Brunnhölzl, Karl (2016) Emailkorrespondenz. [15.04.2016]
- Brunnhölzl, Karl [1995] „Die Darstellung der Klassifikation der Bewusstseinszustände, ‚Die Essenz des Ozeans der Texte über Beweisführung‘“, pdf-Skript (keine Publikation), Emailkorrespondenz 2016.
- Budin, Gerhard (1996) *Wissensorganisation und Terminologie: die Komplexität und Dynamik wissenschaftlicher Informations- und Kommunikationsprozesse*. Tübingen: Narr.
- Budin, Gerhard (1997) *Theorie und Praxis der übersetzungsbezogenen Terminologearbeit*. Enthält Kapitel 2-5 aus „Empfehlungen für die Terminologearbeit“ der KÜWES (Konferenz der Übersetzungsdienste westeuropäischer Staaten), 1990. Skriptum. Wien: WUV Universitätsverlag.
- Budin, Gerhard (2006) „Kommunikation in Netzwerken – Terminologiemanagement“, in: Pellegrini, Tassilo/Blumauer, Andreas (eds.) (2006) *Semantic Web. Wege zur vernetzten Wissensgesellschaft*. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag, 453-467.

- Budin, Gerhard (2007) „Epistemological aspects of indeterminacy in postmodernist science”, in: Atia, Bassem Edem (ed.) (2007) *Indeterminacy in terminology and LSP*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Budin, Gerhard/Oeser, Erhard (eds.) (1997) *Beiträge zur Terminologie und Wissenstechnik*. Wien: TermNet.
- Cabezón, Ignazio José (1995) „Comparison as a Principle of Knowledge and its Application to the Translation of Buddhist Texts” in: Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 59-74.
- Cabezón, Ignazio José/Jackson, R. Roger (eds.) (1996) *Tibetan literature: studies in genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Cabezón, José Ignacio (1995) Buddhist Studies as a discipline and the role of theory. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18:2, 231-268.
- Chesterman, Andrew (1997) *Memes of Translation. The spread of ideas in translation theory*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Chesterman, Andrew (2000) “Memetics and translation strategies” in:  
<http://www.helsinki.fi/~chester/2000iMemetics.html> Zugriff: 05.02.2015
- Chimpa, Lama (1995) „The Methodology of Translations from Classical Tibetan” in:  
 Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 14-19.
- De Groot, Gerard-René/van Laer, Conrad J.P. (2007) “The dubious quality of legal dictionaries”, in: *Translation and Meaning*. Part 7: 173-187.
- Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Dreyfus, Georges (1989) „Dharmakīrti’s definition of Pramāṇa and its interpreters”, in:  
 Steinkellner, Ernst (ed.) (1991) *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 19-38.

- Duckworth, Douglas (2014) „Gelukpa [dge lugs pa]“, in:  
<https://plato.stanford.edu/entries/gelukpa/> [Zugriff: 31.03.2017]
- Eimer, Helmut/Germano, David (eds.) (2002) *The many canons of Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill.
- Felber, Helmut (1993) „Fachsprache aus der Sicht der allgemeinen Terminologielehre“ in:  
 Bungarten, Theo (ed.) *Fachsprachentheorie. Fachsprachliche Terminologie, Begriffs- und Sachsysteme, Methodologie. Band 1*. Tostedt: Attikon Verlag, 36-63.
- Felber, Helmut/Budin, Gerhard (1989) *Terminologie in Theorie und Praxis*. Tübingen: Narr.
- Felber, Helmut/Lang, Friedrich/Wersig, Gernot (eds.) (1979) *Terminologie als angewandte Sprachwissenschaft*. München, New York, London: Saur.
- Flick, Uwe (2012) *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Frauwallner, Erich (1953, 1956) *Geschichte der indischen Philosophie. Band I, II*. Salzburg: Müller.
- Frauwallner, Erich (2010) *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag.
- Froschauer, Ulrike/Lueger, Manfred (2003) *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- Gardner, Alexander (2010) „Gyeltsabje Darma Rinchen“, in:  
<http://treasuryoflives.org/biographies/view/Gyeltsab-Darma-Rinchen/9095> Zugriff: 30.03.2017
- Geshe Thubten Ngawang (1990-2001) *Systematisches Studium des Buddhismus*. Tibetisches Zentrum e.V. Hamburg. PDF-Dokument.
- Grosses Petersburger Wörterbuch (Böhlingk, Otto/Roth, Rudolph) (o.J.) „pramANa“, in:  
<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/PWGScan/disp1/index.php> Zugriff: 22.01.2017
- Gyamtso, Tsultrim (1997) *Presentation of Lorik and Takrik: The Essence of the Ocean of Traditions of Logic*. New York: Nitartha international publications.

- Hahn, Michael (2005) *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache*. Marburg: Indica et Tibetica.
- Hahn, Michael (2007) „Striving for Perfection: On the Various Ways of Translating Sanskrit into Tibetan”, in: <http://www.shin-ibs.edu/documents/pwj3-9/08Hahn39.pdf> Zugriff: 22.05.2015
- Hangartner, Diego (ed.) (2005) *Shantideva. Anleitungen auf dem Weg zur Glückseligkeit. Bodhicaryāvatāra*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Hanke, Benjamin (2015) “Semiotisches Dreieck”, in: [http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4\\_1\\_-grundlagen/4\\_1\\_4\\_-semiotisches-dreieck/](http://technische-redakteure.info/content/terminologie/4_1_-grundlagen/4_1_4_-semiotisches-dreieck/) Zugriff: 11.9.2015
- Harrison, Paul (1996) „A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur” in: Cabezón, Ignazio José/Jackson, R. Roger (eds.) (1996) *Tibetan literature: studies in genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 70-94.
- Hattori, Masaaki (1968) *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hauck/Friedrich, Schwinge/Gerhard (<sup>11</sup>2010) *Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heimgartner, Arno (2005) „Auswertung qualitativer Daten – Ein Vergleich verschiedener Softwaretools“, in: Stigler, Hubert/Reicher, Hannelore (eds.) (2005) *Praxisbuch Empirische Sozialforschung in den Erziehungs- und Bildungswissenschaften*. Wien/Innsbruck/Bozen: Studien Verlag, 225-238.
- Hopkins, Jeffrey (1996) *Meditation on Emptiness*. USA: Wisdom Publications.
- Hopkins, Jeffrey (2009) “Message from Jeffrey Hopkins, University of Virginia”, in: Trisoglio, Alex (ed.) (2009) *Translating the Words of the Buddha. Khyentse Foundation Translation Conference. Buddhist Literary Heritage Project Conference Proceedings*. March 15 – 20, 2009.” pdf, 75-76.

- Hopkins, Jeffrey (2011) „Tibetan-Sanskrit-English Dictionary“, PDF. Und in:  
<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/hopkins.ddbc.pdf> Zugriff:  
 21.06.2014
- Hopkins, Jeffrey (1996) *Meditation on Emptiness*. Somerville: Wisdom Publications.
- Hopkins, Jeffrey (o.J.) „Tibetan-Sanskrit-English Dictionary“ in: <http://uma-tibet.org/tib/dictionary.php> Zugriff: 28.6.2014
- Hopkins, Jeffrey (o.J.) <http://www.uma-tibet.org/> Zugriff: 25.07.2014
- Hopkins, Jeffrey/Söpa, Geshe Lhündub (1998) *Der tibetische Buddhismus*. München: Diederichs Verlag.
- Kapstein, Matthew (2003) „The Indian Literary Identity in Tibet“ in: Pollock, Sheldon (ed.) (2003) *Literary Cultures in History: Reconstructions from South Asia*. Berkeley: Univ. of California Press, 747-802.
- Kleemann, Frank/Krähnke, Uwe/Matuschek, Ingo (2013) *Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung in die Praxis des Interpretierens*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Knoblauch, Hubert (2010) „Transkription“, in: Bohnsack, Ralf/Marotzki, Winfried/Meuser, Michael (eds.) (2010) *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 159-160.
- Kocbek, Alenka (2014) “The translation of legal texts as culturemes”, in: Temmerman, Rita/Campenhoudt, Marc van (eds.) (2014) *Dynamics and Terminology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 111-132.
- Koselleck, Reinhart (2006) *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Krause, Cornelia (2007) „Vorwort der Übersetzerin“, in: Dsche Tsongkhapa, *Der Mittlere Stufenweg (Lam rim 'bring ba)*. München: Diamant Verlag.
- KÜDES – Konferenz der Übersetzungsdienste europäischer Staaten. Arbeitsgruppe Terminologie und Dokumentation (ed.) (2002) *Empfehlungen für die Terminologearbeit*. Bern: BBL Vertrieb Publikationen.

- Kupsch-Losereit, Sigrid (1996) "Kognitive Verstehensprozesse beim Übersetzen", in: Lauer, Angelika/Gerzymisch-Arbogast, Heidrun et. al (eds.) (1996) *Übersetzungswissenschaft im Umbruch. Festschrift für Wolfram Wilss zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Narr Verlag, 217-228.
- Lamnek, Siegfried (<sup>5</sup>2010) *Qualitative Sozialforschung*. Weinheim, Basel: Beltz Verlag.
- Lati Rinpoche/Napper, Elizabeth (2011) *Bewusstsein und Erkenntnis im tibetischen Buddhismus*. München: Diamant Verlag.
- Lati, Rinbochay/Napper, Elizabeth (<sup>3</sup>1986) *Mind in Tibetan Buddhism*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Laurén, Christer/Picht, Heribert (eds.) (1993) *Ausgewählte Texte zur Terminologie*. Wien: TermNet.
- Lehmann, Frank R. (1999) *Fachlicher Entwurf von Workflow-Management-Anwendungen*. Leipzig/Stuttgart: Teubner.
- Marotzki, Winfried (<sup>3</sup>2010) „Leitfadeninterview“, in: Bohnsack, Ralf/Marotzki, Winfried/Meuser, Michael (eds.) (<sup>3</sup>2010) *Hauptbegriffe Qualitativer Sozialforschung*. Opladen: Verlag Barbara Budrich, 114.
- Mathes, Klaus-Dieter (2008) *A direct path to the Buddha within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotra-Vibhāga*. Boston: Wisdom Publications.
- Mayer, Felix (1998) *Eintragsmodelle für terminologische Datenbanken: ein Beitrag zur übersetzungsbezogenen Terminographie*. Tübingen: Narr.
- Mayer, Felix (2009) „Terminologielehre und Terminologiemanagement“ in: Mayer, Felix/Seewald-Heeg, Uta (eds.) (2009) *Terminologiemanagement – Von der Theorie zur Praxis*. Berlin: Bundesverband der Dolmetscher und Übersetzer e.V., 12-26.
- Mayer, Horst O. (<sup>2</sup>2004) *Interview und schriftliche Befragung. Entwicklung, Durchführung und Auswertung*. München/Wien: Oldenburg Verlag.
- Mayring, Philipp (2000) „Qualitative Inhaltsanalyse“, in: <https://www.researchgate.net/publication/200086026> [Zugriff: 31.01.2017]

- Mayring, Philipp (<sup>6</sup>2016) *Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken*. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Meuser, Michael/Nagel, Ulrike (1991) „ExpertInneninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht“, in: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (1991) *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 441-471. [und in: [http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/2402/ssoar-1991-meuser\\_et\\_al-expertinneninterviews\\_-\\_vielfach\\_erprobt.pdf?sequence=1](http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/2402/ssoar-1991-meuser_et_al-expertinneninterviews_-_vielfach_erprobt.pdf?sequence=1), Zugriff: 14.12.2016]
- Miller, A. Roy (1976) *Studies in the grammatical tradition in Tibet*. Amsterdam: John Benjamins.
- Misra, K.P. (1981) “Nonalignment: an Indian perspective”, in: Riggs, Fred W. (ed.) (1982) *The CONTA Conference. Proceedings of the Conference on Conceptual and Terminological Analysis in the Social Sciences*. Frankfurt: Indeks Verlag, 37-41.
- Möhn, Dieter (1976) „Sprache – Schlüssel zur Technik“, in: Bausch, Karl-Heinz/Schewe, Wolfgang H.U./Spiegel, Heinz-Rudi (eds.) (1976) *Fachsprachen*. Berlin, Köln: Beuth Verlag, 20-32.
- Nakamura, Hajime (<sup>3</sup>1999) *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers.
- Napper, Elizabeth (1995) „Styles and Principles of Translation” in: Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 35-42.
- Nida, Eugene (1964) *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: Brill
- Norboo, Samten (1976) “A History of Tibetan Translated Literature”, in: *The Tibet Journal*, Vol. I, No. 3 & 4, 81-84.
- Norbu, Namkhai (1978) „Tibetan Culture”, in: *The Tibet Journal* 3:3, 38-40.
- Nord, Christiane (2011) *Funktionsgerechtigkeit und Loyalität. Die Übersetzung literarischer und religiöser Texte aus funktionaler Sicht*. Berlin: Frank und Timme.

- Oetke, Claus (1991) „*Svabhāvavpratibandha* and the Types of Reasons in *Dharmakīrti*'s Theory of Inference“, in: Steinkellner, Ernst (ed.) (1991) *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 243-268.
- Oster, Ulrike (2004) „Termini in der technischen Übersetzung: Rettungsanker, Tyrannen – oder auch *nur* Wörter?“, in: Temmerman/Rita, Knops Uus (eds.) (2004) *The Translation of Domain Specific Languages and Multilingual Terminology Management*. Linguistica Antverpiensa, New Series, 2004:3, 21-35. [Und: <https://lans-tts.uantwerpen.be/index.php/LANS-TTS/article/viewFile/101/49> Zugriff: 17.08.2016]
- Österreichische Akademie der Wissenschaften (2014) „Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus“, in: [http://www.ikga.oeaw.ac.at/Erkenntnistheoretisch-logische\\_Tradition\\_des\\_Buddhismus](http://www.ikga.oeaw.ac.at/Erkenntnistheoretisch-logische_Tradition_des_Buddhismus) Zugriff: 16.01.2017
- Picht, Heribert (1997) „Erarbeitung und Anwendung begrifflicher Strukturierungen“ in: [http://download2.hermes.asb.dk/archive/FreeH/H18\\_03.pdf](http://download2.hermes.asb.dk/archive/FreeH/H18_03.pdf) Zugriff: 03.08.2016
- Pickel, Gert/Pickel, Susanne (2009) „Qualitative Interviews als Verfahren des Ländervergleichs“, in: Pickel, Susanne/Pickel, Gert/Lauth, Hans-Joachim/Jahn, Detlef (eds.) (2009) *Methoden der vergleichenden Politik- und Sozialwissenschaft. Neue Entwicklungen und Anwendungen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 441-464.
- Prunč, Erich (<sup>3</sup>2012) *Entwicklungslinien der Translationswissenschaft. Von den Asymmetrien der Sprachen zu den Asymmetrien der Macht*. Berlin: Frank & Timme.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (<sup>4</sup>2014) *Qualitative Sozialforschung*. München: Oldenbourg Verlag.
- Rabten, Gesche (<sup>2</sup>2008) *Der Geist und seine Funktionen*. Les Tassonneyres: Edition Rabten.
- Rackuff, Christine (2005) „Der Dalai Lama menschlich gesehen“, in: Tibet und Buddhismus, Heft 74, 13-15. [online: <https://www.tibet.de/fileadmin/pdf/tibu/2005/tibu074-2005-13-cr-uebersetzer.pdf> Zugriff: 30.03.2017]
- Radich, Michael (2015) Dissertation: *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*. Hamburg: Hamburg University Press.

- Raine, Roberta (2010a) The Translator in Tibetan History: Identity and Influence. *Forum* 2010: 8.2, 133-161. Und in: <http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/forum-paper-raine.pdf> Zugriff: 18.6.2015
- Raine, Roberta (2010b) Minority, Language and Translation in Tibet. *MTM* 2010: 2, 35-53. Und in: [http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/rraine\\_paper\\_mtm.pdf](http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/rraine_paper_mtm.pdf) Zugriff: 18.6.2015
- Raine, Roberta (2011) Translating the Tibetan Buddhist Canon: Past Strategies, Future Prospects. *Forum* 2011: 9.2, 157-186. Und in: [http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon\\_raine.pdf](http://translationintibet.files.wordpress.com/2012/09/translating-the-tb-canon_raine.pdf) Zugriff: 18.6.2015
- Raine, Roberta (2014) 'Translation Archaeology' in Practice: Researching the History of Buddhist Translation in Tibet. *Meta: Translator's Journal* 59:2, 278-296.
- Rigzin, Tsepa (1995) „Problems and Suggestions for Making a Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology” in: Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 138-147.
- Roelcke, Thorsten (2010) *Fachsprachen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Roelcke, Thorsten (2013) *Definitionen und Termini. Quantitative Studien zur Konstituierung von Fachwortschatz*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Samten, Geshe Ngawang [2014] „Keynote address. International Conference on the Translation of Buddhist Texts at Dongkug University. Translation and Tradition in Tibetan Buddhism. 27 November 2014.” Unveröffentlichtes pdf-Skript, p.20.
- Sandrini, Peter (o.J.) „Terminographie und Textographie: Synergien und Parallelen“, in: <http://homepage.uibk.ac.at/~c61302/publik/fest.pdf> Zugriff: 25.11.2016
- Sárközi, Alice (1995) *A Buddhist Terminological Dictionary*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Scherrer-Schaub, Cristina (1999) “Translation, Transmission, Tradition: Suggestions from ninth-century Tibet”, in: *Journal of Indian Philosophy* 27, 67-77.

- Schoening, Jeffrey, D. (1996) „Sūtra Commentaries in Tibetan Translation” in: Cabezón, Ignazio José/Jackson, R. Roger (eds.) (1996) *Tibetan literature: studies in genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 111-124.
- Seyfort Ruegg, David (1992) Some reflections on translating Buddhist philosophical texts from Sanskrit and Tibetan. *Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft* XLVI:1, 367-391.
- Seyfort Ruegg, David (1995) „On Translating Tibetan Philosophical Texts” in: Doboomb, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 75-86.
- Seyfort Ruegg, David (1995) Some reflections on the place of philosophy in the study of Buddhism. *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18:2, 145-181.
- Shakabpa, Tsepon W. D. (1984) *Tibet – A political history*. New York: Potala Publications.
- Sharpa, Tulku (1995) „The Importance of Team-Work and Consensus on Terminology in Translating Buddhist Texts”, in: Doboomb, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 209-214.
- Simonsson, Nils (1957) *Indo-tibetische Studien. Die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie*. Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB.
- Singh, N. (1995) „Buddhist Translations: Problems and Perspectives” in: Doboomb, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 20-34.
- Skilling, Peter (2009) “Translating the Buddha’s words: some notes on the Kanjur translation project”, in: Trisoglio, Alex (ed.) (2009) *Translating the Words of the Buddha. Khyentse Foundation Translation Conference. Buddhist Literary Heritage Project Conference Proceedings*. March 15 – 20, 2009.” pdf, 23-28.
- Smith, Gene E. (2001) *Among Tibetan Texts. History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications.
- Snell-Hornby, Mary (ed.) (1994) *Übersetzungswissenschaft – eine Neuorientierung: zur Integrierung von Theorie und Praxis*. Tübingen: Francke.

- Snell-Hornby, Mary/Hönig, Hans G./Kußmaul, Paul/Schmitt, Peter A. (eds.) (2006) *Handbuch Translation*. Tübingen: Stauffenburg.
- Snellgrove, David (2006) *Buddhist Himalaya*. Kathmandu: Himalayan Book Sellers.
- Snellgrove, David L. (1987) *Indo-Tibetan Buddhism*. London: Serindia Publications.
- Sommerschuh, Christine (2008) *Einführung in die tibetische Schriftsprache. Lehrbuch für den Unterricht und das vertiefende Selbststudium*. Norderstedt: Books on Demand.
- Spitz, Christof (ed.) (1990, 1992, 1996) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Yogacarīn. Quellentexte*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Spitz, Christof (ed.) (1990, 1992, 1996a) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Yogacarīn. Unterricht*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Spitz, Christof (ed.) (1996) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Vaibhashikas. Quellentexte*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Spitz, Christof (ed.) (1996a) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Vaibhashikas. Unterricht*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Spitz, Christof (ed.) (1998) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Sautrantikas. Quellentexte*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Spitz, Christof (ed.) (1998a) *Systematisches Studium des Buddhismus. Die Lehrmeinung der Sautrantikas. Unterricht*. Pdf. Hamburg: Tibetisches Zentrum e.V.
- Stanley, Philipp D. (2009) “Bka’ ’gyur Genres: Number of Texts, Pages and Text Size”, in: Trisoglio, Alex (ed.) (2009) *Translating the Words of the Buddha. Khyentse Foundation Translation Conference. Buddhist Literary Heritage Project Conference Proceedings*. March 15 – 20, 2009.” pdf, 88-90.
- Steinkellner, Ernst (1967) *Dharmakīrti’s Hetubinduḥ*. Graz/Wien/Köln: Verlag der ÖAW.
- Steinkellner, Ernst (2006) “The Buddhist tradition of epistemology and logic (*tshad ma*) and its significance for Tibetan civilisation”, in: Gingrich, Andre/Hazod, Guntram (eds.) (2006) *Der Rand und die Mitte. Beiträge zur Sozialanthropologie und Kulturgeschichte Tibets und des Himalaya*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 193-210.

- Steinkellner, Ernst (ed.) (2007) *Dharmakīrti's Pramāṇaviniśayaḥ. Chapters 1 and 2*.  
Beijing/Wien: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Sciences.
- Steinkellner, Ernst (o.J.) „Die erkenntnistheoretisch-logische Tradition des Buddhismus“, in:  
<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k04steinkellner.pdf> Zugriff: 23.09.2016
- Steinkellner, Ernst/Krasser, Helmut (1989) *Dharmottaras Exkurs zur Definition gültiger Erkenntnis im Pramāṇaviniśayaḥ*. Wien: Verlag der ÖAW.
- Stolze, Radegundis (2002) „Translatorische Textproduktion: Hermeneutik und Linguistik“,  
in: *Linguistica Antverpiensa, New Series* 1/2002, 65-76.
- Stolze, Radegundis (2003) *Hermeneutik und Translation*. Tübingen: Narr Verlag.
- Tandhar, Chogkhan Thubten (1995) „An Opinion on Translating Buddhist Terminologies (Focusing on the Term *Pratityasamutpada*)“ in: Doboorn, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 177-180.
- Temmerman, Rita (1997) “Questioning the univocity ideal. The difference between socio-cognitive Terminology and traditional Terminology”, in: *Hermes, Journal of Linguistics* 18:51-90.
- Temmerman, Rita (2000) “Training Terminographers: the Sociocognitive Approach”, in:  
[http://www.euralex.org/elx\\_proceedings/Euralex2000/053\\_Rita%20TEMMERMANN\\_Training%20Terminographers\\_the%20Sociocognitive%20Approach.pdf](http://www.euralex.org/elx_proceedings/Euralex2000/053_Rita%20TEMMERMANN_Training%20Terminographers_the%20Sociocognitive%20Approach.pdf) Zugriff:  
17.8.2016
- Temmerman, Rita (2000) *Towards New Ways of Terminology Description. The sociocognitive approach*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Tharchin, Khensur Lobsang/Montenegro, Vincent (2005) *Pointing the way to reasoning*. New Jersey: Mahayana Sutra and Tantra Press.
- Thelen, Marcel (2010) “Translation Studies: Terminology in Theory and Practice”, in:  
Lewandowska, Barbara/Thelen, Marcel (eds.) (2010) *Meaning in Translation*.  
Frankfurt/Berlin: Peter Lang.

- Tibetisches Zentrum Hamburg e.V. (o.J.) „Grundstudium (3 Jahre)“, in:  
<http://www.tibet.de/index.php?id=577> Zugriff: 27.07.2014
- Tibetisches Zentrum Hamburg e.V. (o.J.) „Lehrer: Geshe Thubten Ngawang“, in:  
<https://www.tibet.de/das-zentrum/lehrende/geshe-thubten-ngawang/> Zugriff:  
 15.05.2015
- Tsering, Migmar (1995) „Co-Translation: Its Value and Problems“ in: Doboomb, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 205-208.
- Verhagen, Pieter (2001) „Studies in Indo-Tibetan Buddhist Hermeneutics (1). Issues of Interpretation and Translation in the Minor Works of Si-tu Pan-chen Chos-kyi-‘byungnas (1966?-1774)“ in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 24:1, 61-88.
- Verhagen, Pieter C. (1994) *A History of Sanskrit Grammatical Literature in Tibet. Vol. I*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.
- Vetter, Tilmann (1964) *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*. Wien: Graz/Wien/Köln: Verlag der ÖAW.
- Wallace, B. Alan (ed.) (2003) *Buddhism and Science: Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press. (kindle edition)
- Wallace, B. Allan (1989) „Prospects for a Western Buddhism“ in: *The Tibet Journal*, Vol. XIV, No. 3, 72-79.
- Weihóng, Zhèng (2015) „Zhèng Weihóng“, in: Liu, Fenrong/Seligman, Jeremy (eds.) *The History of Logic in China. 5 Questions*. USA/UK: Automatic Press, 79-93.
- Wersig, Gernot (1976) „Probleme und Verfahren der Terminologearbeit“, in: Bausch, Karl-Heinz/Schewe, Wolfgang H.U./Spiegel, Heinz-Rudi (eds.) (1976) *Fachsprachen*. Berlin, Köln: Beuth Verlag, 40-43.
- Wilson, Joe Bransford (1995) „Problems and Methods in Translation of Buddhist Texts from Tibetan“, in: Doboomb, Tulku (ed.) (1995) *Buddhist Translations. Problems and Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 148-167.

Wilson, Joe Bransford (1996) „Tibetan Commentaries on Indian Śāstras”, in: Cabezón, Ignazio José/Jackson, R. Roger (eds.) (1996) *Tibetan literature: studies in genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 125-137.

Wüster, Eugen (<sup>3</sup>1991) *Einführung in die allgemeine Terminologielehre und terminologische Lexikographie*. Bonn: Romanistischer Verlag.

Wylie, Turrell (1959) „A standard system of Tibetan transcription”, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, 261-267. [online:

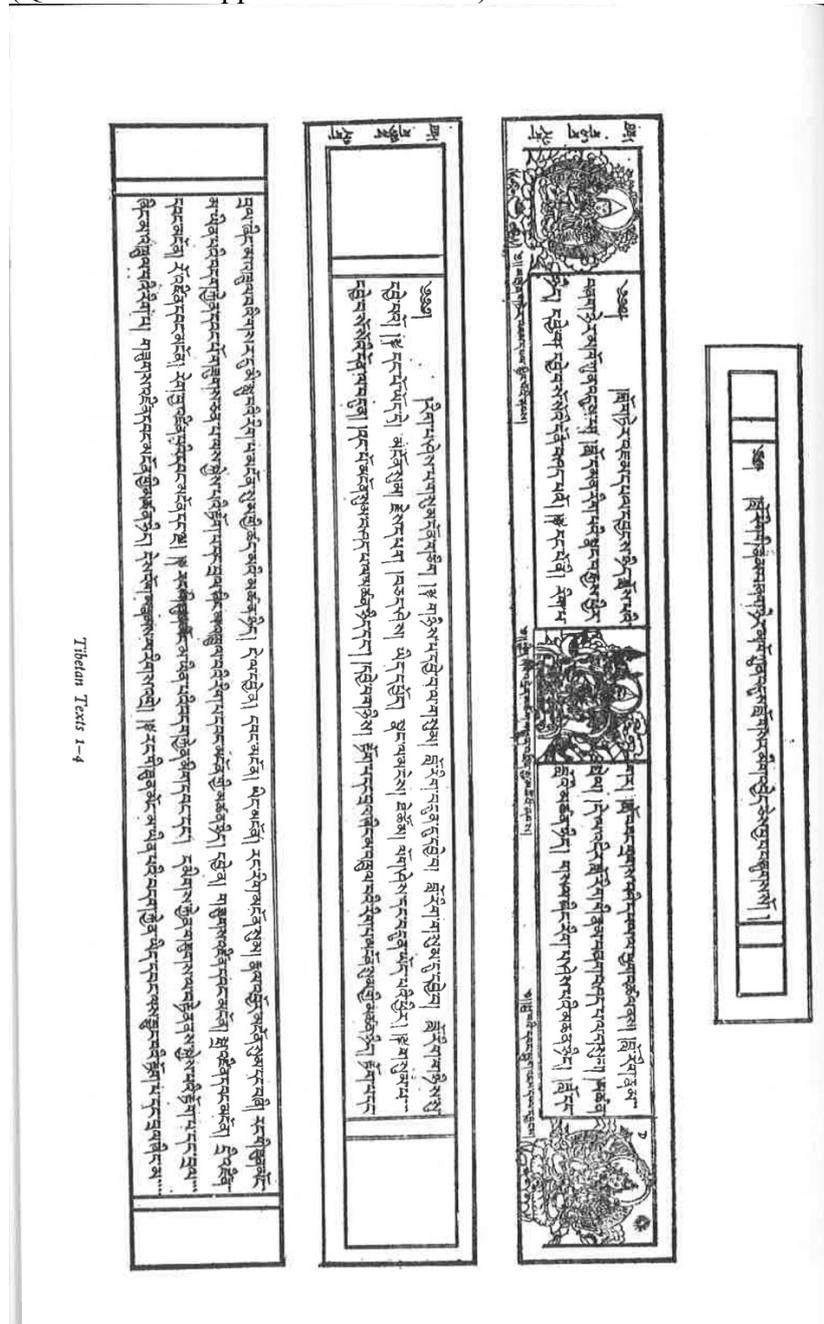
<https://sites.google.com/site/chrisfynn2/home/tibetanscriptfonts/wylietransliteration>

Zugriff: 26.05.2016]

# Anhang

Faksimile: Der tibetische *blo rig*-Originaltext: *blo rig gi rnam bzhag nyer mkho kun 'dus blo gsar mig 'byed ces bya ba bzhugs so*<sup>92</sup> von Gesche Dschampäl Sampel

(Quelle: Lati/Napper<sup>3</sup>1986:175-181)



Tibetan Texts 1-4

<sup>92</sup> Darlegung von Gewahrsein und Erkenntnis, die alle wichtigen Punkte zusammenfasst und das Auge einer neuen Intelligenz öffnet. Neuzeitlicher Blockdruck, ohne Angabe von Erscheinungsjahr und -ort (Lati/Napper 2011:185).







# Brunnhölzls Übersicht I – Bewusstseinszustände

## Übersicht I

### Bewusstseinszustände

(Bewusstseinszustand - lo, Bewußtsein - scheba, Bewußtheit - rigba)

#### Gültige Erkenntnis

*Sich neu untrügerisch bewußt sein; Erhellung nicht verstandener Tatsachen*

#### Nicht-gültige Erkenntnis

*ein Bewußtsein mit trügerischen Eigenschaften*

#### Direkte gültige Erkenntnis

*gedankenfreie, nichtverkennende Bewußtheit*

#### Schlußfolgernde gültige Erkenntnis

*Bewußtheit, die basierend auf*

#### Sinnesfähigkeiten

*entstehen basierend auf ihrer spezifischen beherrschenden Bedingung*

#### Geistbewußtsein

#### Selbst-Bewußtheit

*erfährt sich selbst*

#### Yoga

*basiert auf dem Endpunkt höchster Meditation*

#### Scheinbare direkte

#### gültige Erkenntnis

*Bewußtheit, die nicht gedankenfrei und/oder nicht nicht-  
verkennend ist*

*einem Grund, der die drei Modi*

*besitzt, das zu Beweisende neu*

*erkennt (s. Übersicht II)*

BEHERRSCH.

formhafte

Geistsinnesfähigkeit

Samadhi

verkennendes Bewußtsein

relatives Bewußtsein

Schlußfolgerung

Wozu es durch Schlußfolg. kommt

Erinnerung

tatsächlicher Wunsch

basierend auf einem defekten Medium

GEDANKENFREI

G

E

D

A

N

K

L.

RICHTUNG

nach außen

nach innen

## Interviewleitfaden ExpertInneninterview

Interviewpartner/in:

Datum:

Beginn:

Dauer:

**Einstiegsfrage:** 1. Seit ca. wie vielen Jahren befassen Sie sich mit der tibetisch-buddhistischen Philosophie und mit der tibetischen Kultur?

2. Seit etwa wie vielen Jahren übersetzen Sie tibetisch-buddhistische Texte ins Deutsche?

3. Auf welche Teilbereiche haben Sie sich im Laufe Ihrer (wissenschaftlichen) Tätigkeit spezialisiert?

4. Wer ist üblicherweise das Zielpublikum Ihrer Übersetzung – (angehende) ExpertInnen oder Laien? (Laien sind Buddhismus-Interessierte, die keinen Zugang zu tibetischer/sanskritischer Originalliteratur haben und deshalb auf deutsche Übersetzungen angewiesen sind.)

5. Wie gehen Sie vor, wenn Sie Texte aus dem Tibetischen ins Deutsche übersetzen?  
Verwenden Sie Hilfsmittel wie z.B.:

- Glossare („private“ G., Institutsglossare, ...)
- Paralleltexte
- Wörterbücher (einsprachige, zweisprachige, Enzyklopädien/Sachlexika, Online-WB?)
- Datenbanken (Welche?)
- Internet (Recherche, z.B. „site:edu“)
- Rücksprache mit KollegInnen?
- Sonstiges: \_\_\_\_\_

6a. Wie würden Sie die Begriffe 1. **shes pa** (Skt. *jñāna* / *vijñāna*), 2. **rig pa** (Skt. *saṃvedana*), 3. **sems/yid** (Skt. *chitta/manas*) und 4. **blo** (Skt. *buddhi*) und ihre jeweilige Definition aus dem Tibetischen (Sanskrit) ins Deutsche übersetzen?

6b. Wie würden Sie folgende Definitionen ins Deutsche übersetzen?

1. **shes pa:** *gsal zhing rig pa shes pa'i mtshan nyid* གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།  
(Lati/Napper <sup>3</sup>1986:175) [Die Definition von Bewusstsein ist: das, was klar und kenntnisnehmend ist. Lati/Napper 2011:57]
2. **rig pa:** *gzhal bya myong ba rig pa'i mtshan nyid* གཞལ་བྱ་ཚུང་བ་རིག་པའི་མཚན་ཉིད།  
(Gyamtsö 1997:4) [Das, was Bestimmungsobjekte erfährt. Brunnhölzl 1995:6]
3. **sems (yid):** *rang gi 'khor du byung ba'i sems byung dang mtshungs par ldan pa sems kyi mtshan nyid* རང་གི་འཁོར་དུ་བྱུང་བའི་སེམས་བྱུང་དང་མཚུངས་པར་ལྡན་པ་སེམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།  
(Lati/Napper <sup>3</sup>1986:180) [Die Definition von Geist ist: das, was Übereinstimmung mit den Geistesfaktoren besitzt, die als dessen Begleiter entstehen. Lati/Napper 2011:179]
4. **blo:** *rig pa blo'i mtshan nyid* རིག་པ་བློའི་མཚན་ཉིད། (Lati/Napper <sup>3</sup> 1986:175) [Die Definition eines *Gewahrseins* ist: eine Kenntnisnahme. Lati/Napper 2011:57]

6c. Gehen Sie gedanklich zuerst zum entsprechenden Sanskrit-Begriff und überlegen sich dessen Bedeutung oder bleiben Sie gedanklich nur in der tibetischen (bzw. deutschen) Begriffswelt?

6d. Warum fiel Ihre Wahl auf diese deutschen Begriffe?

7. Wie würden Sie die Begriffe

- **tshad ma (Skt. *pramāṇa*)** [*gsar du mi slu ba'i rig pa tshad ma'i mtshan nyid* གསར་དུ་མི་སྐྱུ་བའི་རིག་པ་ཚད་མའི་མཚན་ཉིད། = Die Definition einer *primären Erkenntnis* ist: eine neue unwiderlegbare Kenntnisnahme.]
- **tshad min gyi shes pa (-- blo) (Skt. *apramāṇa-jñāna (apramāṇa)*** [*gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa tshad min gyi shes pa'i mtshan nyid* གསར་དུ་མི་སྐྱུ་བ་མ་ཡིན་པའི་རིག་པ་ཚད་མེན་གྱི་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད། = Die Definition von *nicht-primärem Bewusstsein* ist: eine Kenntnisnahme, die nicht neu und [nicht] unwiderlegbar ist.] ins Deutsche übersetzen?

7a. Warum fiel Ihre Wahl auf diese deutschen Begriffe?

8. Wie würden Sie **blo rig** ins Deutsche übersetzen?

8a. Warum fiel Ihre Wahl auf diesen deutschen Begriff?

9. Bemühen Sie sich in Ihren Übersetzungen eine einheitliche Terminologie konsistent zu gebrauchen?

10. @Mathes/Steinkellner/Hugon: Gibt es auf Ihrem Institut terminologische Standards?

10a. Wenn ja, welche? Wie sehen die aus?

11. Wäre Ihrer Meinung nach eine Standardisierung der Terminologie des Teilfachgebiets *blorig* erstrebenswert, um den Interpretationsspielraum zu schmälern (einheitlich definierte Begriffe) oder ist eine Diversität der Terminologie wünschenswert, um verschiedene Interpretationen zuzulassen? Schließlich leben wir ja in einer pluralistischen Gesellschaft. Wie sehen Sie das?

## Begriffe und Definitionen ExpertInneninterview

(ad: 6a) Wie würden Sie die folgenden Begriffe ins Englische (Deutsche) übersetzen?

1. **shes pa** (Skt. *jñāna*) \_\_\_\_\_
2. **rig pa** (Skt. *saṃvedana*) \_\_\_\_\_
3. **sems** (*yid*) (Skt. *chitta/manas*)<sup>93</sup> \_\_\_\_\_
4. **blo** (Skt. *buddhi*) \_\_\_\_\_

(ad: 6b) Wie würden Sie folgende Definitionen ins Englische (Deutsche) übersetzen?

1.) **shes pa**: *gsal zhing rig pa shes pa 'i mtshan nyid* གསལ་ཞིང་རིག་པ་ཤེས་པའི་མཚན་ཉིད།<sup>94</sup>

---

2.) **rig pa**: *gzhal bya myong ba rig pa 'i mtshan nyid* གཞལ་བྱ་ཚྱང་བ་རིག་པའི་མཚན་ཉིད།<sup>95</sup>

---

3.) **sems**: *rang gi 'khor du byung ba 'i sems byung dang mtshungs par ldan pa sems kyi mtshan nyid* རང་གི་འཁོར་དུ་བྱུང་བའི་སེམས་བྱུང་དང་མཚུངས་པར་ལྡན་པ་སེམས་ཀྱི་མཚན་ཉིད།<sup>96</sup>

---

---

4.) **blo**: *rig pa blo 'i mtshan nyid* རིག་པ་བློའི་མཚན་ཉིད།<sup>97</sup>

---

---

(7) Wie würden Sie folgende Begriffe ins Englische (Deutsche) übersetzen?

- 1.) **tshad ma** (Skt. *pramāṇa*) \_\_\_\_\_
  - 2.) **tshad min gyi shes pa** (*tshad min gyi blo*) (Skt. *apramāṇa-jñāna (apramāṇa)*) \_\_\_\_\_
- 

(8) Wie würden Sie *blo rig* ins Englische (Deutsche) übersetzen?

<sup>93</sup> Als Synonyme angeführt in: Lati/Napper (2011:202) *Bewusstsein und Erkenntnis im Tibetischen Buddhismus*.

<sup>94,4,5</sup> Lati/Napper (1986:175,180) *Mind in Tibetan Buddhism*.

<sup>95</sup> Gyamtso (1997:4) *Presentation of Lorik and Takrik: The Essence of the Ocean of Traditions of Logic*.

## Abstract

Die Übersetzungsarbeit in Tibet stellt in der modernen Translationswissenschaft ein neues Forschungsfeld dar, das im Rahmen der vorliegenden Arbeit näher beleuchtet wird. Theoretisches und historisches Fundament bildet die tibetische Übersetzungsgeschichte, weist sie doch einige bemerkenswerte Aspekte auf wie etwa die Entwicklung einer tibetisch-buddhistischen Fachsprache im religiösen philosophisch-erkenntnistheoretischen Bereich im 7. Jahrhundert n. Chr. und die darauf aufbauende normative terminologische Begriffsarbeit, die in der Erstellung des „großen etymologischen Lexikons“ (Skt. *Mahāvvyutpatti*) gipfelte. Die *Mahāvvyutpatti* (zusammen mit der *Madhyavyutpatti*, die verbindliche Übersetzungsrichtlinien enthält) bildete die Grundlage für eine standardisierte translatorische Praxis im Alten Tibet und wurde – per königlichem Dekret – von tibetischen Übersetzern (*Lo tsā bas*) und indischen Schriftgelehrten (*Paṇḍitas*) erarbeitet. Man spricht hier vom sog. *Paṇḍita-Lo tsā ba*-Modell, also von Übersetzungsteams, die den Löwenanteil der buddhistischen Literatur aus dem Sanskrit ins Tibetische übersetzt haben und daher aus translationswissenschaftlicher Sicht unabdingbare Aktanten im Sinne des Kulturtransfers sind. Vor diesem Hintergrund liegt der Fokus des vorliegenden Forschungsprojektes auf der gegenwärtigen translationsrelevanten terminologischen Praxis im Kontext der Philosophie und Erkenntnistheorie des tibetischen Buddhismus. Gegenstand sind dabei vier deutsche Übersetzungen tibetischer erkenntnistheoretisch-logischer Ausgangstexte, auf deren Basis eine terminologische Begriffsanalyse anhand des Instrumentariums der Wüsterschen Terminologielehre durchgeführt und in Form eines Glossars präsentiert wird. Dadurch soll der Status quo der deutschen terminologischen Landschaft eruiert und gleichzeitig der Ausgangspunkt der empirischen Studie ermittelt werden. Anhand qualitativer ExpertInneninterviews wird das konkrete übersetzungsrelevante terminologische Praxisfeld des tibetischen Buddhismus erstmalig aus translationswissenschaftlicher Perspektive analysiert. Das Hauptaugenmerk liegt dabei einerseits auf praxisnahen Übersetzungsbeispielen sowie auf zu übersetzenden Begriffsdefinitionen (Tibetisch > Deutsch) und andererseits auf den ExpertInnenmeinungen hinsichtlich einer Standardisierung bzw. Diversität der buddhistischen Fachsprache. Da dies die erste translationsrelevante terminologische Studie im tibetisch-buddhistischen Bereich darstellt, ist eher ein bescheidener, wohl aber fruchtbarer Erkenntnisgewinn zu erwarten, der den Grundstein für weitere wissenschaftliche Forschungen in diesem Feld legen kann.

In modern translation studies, the exploration of translation practice in Tibet poses a new field of inquiry that is thoroughly examined in the dissertation at hand. The theoretical basis consists of Tibet's historical translation activities as they show remarkable aspects such as the development of a Tibetan-Buddhist terminology in the religious, philosophical and epistemological context in the 7<sup>th</sup> century AD. These activities culminate in the creation of the "big etymological lexicon" (Skt. *Mahāvyutpatti*) that comprises normative terminological parameters. The *Mahāvyutpatti* (and the *Madhyavyutpatti*, which includes obligatory translation guidelines) is the foundation for a standardized translation practice in old Tibet and was compiled by Tibetan translators (*lo tsā bas*) and Indian pundits (*paṇḍitas*) as commissioned by the king. These translation teams (*paṇḍita-lo tsā ba*-model) have translated the lion's share of Buddhist literature from Sanskrit into Tibetan and are thus indispensable actors in terms of the cultural transfer. Against this background, the present research project focusses on the current translation-relevant terminological practice with regard to Tibetan Buddhism's philosophy and epistemology. Based on Wüster's general theory of terminology, a term analysis of four German translations of Tibetan epistemological source texts is conducted and presented in the form of a glossary. In this way, the status quo of the German terminology as well as the starting point of the empirical study are determined. By means of qualitative expert interviews, the translation-oriented terminological field of practice of Tibetan Buddhism is analyzed from a translation studies' point of view for the first time. On the one hand, the main focus lies on practical translation examples as well as on term definitions (Tibetan > German), and, on the other hand, on experts' opinions regarding a standardization or diversity of Buddhist terminology. Since this dissertation constitutes the first German translation-relevant terminological study in the field of Tibetan Buddhism, modest but fruitful results are expected which could lay the foundation for further scientific research in this area.