



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes

Eine Übersetzung von Prajñākaramatis Bodhicaryāvatārapañjikā 3.1-19“

Verfasserin

Sandra Hochwarter

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 389

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreuer:

Univ. Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	v
Abkürzungsverzeichnis	vii
Vorwort	ix
1 Einleitung.....	1
1.1 Der Bodhicaryāvatāra	1
1.1.1 Überblick über den Inhalt der einzelnen Kapitel.....	2
1.1.2 Die Madhyamaka Tradition als philosophische Grundlage für den Bodhicaryāvatāra...	8
1.2 Śāntideva	11
1.3 Prajñākaramati und die Bodhicaryāvatārapañjikā	13
1.4 Bodhicitta: Der Erleuchtungsgeist	14
1.4.1 Die historische Entwicklung des bodhicitta Begriffes.....	16
1.4.2 Die Rolle des Mitgefühls auf dem Weg zum Heilsziel.....	19
1.4.3 Der Terminus bodhicitta	20
1.4.4 Das Bewahren von bodhicitta.....	22
1.4.5 Die Bedeutungsnuancen von bodhicitta.....	23
1.4.6 Die Schwierigkeit der Übersetzung.....	28
1.4.7 Bodhicitta als Einheit von śūnyatā/ prajñā und karuṇā/ upāya.....	29
1.4.8 Unterteilungen von bodhicitta	32
2 Edition und Übersetzung.....	35
2.1 Einleitung.....	35
2.1.1 Der Bodhisattvacaryāvatāra: Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa	35
2.1.2 Die Version aus Dun Huang	36
2.1.3 Technische Bemerkungen.....	37
2.2 Tibetischer Verstext.....	41
2.3 Tibetischer Kommentartext.....	46

2.4	Übersetzung.....	55
2.5	Erläuterungen	74
Nachwort		81
Literaturverzeichnis.....		83
Anhang		93

Danksagung

Besonders bedanken möchte ich mich beim Betreuer meiner Diplomarbeit Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes, der mir motivierend und mit Rat und Tat beim Verfassen meiner Arbeit zur Seite gestanden ist.

Mein aufrichtig empfundener Dank sei hier auch meiner „Sanskrit-Professorin“ Dr. Anne MacDonald ausgedrückt, die mich von Anfang an auf meinem Weg durch das Studium und vor allem durch die Philosophie des Buddhismus begleitet hat, und die mir mit ihrem ruhigen und herzlichen Wesen stets eine Quelle der Inspiration und Freude beim Studieren war. Vor allem aber möchte ich ihr für den Mut danken, den sie mir im Hinblick auf das Verfassen dieser Arbeit zugesprochen hat, und für ihre Zeit und Hilfestellungen bei der Korrektur meiner Übersetzung.

Meine Übersetzung gäbe es nicht in der vorliegenden Form, ohne das „kritisch-prüfende“ Auge von Ao. Univ.-Prof. Dr. Helmut Tauscher, der im Rahmen des Diplomandenseminars versucht hat, meinen Blick für eine gelungene Übersetzung zu schärfen, und mir mit seinem fundierten Wissen und seinen Korrekturvorschlägen den Weg zu einem besseren Verständnis der einzelnen Textpassagen „erhellte“ hat.

Die Rahmenbedingungen, die das Verfassen dieser Arbeit erst möglich gemacht haben, wurden von meiner Familie geschaffen: Allen voran von meiner Mutter, die so fest an mich und meine Fähigkeiten geglaubt hat, und die bereit war ihre eigenen Interessen zeitweilig in den Hintergrund zu stellen, um mich tatkräftig in meinem Vorhaben zu unterstützen; von meinem Partner, der mir viel Verständnis und Geduld in dieser schwierigen Zeit entgegen gebracht hat; von meinem Vater, meiner Schwester und meiner Schwiegermutter, die mir alle ihre kostbare Zeit geschenkt haben.

Meiner kleinen Tochter danke ich dafür, dass sie in mein Leben getreten ist und es mit ihrer Liebe und ihrem Lachen ausgefüllt hat. An ihr bin ich gereift und gewachsen, durch sie habe ich eine tiefere Einsicht in das Leben selbst gewonnen.

*Mögen Mitgefühl und innere Weisheit stets in unseren Herzen
wohnen und uns führen auf unserem Weg.*

Abkürzungsverzeichnis

Aṣṭa	<i>Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā</i>
BCA	<i>Bodhicaryāvatāra</i>
BCA_{D*}	<i>Bodhicaryāvatāra</i> in der Ausgabe von Dun Huang
BCAP	<i>Bodhicaryāvatārapañjikā</i>
BCA(P)_{DP}	<i>Bodhicaryāvatāra(pañjikā)</i> in den Ausgaben von Derge und Peking
BCA(P)_S	<i>Bodhicaryāvatāra(pañjikā)</i> in der Edition von La Vallée Poussin
D	Ausgabe von Derge
D*	Ausgabe von Dun Huang
d.h.	das heißt
Hrsg.	Herausgeber
LVP	La Vallée Poussin
MMK	<i>Mūlamadhyamakakārikā</i>
Mvy	<i>Mahāvyūtpatti</i>
om.	omitted (ausgelassen)
P	Ausgabe von Peking
Śikṣ	<i>Śikṣāsamuccaya</i>
Skt.	(auf) Sanskrit
Tib.	(auf) Tibetisch
Übers.	Übersetzer
vgl.	vergleiche

Vorwort

Im Mittelpunkt dieser Arbeit steht der im achten Jahrhundert n. u. Z. vom buddhistischen Mönch Śāntideva in Indien verfasste *Bodhicaryāvatāra*, ein philosophisches Werk, das das Kernthema des Mahāyāna Buddhismus zum Inhalt hat: Den Lebenswandel eines Bodhisattvas, der auf dem Weg zur Erleuchtung Stufe für Stufe voranschreitet. Dieses Werk ist, so wird es einem bewusst, wenn man darin liest, darauf ausgerichtet, demjenigen, der sich dazu entschließt oder bereits dazu entschlossen hat den Weg eines Bodhisattvas zu beschreiten, als Stütze, als Anleitung zu dienen.

Das dritte Kapitel, welches den Titel „Die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes (*bodhicittaparigraha*)“ trägt wird in dieser Arbeit näher beleuchtet. Die Benennung des Kapitels gibt bereits Aufschluss über den Inhalt dieses Abschnittes des BCA. Es handelt sich dabei um den Entschluss, ein fester Vorsatz der getroffen wird, der unumgänglich ist für den Eintritt in den Lebenswandel eines Bodhisattvas, und der beinhaltet, für sich und für alle Lebewesen nach dem Heil, nach der Erlösung aus den Stricken, den Leiden des *samsāras* zu streben. Mit dieser Entschlussfassung richtet der Aspirant seinen Geist neu aus, lässt sein altes Leben hinter sich, gibt alles auf und widmet sich fortan nur noch seinem spirituellen Ziel.

Der erste Teil dieser Arbeit ist auf das Werk an sich ausgerichtet und stellt den Autor und den Inhalt des *Bodhicaryāvatāra*, mit besonderer Hervorhebung der Thematik von *bodhicitta*, vor.

Die genaue Betrachtung des dritten Kapitels, basierend auf einer Übersetzung der Verse 1-19 des *Bodhicaryāvatāra* und der dazugehörigen Passagen aus dem von Prajñākaramati verfassten Sanskrit Kommentar (*Bodhicaryāvatārapañjikā*) in das Deutsche, erfolgt im zweiten Teil dieser Arbeit.

Ausgangspunkt für die Übersetzung bildet jene Sanskrit Version des *Bodhicaryāvatāra* und der *Bodhicaryāvatārapañjikā*, wie sie in der Edition von La Vallée Poussin aus den Jahren 1901-1914 enthalten ist.

Zusätzlich wurden für die Übersetzung auch zwei tibetische Versionen des Textes (Derge und Peking), die sich im tibetischen Tanjur befinden, herangezogen.

Die Edition der ausgewählten Textpassage wurde anhand dieser beiden tibetischen Versionen des Vers- und Kommentartextes von Derge und Peking aus dem Tanjur und der auf Tibetisch erhaltenen Manuskripten des *Bodhicaryāvatāra*, die in Dun Huang gefunden und von Akio Saito publiziert wurden, erstellt.

1 Einleitung

1.1 Der Bodhicaryāvatāra

Der *Bodhicaryāvatāra* versteht sich, wie der Titel „Der Weg des Lebens zur Erleuchtung“¹ schon preisgibt, als eine Art „Anleitung“ auf dem Bodhisattva-Weg. Jenem Pfad, den ein nach Erleuchtung Strebender betritt und auf dem er bis zu seinem Ziel, seiner in der Buddhaschaft mündenden Erlösung, aus seinem tief empfundenen Mitgefühl für die Welt heraus, zum Wohle aller Lebewesen wirkt.

Śāntideva (spätes 7./ Anfang 8. Jahrhundert n. u. Z), der Autor dieses Werkes, klingt dabei als wäre er selbst in einen Monolog versunken.² Sich selbst immer wieder die Vorzüge, des von ihm beschrittenen Bodhisattva-Weges ins Gedächtnis rufend, tastet er sich langsam, Stufe um Stufe weiter voran, hin zur vollkommenen Einsicht. Er bestärkt sich selbst in seinem Entschluss, seiner Absicht als Bodhisattva nach der eigenen und nach der Erlösung der Lebewesen zu streben, und führt sich die Früchte dieses nun gewählten tugendhaften Pfades vor Augen, während er seinen Geist mit der Absicht nach dem Guten durchtränkt. Seine Vergangenheit, sein Ich, wie er es gekannt hat, lässt er weit hinter sich, schüttelt es ab, versucht sich von ihm zu befreien.

Verpackt in dieses poetisch philosophische Werk, welches dazu gedacht scheint einem Anfänger auf seinem neu beschrittenen Weg eine Stütze zu sein, spiegeln sich alle Ideen und

¹ Vgl. STEINKELLNER (2005).

Das Kompositum *bodhicaryāvatāra* kann auf verschiedene Arten aufgelöst werden, je nachdem wie seine einzelnen Bestandteile verstanden werden. So ist es nicht weiter verwunderlich, dass es keine einheitliche Übersetzung des Werktitels gibt. Vgl. BRASSARD (2000): 11-12.

² Eine Ausnahme dazu stellt lediglich das neunte Kapitel dar, welches eher dazu gedacht war gegnerische Ansichten zurück zu weisen und welches sich in der Form von gegnerischem Einwand und darauf folgender Antwort bzw. Widerlegung der gegnerischen These darstellt.

Vorstellungen der Madhyamaka-Schule, die eine der Hauptrichtungen des Mahāyāna Buddhismus darstellt, und der auch der Autor selbst angehörte, wider.³

Die Essenz dieses Werkes ist die Übung in den sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*)⁴, die den Praktizierenden, den Bodhisattva, stufenweise seinem Ziel näher bringt.

1.1.1 Überblick über den Inhalt der einzelnen Kapitel

(1) *Bodhicittānuśaṃsa* (Lob des Erleuchtungsgeistes)

Das erste Kapitel steht sinnbildlich für den ersten Schritt, der auf dem (Heils-)Weg gesetzt wird. Es wird als großes Glück erachtet, als gesunder Mensch geboren zu werden. Wie könnte man so eine günstige Gelegenheit verstreichen lassen, und sein Leben nicht dem Streben nach Erleuchtung widmen? Der Autor führt wie folgt dem Leser oder auch sich selbst die Vorzüge des Erleuchtungsgeistes (*bodhicitta*) vor Augen.

Wenn es das unreine Bildwerk [des Körpers] ergriffen hat,
macht es dieses zum unschätzbaren Bildwerk eines Buddha-
Juwels. Greift also ganz fest nach diesem durch und durch
dringenden Heilselixier, das man „Erleuchtungsdenken“ nennt!⁵

In diesem Teil des Werkes finden sich auch die zwei Aspekte von *bodhicitta* erklärt: Der Entschluss (*praṇidhi*) selbst zum Bodhisattva zu werden, der Entschluss für alle Lebewesen zu wirken und das tatsächliche Streben, die Praxis (*prasthāna*).

³ Der Autor selbst erwähnt zu Beginn des ersten Kapitels, dass sein Werk nicht dazu gedacht sei, neue Ideen vorzustellen, sondern vielmehr, um Klarheit in seinem Geist zu schaffen, und sich selbst so von innen her zu stärken. Siehe BCA 1.2-3.

⁴ Die sechs Pāramitās sind wie folgt: 1. *dāna*° (Vollkommenheit des Gebens), 2. *śīla*° (Vollkommenheit der Sittlichkeit), 3. *kṣānti*° (Vollkommenheit der Geduld), 4. *vīrya*° (Vollkommenheit der Stärke), 5. *dhyāna*° (Vollkommenheit der Versenkung), 6. *prajñā*° (Vollkommenheit der Einsicht). Neben der Einteilung in sechs findet sich auch jene in zehn Vollkommenheiten. Zu den vorher genannten Vollkommenheiten reihen sich noch 7. *upāya-kauśalya* (Geschicklichkeit in den Mitteln), 8. *praṇidhāna* (Entschluss), 9. *bala* (Kraft) und 10. *jñāna* (Wissen). Vgl. DAYAL (1970): 165f; und KEOWN (2003): 212ab.

⁵ BCA 1.10; siehe STEINKELLNER (2005): 24.

(2) *Pāpadeśanā* (Sündenbekenntnis)

Im daran anschließenden zweiten Kapitel blickt der angehende Bodhisattva, nachdem er den Buddhas und Bodhisattvas alle möglichen Gaben geopfert und Zuflucht zu den Drei Juwelen genommen hat, voll Reue auf seine Vergangenheit zurück und bekennt seine Sünden.⁶

Alle Sünden, die ich verblendeter Narr angehäuft habe, alles der Natur nach Anstößige und den Regeln nach Anstößige, all das bekenne ich vor den Herren und werfe mich dabei mit gefalteten Händen voll Angst vor dem Leiden wieder und wieder zu ihren Füßen.⁷

(3) *Bodhicittaparigraha* (Aufnahme des Erleuchtungsgeistes)

Nach dem Sündenbekenntnis im zweiten Kapitel begibt sich der Bodhisattva nun im dritten Kapitel aktiv auf den Weg. Er nimmt bewusst das Leid der Lebewesen wahr und gelobt mit all seinem Vermögen zu versuchen, dies zu lindern. Dabei gibt er alles, was er hat auf, schenkt sich selbst und alles, was er besitzt an die bedürftigen Lebewesen.

Alle meine Existenzen und Güter, das Gute, das ich auf allen drei Wegen erworben habe, gebe ich ohne Bedenken hin, um das Heil aller Lebewesen zu verwirklichen.⁸

Ebenfalls in diesem Kapitel anzutreffen sind die Hervorbringung des Erleuchtungsgeistes und der anschließende Lobpreis von *bodhicitta*.

⁶ Mit dem zweiten Kapitel beginnt auch ein achtgliedriges Bodhisattvaritual, das sich bis ins dritte Kapitel hinein erstreckt. Dieses beinhaltet: 1. Lobpreisung, 2. Opferung, 3. Zufluchtnahme, 4. Sündenbekenntnis, 5. Freudige Zustimmung zum Guten, 6. Bitte um Belehrung, 7. Bitte um Verweilen und 8. Opferung des Verdienstes. Siehe STEINKELLNER (2005): 29-41. Vgl. SOBISCH (1999): 13-23.

⁷ BCA 2.64-65; siehe STEINKELLNER (2005): 39.

⁸ BCA 3.10; siehe STEINKELLNER (2005): 41.

Die ersten drei Kapiteln sind nicht wie alle weiteren Kapitel ihrem Titel nach einer bestimmten Vollkommenheit zuzuordnen. Dennoch liegt nach einer genaueren Betrachtung, vor allem des dritten Kapitels, die Vermutung nahe, dass es sich hier, mit dem Aufgeben des eigenen Körpers, der eigenen Besitztümer, und allem Verdienst den man angesammelt hat, und der Schenkung all dessen an die Lebewesen, um die erste Vollkommenheit, die Vollkommenheit des Gebens, handelt.

(4) *Bodhicittāpramāda* (Wachsamer Sorge um das Erleuchtungsdenken)

Im vierten Kapitel wird sich der Autor seiner Verantwortung, die sein gefasster Entschluss, sein erworbenes Bodhisattvatum mit sich bringt, bewusst.

Daher wiegt jedes Versagen des Bodhisattvas besonders schwer,
denn wenn er versagt, zerstört er das Heil aller Wesen.⁹

Diese besondere Verantwortung, die nun schwer auf seinen Schultern lastet, führt ihn dazu, über seine Lebensführung zu reflektieren. Er erkennt die Notwendigkeit sich von den drei Grundübeln Gier, Hass und Verblendung zu befreien, und gelobt sich an die auf dem Heilsweg vorgegebenen Regeln zu halten.

So halte ich es fest und werde mich bemühen, die [Bodhisattva]
Regel, wie sie gelehrt worden ist, zu befolgen. Wie kann einer,
der durch ein Heilmittel geheilt werden kann, gesunden, wenn er
von der Vorschrift des Arztes abweicht?¹⁰

(5) *Samprajanyarakṣaṇa* (Behütung der Bewusstheit)

Zusammen mit dem vierten Kapitel behandelt auch das fünfte Kapitel die Vollkommenheit der Sittlichkeit (*śīlapāramitā*). Besonders betont wird gleich zu Beginn dieses Kapitels, wie wichtig es ist sein eigenes Denken zu hüten. Es soll, so heißt es, durch Wachsamkeit (*smṛti*) gelenkt und durch Bewusstheit (*saṃprajanya*) gehütet werden.

⁹BCA 4.8; siehe STEINKELLNER (2005): 46.

¹⁰BCA 4.48; siehe STEINKELLNER (2005): 52.

Denn alle Gefahren und die unermesslichen Leiden gehen allein aus dem Denken hervor. So hat es der Verkünder der Wahrheit erklärt.¹¹

Es erfolgt ein Wegstreben vom eigenen Körper, ein Sich Abwenden von der Annahme eines festen, beständigen Kerns, eines Selbst, und stattdessen wendet sich der Bodhisattva den Wesen zu. Zusätzlich werden konkrete Verhaltensregeln angeführt.

Hier findet sich auch ein Vers, der die Annahme, dass es sich beim vorliegenden Werk um ein aufeinander aufbauendes Stufenmodell des Bodhisattva-Weges handelt, bestätigt.

Die Hingabe [dana] und die anderen Vollkommenheiten sind der Reihe nach jeweils vorzüglicher [als die vorhergehenden]. er soll die bessere nicht zugunsten der geringeren aufgeben...¹²

(6) *Kṣāntipāramitā* (Vollkommenheit der Geduld)

Das sechste Kapitel ist, wie der Titel schon aussagt, durchwirkt von der Thematik der Vollkommenheit der Geduld. In dieser soll man sich üben, mit ihr soll man dem eigenen und dem Hass der anderen, der Ungerechtigkeit, etc. ertragend begegnen. In allen Widrigkeiten des Schicksals soll man die Möglichkeit zum Wachstum erkennen. Buchstäblich seine Feinde umarmend, soll man sich vor Augen führen, dass sie wie Lehrmeister sind. Durch sie ist die Gelegenheit zur Reifung der nötigen Qualitäten, die einen Buddha schließlich ausmachen, erst gegeben.

So ist mir ein Feind, der sich einstellt, wie ein mühelos im Hause gewonnener Schatz liebenswert; denn er hilft mir auf dem Weg zur Erleuchtung¹³.

Auch die zunehmende Liebe für alle Lebewesen und deren besondere Rolle im Hinblick auf den eigenen Heilsweg wird erwähnt.¹⁴

¹¹BCA 5.6; siehe STEINKELLNER (2005): 53.

¹²BCA 5.83; siehe STEINKELLNER (2005): 63f.

¹³BCA 6.107; siehe STEINKELLNER (2005): 82.

(7) *Vīryapāramitā* (Vollkommenheit der Stärke)

Im siebten Kapitel wird ausführlich über die Kräfte, die Stärken gesprochen, die notwendig für den Bodhisattva sind, um weiter auf seinem Weg voranzuschreiten und somit ist es gleichbedeutend mit der vierten Vollkommenheit, der Vollkommenheit der Stärke.

Was ist die Stärke? Die Kraft im Guten. Was nennt man ihren Gegensatz? Die Trägheit, den Hang zu Unwürdigem und die Selbstverachtung aus Mutlosigkeit.¹⁵

Selbstvertrauen, die Gesamtheit der Kräfte, ausschließliche Hingabe, Selbstzucht, Gleichheit des anderen und das Selbst und die Austauschung des anderen und des Selbst [sind die Hilfsmittel der Stärke].¹⁶

(8) *Dhyānapāramitā* (Vollkommenheit der Versenkung)

Notwendige Voraussetzungen für die Meditation, wie beispielsweise die Abgeschiedenheit von der Welt, und verschiedene Meditationsformen, werden im achten Kapitel, im Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung (*dhyānapāramitā*) behandelt.

„Die Laster vernichtet, wer durch geistige Ruhe [samatha] mit Klarsicht [vipasyana] wohl versehen ist.“ In dieser Erkenntnis soll man zuerst die geistige Ruhe suchen; und diese ergibt sich durch Gleichgültigkeit gegen die Freude an der Welt.¹⁷

¹⁴Vgl. BCA 6.112-134.

¹⁵BCA 7.2; siehe STEINKELLNER (2005): 87.

¹⁶BCA 7.2; siehe STEINKELLNER (2005): 87.

¹⁷BCA 8.4; siehe STEINKELLNER (2005): 99.

Das eigene Selbst muss unter allen Umständen aufgegeben werden. So soll zuerst die Gleichheit des Selbst und des Anderen geübt werden, um dann die Austauschung des Selbst mit dem Anderen praktizieren zu können.

Ohne das Selbst zu meiden, kann man dem Leid nicht entgehen, wie man nicht, ohne das Feuer zu meiden, dem Brand entgehen kann.

Um das eigene Leid zu stillen und um der anderen Leid zu stillen, gebe ich deshalb das Selbst den anderen hin und nehme die anderen an als mein Selbst.¹⁸

(9) *Prajñāpāramitā* (Vollkommenheit der Einsicht)

Das neunte Kapitel ist ganz und gar der letzten Vollkommenheit, der Vollkommenheit der Einsicht, gewidmet. Wie der Titel schon besagt, beschäftigt sich dieser Abschnitt des Werkes mit der Einsicht (*prajñā*) und dem Objekt auf das sie sich richtet: Der „höchsten“ Wahrheit.

Die Welt wird in zwei Wirklichkeitsebenen eingeteilt: Konventionell (vordergründig) und absolut.¹⁹ Auf der vordergründigen Ebene gibt es eine Welt, Lebewesen, Aktivität und so weiter, auf absoluter Ebene hingegen sind alle Entitäten nur gleich einer Illusion, unwirklich, wie in einem Traum und werden somit als „leer“ verstanden. Trotz seiner Einsicht in die Leerheit aller Gegebenheiten bleibt der Bodhisattva in der Welt und es wird erklärt, dass der Bodhisattva diesen „Irrtum“ von der Annahme einer Welt, die im absoluten Sinne nur vorläufigen Charakter hat, gern in Kauf nimmt. Denn es ist sein Mitgefühl (*karuṇā*) gegenüber allen Lebewesen, das ihn im *saṃsāra* hält, wo er zum Wohle der unerlösten Lebewesen wirkt, um das Leiden zu mindern, ohne jedoch, verursacht durch seine bereits erworbene Einsicht in die Leerheit (*śūnyatā*), in die „wahre“ Realität, an dieser illusorischen Welt zu haften.

Im Kontrast zu den anderen Kapiteln, wird der Inhalt in der Form vermittelt, dass ein gegnerischer Einwand (meist eines Anhängers einer konkurrierenden Schule)

¹⁸ BCA 8.135-136; siehe STEINKELLNER (2005): 117.

¹⁹ Siehe BCA 9.2.

vorgebracht wird, und als Reaktion darauf folgt, wie das nachfolgende Beispiel demonstrieren soll, jeweils eine Widerlegung der vorgebrachten Kritik anhand der darauf zutreffenden Konzepte und spezifischen Vorstellungen der eigenen Schule.

[Einwand:] Die Erlösung ergibt sich aus der Erkenntnis der [vier edlen] Wahrheiten. Wozu dann die Erkenntnis der Leerheit?

[Antwort:] Weil die Überlieferung [lehrt], dass es ohne diesen Weg keine Erleuchtung gibt.²⁰

(10) *Pariṇāmanā* (Verdienstübertragung)

Das letzte Kapitel wird zusammen mit dem daraus entstandenen Verdienst, der positiven Frucht, die durch das Verfassen dieses Werkes erwachsen ist, auf die Lebewesen übertragen.

Mögen alle Lebewesen durch das Gute, das mir zuteil wird, wenn ich über den Eintritt in das Leben zur Erleuchtung sinne, mit einem Leben zur Erleuchtung geschmückt sein!²¹

1.1.2 Die Madhyamaka Tradition als philosophische Grundlage für den Bodhicaryāvatāra

Der BCA liegt, wie bereits erwähnt, ganz eingebettet in die Gedankenwelt der zum Mahāyāna Buddhismus zählenden Madhyamaka-Schule. Madhyamaka, oder der „mittlere Weg“ (*madhyamā pratipat*), wie es übersetzt wird, hat seinen Namen von der philosophischen Position, die diese Tradition bezieht, nämlich genau die, welche in der Mitte zweier Extreme liegt.²²

²⁰BCA 9.41; siehe STEINKELLNER (2005): 133.

²¹BCA 10.1; siehe STEINKELLNER (2005): 156.

²² Siehe TAUSCHER (1999): 95.

Nāgārjuna (ca. 150-250 n. u. Z.)²³ gilt als der Begründer der Madhyamaka-Tradition. Sein philosophisches Hauptwerk ist die *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK), auf welche sich die Madhyamaka-Lehre im Allgemeinen stützt. Darin ging es Nāgārjuna in erster Linie nicht darum, neue Ideen und Konzepte zu präsentieren. Vielmehr war sein Hauptaugenmerk darauf gerichtet, sein Lehrsystem argumentativ abzusichern, um im ständig herrschenden Wettstreit mit den anderen Schulen, welcher stets auch in öffentlichen Diskussionen ausgetragen wurde, bestehen zu können. Er machte sich dabei die Methode des Widerlegens zu Nutze, die auf die Theorien gegnerischer Systeme angewandt wurde, und diese als unhaltbar zu beweisen versuchte, ohne dabei aber eine eigene These, die ihrerseits Gefahr laufen könnte widerlegt zu werden, aufzustellen.²⁴

Die im frühen Buddhismus bereits bestehende Tendenz zum „Antisubstantialismus“, die in jenem Rahmen eng mit der Vergänglichkeit aller Dinge verknüpft war, und dem Praktizierenden das Loslassen, das Entsagen von der Welt erleichtern sollte, erfuhr nun innerhalb der Madhyamaka-Schule eine Radikalisierung. Die im frühen Buddhismus noch vorherrschende Annahme von tatsächlich existenten „Bausteinen“ der Dinge wird nun im Madhyamaka zurückgewiesen. Nāgārjuna versuchte die Annahme der Unwirklichkeit aller Entitäten durch die Anwendung des Gesetzes des Entstehens in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) nachzuweisen.

Gleichzeitig wird jedoch ein der Welt innewohnendes absolutes Wesen postuliert. Dadurch entstand im Madhyamaka die Einteilung in zwei Ebenen der Wirklichkeit bzw. Wahrheit (*satyadvaya*): Die Einteilung in konventionelle (*saṃvṛtisatya*) und absolute Wirklichkeit (*paramārthasatya*).

Auf der Ebene der konventionellen Wirklichkeit gibt es immer noch Lebewesen, Aktivitäten, und so weiter. Vom Standpunkt der „höchsten“ Wahrheit, vom Absoluten aus betrachtet, werden diese Entitäten, die in der konventionellen Wirklichkeitsebene als existent wahrgenommen werden, als unwirklich und illusorisch, ohne eigenes Wesen, ohne Kern, kurz gesagt, als „leer“ definiert.

²³ ZOTZ (1996): 125.

²⁴ Vgl. FRAUWALLNER (1956): 170 ff.

Die gewöhnlichen [Menschen] sehen die Dinge und halten sie auch für wirklich, nicht aber für gleich einer Illusion. Darin liegt der Unterschied in der Auffassung zwischen dem Yogin und dem Gewöhnlichen.²⁵

Auch das Gesetz von *karma* ist auf dieser konventionellen Ebene wirksam, wer also schlechte Handlungen setzt, erntet in weiterer Folge die Früchte seiner Taten, und muss mit unangenehmen Konsequenzen rechnen. Das Gesetz vom abhängigen Entstehen vermeidet die beiden Extreme, die entweder in Permanenz oder Vernichtung münden würden.²⁶

So also gibt es niemals Vernichtung noch Sein. Also ist diese ganze Welt unentstanden und unvergangen.²⁷

Während im kanonischen Buddhismus noch ein „jenseitiges“ Nirvāṇa vorgestellt wird, ist man im Madhyamaka dazu übergegangen das Nirvāṇa dergestalt zu verstehen, dass es letztendlich nichts anderes ist, als die wahre Natur der in Abhängigkeit entstandenen Entitäten. Es liegt bereits latent in den Entitäten und muss nur durch die richtige Einsicht in die „wahre“ Wirklichkeit freigelegt werden.²⁸ Diese Einsicht selbst, das Erkennen ist also bereits Nirvāṇa. Somit wird mit dem Begriff Nirvāṇa nicht, so wie zuvor, nur das höchste Ziel ausgedrückt, sondern es wird auch mit der „höchsten“ Wahrheit gleichgesetzt und ist auch gleichbedeutend mit der Leerheit. Es werden vier Arten von Nirvāṇa angenommen: *prakṛtinirvāṇa*, *apratiṣṭhita*°, *sopadhiśeṣa*° und *nirupadhiśeṣa*°.²⁹

Mit dem Bereinigen der falschen Vorstellungen wird das Haften an der Welt überwunden.³⁰ Das Nirvāṇa ist somit das „friedvolle Immer-Schon-Zur-Ruhe-Gekommen-Sein des Daseins“.³¹

²⁵ BCA 9.5; siehe STEINKELLNER (2005): 126.

²⁶ Siehe MACDONALD (1998): 180-185; sowie TAUSCHER (1999): 95f. Vgl. FRAUWALLNER (1956): 171-179.

²⁷ BCA 9.150; siehe STEINKELLNER (2005): 152.

²⁸ Siehe MACDONALD (1998): 187-188; vgl. VETTER (1982): 91.

²⁹ Siehe TAUSCHER (1999): 106.

³⁰ Auch im BCA 9.35 findet sich dazu eine Textstelle:

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

(Siehe STEINKELLNER (2005): 131.)

³¹ Siehe MACDONALD (1998): 188.

Aber nicht nur die Einsicht in die „höchste“ Wahrheit ist von zentraler Bedeutung für das Madhyamaka, sondern auch die ethisch-spirituelle Praxis eines Bodhisattvas, durch welche der nach Erleuchtung Suchende seine angestrebten Buddha-Eigenschaften langsam vervollkommenet.

1.2 Śāntideva

Śāntideva, ein buddhistischer Mönch aus Indien, der gleichermaßen philosophischer Dichter als auch Ethiker gewesen ist, gilt als der Verfasser des *Bodhicaryāvatāra*. Seine Lebenszeit lässt sich in etwa auf das späte 7., beziehungsweise frühe 8. Jahrhundert n. u. Z. eingrenzen.³² Als Anhänger der Madhyamaka Tradition war sein Schaffen geprägt von den Konzepten und dem Gedankengut dieser Strömung des Mahāyāna Buddhismus. Verschiedene Quellen, die alle lange nach dem Wirken des Autors des *Bodhicaryāvatāras* verfasst wurden, geben Aufschluss über sein Leben. Allerdings sind sie im Hinblick auf ihren tatsächlichen historischen Wahrheitsgehalt schwer zu beurteilen, da in ihnen alle Berichte einen eher legendenhaften Charakter aufweisen.

Zu diesen Quellen zählen nun drei Biographien, die von den drei bekannten tibetischen Historikern Bu-ston (1290-1364), Tāranātha (1575-1640) und Sum-pa mkan po (1704-1788)³³ verfasst wurden, sowie auch eine Biographie in nepalesischer Umschrift aus dem 14. Jahrhundert n. u. Z. Darüber hinaus existiert noch eine weitere Beschreibung seines Lebens, die im Vorwort zu einem Kommentar des *Bodhicaryāvatāra* von Vibhūticandra (2. Hälfte des 12. Jh.)³⁴ zu finden ist. Vor allem bei den drei tibetischen Geschichtsschreibern

³²Eine ausführliche Darstellung zur Schwierigkeit einer exakten Datierung, sowie eine Auswahl an Literaturhinweisen finden sich bei KLEIBEL (2010): 8.

³³Für die Datierungen der drei tibetischen Historiker siehe Dietz (1999): 28. Vgl. PEZZALI (1968): 3. Hier werden diese zeitlich folgendermaßen eingeordnet: Bu-ston (1290-1364), Tāranātha (1575-1608) und Sum-pa mkan po (1704-1777?).

³⁴Siehe DIETZ (1999): 28.

sind viele Übereinstimmungen im Handlungsstrang feststellbar,³⁵ obwohl die geschilderten Ereignisse oft in anderer Reihenfolge auftreten.³⁶

Śāntideva, so geht aus den Quellen hervor, war ein Königssohn aus S(a)urāṣṭra, der nach dem Tod seines Vaters den Thron besteigen sollte. Der junge Mann, der in einigen Biographien auch bei seinem weltlichen Namen Śāntivarman genannt wird, verzichtete jedoch auf die Thronfolge und kehrte dem weltlichen Leben den Rücken, um sich fortan der Religion zu widmen.³⁷ Er wurde in der berühmten Klosteruniversität von Nālandā³⁸ aufgenommen. Hier erhielt er schließlich seinen Namen Śāntideva. Nach einiger Zeit wurde er schließlich von den anderen Mönchen im Kloster aufgefordert öffentlich einige Sūtren zu rezitieren.³⁹ Bei dieser Gelegenheit soll Śāntideva das von ihm geschaffene *Bodhicaryāvatāra* vorgetragen haben. Genau bei Vers 35 des neunten Kapitels erhob er sich auf wundersame Weise in den Himmel, bis er für alle unsichtbar war, wobei seine Stimme noch bis zum Ende des Werkes für alle Zuhörer vernehmbar gewesen ist.

Ebenfalls in den Quellen nachzulesen ist, dass Śāntideva auch die anderen beiden Werke, die ihm zugeschrieben werden, den *Śikṣāsamuccaya* (Sammlung der Regeln) und den *Sūtrasamuccaya* (Sammlung der Lehrreden)⁴⁰, weitergegeben hat.

Die drei tibetischen Quellen sprechen davon, dass schon früh verschiedene Versionen des *Bodhicaryāvatāra* existiert haben, von denen jedoch nur jene mit 1000 Ślokas (aus Madhyadeśa) die Richtige wäre.

Immer wieder begegnen uns in den Biographien über Śāntidevas Leben Schilderungen über seine mystischen Fähigkeiten, die er einsetzt um Gutes zu bewirken, wie beispielsweise

³⁵ Dies ist wohl auf die Tatsache zurückzuführen, dass den anderen beiden Historikern mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits das Werk von Bu-ston bekannt gewesen sein dürfte. Vgl. PEZZALI (1968): 21.

³⁶ Eine Edition der drei tibetischen und der nepalesischen Biographie, zusammen mit deren Übersetzung ins Französische und einer detaillierten inhaltlichen Gegenüberstellung und Analyse findet sich bei PEZZALI (1968), 4-37. Auf ihre Übersetzung stützt sich auch die folgende kurze Schilderung des Lebens von Śāntideva.

³⁷ Wie es zu seiner Entscheidung kam, wird in den Quellen unterschiedlich geschildert. Je nach Autor sind es Mañjuśrī, der Śāntidevas persönliche Schutzgottheit und seinen spirituellen Freund verkörpert, Tārā, oder seine Mutter, die ihn auf den „richtigen“ Weg hin zur Religion führen.

³⁸ Die große und bekannte Klosteruniversität von Nālandā, die im heutigen Bundesstaat Bihar, im Osten Indiens liegt und nur noch als Ruinenstadt erhalten ist, avancierte im 2. Jh. u. Z. mit der Unterstützung der Könige aus Magadha vom Kloster zur Universität. Vgl. ZOTZ (1996): 150.

³⁹ In den tibetischen Quellen wird als Anlass für diese Aufforderung das Motiv genannt, dass die Mönche in seinem Kloster ihn für faul hielten, da er stets viel zu essen und zu schlafen pflegte.

⁴⁰ Für weitere Details zu den beiden Werken vgl. KLEIBEL (2010): 8-9.

die wundersame Vermehrung von Reis, um die Hungrigen zu speisen, und aufgrund derer viele Menschen zum Buddhismus übertreten.

1.3 Prajñākaramati und die Bodhicaryāvatārapañjikā

Wie bei vielen indischen Autoren buddhistischer Texte ist uns auch hier im Falle des Kommentators des *Bodhicaryāvatāra*, dem Verfasser der *Bodhicaryāvatārapañjikā*, Prajñākaramati nur wenig bekannt. Seine Lebens- und Schaffenszeit wird auf Ende des 8. und Anfang des 9. Jh. n. u. Z. datiert.⁴¹ Er war ein gelehrter buddhistischer Mönch, der in der bekannten Klosteruniversität von Vikramaśīla⁴² gelebt hat. Dort soll er einer der sechs Torwächter (*dvārapāla*)⁴³ gewesen sein.

Prajñākaramatis Kommentar zum *Bodhicaryāvatāra*, die *Bodhicaryāvatārapañjikā* (*Byang chub kyi spyod pa'i dka'grel*) ist der einzige (noch erhaltene) Kommentar auf Sanskrit. Der Autor nimmt darin Bezug auf fast alle Kapiteln des Grundtextes und schmückt seine Erläuterungen mit zahlreichen Zitaten aus anderen Werken aus. Die *Bodhicaryāvatārapañjikā* umfasst elf Kapitel, die sich auf neun der insgesamt zehn Kapitel des Quelltextes beziehen.⁴⁴ Das zehnte Kapitel lässt Prajñākaramati unkommentiert.⁴⁵

In der *Bodhicaryāvatārapañjikā* nimmt das neunte Kapitel einen besonderen Stellenwert ein. Während es im ursprünglichen Werk von Śāntideva nur rund ein Sechstel des

⁴¹ Er ist auf jeden Fall nach 800 n. u. Z. einzuordnen, da er aus dem aus Śāntarakṣitas Feder stammendem *Tattvasaṃgraha* zitiert. Vgl. VAIDYA (1960): X; und SHARMA (1990): xii.

⁴² Siehe BRASSARD (2000): 17; und SHARMA (1990): xii. Laut Vaidya hat Prajñākaramati entweder in Vikramaśīla oder Nālandā studiert. VAIDYA (1960): X.

⁴³ Vgl. DUTT (1962): 360 ff. Hier wird Prajñākaramati als der Torwächter des südlichen Tores beschrieben. Bei Sharma jedoch wird ihm das westliche Tor zugeschrieben. SHARMA (1990): xii.

⁴⁴ Vgl. PEZZALI (1968): 49.

⁴⁵ Mit dem Fehlen eines Kommentares zum zehnten Kapitel in der BCAP wird der Verdacht bestärkt, dass das zehnte Kapitel im BCA später hinzugefügt wurde und wahrscheinlich nicht von Śāntideva selbst stammt. Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 1. Vaidya schließt sich dieser Meinung jedoch nicht an und geht davon aus, dass das zehnte Kapitel sehr wohl von Śāntideva verfasst worden ist. Vgl. VAIDYA (1960): VIII-IX. Für den Autor eines indischen Werkes ist es nicht ungewöhnlich am Ende seines Werkes, den Verdienst für das Verfassen seines Schriftstückes zu übertragen. Damit folgt Śāntideva hier einer bekannten Vorgehensweise. Es wäre daher vorschnell nur aufgrund der Tatsache, dass Prajñākaramati in seinem Kommentar das zehnte Kapitel unkommentiert gelassen hat, zu folgern, dass es sich bei dem zehnten Kapitel um einen späteren Einschub handelt, der nicht von Śāntideva selbst verfasst wurde; vor allem unter dem Gesichtspunkt, dass es auch die Annahme gibt, dass, wie in der folgenden Fußnote erklärt, Prajñākaramati zuerst das philosophisch wichtige neunte Kapitel kommentiert und sich erst dann den restlichen Kapiteln zugewendet haben soll.

Umfanges ausmacht, räumt ihm Prajñākaramati ein Drittel seines gesamten Werkes ein.⁴⁶ Prajñākaramati bringt in seinem Kommentar neben seinem Verständnis der einzelnen Verse auch eigene Ideen und Vorstellungen zum Ausdruck, wobei er stark von Candrakīrti beeinflusst worden sein dürfte.⁴⁷

Die *Bodhicaryāvatārapañjikā*, bei deren Verfassen dem Autor mehrere Manuskripte des *Bodhicaryāvatāra* vorgelegen haben dürften,⁴⁸ folgt in der Struktur und Vorgehensweise ganz dem Stil der indischen Kommentarliteratur. Der Verstext des kommentierten Werkes wird in seine einzelnen Bestandteile zerlegt und beinahe jedes Wort daraus wird zitiert, mit Synonymen umschrieben und anschließend, wenn vom Autor als nötig erachtet, zusätzlich mit grammatischen oder philosophischen Erläuterungen versehen.

1.4 Der Erleuchtungsgeist: Bodhicitta

Der Werkstitel „Bodhicaryāvatāra“, der übersetzt so viel bedeutet wie „der Eintritt in den Lebenswandel, der zur Erleuchtung führt“ wurde im Tibetischen mit „Der Eintritt in den Lebenswandel eines Bodhisattvas“ (*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*) wiedergegeben.

Im Katalogteil zur „Geschichte des Buddhismus“ (Chos 'byung) von Bu-ston wird von zwei verschiedenen Versionen des Bodhicaryāvatāras mit unterschiedlicher Länge berichtet. Dieser Ausführung von Bu-ston zufolge soll der BCA insgesamt dreimal ins Tibetische übersetzt worden sein.

Die Umwandlung von einem gewöhnlichen Wesens (*sattva*) in einen Bodhisattva vollzieht sich mit diesem ersten Schritt auf dem Erlösungsweg. Dieser wichtige Schritt wird vom Fassen des Entschlusses markiert. Dieser Entschluss beinhaltet die feste Absicht fortan nach Erleuchtung zu streben. Dieses Streben wiederum bezieht nicht nur den nach Erleuchtung, bzw. nach Erlösung Suchenden selbst mit ein, sondern alle im *samsāra* gefangenen

⁴⁶ Es wird davon ausgegangen, dass Prajñākaramati zuerst den Kommentar zum philosophisch bedeutenden neunten Kapitel verfasst, und im Anschluss daran erst die restlichen acht Kapiteln kommentiert hat. VAIDYA (1960): IX; und CROSBY & SKILTON (1995): xli-xlii.

⁴⁷ Siehe DIETZ (1999): 36.

⁴⁸ Siehe BRASSARD (2000): 17 und 153, n. 40.

Lebewesen. Der Weg beinhaltet ein Ziel, das nicht nur für ihn selbst, sondern für alle Wesen definiert ist: Das Aufhören allen Leidens, was das Aufhören des Kreislaufes der Existenzen bedeutet. Der Bodhisattva begibt sich nicht im herkömmlichen Sinne auf den Weg, um an einen fernen Ort namens *nirvāṇa* zu kommen, er bleibt im „Morast“ des *samsāra*, um den Leidenden zur Seite zu stehen und sucht die richtige Erkenntnis, die befreiende Einsicht in das wahre Wesen aller Dinge.

Auch der Buddhismus fand seinen Anfang mit dem Entschluss eines einzelnen Mannes nach Erlösung zu streben, dem historischen Buddha Gautama (566-486 v. u. Z.)⁴⁹ und seiner darauffolgenden wichtigen Entscheidung seinen von ihm selbst erkannten Heilsweg zu verkünden, zu lehren.⁵⁰

Das Mahāyāna, die Strömung auf deren Terrain wir uns mit dem Konzept von *bodhicitta* begeben, ist aus den Ideen und Vorstellungen des vom historischen Buddha begründeten, alten Buddhismus⁵¹ erwachsen.

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der beiden großen Traditionen des Buddhismus (Hinayāna und Mahāyāna), ist sicherlich, dass es im alten Buddhismus für einen Schüler vorrangig um die eigene Erlösung ging, die im Zustand des Arhat-Seins gipfelte, während im Mahāyāna die Hinwendung zum Anderen erfolgte, und ausgelöst durch die Entscheidung die Buddhaschaft anzustreben, der Weg eines Bodhisattvas eingeschlagen wurde. Der Bodhisattva hat nicht mehr nur das eigene Heil zum Ziel, sondern bezieht auch das der anderen Lebewesen mit ein.⁵² Im Gegensatz zum alten Buddhismus, in dem Buddhaschaft und das Bodhisattva-Sein lediglich dem historischen Buddha vorbehalten waren, konnte im Mahāyāna nun jedes Lebewesen den Status eines Bodhisattvas oder Buddhas anstreben.⁵³

⁴⁹ Siehe STEINKELLNER (2005): 10; vgl. FRAUWALLNER (1956): 9.

⁵⁰ Dieser Entschluss des historischen Buddhas Gautama, so wird weithin angenommen, wurde aus seinem Mitleid für die unerlösten Lebewesen geboren. In manchen Erzählungen darüber wird auch erwähnt, dass er erst nach anfänglichem Zögern, und nachdem er ausdrücklich dazu aufgefordert wurde, einwilligte das Wissen um den durch ihn selbst erkannten Weg, der ihn zur Erleuchtung geführt hat, weiterzugeben. Siehe SCHMIDTHAUSEN (2000): 437-438.

⁵¹ Dieser wurde im Nachhinein auch mit dem Titel *Hinayāna*, was so viel bedeutet wie „kleines“ oder „minderes Fahrzeug“, versehen.

⁵² Schon in alten kanonischen Texten kommt jenen, die nicht nur nach dem eigenen Heil streben, eine höhere Wertschätzung zu, als jenen, die nur auf die eigene Erlösung ausgerichtet sind. Vgl. SCHMIDTHAUSEN (2000): 438ff.

⁵³ Es gab jedoch auch hier eine klare Hierarchie unter den einzelnen Lebewesen, denn ganz deutlich wird hervorgehoben, dass man gerade durch das Mensch-Sein prädestiniert dazu ist, den Weg eines Bodhisattvas

1.4.1 Die historische Entwicklung des *bodhicitta* Begriffes

An der Ausformung und Entwicklung des *bodhicitta* Konzeptes müssen viele verschiedene Faktoren beteiligt gewesen sein. Einer der plausibelsten Gründe, warum man innerhalb der buddhistischen Gemeinde auf die Idee gekommen sein könnte selbst die Buddhaschaft anzusteuern, dürfte wohl das Scheiden des historischen Buddhas von dieser Welt gewesen sein. Sicherlich hat der Verlust des historischen Buddhas in der buddhistischen Gemeinde eine große Leere hinterlassen, die auch mit seiner zurückgelassenen Lehre (*dharma*) nicht aufgefüllt werden konnte. So fürchtete man in weiterer Folge auch um den Fortbestand der „Drei Juwelen“ (*buddha, dharma, saṃgha*), denn man war sich nicht im Klaren darüber, wie diese weitergeführt werden sollten, ohne einen physisch präsenten Buddha, zu dem man Zuflucht nehmen konnte.⁵⁴

Es war dieses neu formulierte soteriologische Ziel, selbst die Buddhaschaft anzustreben, und als Bodhisattva in der Welt zum Wohle aller Lebewesen zu wirken, mit dem auch der Terminus *bodhicitta* geboren wurde. Genau dieser anfängliche Vorsatz, die Absicht als Bodhisattva für sich und andere die Erlösung zu suchen, und schließlich zum Buddha zu werden, dürfte es zu Beginn auch gewesen sein, welcher mit *bodhicitta* zum Ausdruck gebracht wurde.

einzuschlagen. Diese günstige Gelegenheit des Mensch-Seins sollte also genutzt werden, denn wie man durch die folgenden Zitate von Śāntideva sieht, ist es kein Leichtes im Bereich der Menschen wiedergeboren zu werden.

BCA 4.20:

Daher hat der Erhabene gesagt: Das Menschsein zu erlangen ist so überaus schwierig, wie es für eine [blinde] Schildkröte [schwierig ist], ihren Hals durch die Öffnung eines Joches zu stecken, das im Ozean [umhertreibt].

(Siehe STEINKELLNER (2005): 48.)

BCA 4.15:

Wann werde ich [dann wieder] erlangen, was kaum zu erlangen ist: das Auftreten eines Buddha, den Glauben, das Menschsein und die Fähigkeit immer Gutes zu tun?

(Siehe STEINKELLNER (2005): 47.)

⁵⁴ Siehe WANGCHUK (2007): 74-77.

In weiterer Folge dehnte sich das auf den Entschluss begrenzte Verständnis des *bodhicitta*-Begriffes allmählich auf ein ganzes Konzept aus und erstreckte sich bald über die gesamte Idee, wie man zum Buddha wird.⁵⁵

Der Buddha als historische Persönlichkeit tritt dabei in den Schatten eines „übernatürlichen Wesen, das als höchstes Sein verehrt wird“.⁵⁶

Wie bereits erwähnt, durchläuft man, bevor man selbst zum Buddha wird, die Laufbahn eines Bodhisattvas. Das, was den Bodhisattva definiert, ist letztendlich unter dem Begriff *bodhicitta* vereint.

Das folgende Zitat aus Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* beschreibt die Relation zwischen Bodhisattva und *bodhicitta* in jener Weise:

Der Elende, der an den Kreislauf des Daseins gefesselt ist, heißt
augenblicklich ein Buddhasohn, sobald das Erleuchtungsdenken
in ihm entstanden ist und ist verehrungswürdig in den Welten
der Menschen und Götter.⁵⁷

Demnach hat jemand, der *bodhicitta* erzeugt oder besitzt augenblicklich den Status eines Bodhisattvas. Somit ist das, was einen Bodhisattva von gewöhnlichen *sattvas* (Lebewesen) differenziert, *bodhicitta*. Diese beiden Begriffe, und in weiterer Folge auch ihre Konzepte, sind folglich untrennbar miteinander verwoben. Geht man einen Schritt weiter und definiert den Inhalt, welcher der Tradition des Mahāyāna Buddhismus zugrunde liegt, mit dem Weg des Bodhisattvas, der zum Buddha heranreift, dann ist *bodhicitta* die Grundlage, der Nährboden auf dem all das erwächst, das Herzstück des Mahāyāna. Diese Aussage soll noch einmal mit dem folgenden Zitat unterstrichen werden:

Wer die hundertfachen Leiden des Daseins überwinden will, wer
von den Wesen die Übel fortnehmen und die vielhundertfachen

⁵⁵ Das schloss die ethisch-spirituelle Praxis ebenso mit ein wie die Einsicht in die „höchste“ Wahrheit und auch alle möglichen Hilfsmittel, die dem Praktizierenden auf seinem Weg zur Buddhaschaft eine Stütze darboten konnten. Siehe WANGCHUK (2007): 107-109. Vgl. PEZZALI (1968): 136 ff.

⁵⁶ Siehe DIETZ (1999): 27.

⁵⁷ BCA 1.9; siehe STEINKELLNER (2005): 24.

Seligkeiten genießen will, darf niemals das Erleuchtungsdenken
[bodhicitta] aufgeben.⁵⁸

Dieses Heilsziel des Mahāyāna, welches überaus schwer zu erreichen ist und oft als langer, mühsamer Weg beschrieben wird, wurde von einigen Strömungen als einzig mögliches, so zu sagen, ultimatives soteriologisches Ziel, und das Mahāyāna als der einzige Weg der dorthin führt, als *ekayāna* postuliert.⁵⁹

Die Annahme zahlloser Buddhas und Bodhisattvas:

Eine ganze Reihe von neuen Vorstellungen und Ideen mussten mit diesem neu formulierten soteriologischen Ziel einhergehen. Beispielsweise konnten, oder besser gesagt, mussten, ausgelöst dadurch, dass jedes Lebewesen laut der Mahāyāna Tradition nach der Buddhaschaft streben und die Laufbahn eines Bodhisattvas einschlagen konnte, zahllose Buddhas und Bodhisattvas, unbegrenzt in Raum und Zeit, angenommen werden.

Damit einher, dass nun auch gewöhnliche Lebewesen zu Bodhisattvas und schließlich zu Buddhas werden konnten, ging logischerweise auch die Unterteilung der verschiedenen Bodhisattvas in drei Kategorien: historische, überirdische und irdische Bodhisattvas.⁶⁰

Die Etablierung des Begriffes karuṇā:

Mit dem Miteinschließen des Heils der anderen Lebewesen musste auch ein Überbegriff etabliert werden, durch den diese besondere Geisteshaltung zum Ausdruck gebracht werden konnte.

Das Mitgefühl, das im Mahāyāna mit *karuṇā* betitelt wird, fand in dieser ausgeprägten Form in den kanonischen Texten noch keine Anwendung. Synonyme dafür sind dort allerdings häufig an Stellen zu finden, an denen der Grund für die Aufnahme der Lehrtätigkeit des historischen Buddhas erwähnt wird. Stichhaltige Hinweise darauf, dass der historische

⁵⁸ BCA 1.8; STEINKELLNER (2005): 24.

⁵⁹ Die anderen existierenden Heilswege und -ziele, wie sie für einen Śrāvaka oder Pratyekabuddha formuliert sind, wurden zwar zur Kenntnis genommen, aber als letztlich unwirksam dargestellt. Diese seien lediglich eine Art Etappenziel auf dem Weg zum eigentlichen, endgültigen Ziel. Siehe SCHMIDTHAUSEN (2000): 438-440. Dieses *ekayāna*-Modell wurde in der Madhyamaka- und der Tathāgatagarbha-Schule hochgehalten und in Tibet erfuhr es allgemeine Anerkennung. Siehe WANGCHUK (2007): 111.

⁶⁰ Siehe WANGCHUK (2007): 135ff. Vgl. DIETZ (1999): 27.

Buddha aus Mitgefühl heraus in der Welt erschienen ist, wie sie in post-kanonischen Schriften vorkommen, gibt es darin nicht.⁶¹

Zusammenfassend ist festzustellen, dass obwohl der Begriff *bodhicitta* in den vor-mahāyānistischen Quellen nirgends aufscheint, doch ausreichendes, dahingehendes Gedankengut vorhanden gewesen ist, mit dem als Grundlage die endgültige Entwicklung und Ausformulierung des Konzeptes von *bodhicitta* möglich wurde.

1.4.2 Die Rolle des Mitgefühls auf dem Weg zum Heilsziel

Karuṇā (Mitgefühl) wird oft, bildlich gesprochen, als der Same von *bodhicitta* umschrieben, welches wiederum das entscheidende Kriterium verkörpert, das einen Bodhisattva zu einem solchen macht. Zusammen mit der Leerheit (*śūnyatā*) vereint sich das Mitgefühl im Begriff *bodhicitta*. Von außen betrachtet führt diese Zusammenführung von Mitgefühl und der Leerheitserkenntnis zu enormen Spannungen, mit denen der Bodhisattva auf seinem Weg konfrontiert ist und die er ausgleichen muss. Sein Mitgefühl hält ihn in der Welt, die er aber durch seine Einsicht in die Leerheit bereits als illusorisch erkannt hat. Gerade das Mitgefühl braucht der Bodhisattva allerdings, um auf seinem spirituellen Weg weiter voranschreiten zu können und um seine Buddha-Eigenschaften zur vollen Reife zu bringen.

Wesentlich für die Ausübung von Mitgefühl ist in diesem Zusammenhang natürlich auch das Objekt, auf das sich das Mitgefühl des Bodhisattvas richtet: Die Lebewesen. Ein Bodhisattva wird also sozusagen beruhend auf den Lebewesen zum Buddha. Damit kommt den Lebewesen eine bedeutende Rolle zu, denn ohne sie gäbe es kein Voranschreiten, kein Zum-Buddha-Werden. Dem Heilsweg im Sinne des Mahāyāna Buddhismus würde ohne die

⁶¹ Wenn man sich die Frage stellt, was den Buddha letzten Endes dazu bewogen haben könnte seine Erlösungslehre zu verkünden, sollte man sich unbedingt vor Augen führen, dass seine Lehrtätigkeit keinerlei Auswirkungen auf seinen bereits erlangten Status des Erwacht-Seins gehabt hat. Somit lässt sich, wie Schmidhausen es darstellt, nur schlussfolgern, dass der historische Buddha einfach aus Mitgefühl heraus diesen Entschluss, sein Wissen mit der Welt zu teilen, getroffen hat. Siehe SCHMIDTHAUSEN (2000): 437 und 438; vgl. WANGCHUK (2007): 82ff.

unerlösten Lebewesen schlicht und ergreifend seine Grundlage entzogen werden. Auch im *Bodhicaryāvatāra* widmet sich Śāntideva dieser Thematik und schildert ausführlich in einer Passage die Liebe, die man als Bodhisattva den Lebewesen entgegenbringen soll.⁶²

Wenn man durch die Wesen wie durch die Sieger⁶³ in gleicher Weise die Eigenschaften der Buddhas erlangt, wozu dann die Abstufung, dass man den Wesen nicht die gleiche Ehrerbietung erweist wie den Siegern?⁶⁴

1.4.3 Der Terminus *bodhicitta*

Im ältesten noch erhaltenen Manuskript des Mahāyānas, der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* kommt der Terminus *bodhicitta* bereits vor.⁶⁵

Ebenfalls erwähnt wird *bodhicitta* im *Drumakinnararājaparipṛcchāsūtra*, welches in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. u. Z. ins Chinesische übersetzt wurde. Der Begriff hat sich, wie wir ihn hier in dieses Werk eingebettet vorfinden, bereits dahin gehend entwickelt, dass er als annäherndes Synonym für *āśaya* und *prayoga* zu werten ist.⁶⁶

⁶² BCA 6.112-134.

⁶³ „Die Sieger“ ist hier als ein Synonym für die Buddhas zu verstehen. Vgl. STEINKELLNER (2005): 167.

⁶⁴ BCA 6.113; siehe STEINKELLNER (2005): 83.

⁶⁵ Der Terminus *bodhicitta* erscheint gleich im ersten Kapitel der *Aṣṭa*, welches wohl zu den ältesten Teilen des Werkes zählen dürfte. Siehe WANGCHUK (2007): 144.

Aus dem ersten Kapitel der *Aṣṭa* heißt es dazu:

Wenn ferner, o Erhabener, ein Bodhisattva, ein großes Wesen, in der Vollkommenheit der Einsicht wandelt und in der Vollkommenheit der Einsicht Betrachtung übt, so soll er sich so schulen, daß er sich bei dieser Schulung auch hinsichtlich des Gedankens an die Erleuchtung (*bodhicittam*) keiner Meinung hingibt. Aus welchem Grund? Weil dieser Gedanke kein Gedanke ist. Denn die Natur des Geistes (*cittam*) ist leuchtend rein (*prabhāsvaraḥ*).

(Siehe FRAUWALLNER (1956): 152.)

⁶⁶ Siehe WANGCHUK (2007): 145ff.

āśaya: „Absicht, fester Wille“, diese sind auf das Heil der Lebewesen gerichtet. Im Mahāvastu (Mvu I 85.4-10) findet sich eine Liste von 20 Arten guter Absichten. Siehe EIMER (2006): 101, 102, n. 30 und 123, n.19.
prayoga: „Ausübung, Anwendung, Praxis“, siehe EIMER (2006): 123, n.20.

In der *Bodhisattvabhūmi* (3. Jh. n. u. Z.), die im Gegensatz zu den anderen beiden Werken, welche noch zur Sūtren-Literatur zählen, zur Gattung der Śāstras gehört, kann der Terminus *bodhicitta* nicht ausfindig gemacht werden. Stattdessen ist hier von *cittotpāda* die Rede, welchem im Sinne von der Erzeugung von *bodhicitta* ein ganzes Kapitel gewidmet ist.

Formell scheint es sich so zu verhalten, dass, obwohl die *Aṣṭasāhasrikā* früher entstanden ist als die *Bodhisattvabhūmi*, die Letztgenannte doch die älteren Schichten enthält.⁶⁷

Cittotpāda wurde außerhalb des buddhistischen Kontextes nicht verwendet und kann mit „das Erzeugen des Entschlusses nach Erleuchtung zu streben“ oder aber einfach mit „das Erzeugen des Entschlusses nach (irgendeinem) Ziel“ übersetzt werden. Sa-pan, ein tibetischer Gelehrter, dessen Lebenszeit mit 1182-1251 anzusetzen ist, war der Erste, der eine schriftlich festgehaltene Unterteilung von *cittotpāda* vornahm. Die Mahāyāna Tradition selbst wurde dabei von Sa-pan in die Schulen von Madhyamaka und Cittamātra gegliedert, und jene Traditionen innerhalb des Buddhismus, die nicht dem Mahāyāna angehörten teilte er in Śrāvaka, Pratyekabuddha und Buddha auf.

Unter diesen Umständen nun, dass *cittotpāda* sowohl im Kontext von Mahāyāna als auch außerhalb davon gebraucht werden konnte, erschien es offensichtlich als eine Notwendigkeit, den Terminus *cittotpāda* mit *bodhicittotpāda* näher zu spezifizieren. Als Indiz dafür kann sicherlich die Tatsache gewertet werden, dass *bodhicittotpāda* nur in den dem Mahāyāna Buddhismus zuordenbaren Werken zu finden ist. Fest steht somit auch, dass der Terminus *cittotpāda* älter ist als *bodhicitta*.⁶⁸

Innerhalb des Mahāyānas sind wie eben schon erwähnt, zwei Hauptströmungen zu beobachten. Die erste Strömung, zu der Werke wie die *Bodhisattvabhūmi* oder das *Mahāyānasūtrālamkāra* gerechnet werden können, bevorzugt die Verwendung von Begriffen wie *pāramāṛthikacittotpāda* und *saṃketikacittotpāda*, während in der zweiten Strömung, zu der die Prajñāparamitā- und Madhyamaka-Literatur zu zählen ist, auf Begriffe wie *pāramāṛthikabodhicitta* und *saṃvṛtibodhicitta* zurückgegriffen wird.

⁶⁷ Siehe WANGCHUK (2007): 148.

⁶⁸ Siehe WANGCHUK (2007): 149-150.

Wie bereits erwähnt war es der tibetische Gelehrte Sa-pan, der als erster schriftlich diese Unterteilung festhielt.⁶⁹ Sa-pan war auch der Erste, der in Tibet eine Anleitung zum *bodhicittotpāda*-Ritual verfasste. Der *bsTan-'gyur* enthält einige solcher Ritualhandbücher zur Verleihung und Aufnahme von Bodhisattva-Gelübden. Das älteste davon ist in der *Bodhisattvabhūmi* zu finden. Diese Anleitungen gleichen allerdings eher Sammlungen von Passagen und Versen aus einzelnen indischen Werken⁷⁰ Sie weisen keine Einheitlichkeit auf, was darauf zurückzuführen ist, dass in den beiden Hauptströmungen (Madhyamaka und Cittamātra) die Rituale unterschiedlich durchgeführt werden.⁷¹

Die drei eben genannten Begriffe *cittotpāda*, *bodhicittotpāda* und *bodhicitta* haben jeweils zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Texten bevorzugt Verwendung gefunden, wobei sie in ihrer Grundbedeutung alle auf den Entschluss zum Buddha zu werden zurückzuführen sind, und somit als Synonyme füreinander aufgefasst werden können.⁷²

1.4.4 Das Bewahren von *bodhicitta*

Blickt man auf die zahlreichen Faktoren, die gegeben sein müssen, damit *bodhicitta* entstehen kann, so muss man davon ausgehen, dass es kein leichtes Unterfangen darstellt *bodhicitta* zu erzeugen. Versucht man diese Faktoren auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, so könnte man grob zusammenfassend sagen, dass innere Ursachen, zu welchen die eigene spirituelle Veranlagung (*gotra*) gehört, und äußere Voraussetzungen, wie die Präsenz eines spirituellen Freundes und Lehrers (*kalyāṇamitra*), gegeben sein müssen. Eine tragende Rolle kommt dem Mitgefühl (*karuṇā*) zu, welches oft als der Same von *bodhicitta*, als seine Grundursache beschrieben wird. Ebenso wird in vielen mahāyānistischen Werken das Entstehen der Absicht zum Buddha werden zu wollen als Resultat von *karuṇā* gewertet.⁷³

⁶⁹ Vgl. WANGCHUK (2007): 172ff.

⁷⁰ Besonders beliebt schien hierbei das Zitieren von Versen aus dem Bodhicaryāvatāra zu sein.

⁷¹ Eine genauere Auflistung der Unterscheidungen der Rituale in den beiden Haupttraditionen in Tibet findet sich bei WANGCHUK (2007): 177-194. Vgl. SOBISCH (1999): 18 ff.

⁷² WANGCHUK (2007): 150-151.

⁷³ WANGCHUK (2007): 277-289.

Das Fortdauern von *bodhicitta* ist der Kernpunkt aller Gelübde. Gibt man *bodhicitta* auf, ist auch alles andere verloren und nichtig.⁷⁴ Das Aufgeben von *bodhicitta* ist eines der schwersten Vergehen. Dies ist vor allem dadurch zu erklären, dass, sollte *bodhicitta* aufgegeben werden, gleichzeitig auch alle Lebewesen und deren Erlösung im Stich, oder buchstäblich zurück gelassen werden.

Im *Bodhicaryāvatāra* ist dazu zu lesen:

Daher wiegt jedes Versagen des Bodhisattvas besonders schwer,
denn wenn er versagt, zerstört er das Heil aller Wesen.⁷⁵

So schwer es auf der einen Seite ist *bodhicitta* zu gewinnen, so leicht ist es auf der anderen *bodhicitta* zu verlieren. *Bodhicitta* kann durch nichts anderes als sich selbst ersetzt werden. Und obwohl es bei anderen Gelübden im Mahāyāna stets als Hilfsmittel zu deren Wiederherstellung herangezogen wird, kann es beim Verlust von *bodhicitta* nur durch die Wiederaufnahme von *bodhicitta* selbst zurück gewonnen werden.⁷⁶

1.4.5 Die Bedeutungsnuancen von *bodhicitta*

Im Laufe der Zeit hat der Terminus *bodhicitta* eine Reihe von Entwicklungen durchlaufen. So stößt man, betrachtet man diesen Begriff genauer, auf eine bewegte Geschichte, die *bodhicitta* immer mehr ins Zentrum des Mahāyāna Buddhismus rücken ließ, bis es schließlich zu seinem Herzstück geworden war.

Zu Beginn, dürfte diese Bedeutungsvielfalt nicht gegeben gewesen sein. Der Terminus *bodhicitta* bezog sich ausschließlich auf den Entschluss, das absichtsvolle Denken (*citta*) bezogen haben, welches am Anfang von jedem nach Erlösung Suchenden, nach Erleuchtung (*bodhi*) Strebenden gefasst wird. Mit diesem Entschluss verpflichtet man sich in der Tradition des Mahāyāna dazu, aus Mitgefühl heraus, zum Wohle aller Wesen zu wirken und damit den

⁷⁴ WANGCHUK (2007): 291-331.

⁷⁵ BCA 4.8, siehe STEINKELLNER (2005): 46.

⁷⁶ WANGCHUK (2007): 333-356.

Weg eines Bodhisattvas zu beschreiten, der solange sein eigenes Heilsziel, die Buddhaschaft hinauszögert, bis alle Lebewesen erlöst sind. Dieses uneigennütziges Ziel eines Bodhisattvas, das zum tragenden Element im Mahāyāna wurde, ist es auch, welches es scharf vom Wesen des alten Buddhismus abgrenzt, indem das soteriologische Ziel nur zur eigenen Erlösung angestrebt wird.

Später dann, vor allem in nicht-tantrischen aber auch in tantrischen Mahāyāna Quellen, umfasst der Begriff *bodhicitta* bereits andere, weiterentwickelte Ideen und Konzepte. Es werden beispielsweise *śūnyatā* und *tathāgatagarbha* mit *bodhicitta* gleichgesetzt. Aber auch die Erkenntnis (*jñāna*), die Einsicht eines Bodhisattvas oder Buddhas in die „wahre“ Realität, in die Dinge, wie sie wirklich sind, kann nun ebenfalls mit *bodhicitta* umschrieben sein.

In Anbetracht der vielen Bedeutungsnuancen von *bodhicitta* fällt es schwer das komplexe Konzept, das der Terminus *bodhicitta* umspannt, zu verstehen.

Bei dem Versuch ein besseres Verständnis von *bodhicitta* zu gewinnen hat Wangchuk ein Schema, das alle Aspekte von *bodhicitta* zu berücksichtigen versucht, kreiert und es in fünf Arten unterteilt. Im Weiteren soll auf diese Einteilung von *bodhicitta*, wie es bei Wangchuk erläutert wird, kurz eingegangen werden.

Diese fünf Arten von Bodhicitta, wie sie bei Wangchuk aufgelistet werden, beinhalten Folgendes:

- (1) ethisch-spirituelles Bodhicitta
- (2) gnoseologisches Bodhicitta
- (3) ontologisches Bodhicitta
- (4) psycho-physiologisches Bodhicitta⁷⁷
- (5) semeiologisches Bodhicitta

⁷⁷ Diese unter Punkt vier beschriebene Art von *bodhicitta* wurde in dieser Arbeit vernachlässigt, da sie nur im tantrischen Kontext auftritt.

ad (1):

Das, was bei Wangchuk mit „ethisch-spirituellen Bodhicitta“ betitelt wurde, umschließt seiner Meinung nach nun die wahrscheinlich ursprünglichste und somit älteste Form von *bodhicitta*. Gemeint ist damit der Entschluss, der am Anfang des soteriologischen Weges in der Mahāyāna Tradition steht, selbst nach der Buddhaschaft zu streben, und als Bodhisattva voll Mitgefühl für alle Wesen in der Welt zu wirken. In Verbindung zu bringen ist die Entstehung dieses Konzeptes, wie im Abschnitt 4.1. bereits erwähnt wurde, mit dem Verlust des historischen Buddhas. Sein Tod, sein Erlöschen hinterließ eine große Leere in der buddhistischen Gemeinde. Man fürchtete überdies um das Fortbestehen des Konzeptes der Drei Juwelen (*buddha*, *dharma* und *saṃgha*) und so wurde aus dieser Not heraus, aus dem Nicht-Mehr-Sein des historischen Buddhas wohl die Idee geboren, selbst den Entschluss zu fassen, die Buddhaschaft anzustreben.

Was allem Anschein nach zuerst lediglich als Bezeichnung dieses entscheidenden Entschlusses hin zum Buddha-Sein diene, wurde nach und nach auch auf *āśaya* und *prayoga*⁷⁸ ausgeweitet. Dieser Schritt wiederum führte zu einer Reihe von Subklassifikationen des Terminus *bodhicitta*.

Speziell sei hier auf jene Unterteilungen in *prañidhicitta* und *prasthānacitta*⁷⁹, so wie in „absolutes“ *bodhicitta* (*pāramārthikabodhicitta*) und „konventionelles“ (vordergründiges) *bodhicitta* (*saṃvṛtibodhicitta*)⁸⁰ hingewiesen, da diese auch in Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* Erwähnung finden.

So wird klar, dass Wangchuk unter ethisch-spirituellen Bodhicitta sowohl den anfängliche Entschluss, die Laufbahn eines Bodhisattvas einzuschlagen, als auch die tatsächliche spirituelle Praxis vereint sieht. Der Fokus von ethisch-spirituellen Bodhicitta ruht dabei vollkommen auf dem Weg hin zur Einsicht (*jñāna*) in die „wahre“ Realität.

⁷⁸ Siehe oben n. 66.

⁷⁹ Diese Unterteilung von Bodhicitta findet sich im *Bodhicaryāvatāra* 1.15.

⁸⁰ Hierzu gibt es eine Textstelle im *Bodhicaryāvatāra*; BCA 9.2.

ad (2):

Generell wird im Mahāyāna Buddhismus Erlösung durch das Sehen der Realität, so, wie sie wirklich ist, realisiert. Gnoseologisches Bodhicitta könnte damit als die Erfüllung des Heilszieles der Mahāyāna Tradition betrachtet werden.

Beschreibungen zu jenem Aspekt von *bodhicitta*, der hier mit gnoseologischem Bodhicitta betitelt wird, lassen sich in vielen Mahāyāna Quellen ausfindig machen. So können zusammenfassend laut Wangchuk folgende Aussagen über diese Art von Bodhicitta getroffen werden:

Gnoseologisches Bodhicitta ist nicht konzeptuell (*nirvikalpa*), es ist unbefleckt (*anāsrava*) und völlig objektiv, da es seinem Objekt weder Qualitäten zuschreibt, die es nicht hat, noch jene leugnet, die vorhanden sind. Es entsteht durch die Meditation (*bhāvanāmaya*), die eine Kombination aus *śamatha* und *vipaśyanā*⁸¹ ist, und ontologisches Bodhicitta zum Objekt hat, dabei ist es frei von der Subjekt-Objekt Dualität. Die Person, die gnoseologisches Bodhicitta besitzt, erfährt dadurch eine soteriologische Wirkung, die nicht rückgängig zu machen ist. Gnoseologisches Bodhicitta ist der einzige Weg ontologisches Bodhicitta als spirituelles Ereignis zu erfahren.⁸²

Gnoseologisches Bodhicitta, die Einsicht in die höchste Wahrheit ist nur für Bodhisattvas, die zumindest die erste Stufe (*bhūmi*), also die „Stufe des Sehens“⁸³, des Bodhisattva-Weges erklommen haben, erfahrbar. Dieses erlösende Sehen der „wahren“ Realität befreit denjenigen, der Einblick in sie, die Leerheit aller Entitäten, gewinnt von den fesselnden Anhaftungen an das *samsāra*.⁸⁴

⁸¹ Vgl. KLEIBEL (2010): 10-19.

⁸² Siehe WANGCHUK (2007): 200.

⁸³ Skt. *darśanamārga*

⁸⁴ Allein die „wahre“ Sicht auf, die Einsicht jedes einzelnen für sich in die Gegebenheiten der Welt, wie sie wirklich sind, entscheidet über *samsāra* oder *nirvāṇa*. Das *nirvāṇa*, so wie es hier im Kontext des Madhyamaka verstanden wird, ist somit kein „jenseitiger“ Ort an den man erst gelangen muss, sondern vielmehr die „wahre“, den Entitäten von jeher innewohnende Natur der Leerheit, die durch die Einsicht freigelegt wird, zum Vorschein kommt. Vgl. MACDONALD (1998): 187 ff.

ad (3):

Ontologisches Bodhicitta steht bei Wangchuk für das Konzept von der „wahren“ Realität, der „absoluten“ Wahrheit. Wie zuvor schon erwähnt, dient es als Objekt für gnoseologisches Bodhicitta, für die Einsicht. Diese Form von *bodhicitta* ist unabhängig von den anderen vier Arten. Das Kompositum *bodhicitta*, das verschieden aufgelöst und interpretiert werden kann, muss auf dieser Ebene im Sinne von „*citta*, das durch *bodhi* charakterisiert ist, oder dessen Essenz *bodhi* ist“, verstanden werden,⁸⁵ da es sich tatsächlich auf die „wahre“ Realität als solche bezieht, und nicht auf die bloße Kenntnis davon.

Besondere Merkmale, wie sie bei Wangchuk angeführt werden, sind Folgende:

Ontologisches Bodhicitta wird als konstant und unabhängig gesehen, es kann weder vermehrt noch gemindert werden. Es ist soteriologisch neutral, und so ist es weder *samsāra* noch *nirvāṇa*. Entscheidend ist nur, ob man es mit gnoseologischem Bodhicitta verbinden kann oder nicht.

ad (5):

In diesem Fall soll im Speziellen auf die Zeichen und Symbole der vier anderen, bereits genannten, Arten von Bodhicitta hingewiesen werden. Semeiologisches Bodhicitta kann visueller, verbaler oder visionärer Natur sein und das Ziel das damit verfolgt wird ist, gleichsam wie bei ethisch-spirituellen Bodhicitta gnoseologisches Bodhicitta. Bildlich gesprochen handelt es sich bei semeiologischem Bodhicitta um eine Stütze, die dem nach Erlösung Strebenden auf seinem Weg eine Hilfestellung bieten kann, um das Ankommen am Heilsziel zu erleichtern und zu beschleunigen. Dabei darf aber nie außer Acht gelassen werden, dass in letzter Instanz, am Ende des Weges, „wahrhaftiges“, „absolutes“ Bodhicitta sich vollkommen all den verschiedenen Ausdrucks- und Darstellungsmöglichkeiten entzieht und einfach nur für jene geistig erfahrbar ist, die Fortgeschrittene auf dem Heilspfad hin zur Buddhaschaft sind.

⁸⁵ Eine andere Auflösung des Kompositums wäre, es als „*citta*, welches nach *bodhi* strebt“ auszulegen.

Abschließend sei angemerkt, dass die Arbeit von Wangchuk eine der ausführlichsten Darstellungen von *bodhicitta* beinhaltet. Obwohl sich die von ihm vorgenommene Unterteilung von *bodhicitta* in dieser Form nicht in der Tradition findet, und einzelne Bezeichnungen umständlich gewählt sind, so war es eine große Stütze, um sich die Bedeutungsvielfalt die mit dem Begriff von *bodhicitta* gegeben ist vor Augen führen zu können.

1.4.6 Die Schwierigkeit der Übersetzung

Der Weg des Bodhisattvas beginnt mit dem Entschluss selbst zum Buddha werden zu wollen, mit der Ausrichtung des Geistes auf die Erlösung. Diesen Entschluss muss der Bodhisattva immer wieder aufs Neue wiederholen, ihn festigen. Zu diesem eher passiven Teil seines Weges kommt die aktive spirituelle Praxis, die neben dem Streben der befreienden Einsicht in die absolute Wirklichkeit auch darin besteht, aus Mitgefühl fortan für die Welt im Kreislauf der Existenzen zu verweilen und das Aufhören allen Leidens zu erwirken, für sich und alle anderen. Der Bodhisattva ist dabei auf der Suche nach der richtigen Einsicht, nach der befreienden Erkenntnis. Er versucht das wahre Wesen der Welt, welches illusorisch und leer von Vorstellungen der konventionellen Wirklichkeitsebene ist zu realisieren. Der Erleuchtungsgeist ist dabei der ständige Wegbegleiter des Bodhisattvas.

bodhicitta erstreckt sich vom spirituellen Anfangspunkt, vom Entschluss den Weg zu betreten, über die eigene und die Heilssuche für die anderen, bis hin zum ontologischen Endpunkt der Reise, der befreienden Einsicht in die wahre Realität des Absoluten.

Blickt man auf die Bedeutungsvielfalt und die Interpretationsmöglichkeiten, die der Begriff von *bodhicitta* zulässt, so steht man vor der großen Herausforderung einen einigermaßen alle Bereiche umspannenden, alle Nuancen abdeckenden Begriff in der jeweiligen Zielsprache zu finden. Viele Gelehrte haben den Versuch gewagt und haben ebenso viele Ansatzmöglichkeiten vorgelegt. Brassard zeigt zum Vergleich sieben alternative Übersetzungen von *bodhicitta* auf, die jeweils darauf begründet sind, wie die beiden

Komponenten des Kompositums (*bodhi* und *citta*) ihrerseits verstanden und übersetzt werden.⁸⁶

Für die vorliegende Arbeit wurde als Übersetzungsmöglichkeit von *bodhicitta* „Erleuchtungsgeist“ gewählt. Der Bodhisattva richtet seinen Geist ausschließlich, vollkommen auf *bodhi*, auf die Erleuchtung aus. Mit der Ausrichtung seines Geistes wird auch sein gesamtes Streben, sein Tun und Handeln, einem neuen Ziel unterstellt. Alles andere im Leben eines Bodhisattvas wird losgelassen, aufgegeben, einzig und allein der Erleuchtungsgeist wirkt in ihm und durch ihn.

1.4.7 Bodhicitta als Einheit von *śūnyatā*/ *prajñā* und *karuṇā*/ *upāya*

Oft verschmelzen die Ideen von *śūnyatā* (Leerheit) und *karuṇā* (Mitgefühl), so wie auch von, *prajñā* (Einsicht) und *upāya* (effiziente Strategie/ geschickte Mittel) miteinander und vereinen sich im Begriff *bodhicitta*.⁸⁷ Im *Drumakinnararājaparipṛcchāsūtra* heißt es dazu, dass der Bodhisattva die Wesen mit Hilfe der effizienten Strategie (*upāya*) betrachtet, durch die Einsicht (*prajñā*) erkennt er sie, die Wesen und alle Erscheinungen als leer (*śūnya*) und schließlich verhilft er ihnen mit seinem Mitleid (*karuṇā*) zur Reife.⁸⁸ Diese Einheit wird häufig mit *śūnyatākaruṇāgarbha* zum Ausdruck gebracht, womit wiederum *bodhicitta* näher beschrieben sein kann.⁸⁹ Die Vereinbarkeit dieser gegensätzlichen Elemente *śūnyatā*/ *prajñā* und *karuṇā*/ *upāya* im Konzept von *bodhicitta* wirft durch die Spannung, die zwischen ihnen zu herrschen scheint, einige Fragen auf, auf die nun im Weiteren einzugehen versucht wird.⁹⁰

⁸⁶ BRASSARD (2000): 7. Dort finden sich die folgenden Übersetzungsmöglichkeiten: (1) *Thought of enlightenment*, (2) *Mind of enlightenment*, (3) *Desire for enlightenment*, (4) *Will of enlightenment*, (5) *Mind turned to Enlightenment*, (6) *Awakening Mind* und (7) *Desire for awakening*. Steinkellner hat bei seiner Übersetzung des BCA ins Deutsch *bodhicitta* mit „Erleuchtungsdenken“ wiedergegeben; vgl. STEINKELLNER (2005). Frauwallner verwendet für die Übersetzung von *bodhicitta* „der Gedanke an die Erleuchtung“.

⁸⁷ Diese Begriffspaare werden einander oft gleichgesetzt.

⁸⁸ WANGCHUK (2007): 240.

⁸⁹ Höchst wahrscheinlich kann man sogar so weit gehen zu behaupten, dass *śūnyatākaruṇāgarbha* für alle buddhistischen Gelehrten Tibets das Unterscheidungsmerkmal zwischen Mahāyāna und Nicht-Mahāyāna darstellt. WANGCHUK (2007): 245.

⁹⁰ Zur Frage wann diese Vereinigung von Leerheit und Mitgefühl praktiziert werden sollte, ob in, vor oder nach der Meditation und so weiter vgl. WANGCHUK (2007): 245ff.

1.4.7.1 Spannungen zwischen Mitgefühl und Leerheit

Bereits zur Zeit der alten kanonischen Texte finden sich Aussagen darüber, dass es höher zu werten sei, neben der eigenen Erlösung auch auf das Wohl der anderen bedacht zu sein, als nur (egoistisch) nach dem eigenen Heilsziel zu streben. Diese Annahme schließlich, also das Streben sowohl nach dem eigenen, als auch nach dem Heil der anderen, wurde zum tragenden Element im Mahāyāna Buddhismus.⁹¹ Dieses Streben für sich und andere nach Erlösung hat nun zur Folge, dass sich der Bodhisattva mit dem Spannungsgefüge von Leerheit (*śūnyatā*), derer er sich durch die Einsicht in die „wahre“ Natur der Gegebenheiten gewahr wird, und Mitgefühl (*karuṇā*), welches er zum Wohle aller Lebewesen praktiziert, konfrontiert sieht. Die daraus erwachsenden Herausforderungen und Risiken, vor die sich der Bodhisattva nun gestellt sieht, kommen vor allem im zwanzigsten Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*⁹² (die Vollkommenheit der Einsicht in achttausend Verszeilen) zur Sprache.⁹³

Im zwanzigsten Kapitel der *Aṣṭasāhasrikā* wird beispielsweise ausführlich geschildert, dass ein Bodhisattva, obwohl er in die drei Konzentrationen (*samādhi*)⁹⁴ eintreten soll, nicht die dort erkannte „wahre“ Realität der Gegebenheiten vergegenwärtigen darf. Dieses Vergegenwärtigen der „absoluten“ Wahrheit würde sonst zur Folge haben, dass er, ohne alle seine angestrebten Buddha-Eigenschaften vervollkommnet zu haben und die Lebewesen unerlöst zurück lassend, ins *nirvāṇa* eintauchen und erlöschen würde. Er sollte vielmehr, so heißt es in der *Aṣṭa* weiter, über diese „höchste“ Wahrheit meditieren, sie eingehend betrachten, sie aber auf keinen Fall realisieren. Dazu soll er sich, um sich in der meditativen Konzentration nicht zu verlieren, seinen Geist an ein Objekt für sein Mitleid knüpfen und sich

⁹¹ In einigen Ausformungen des Mahāyāna ging man sogar soweit, nur noch ein einziges mögliches Heilsziel und nur einen Weg, der dorthin führt zu postulieren. Der Begriff dafür ist *ekayāna*. Vgl. SCHMIDTHAUSEN (2000): 439.

⁹² Die *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (die Vollkommenheit der Einsicht in achttausend Verszeilen) gehört, wie der Werkstitel schon verrät, zur Prajñāpāramitā-Literatur. Die Prajñāpāramitā-Literatur beeinflusste vor allem die erste Schule des Mahāyāna, die Madhyamakās. Vgl. FRAUWALLNER (1956): 146-150.

⁹³ Für eine Übersetzung ins Englische siehe CONZE (1958): 143-151.

⁹⁴ Diese werden auch als die drei Tore zur Befreiung (*vimokṣasamukhāni*) umschrieben. Es sind dies die Konzentrationen auf die Leerheit (*śūnyatā*), auf das Merkmallose (*ānimittam*) und auf das Unbegehrte (*aparaṇihitam*), denn die Unbestimmbarkeit der absoluten Wahrheit wird durch diese drei am besten verdeutlicht. siehe FRAUWALLNER (1956): 148.

immer wieder ins Gedächtnis rufen, dass die Vergegenwärtigung der „absoluten“ Wahrheit nicht als das letztendliche Ziel seines Weges als Bodhisattva anzustreben ist.⁹⁵

Auch in Prajñākaramatis Kommentar zum *Bodhicaryāvatāra* heißt es, dass die Buddhaschaft nicht allein durch die Einsicht zu erreichen ist, da die Erlösung mit Hilfe dieser Erkenntnis von *śūnyatā*, nicht das angestrebte Ziel eines Bodhisattvas in der Tradition des Mahāyāna verkörpert. So muss der Bodhisattva sein Eintreten ins *nirvāṇa* hinauszögern, zugunsten aller Lebewesen, zu deren Wohle er in der Welt bleibt und wirkt. Obwohl der Bodhisattva schon einen Vorgeschmack auf die Erlösung erhalten hat, obwohl er die „wahre“ Natur aller Gegebenheiten schon geschaut hat, verweilt er, seinem spirituellen Gelübde treu bleibend, freiwillig weiter in der Welt, die seines Wissens nach nur illusorischen Charakter hat. Diese Illusion nimmt der Bodhisattva allerdings gerne hin, denn durch sie allein kann er sich weiter in seinen Tugenden üben, während er die Leiden derer zu lindern sucht, die Teil dieser Illusion sind. Seine bereits gewonnene Einsicht dient ihm hierbei als Mittel, das ihm hilft, nicht an den Illusionen zu verhaften.⁹⁶

Es ist das schwierige Unterfangen eines Bodhisattvas, die Waage zwischen diesen beiden komplementären Polen, der Leerheit und des Mitgefühls, zu halten. Er verweilt dabei in einem Zustand zwischen *samsāra* und *nirvāṇa*.⁹⁷ Die Leerheitserfahrung hält ihn davon ab am *samsāra* anzuhaften, und sein Mitgefühl hindert ihn in gleicher Weise daran frühzeitig, ohne seine Buddha-Dharmas zur Vollkommenheit ausgereift zu haben, ins *nirvāṇa* eingesogen zu werden.

Betrachtet man weiter das von Mitgefühl und Leerheit erzeugte Spannungsgefüge, so stellt sich unweigerlich die Frage, wie Mitleid möglich sein kann, wie es anwendbar wäre, wenn es in Wahrheit gar keine Lebewesen gibt, auf die es sich richten könnte.⁹⁸ Dazu findet sich eine Textstelle im *Bodhicaryāvatāra*, die Folgendes besagt:

⁹⁵ Für Schmidhausen liefert die *Aṣṭa* einen entscheidenden Beweis gegen die Behauptung, dass es durch die Leerheitserfahrung automatisch zu einem Ausfluss von Mitleid kommen würde. Siehe SCHMIDTHAUSEN (2000): 444.

⁹⁶ Vgl. MACDONALD (1999): 78-80.

⁹⁷ BCAP 211.9-11, Kommentar zu BCA 9.53; siehe SCHMIDTHAUSEN (2000): 444 und 445.

⁹⁸ SCHMIDTHAUSEN (2000): 446 ff. Vgl. WANGCHUK (2007): 127ff.

Wenn es das Wesen nicht gäbe, wem gegenüber [übte dann der Bodhisattva] das Mitleid? Es ist [das Wesen], das dem Irrtum [der verhüllten Wirklichkeit] nach vorgestellt wird, den man sich um des Zieles [der Buddhaschaft] willen zu Eigen macht⁹⁹.

Wenn es das Wesen nicht gibt, wer hat dann ein [solches] Ziel? Richtig! Die Anstrengung aber beruht auf dem Irrtum. Den Irrtum des Zieles aber lehnen wir nicht ab, weil wir das Leid beenden wollen.¹⁰⁰

Prajñākaramati verbindet in seinem Kommentar zu der Textstelle Mitleid und Leerheit mit den beiden im Mahāyāna Buddhismus gebräuchlichen Ebenen der Wirklichkeit. Demnach ist das Mitgefühl, laut dem Autor, im Bereich der eingeschränkten Wahrheit anzusiedeln, da dafür die Annahme von tatsächlich existierenden Lebewesen notwendig ist. *Prajñā* jedoch hat die „höchste“ Wahrheit zum Objekt.¹⁰¹

1.4.8 Unterteilungen von *bodhicitta*

In diesem Abschnitt der Arbeit sollen nun zwei, auch im Hinblick auf den *Bodhicaryāvatāra*, gebräuchliche Klassifizierungen des Konzeptes von *bodhicitta* vorgestellt werden.

1.4.8.1 *praṇidhicitta* und *prasthānacitta*

Ein möglicher Weg *bodhicitta* zu klassifizieren ist jener, den bereits Śāntideva in seinem *Bodhicaryāvatāra* beschritten hat, es in *praṇidhicitta* und *prasthānacitta* zu gliedern.

⁹⁹ BCA 9.76; siehe STEINKELLNER (2005): 139.

¹⁰⁰ BCA 9.77; STEINKELLNER (2005): 139.

¹⁰¹ SCHMIDTHAUSEN (2000): 446.

Dieses Erleuchtungsdenken [*bodhicitta*] ist kurz als zweifach anzusehen: als die geistige Haltung des Vorsatzes [*praṇidhi*] zur Erleuchtung und als Streben [*prasthāna*] nach der Erleuchtung.¹⁰²

Diese Unterteilung von *bodhicitta* ist vor Śāntideva, in konservativen Mahāyāna Texten nicht zu finden. Dort fand der Terminus *bodhicitta* vorrangig, wenn nicht sogar, ausschließlich Anwendung, um den Vorsatz selbst zum Buddha zu werden zum Ausdruck zu bringen. Das oben angeführte Zitat Śāntidevas aus dem *Bodhicaryāvatāra* über *praṇidhicitta* und *prasthānacitta* verdeutlicht, was genau der Autor des *Bodhicaryāvatāras* mit dieser spezifischen Unterteilung von *bodhicitta* veranschaulichen wollte. Mit *praṇidhi* wird der anfängliche Entschluss, die Absicht selbst die Buddhaschaft zum Wohle aller Lebewesen anzustreben, gleichgesetzt. Mit *prasthāna* bringt Śāntideva auch die spirituelle Praxis¹⁰³, welche hier als essentiell für das Erreichen des soteriologischen Zieles erachtet wird, zur Sprache.

Śāntideva beschreibt die Beziehung der beiden zueinander folgendermaßen:

Wie man den Unterschied zwischen einem, der abreisen will, und einem, der auf dem Wege ist, begreift, so sollen die Verständigen den Unterschied zwischen diesen beiden [Arten des Erleuchtungsdenkens] entsprechend erkennen.¹⁰⁴

¹⁰² BCA 1.15; siehe STEINKELLNER (2005): 25.

¹⁰³ Die spirituelle Praxis umfasst beispielsweise auch die Übung der sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*). Vergleichbar mit *praṇidhi* und *prasthāna* ist das Begriffspaar *āśaya* und *prayoga*, welches eine ähnliche Bedeutung aufweist. Siehe WANGCHUK (2007): 248.

¹⁰⁴ BCA 1.16; siehe STEINKELLNER (2005): 25.

1.4.8.2 *saṃvṛtibodhicitta* und *pāramāthikabodhicitta*

Die Methode, alle Phänomene mit Hilfe zweier Ebenen der Wirklichkeit, zu erläutern, war im Buddhismus, und vor allem auch bei den Madhyamakas, weit verbreitet.¹⁰⁵

Ein Beispiel hierfür findet sich auch bei Śāntideva:

Die konventionelle und die absolute, diese zwei Wirklichkeiten nehmen wir an. Die [absolute] Wirklichkeit ist nicht Gegenstand des Erkennens. Das Erkennen wird als Konvention/ Verhüllung bezeichnet.¹⁰⁶

Es verwundert also nicht weiter, dass diese Idee von „konventionell“ und „absolut“ auch auf verschiedene Vorstellungskonzepte angewendet wurde, so auch auf das Konzept von *bodhicitta*.

Es wird angenommen, dass die Idee von „absolutem“ *bodhicitta* älter ist als sein Pendant. Dies ist so zu erklären, dass nach jeder Ausformung oder Neuerung im Gedankenkonstrukt von *bodhicitta* die jeweils älteren Ideen, Vorstellungen, umbenannt, neu umschrieben werden mussten. So kann man davon ausgehen, dass ältere Ideen, zum Zwecke der nahtlosen Integration der neueren, immer erst rückwirkend mit der Bezeichnung „konventionell“ bedacht wurden, und ihnen somit ein neuer Status verliehen wurde.

¹⁰⁵ Siehe für eine ausführlichere Erklärung von *satyadvaya* oben, Abschnitt 1.2.

¹⁰⁶ BCA 9.2; siehe TAUSCHER (1999): 97.

2 Edition und Übersetzung

2.1 Einleitung

2.1.1 Der Bodhisattvacaryāvatāra: *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*

Der Werkstitel „*Bodhicaryāvatāra*“, der übersetzt so viel bedeutet wie „der Eintritt in den Lebenswandel, der zur Erleuchtung führt“ wurde im Tibetischen mit „Der Eintritt in den Lebenswandel eines Bodhisattvas“ (*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*) wiedergegeben.

Im Katalogteil zur „Geschichte des Buddhismus“ (Chos 'byung) von Bu-ston wird von zwei verschiedenen Versionen des *Bodhicaryāvatāras* mit unterschiedlicher Länge berichtet. Dieser Ausführung von Bu-ston zufolge soll der BCA insgesamt dreimal ins Tibetische übersetzt worden sein.

- 1) Im frühen neunten Jahrhundert, so heißt es, haben der indische Gelehrte Sarvajñādeva und der buddhistische Mönch und Übersetzer dPal-brtsegs die erste Übersetzung des BCA ins Tibetische auf der Grundlage eines Manuskriptes aus Kaschmir vorgenommen.
- 2) Die zweite Übersetzung ins Tibetische erfolgte durch den indischen Gelehrten Dharmaśrībhadrā und den buddhistischen Mönch und Übersetzer Rin-chen-bzang-po, der in der Zeit von 958 bis 1055 n. u. Z. gelebt hat, und Shākya-blo-gros auf der Grundlage eines Manuskriptes aus Madhyadeśa.
- 3) Der indische Gelehrte Sumatikīrti und der buddhistische Mönch Blo-ldan-shes-rab (1059-1109) schufen die dritte Übersetzung des BCA ins Tibetische und hielten sich dabei an das Manuskript aus Madhyadeśa. Diese Version ist es auch, die heute in allen

fünf Tanjur-Ausgaben enthalten ist.¹⁰⁷ Sie gliedert sich in zehn Kapitel und umfasst insgesamt 913 Verse.¹⁰⁸

2.1.2 Die Version aus Dun Huang

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden in Dun Huang¹⁰⁹ vier tibetische Manuskripte des BCA gefunden.¹¹⁰ Beim Vergleich der Manuskripte aus Dun Huang mit der Version, die im Tanjur zu finden ist, lassen sich einige signifikante Unterschiede feststellen.

Während die Version des BCA im Tanjur 913 Verse in zehn Kapiteln umfasst, sind es bei der Version aus Dun Huang nur 701,5 Verse in neun Kapiteln. Diese Einteilung in neun Kapitel ergibt sich daraus, dass das zweite Kapitel, vergleicht man es mit der Tanjur Version, auch das dritte Kapitel mit einschließt.¹¹¹

Der Autor trägt im Kolophon der Dun Huang Fassung nicht wie in der Version, die im Tanjur zu finden ist, den Namen Śāntideva, sondern wird Akṣayamati (Blo-gros-myi-zad-pa) genannt. Es konnte allerdings nachgewiesen werden, dass es sich hierbei um einen Beinamen Śāntidevas handelt.¹¹²

Akiro Saito kommt in Übereinstimmung mit den Berichten von Bu-ston und Tāranātha zu dem Schluss, dass die Version des Textes, so wie sie in Dun Huang gefunden wurde, zeitlich

¹⁰⁷ D Nr. 3871 und P Nr. 5272.

¹⁰⁸ Auch bei Tāranātha (1575-1640) in seiner „Geschichte des Indischen Buddhismus“ (*rGya gar chos 'byung*) findet sich eine Anmerkung zu den unterschiedlichen Versionen des BCA. Folgt man Tāranātha in seiner Ausführung, so gab es in Indien drei verschiedene Versionen des BCA (1. die Version aus Kaschmir mit über 1000 *ślokas*, 2. die Version der Leute aus dem Osten mit nur 700 *ślokas*, und 3. die Version aus Madhyadeśa mit genau 1000 *ślokas*). Es findet sich bei ihm auch die Erzählung, dass zwei Mönche zu Śāntideva geschickt wurden, um ihn nach der richtigen Version des BCA zu fragen. Dieser soll daraufhin auf die Version aus Madhyadeśa mit 1000 *ślokas* verwiesen haben. Siehe SAITO (1993): 16-18. Vgl. DIETZ (1999): 30-31.

¹⁰⁹ Dun Huang, eine Oasenstadt an der Seidenstraße, die vor allem für ihre buddhistischen Höhlentempel bekannt ist, liegt im heutigen Nord-Westen Chinas. Vor allem im 8. Jahrhundert war hier der Einfluss durch den tibetischen Buddhismus sehr groß, da sich die Stadt zu jener Zeit unter tibetischer Herrschaft befand. Im 9. Jahrhundert wurden aufgrund von Bürgerunruhen zahlreiche Manuskripte in verschiedenen Sprachen (darunter auch Tibetisch) in diesen Höhlen versteckt. Siehe KEOWN (2003): 313ab.

¹¹⁰ Pt. 794 und St. 628, 629, 630. Siehe SAITO (1993): 13.

¹¹¹ Eine Edition der Kapitel 1,2,6-8 der Dun Huang Version findet sich in SAITO (2000): 9-61. In einem Artikel von Chiko Ishida wird versucht anhand einiger Beispiele aus dem vierten Kapitel der Dun Huang Version bzw. dem fünften Kapitel der Tanjur Version aufzuzeigen, dass es sich bei den bearbeiteten Versen, die nur in der Tanjur Version vorkommen, um spätere Einschübe in den Text handelt. Siehe ISHIDA (1988): 479-476.

¹¹² Siehe SAITO (1993): 20-22.

früher anzusiedeln ist als die Tanjur Version. Demnach wurde diese Version des BCA von dPal-brtsegs im frühen neunten Jahrhundert auf der Grundlage eines Sanskrit Manuskripts aus Kaschmir ins Tibetische übersetzt.¹¹³ Im Gegensatz dazu stammte der Basistext für die Version, die sich im Tanjur findet aus Madhyadeśa und wurde zuerst von Rin-chen-bzang-po und Shākya-blo-gros und in weiterer Folge noch einmal von Blo-ldan-shes-rab ins Tibetische übertragen.

2.1.3 Technische Bemerkungen

Die erste Edition des Sanskrit Textes wurde von J. P. Minayeff im Jahre 1889 veröffentlicht. Darauf folgte 1894 eine Edition von H. Śāstri. La Vallée Poussin brachte in den Jahren 1901 bis 1914 eine neue Edition des Textes zusammen mit dem Kommentar (*pañjikā*) von Prajñākaramati heraus. 1960 versuchte P. L. Vaidya in seiner Edition des BCA und der BCAP, für die er keine neuen Manuskripte verwendete, La Vallée Poussins Arbeit zu vervollständigen. Ebenfalls 1960 wurde die Edition von Viduśekhara Baṭṭācārya des Textes in Tibetisch und Sanskrit herausgegeben.¹¹⁴

Für die im Folgenden vorgenommene Übersetzung der Verse 1 bis 19 des dritten Kapitels des BCA mit dem dazugehörigen Kommentartext (*pañjikā*) wurde die Edition von La Vallée Poussin aus den Jahren 1901 bis 1914 verwendet.

2.1.3.1 Zur Edition des tibetischen Vers- und Kommentartextes

Zur Erstellung der hier vorliegenden Edition des tibetischen Vers- und Kommentartextes wurden folgende Editionen verwendet:

¹¹³ Siehe SAITO (1993): 18f.

¹¹⁴ Für eine genaue Auflistung der im Einzelnen verwendeten Manuskripte siehe PEZZALI (1968): 50-55.

- D (Derge), TAKASAKI U.A. (1977^{FF.})
 BCA: 3871 – mdo 'grel, la 6b4 – 7b1
 BCAP: 3872 – mdo 'grel, la 69a2 – 72b2
- P (Peking), SUZUKI (1995-1961)
 BCA: 5272 – dbu ma, la 7a4 – 8a1
 BCAP: 5273 – dbu ma, la 77b3 – 81b2
- D* (Dun Huang), SAITO (2000)
 BCA: 2.66-84; S. 23-25

Die tibetische Schrift wird nach der Methode von Wylie transkribiert. Abweichungen der einzelnen Editionen voneinander werden in Fußnoten vermerkt. Die oft auftretende Variation der Partikeln *pa* und *ba*, sowie die Schreibweisen *mya*, *ma* und *gyurd*, *gyur* werden nicht festgehalten. Ausgegangen wird dabei von der Derge Ausgabe des Textes, der auch bei der Zeichensetzung gefolgt wird. In Fällen, in denen Peking eindeutig die bessere Lesung hat, wird Derge korrigiert und dies in den Fußnoten vermerkt.

2.1.3.2 Zur Übersetzung

Bei der Übersetzung des BCA und der BCAP der zu Kapitel drei gehörigen Verse 1 bis 19 wurde als Grundlage der Text, wie er in der Edition von La Vallée Poussin aus den Jahren 1901 bis 1914 zu finden ist, verwendet. An Stellen, die unklar erscheinen oder an denen Abweichungen zwischen den tibetischen Versionen und dem Sanskrit Text vorliegen, wird dies in den Fußnoten verzeichnet.

Für die Übersetzung des Verstextes wurden, neben Steinkellner, dessen Übersetzung der einzelnen Verse hauptsächlich herangezogen wurde, folgende bereits vorhandene Übersetzungen zu Rate gezogen:¹¹⁵

¹¹⁵ Eine ausführliche Besprechung einzelner ausgewählter Übersetzungen, sowie eine Auflistung aller bisher veröffentlichten Übersetzungen findet sich bei GÓMEZ (1999): 262-354.

Sanskrit Verstext:

LA VALLÉE POUSSIN (1907)

1907 Übersetzung ins Französische

SCHMIDT (2005)

1923 Übersetzung ins Deutsche

DAYAL (1970)

1932 Übersetzung ins Englische (der Verse 3.6-19/ S. 57-58)

STEINKELLNER (2005)

1981 Übersetzung ins Deutsche

SHARMA (1990)

1990 Übersetzung ins Englische (mit einem Kommentar zu den einzelnen Versen, welches sich stark an jenem von Prajñākaramati orientiert)

CROSBY & SKILTON (1995)

1995 Übersetzung ins Englische

WALLACE & WALLACE (1997)

1997 Übersetzung ins Englische (Skt./ Tib.)

Tibetischer Verstext:

BATCHELOR (1988)

1979 Übersetzung ins Englische

PADMAKARA TRANSLATION GROUP (1997)

1997 Übersetzung ins Englische

Die BCAP von Prajñākaramati ist in ihrer Form den anderen indischen Kommentarwerken sehr ähnlich. Es werden einzelne Wörter oder Versteile aus dem Grundtext zitiert, um sie zu erklären, zu paraphrasieren oder in einen bestimmten philosophischen Kontext zu setzen.

Um in meiner Übersetzung diese Zitate aus dem Verstext kenntlich zu machen, sind sie stets in fett gedruckt. Ergänzungen, die zu einem besseren Verständnis oder aufgrund der deutschen Grammatik notwendig sind, werden in eckigen Klammern geführt.

Beispiel: **Vers 4:**

**Ich bitte die vollendeten Buddhas in allen Richtungen mit
aneinander gelegten Händen: Mögen sie für die aus Verblendung
ins Leid Gestürzten die Lampe der Lehre entzünden!**

Kommentar zu Vers 4cd:

„**Mögen sie die Lampe der Lehre entzünden**“, mögen sie den Lebewesen, deren Verständnis der Unterscheidung zwischen dem [Heils-]Weg und einem Weg, [der] nicht [dem Heilsweg entspricht] mangelhaft ist, denen, die von Nicht-Wissen (*ajñāna*) vernebelt sind, Licht spenden, welches in der Unterweisung in der Lehre besteht.

2.2 Tibetischer Verstext

- 1 (D 6b4, P 7a4) sems can kun gyi ngan song gi
2 |sdug bsngal ngal so'i dge ba dang|
3 |sdug bsngal can dag bder gnas la|
4 |dga' bas rjes su yi rang ngo|¹¹⁶
- 5 |byang chub¹¹⁷ rgyur gyur dge bsags pa|
6 |de la rjes su yi rang ngo||1||
- 7 |lus can 'khor ba'i sdug bsngal las|
8 |nges par thar la yi rang ngo|
9 |skyob pa rnams kyi byang chub¹¹⁸ dang|
10 |rgyal sras sa la'ang¹¹⁹ yi rang ngo||2||
- 11 |sems can¹²⁰ thams cad¹²¹ bde mdzad pa'i|
12 |thugs bskyed dge ba rgya mtsho dang|
13 |sems can phan pa¹²² mdzad pa la|
14 |dga' bas rjes¹²³ su yi rang ngo||3||
- 15 |phyogs rnams kun gyi sangs rgyas la|
16 |thal mo sbyar te gsol ba ni|

¹¹⁶ sdug bsngal can dag...yi rang ngo] D; P; om. D* (entspricht BCA_S 3.1cd)

¹¹⁷ byang chub] D; P; byang cub D*

¹¹⁸ byang chub] D; P; byang cub D*

¹¹⁹ sa la'ang] D; P; la yang D*

¹²⁰ sems can] D; P; sems D*

¹²¹ thams cad] D; P; thams chad D*

¹²² phan pa] D; phan par P; D*

¹²³ rjes] D; P; rje D*

- 17 |sems can sdug bsngal mun 'thoms¹²⁴ la|
 18 |chos kyi sgron ma¹²⁵ spar du gsol||4||
- 19 |rgyal ba mya ngan 'da' bzhed la|
 20 |thal mo sbyar te¹²⁶ gsol ba ni|
 21 |'gro 'di ldongs par mi¹²⁷ dgod cing|
 22 |bskal pa grangs med bzhugs par gsol||5||
- 23 |de ltar 'di dag kun byas te|
 24 |dge ba bdag gis bsags pa gang|
 25 |des ni sems can thams cad¹²⁸ kyi|
 26 |sdug bsngal thams cad¹²⁹ bsal bar shog||6||
- 27 |'gro ba nad pa ji¹³⁰ srid du|
 28 |nad sos gyur gyi (D 7a) bar du ni (P 7b)|
 29 |sman dang sman pa nyid dag dang|
 30 |de yi nad g.yog¹³¹ byed par shog||7||
- 31 |zas dang skom gyi char phab ste|
 32 |bkres dang skom pa'i gnod pa¹³² bsal|
 33 |mu ge'i bskal¹³³ pa bar ma'i tshe|
 34 |bdag ni zas dang skom du gyur||8||

¹²⁴ 'thoms] D; P; thom D*

¹²⁵ ma] D; D*; me P

¹²⁶ sbyar te] D; P; sbyard cing D*

¹²⁷ ldongs par mi] D; P; mdongs par myi D*

¹²⁸ thams cad] D; P; thams chad D*

¹²⁹ thams cad] D; P; thams chad D*

¹³⁰ ji] D; P; ci D*

¹³¹ de yi nad g.yog] D; P; de'i nad g.yag D*

¹³² gnod pa] P; D*; sdug bsngal D

¹³³ bskal] D; P; bskald D*

35 |sems can phongs shing dbul ba la|
 36 |bdag ni mi zad gter gyur te|
 37 |yo byad mkho dgu sna tshogs su|
 38 |mdun du nye bar gnas gyur cig||9||

39 |lus dang de bzhin longs spyod dang|
 40 |dus gsum¹³⁴ dge ba thams cad¹³⁵ kyang|
 41 |sems can kun gyi don sgrub¹³⁶ phyir|
 42 |phongs¹³⁷ pa med par gtang bar bya||10||

43 |thams cad¹³⁸ btang bas mya ngan 'da'|
 44 |bdag blo mya ngan 'das pa sgrub¹³⁹|
 45 |thams cad¹⁴⁰ gtong bar¹⁴¹ chabs gcig la|
 46 |sems can rnams la btang¹⁴² ba mchog||11||

47 |bdag gis lus can thams cad¹⁴³ la|
 48 |lus 'di ci bder byin zin kyis|
 49 |rtag tu¹⁴⁴ gsod dang smod pa'am|
 50 |brdeg sogs ci dgar¹⁴⁵ byed la rag||12||

51
 52
 53

¹³⁴ gsum] D; P; sum D*

¹³⁵ cad] D; P; chad D*

¹³⁶ sgrub] D; P; 'grub D*

¹³⁷ phongs] D; phangs P; D*

¹³⁸ cad] D; P; chad D*

¹³⁹ sgrub] D; D*; bsgrub P

¹⁴⁰ cad] D; P; chad D*

¹⁴¹ gtong bar] D; P; gtang du D*

¹⁴² btang] D; gtang P; D*

¹⁴³ cad] D; P; chad D*

¹⁴⁴ tu] D; P; du D*

¹⁴⁵ sogs ci dgar] D; P; stsogs ci dga'r D*

- 54 |bdag gi lus kyis¹⁴⁶ rtse byed dam|
 55 |co 'dri ga zha'i¹⁴⁷ rgyu byed kyang|
 56 |bdag gi lus 'di byin zin gyis|
 57 |'di yi kha tas¹⁴⁸ ci zhig bya||13||
- 58 |de la gnod par mi 'gyur ba'i|
 59 |las gang yin pa'ang¹⁴⁹ byed du chug|
 60 |bdag la dmigs¹⁵⁰ nas nam du yang|
 61 |'ga' yang don med ma gyur cig||14||
- 62 |bdag la dmigs¹⁵¹ nas gang dag gi|
 63 |khro'am¹⁵² dad pa'i sems byung ba¹⁵³|
 64 |de nyid rtag tu de dag gi|
 65 |don kun 'grub pa'i rgyur gyur cig||15||
- 66 |gang dag bdag la kha zer ram|
 67 |gzhan gang¹⁵⁴ gnod pa¹⁵⁵ byed pa'am|
 68 |de bzhin phyar ka gtong yang rung¹⁵⁶|
 69 |thams cad¹⁵⁷ byang chub¹⁵⁸ skal ldan gyur||16||

¹⁴⁶ kyis] D*; la D; P

¹⁴⁷ zha'i] D; P; gzha'i D*

¹⁴⁸ 'di yi kha tas] D; P; 'di'i kha das D*

¹⁴⁹ 'ang] D; D*; om. P;

¹⁵⁰ dmigs] D; P; dmyigs D*

¹⁵¹ dmigs] D; P; dmyigs D*

¹⁵² khro'am] D; khro ba'am P; D*

¹⁵³ ba] D; D*; na

¹⁵⁴ gzhan gang] D*; P; gzhan dag D

¹⁵⁵ pa] D; P; par D*

¹⁵⁶ yang rung] D; P; ba yang D*

¹⁵⁷ cad] D; P; chad D*

¹⁵⁸ chub] D; P; cub D*

- 70 |bdag ni mgon med rnams kyi¹⁵⁹ mgon|
 71 |lam zhugs rnams kyi ded dpon¹⁶⁰ dang|
 72 |brgal¹⁶¹ 'dod rnams kyi gru dang ni|
 73 |gzings dang zam pa nyid du gyur¹⁶²||**17**||
- 74 |gling don gnyer la gling dang ni|
 75 |gnas mal 'dod la gnas mal dang|
 76 |bdag ni lus can bran 'dod (P 8a) pa|
 77 |kun gyi bran du gyur par shog||**18**||
- 78 |yid bzhin nor dang¹⁶³ bum pa bzang|
 79 |rig sngags grub dang sman chen dang|
 80 |dpag bsam gyi¹⁶⁴ ni shing dag dang|
 81 |lus can (D 7b) rnams kyi 'dod 'jor¹⁶⁵ gyur||**19**|| (D 7b1, P 8a1)

¹⁵⁹ kyi] D; D*; kyis P

¹⁶⁰ dpon] D; P; pon D*

¹⁶¹ brgal] D; P; rgal D*

¹⁶² gyur] D; P; 'gyur D*

¹⁶³ dang] D, D*; bu P

¹⁶⁴ bsam gyi] D; P; bsams kyi D*

¹⁶⁵ 'jor] D; P; bzhor D*

2.3 Tibetischer Kommentartext

1 (D 69a2, P 77b3) bam po bzhi pa| da ni sdig pa bshags pa'i de ma thag tu bsod
2 nams la rjes su yi rang ba|

ad Vers 1:

3 sems can kun gyi zhes bya ba la sogs pa gsungs pa la| dmyal ba la sogs pa'i 'gro bar
4 sdug bsngal nyams su myong¹⁶⁶ bas ngal ba nams legs par byas pa'i rnam par smin pa
5 la brten nas bde ba thob pas dus cung zad cig tu¹⁶⁷ ngal bso ba'o| |dga' bas rjes su yi
6 rang ngo| |zhes bya ba ni sems rab tu dang bas yang dag par dga' bar bgyi ba ste| rjes su
7 yi rang ba yang rnam pa gsum ste| yid dang lus dang ngag gis so| |de la yid kyis ni sems
8 rab tu dang bas¹⁶⁸ yang dag par dga' bar byed pa dang| lus kyis ni ba spu zing zhes byed
9 pa dang| mchi ma 'byung ba dang| lus 'dar ba la sogs pa nyams su myong ba dang| ngag
10 gis ni¹⁶⁹ yang dag par dga' ba'i sems kyis legs par byas so¹⁷⁰| rab tu byas so| |bzang po
11 zhig¹⁷¹ byas so zhes de ltar ngag tu brjod cing rjes su yi rang bar byed pa'o| |sdug bsngal
12 can dag bde bar¹⁷² gnas pa zhes bya ba ni de dag gis gang gi don du las de byas pa de
13 yang de dag gis thob par gyur cig snyam du dgongs pa'o|| (P 78a)

14 'jig rten pa'i las la rjes su yi rang ba byas nas| 'jig rten las 'das pa la rjes su yi
15 rang ba ni

ad Vers 2:

16 lus can zhes bya ba la sogs pa gsungs pa la| sdug bsngal las nges par thar ba zhes bya ba
17 ni nyan thos kyi byang chub bam| rang sangs rgyas kyi byang chub bam sems kyang
18 rung ste| de'i don du bskyed pa de la de skad ces bya'o| |de'i tshe byang chub gsum la

¹⁶⁶ myong] D; mong P

¹⁶⁷ tu] D; du P

¹⁶⁸ bas] om. P

¹⁶⁹ gis ni] D; gi P

¹⁷⁰ byas so] D; bya'o P

¹⁷¹ zhig] D; zhig tu P

¹⁷² bde bar] D; bder P

19 gnas pa de'ang gzung ngo| |lus can zhes pa ni srog chags so| |byang chub sems dpa'
 20 dang sangs rgyas nyid ces pa la| byang chub sems dpa' nyid ni bcom ldan 'das kyi
 21 rgyu'i gnas (D 69b) skabs so| |sangs rgyas nyid ni 'bras bu'i gnas skabs yin no| |skyob
 22 pa rnams ni rang gi thugs su chud pa'i lam ston pa po rnams kyis te| skyob pa nyid gzig
 23 lam gsung ba zhes gang gsungs pa ste| de gang la yod pa de la 'di skad ces bya'o| |yang
 24 na skyob pa ni rgyun¹⁷³ gyi don to| |'khor ba ji srid pa mi gnas pa'i mya ngan las 'das
 25 par gnas so||

26 byang chub sems dpa' rnams kyi bsod nams la rjes su yi rang ba byed pa ni

ad Vers 3:

27 thugs zhes bya ba la sogs pa gsungs te| thugs bskyed pa skad cig re re la byung ba yang
 28 mtha' yas shing gting thug pa med pas rgya mtsho dang 'dra bas na¹⁷⁴ rgya mtsho'o| |de
 29 ji lta bur gyur pa zhig yin zhe na| sems can thams cad bde mdzad pa| |zhes bya ba ste|
 30 sems can thams cad la bde bar mdzad pa ni ro de la gcig tu zhugs pa'i rang bzhin can
 31 zhes bya ba'i don to| sems can kun la phan mdzad pa| |zhes bya ba ni phan pa mdzad pa
 32 po rnams so| |ston pa zhes pa la sogs pa ni¹⁷⁵ bstan pa ste| sangs rgyas nyid kyi thabs la
 33 goms pa yin te| de'i don yin pas btags pa'i phyir ro| |de gang la yod pa de la de¹⁷⁶ skad
 34 ces (P 78b) bya ste| ston pa ni byang chub sems dpa' rnams so| |de skad du| 'di ni thabs
 35 la goms pa nyid| |de'i phyir don ni bstan par 'dod| |ces bstan to¹⁷⁷| |yang na 'di la ston
 36 pa'i ngang tshul yod pas ston pa zhes bya ste| byang chub sems dpa' yang sbyin pa la
 37 sogs pa bsdu ba'i dngos po rnams kyis sems can rnams bsdu nas yang dag pa'i lam la
 38 'jug par byed pa yin no||

39 de dag gi rjes su yi rang ba bstan nas| bskul ba bstan pa'i phyir|

¹⁷³ rgyun] P; rgyur D

¹⁷⁴ na] om. P

¹⁷⁵ sogs pa ni] D; ston pa ni P

¹⁷⁶ de] om. P

¹⁷⁷ bstan to] D; bstan'o P

ad Vers 4:

40 phyogs rnams zhes bya ba la sogs pa gsungs pa la| chos kyi sgron ma sbar du zhes bya
41 ba ni mi shes pas bsgribs¹⁷⁸ pa'i sems can gyi¹⁷⁹ lam dang lam ma yin pa yongs su shes
42 pa med pa rnams la chos ston pa po'i bdag nyid kyi¹⁸⁰ snang ba mdzad du gsol cig ces
43 bya ba'o||

44 de dag gis bskul ba brjod do| |gsol ba btab pa bstan pa ni|

ad Vers 5:

45 rgyal ba mya ngan zhes bya ba la (D 70a) |sogs pa ste| bya ba byas pas yongs su mya
46 ngan las 'da' bar bzhed pa'i thugs mnga' ba rnams la bskal pa mtha' yas par bzhugs par
47 gsol ba 'debs pa'o| |ldongs par¹⁸¹ mi 'gyur bar zhes pa ni snga ma bzhin du lam mi shes
48 pa dang| sems pa med par ma gyur pa'o¹⁸²||

49 'dis kyang¹⁸³ gsol ba gdab par bstan nas| da ni gsol ba gdab pa'i de ma thag tu
50 yongs su bsngo ba ni|

ad Vers 6:

51 de ltar de dag ces bya ba la sogs pa gsungs te| de ltar bstan pa'i rim pas de dag kun
52 mchod pa dang| sdig pa bshags pa dang| bsod nams la rjes su yi rang ba la sogs pa byas
53 te| bsgrubs nas| dge ba legs par byas pa bdag gis bsags pa ste| thob pa gang yin pa'i dge
54 ba des ni sems can thams cad kyi ste srog chags mtha' dag gi'o| |sdug bsngal thams cad
55 rab zhir ni phongs pa ma lus pa rab tu zhi bar byed nus par gyur cig pa (P 79a) ste shog
56 ni gyur cig pa'o||

57 de dag gis spyir yongs su bsngos nas| yang bye brag tu

¹⁷⁸ bsgribs] D; bsgrib P

¹⁷⁹ gyi] om. P

¹⁸⁰ kyi] P; kyis D

¹⁸¹ par] P; pas D

¹⁸² gyur pa'o] D; gyur par ro P

¹⁸³ kyang] om. P

ad Vers 7:

58 'gro ba nad pa zhes bya ba la sogs pa gsungs te| des ni zhes bya ba ci rigs pa¹⁸⁴ thams
59 cad du sbyar bar bya'o| |nad pa zhes pa ni nad kyis gdungs pa'o| |sman zhes pa ni sman
60 no| |sman pa ni gso dpyad byed pa'o| |de'i nad g.yog ni nad pa de'i rim gro byed pa'o|
61 |nad sos gyur gyi bar zhes pa ni ji srid du nad med par gyur gyi bar du'o||

ad Vers 8:

62 bkres pa ni ltogs pa'o| |skom pa ni kha skom pa ste| de dag gis¹⁸⁵ gnod pa'o| |de gzhom
63 pa ni bzlog pa'o| |zas dang skom gyi char phab ste| bza' ba dang btung ba phun sum
64 tshogs pa'i rgyun rnams kyis so| |mu ge'i bskal pa bar ma'i tshe zhes pa la| bskal pa
65 mtshon dang nad dang ni| |mu ge dag gis tshar phyin byed| |ces bya ba yin te| de la
66 skyed gu rnams tsho lo bcu pa na bar gyi bskal pa mtha' ma la mu ges 'jig pa¹⁸⁶,o| |lo
67 bdun dang| zla ba bdun dang| nyi ma bdun 'byung bar 'gyur te| bskal pa mtshon dang
68 nad dang ni| |mu ge dag gis tshar phyin byed| |zhag rnams dang ni (D 70b) zla ba dang|
69 lo bdun dag ste go rims bzhin| |zhes gang bstan pa'o| |der zas dang skom med pas gcig la
70 gcig gis sha dang rus pa za ba nyid zas yin no| |gcig gis¹⁸⁷ de yang mi rnyed la zas med
71 pas 'chi bar 'gyur te| der zas dang skom du gyur cig pa'o||

ad Vers 9:

72 dbul ba zhes bya ba ni nor med pa rnams so| |mi zad ces bya ba nor gang gis phrogs
73 kyang zad pa¹⁸⁸ med pa'o| |yo byad mkho dgu sna tshogs su zhes pa ni mal cha dang|
74 stan dang| gnas dang| na bza' dang| rgyan dang| byug pa la sogs pa gang dang gang
75 sems can rnams 'dod pa de dang de'i yo byad de nye bar mkho ba'i bye brag gi rnam
76 par ro| |bdag nyid nye bar gnas gyur cig ste so (P 79b) sor nye bar gnas par gyur cig
77 pa'o| |sems can dbul po de rnams kyi mdun du ni sngon du'o| |yongs su bsngo ba na¹⁸⁹
78 'di yang 'phags pa rdo rje rgyal mtshan gyi mdo las rgya cher bstan te| de las 'di skad
79 du| des dge ba'i rtsa ba de dag yongs su bsngo ba na 'di ltar yongs su bsngo ste| dge ba'i
80 rtsa ba 'dis bdag sdug bsngal gyi phung po thams cad bzlog pa'i phyir sems can thams

¹⁸⁴ rigs pa] D; rigs par P

¹⁸⁵ gis] D; gi P

¹⁸⁶ 'jig pa] D; 'jigs pa P

¹⁸⁷ gcig gis] D; kha cig gis P

¹⁸⁸ zad pa] D; zad P

¹⁸⁹ bsngo ba na] D; bsngo ba P

81 cad kyi gnas su gyur cig| nyon mongs pa thams cad las¹⁹⁰ yongs su dgrol ba'i phyir
 82 sems can thams cad kyi¹⁹¹ skyob par gyur cig| 'jigs pa thams cad las bsrung ba'i phyir
 83 sems can thams cad kyi skyabs su gyur cig| sa thams cad kyi rjes su 'gro ba'i phyir sems
 84 can thams cad kyi rten du gyur cig| shin tu grub pa dang bde ba thob par bya ba'i phyir
 85 sems can thams cad kyi dpung gnyen du gyur cig| rab rib med pa'i ye shes kun tu bstan
 86 pa'i phyir| sems can thams cad kyi snang bar gyur cig| ma rig pa'i mun pa bzlog pa'i
 87 phyir sems can thams cad kyi sgron mar gyur cig ces bya ba la sogs pa rgya cher 'byung
 88 ste| de ltar bstan nas| yang 'di skad du| de yang lhag pa'i bsam pa thag pa nas yongs su
 89 bsngo'i¹⁹² tshig tsam gyis ni ma yin no| de yang dga' ba'i sems kyis yongs su bsngo'o|
 90 |mgu ba'i sems kyis (D 71a) |yongs su bsngo'o| |rab tu dad pa'i sems kyis yongs su
 91 bsngo'o| |rab tu dga' ba'i sems kyis yongs su bsngo'o| |mnyan pa'i sems kyis yongs su
 92 bsngo'o| |byams pa'i sems dang| mdza' ba'i sems dang| phan gdags pa'i sems kyis
 93 yongs su bsngo'o zhes rgya cher gsungs so||

94 da ni lus la sogs pa yongs su gtong bar byed pa|

ad Vers 10:

95 lus dang zhes bya ba la sogs pa gsungs te| 'gro (P 80a) ba thams cad du 'chi 'pho dang|
 96 skye ba dang| bya ba thams cad la ltos pa med par te| rnam pa thams cad du chags pa
 97 med par zhes bya ba'i don to| |gtang bar bya zhes pa ni dbul bar bya ba ste sbyin par bya
 98 zhes pa'i don to| |longs spyod ces bya ba ni nye bar spyad par bya ba'i dngos po rnams
 99 te| rta dang glang po che dang| shing rta dang| khang bzangs¹⁹³ la sogs pa'i gnas dang|
 100 me tog gi phreng ba dang| tsandan dang| gos dang| rgyan dang| bu mo la sogs pa'o| |dus
 101 gsum dge ba thams cad kyang zhes bya ba ni khams gsum par bsdu pa'i bsod nams
 102 dang| mi g.yo ba'i rang bzhin thams cad do| |yang na sbyin pa dang tshul khrims la sogs
 103 pa dang| bsgoms pa las byung ba ste dus gsum du gtogs pa¹⁹⁴ ni 'das pa dang| ma 'ongs
 104 pa dang| da ltar byung ba'o| |'o na ma 'ongs pa'i rang bzhin yod pa ma yin pa 'di ji ltar
 105 gtang du rung zhe na| bden mod kyi 'on kyang de yod pa'i dus su de la zhen pa bzlog

¹⁹⁰ thams cad las] D; thams cad la P

¹⁹¹ thams cad kyi] P; thams cad D

¹⁹² bsngo'i] D; bsngo'o P

¹⁹³ khang bzangs] D; khang bzang P

¹⁹⁴ gtogs pa] D; gtogs pa'i P

106 pa'i don du de skad du¹⁹⁵ brjod pa dang| da lta na yang de yongs su btang bas bsam pa
 107 rnam par dag pa 'phel bar bya ba'i don du yang yin no| |de nyid ni ltos pa med pa zhes
 108 gsungs pa yin te| de'i rnam par smin pa la rang gi don du ltos¹⁹⁶ pa med pa'o| |de lta na
 109 su'i don du nyams su len par byed ce na| sems can kun gyi don bsgrub¹⁹⁷ phyir| |zhes
 110 gsungs te| sems can kun te khams gsum par gnas pa rnams kyi¹⁹⁸ mngon par mtho ba
 111 dang nges par legs pa'i¹⁹⁹ mtshan nyid kyi don rdzogs par bya ba'i phyir ro| |'das pa
 112 dang| ma 'ongs pa'i dge (D 71b) ba'i rtsa ba²⁰⁰ btang ba ni| |'phags pa²⁰¹ blo gros mi zad
 113 pa'i mdo las bstan pa| dge ba'i sems dang sems las byung ba rnams rjes su dran la rjes
 114 su dran nas kyang byang chub tu yongs su bsngo ba 'di ni 'das pa la²⁰² mkhas pa'o|
 115 |gang ma 'ongs pa'i dge (P 80b) ba'i rtsa ba nges par sems shing byang chub la mngon
 116 du phyogs pa'i las sems pa ste| bdag la dge ba'i sems bskyed pa 'byung ba gang yin pa
 117 de dag bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu yongs su bsngo ba 'di ni
 118 ma 'ongs pa la mkhas pa'o zhes rgya cher gsungs pa dang| thams cad gtong ba la mos
 119 pa yongs su rdzogs te| gtong ba'i sems kyi shugs kyis lus kyi sbyor ba des yongs su
 120 'dzin pa thams cad gtong ste| yongs su 'dzin pa thams cad kyi rtsa ba srid pa'i sdug
 121 bsngal las grol ba la grol ba zhes rgya cher gsungs pa gang yin pa'o||

122 'o na bdag gi don du yang cung zad bsrung bar rigs pa ma yin nam snyam pa'i
 123 ser sna zlog par byed pa|

ad Vers 11:

124 thams cad btang bar zhes bya ba la sogs pa gsungs te| zag pa dang bcas pa'i lus la sogs
 125 pa thams cad kyi mya ngan las 'das pa ni thar pa yin la| bdag gi sems pa ni de²⁰³ don du
 126 gnyer ba yin te| gtang bya na zhes bya ba ni gal te mya ngan las 'das pa'i tshe lus la
 127 sogs pa thams cad bdag gis nges par btang la 'gro bar bya ba yin pa de'i tshe sems can

¹⁹⁵ de skad du] D; de skad P

¹⁹⁶ ltos pa] D; bltos pa P

¹⁹⁷ bsgrub] D; sgrub P

¹⁹⁸ gnas pa rnams kyi] P; gnas pa rnams kyis D

¹⁹⁹ nges par legs pa'i] D; nges legs par legs pa'i P

²⁰⁰ dge ba'i rtsa ba] D; dge ba P

²⁰¹ 'phags pa] D; 'phag pa P

²⁰² 'das pa la] D; 'das pa las P

²⁰³ de] D; om. P

128 rnams la btang ba mchog yin na| ser sna'i rgyu 'dis bzung la ci zhig bya snyam du
129 dgongs pa'o||

130 de lta bas na 'di dag la 'di 'tsham pa yin no zhes|

ad Vers 12ab:

131 bdag gis lus can zhes bya ba la sogs pa gsungs te| lus can thams cad de| sems can thams
132 cad kyi ched du ji ltar 'dod pa dang mthun par bya ba la bdag gis rang gi²⁰⁴ lus sbyar bar
133 bya'o||

134 de nyid ston par byed pa ni|

ad Vers 12cd – 14:

135 rtag tu zhes bya ba la sogs pa gsungs pa yin te| dbyig²⁰⁵ pa la sogs pas rdeg²⁰⁶ par byed
136 pa'am| bsngags pa ma yin pa brjod pas smad²⁰⁷ du chug la| lud²⁰⁸ kyis kyang gtor du
137 chug te| rdul gyis kyang 'thor cig pa'o| |bdag (D 72a) |gis de la lus byin gyis| |zhes bya ba
138 ni thams cad kyis²⁰⁹ thams cad du bdag gis de rnams la yongs su btang ba yin la| bdag la
139 bde ba dang sdug bsngal bas kha das ci zhig bya| las rnams (P 81a) kyang ni byed du
140 chug| ces bya ba ni kha na ma tho ba med pa dag ste| de nyid ni bdag la zhes pa la sogs
141 pa gsungs te| bdag la brten nas nam du yang ste| 'di 'am pha rol du srog chags 'ga' la
142 yang mi 'dod par ma gyur cig ces pa'o||

ad Vers 15:

143 gang dag gi khro ba 'am gang dag gi ma²¹⁰ dad pa'i sems te| blo byung ba de dag gi ni
144 ste| khro ba 'am ma²¹¹ dad pa'i blo can rnams kyi'o| |de nyid ni rgyur gyur cig te²¹²|

²⁰⁴ rang gi lus] D; rang lus P

²⁰⁵ dbyig pa] D; dbyug pa P

²⁰⁶ rdeg par] D; brdeg par P

²⁰⁷ smad] D; smod P

²⁰⁸ lud] D; lus P

²⁰⁹ thams cad kyis] P; thams cad kyi D

²¹⁰ ma] om. P

²¹¹ ma] om. P

²¹² te] D; ste P

145 khro ba 'am ma²¹³ dad pa'i sems de nyid do| |don kun 'grub pa'i zhes bya ba ni bdag
 146 dang gzhan gyi don²¹⁴ mngon par mtho ba dang| nges par legs par rdzogs pa'i ched
 147 du'o||

ad Vers 16:

148 skur 'debs pa zhes bya ba ni log par brtags²¹⁵ pa'i nyes pas sun 'byin par 'gyur ba dang|
 149 gzhan du²¹⁶ yang gang dag lus sam yid kyis gnod pa byed par 'gyur ba'o| |kha zer ba
 150 zhes bya ba ni bzhad gang du byed pa'am| co 'dri bar byed pa'o| |de bzhin gzhan zhes
 151 bya ba ni tha mal pa tsam mam²¹⁷ dad pa rnams te| thams cad sangs rgyas nyid thob par
 152 gyur cig pa'o||

ad Vers 17:

153 mgon med rnams kyi zhes bya ba ni mgon dang bcas par 'dod pa rnams kyi'o| |lam
 154 zhugs rnams kyi ded dpon dang| |zhes bya ba ni lam du nye bar zhugs pa rnams kyi ded
 155 dpon gyi gtso bor ro| |rgal 'dod rnams kyi zhes bya ba ni 'bab chu la sogs pa rnams kyi
 156 pha rol gyi 'gram du 'gro bar 'dod pa rnams kyi'o||

ad Vers 18:

157 sgron ma zhes bya ba ni mun pa na gnas pa rnams kyi'o| |gnas mal 'dod pa zhes bya ba
 158 ni mal cha 'dod pa rnams la'o| |bran 'dod pa zhes bya ba ni gang dag rim gro'i don du
 159 bran dang las byed pa 'dod pa'o||

ad Vers 19:

160 yid bzhin gyi²¹⁸ nor bu zhes bya ba ni bsams pa'i 'bras bu ster bar byed pa'i rin po che'i
 161 khyad par ro| |bum pa bzang zhes bya ba ni dngos po gang dang gang²¹⁹ 'dod pa'i bsam
 162 pas der lag pa bcug na de dang de thams cad phun sum tshogs par byed pa'o| (D 72b)

²¹³ ma] D; om. P

²¹⁴ don] om. P

²¹⁵ brtags] D; brtag P

²¹⁶ gzhan du] D; gzhan P

²¹⁷ tsam mam] D; tsam'am P

²¹⁸ gyi] om P

²¹⁹ dang gang] om. P

163 |rig sngags grub ces bya ba²²⁰ ni gsang sngags grub pa ste| gang dang (P 81b) gang las
164 su bya ba de thams cad 'grub pa'o| sman chen dang zhes bya ba ni gnod ba dang gzir ba
165 thams cad rab tu zhi bar byed pa'i rgyu gcig pu nyid gang yin pa'o| dpag bsam gyi ni
166 shing dag dang| zhes bya ba ni dpag cing bsam pa'i don grub par byed pa'i shing gi
167 khyad par ro| 'dod 'jor zhes bya ba ni gang 'dod pa bzhor yod pa'o|| (D 72b2, P 81b2)

²²⁰ ces bya ba] D; ces bya P

2.4 Übersetzung

Das dritte Kapitel: Die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes (*bodhicittaparigraha*)

[LVP 74₁-75₂] Gleich nach dem Sündenbekenntnis²²¹ lehrt er nun, wie man Gefallen (*anumodanā*) am Verdienst (*puṇya*)²²² findet.

Vers 1:

**Mit Freude finde ich Gefallen am Guten, welches von all den
Lebewesen vollbracht wird, und welches das Leid der schlechten
Schicksale²²³ zur Ruhe bringt. Mögen die Leidenden glücklich
sein!²²⁴**

²²¹ Siehe dazu das zweite Kapitel „Sündenbekenntnis“ des BCA.

²²² *puṇya*: Dieser Begriff drückt die günstigen, heilsamen Resultate einer Handlung im Hinblick auf das Karma, oder auch die gute Tat selbst aus, und bewirkt eine Wiedergeburt in einen „guten“ Existenzbereich. Śāntideva verwendet *śubha* synonym zu *puṇya*. Das Gegenteil von *puṇya* ist *apūṇya* oder auch *pāpa* (Sünde). Keown bringt *pāpa* in Zusammenhang mit den drei Wurzeln des Unheilsamen (*akuśalamūla*), aus denen *pāpa* durch unheilsame Absichten und Taten hervorgeht. Im Gegensatz zu *puṇya*, führt *pāpa* zu Wiedergeburten in den drei „schlechten“ Existenzbereichen (siehe unten: *gati*, n. 224). Siehe KEOWN (2003): 210b f.

puṇya gehört zu den drei Dingen (Körper, Besitztümer, Verdienst), die der Bodhisattva, wie in Vers 10 geschildert, aufgeben muss, um auf seinem Heilsweg voranschreiten zu können, und um anderen Lebewesen zu helfen. Obwohl, so Clayton, karmisch günstige Handlungen im Grunde rein sind, weisen sie doch Spuren von Unreinheit in Form von *kleśas* oder *āsravas* auf, und obwohl sie zu Glück und Zufriedenheit führen, haben sie doch eine begrenzte Rolle auf dem Heilsweg. Alleine durch sie gelangt der Bodhisattva nicht zum Ziel, dafür benötigt er die Einsicht (*prajñā*), da nur die Einsicht die Ignoranz beseitigen kann. Gereinigt von allen *kleśas* (Befleckungen) und *āsravas* (Verunreinigungen), überträgt (*pariṇāmayati*) der Bodhisattva seinen Verdienst zum Wohle aller Lebewesen. Siehe CLAYTON (2006): 79, 80 und 86. Vgl. zu einer genaueren Erläuterung der Semantik des Begriffes *puṇya* FILIOZAT (1980): 101-116.

²²³ Mit Schicksalen sind hier die sechs Existenzbereiche gemeint. Die sechs Existenzbereiche (*gati*) sind jene der *devas*, der *asuras*, der Menschen, der *pretas*, der Tiere, und der Höllenbewohner. Siehe DAYAL (1970): 68.

²²⁴ Es finden sich in BCA_{DP} zwei Verszeilen (3.1ef), die inhaltlich im BCA_S nicht vorkommen. Diese beiden Verszeilen kommen jedoch im BCA_{D*} 2.66cd (siehe SAITO (2000): 23) vor:

Nachdem jene, die, da sie Leid erfahren haben in Existenzbereichen (*gati*) wie Höllen, müde sind, die Reife (*vipāka*)²²⁵ der guten Taten erlangt haben, ruhen sie sich, die [nun] Freude erreicht haben, für kurze Zeit aus.

„Mit Freude²²⁶ finde ich Gefallen“ [d.h.] zufriedenen Geistes erfreue ich mich.

Das Gefallen-Finden nun ist dreifach: Durch den Geist, durch den Körper und durch die Rede. Dabei erfreut sich derjenige durch [seinen] Geist, der einen zufriedenen Geist hat. Durch den Körper [findet] derjenige [Gefallen], der [an sich selbst] erfährt, dass ihm die (Körper-)Haare zu Berge stehen, dass [bei ihm] Tränen fallen, dass [seine] Gliedmaßen zittern usw. Und durch die Rede findet derjenige Gefallen, der erfreuten Denkens eben derartig die Rede erklingen lässt: „Schön! Treffend! Gut!“

„Mögen die Leidenden glücklich sein!“ Was der Nutzen dieser durch sie (d.h. durch all die Lebewesen) vollbrachten [guten] Tat ist, auch das möge für sie (d.h. die Leidenden) gedeihen!

So ist es zu verstehen.

[LVP 75₃₋₁₂] Nachdem er gelehrt hat wie man an der gewöhnlichen Tat Gefallen findet, lehrte er nun, wie man am Überweltlichen Gefallen findet.

byang cub gyur 'gyur dge bsags pa|
de la rjes su yi rang ngo||66||

Ich finde Gefallen am angesammelten Verdienst, welcher die Erleuchtung verursacht.

In BCA_{D*} gibt es kein Äquivalent zu BCA_{DP} und BCA_S 3.1cd. Vermutlich handelt es sich hier um das Relikt einer abweichenden Sanskritversion. Aber um mit Sicherheit eine Aussage darüber treffen zu können, bedürfte es noch weiterer Forschung, die im Rahmen dieser Arbeit nicht unternommen werden kann.

²²⁵ *vipāka*: „maturation“, „coming to fruition (of action)“; siehe EDGERTON (1953): 491b.

²²⁶ Ich gehe davon aus, dass es sich hier um einen Fehler in der Sanskrittradition, unter Einfluss von dem nachfolgenden *prasannacitta*, handelt. Siehe auch LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 74, n. 2. Anstatt wie im Vers 3.1c *pramodena* steht im Kommentar *prasādena*.

Diese Annahme wird von BCAP_{DP} unterstützt: *dga' bas rjes su yi rang ngo*.

Vers 2:

**Ich finde Gefallen an der Erlösung der Geschöpfe aus dem Leid
des *saṃsāras* und ich finde Gefallen an der Bodhisattvaschaft
[und] an der Buddhaschaft der Erretter.²²⁷**

„Erlösung aus dem Leid“ [d.h.] die Erleuchtung eines Śrāvakas oder die Erleuchtung eines Pratyeka[buddha]s oder der [Erleuchtungs-]Geist; deswegen wird [der Geist] in dieser Bedeutung hier²²⁸ als hervorgebracht bezeichnet. Dann gehört auch die Aufnahme davon (d.h. des Geistes) zu den drei Arten der Erleuchtung. „Der Geschöpfe“ [das bedeutet] der lebenden Wesen.

„Bodhisattvaschaft [und] Buddhaschaft“; Bodhisattvaschaft ist der Zustand der Ursache für die Erhabenen. Und Buddhaschaft ist der Zustand des Resultates.

„Der Erretter (*tāyinām*)“ [d.h.] der Lehrmeister (*deśakānām*); derer, die den Weg selbst erkannt haben. Das, was dargelegt wurde [lautet folgendermaßen]:

„Das Erretten (*tāya*) [besteht im] Erklären des Weges [zur Erlösung], der vom [Buddha] selbst gesehen wurde.“²²⁹

Für welche dieser [Weg] existiert, [diese sind die Erretter].

Oder:

„Das Erretten (*tāya*) heißt Kontinuität (*saṃtāna*)“²³⁰ - [in diesem Fall bedeutet *tāyinām*] von diesen, welche [im] *nirvāṇa* des Nicht-

²²⁷BCA_{DP} 3.2:

Ich finde Gefallen an der endgültigen Befreiung der Geschöpfe aus dem Leid des *saṃsāra*. Ich finde auch Gefallen am Erwachen der Beschützer und an den (spirituellen) Stufen der Buddhasöhne (d.h. Bodhisattvas).

BCA_{DP} 3.2d: *rgyal sras sa la 'ang yi rang ngo*; BCA_{D*} 2.67d: *rgyal sras la yang yi rang ngo*; siehe SAITO (2000): 23.

²²⁸ BCAP_{DP} lesen an dieser Stelle *de la* im Gegensatz zu BCAP_S *tathā*.

²²⁹ Dieses Zitat stammt aus der *Pramāṇavārttika* 2.145c. Hier orientiert sich die Arbeit an der Übersetzung von Franco. Siehe FRANCO (1997): 25f. Das zweite Kapitel der *Pramāṇavārttika* namens *Pramāṇasiddhi* ist ein Kommentar zu den fünf Beinamen des Buddhas (*pramāṇabhūtatva*, *jagaddhitaṣṭitā*, *śāstrtva*, *sugatatva*, *tāyitva*) wie sie in Dignāgas *Pramāṇasamuccaya* genannt werden. Siehe FRANCO (1997): 15. Als einer der vielen Beinamen des Buddha findet sich *trāyin* (tib: *skyob pa*) auch in der *Mahāvvyutpatti*. Siehe CSOMA DE KÖRÖS (1916): 1.

²³⁰ *Dhātupāṭha* 1.518: *tāyṛ santānapālanayoh* in BÖHTLINGK (1964): 65*.

Verweilens (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*) bleiben, solange es den *saṃsāra* [gibt].²³¹

[LVP 75₁₃-76₁₀] Nun lehrt er wie man Gefallen am Verdienst der Bodhisattvas findet.

Vers 3:

**Ich finde Gefallen an den Hervorbringungen des
[Erleuchtungs-]Geistes der Lehrer, die [wie] Ozeane sind
und die allen Lebewesen das Glück bringen und für alle
Lebewesen das Heil bereithalten.**²³²

Die Hervorbringungen des [Erleuchtungs-]Geistes (*cittotpāda*)²³³, die in jedem Moment stattfinden sind Ozeane, weil sie wie Ozeane tief und unerschöpflich sind.

Welche [Lehrer sind hier gemeint]?

„**Sie bringen allen Lebewesen das Glück.**“²³⁴ Die Bedeutung [davon] ist: Sie sind von ihrem Wesen her [einzig] auf die eine Essenz (*rasa*) davon [d.h. das Glück der Wesen] ausgerichtet. „**Sie halten für alle Lebewesen das Heil bereit**“ [d.h.] sie sind Stifter des Wohles.

²³¹ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Begriff *tāyin* vgl. EDGERTON (1953): 251b-252a, und FRANCO (1997): 32, n. 41

²³² BCA 3.3:

Mit großer Freude finde ich am Hervorbringen des [Erleuchtungs-]Geistes Gefallen,
[der wie] ein Ozean an Verdienst [ist], der das Glück für alle Lebewesen herbeiführt
und das Heil für die Lebewesen bewirkt.

²³³ *cittotpāda*: „production of intention, resolution“, siehe EDGERTON (1953): 229b-230a.

²³⁴ Hier wird die Nominalform *sarvasattvasukhāvahān* verbal mit *sarvasattvānām sukhāmāvahanti* umschrieben. Wörtlich übersetzt würde dies bedeuten: „Das Glück-Bringen für alle Lebewesen“ d.h. sie bringen für alle Lebewesen das Glück.

„Der Lehrer (*śāsinām*)“:²³⁵

Belehrung (*śāsana*) ist die Unterweisung (*śāsa*) deren Anwendung (*abhyāsa*) das Mittel (*upāya*) [zum Erlangen] der Buddhaschaft ist, und zwar aufgrund einer metaphorischen Verwendung (*upacāra*) in dem Sinne, dass sie (d.h. die Belehrung) diese (d.h. diese Anwendung) zum Ziel hat.

Wer diese (d.h. die Belehrung) hat[, das sind Lehrende]. [So] sind die Bodhisattvas Lehrende.

Folgendes wurde [dazu] gesagt:

„Eben diese Anwendung der Mittel wird als Belehrung betrachtet,
weil sie diese (d.h. diese Anwendung) zum Ziel hat.“²³⁶

Oder:

[Die], welche die Tendenz haben zu lehren,[das sind] Lehrende. Denn die Lebewesen mit den [vier] Mitteln des Gewinnens [von Gunst] (*saṃgrahavastu*)²³⁷, mittels Geben usw. um sich scharend, sorgen die Bodhisattvas dafür, dass [die Lebewesen] den richtigen Weg betreten.

So viel ist nun zum Gefallen-Finden [am Verdienst] erklärt worden.

²³⁵ Einer der Beinamen für den Buddha, (tib: *ston pa*); siehe oben, n. 230.

Obwohl „der Lehrer“ in BCAP_{DP} 3.3 fehlt, findet sich im Kommentar zum Vers in BCAP_{DP} *ston pa* und eine dem in BCAP_S entsprechende Erklärung dazu.

²³⁶ Dieses Zitat stammt aus der *Pramāṇavārttika* 2.138ab. Siehe FRANCO (1997): 20, n. 10.

²³⁷ *saṃgrahavastu*: „article of attraction, means by which a Buddha or (more often in BHS) a Bodhisattva attracts, draws to himself and to religious life, creatures“, „there are four of these: *dāna*, *priya-vacana* (or the like), *artha-caryā* (or *-kriyā*), and *samānārthatā* (or *samānasukhaduḥkhatā*)“, siehe EDGERTON (1953): 548b. Eine ausführliche Darstellung der vier *saṃgrahavastus* findet sich bei Dayal, siehe dazu DAYAL (1970): 251-259, vgl. auch KEOWN (2003): 248a.

upāya-kausāla: „Geschick[lichkeit] in der Methode, d.h. die Fähigkeit zu wirksamen Predigen. Die danach genannte Gruppe der vier ‚Mittel des Gewinnens [von Gunst]‘ *saṃgrahavastu* ergibt sich aus dem Ziel, daß die Predigt erfolgreich sein möge; sie soll...dazu führen, daß die zuhörenden ‚Wesen zur Ausreifung‘ und zum ‚Erfassen des rechten *dharma*‘ gelangen.“ Siehe EIMER (2006): 123-124.

[LVP 76₁₁₋₁₆] [Nun] erklärt er die Bitte [um Belehrung] (*adhyeṣaṇā*)²³⁸. Er sagte:

Vers 4:

**Ich bitte die vollendeten Buddhas in allen Richtungen mit
aneinander gelegten Händen: Mögen sie für die aus Verblendung
ins Leid Gestürzten die Lampe der Lehre entzünden!**

Mögen sie die Lampe der Lehre entzünden“, mögen sie den Lebewesen, deren Verständnis der Unterscheidung zwischen dem [Heils-]Weg und einem Weg, [der] nicht [dem Heilsweg entspricht] mangelhaft ist, denen, die von Nicht-Wissen (*ajñāna*) vernebelt sind, Licht spenden, welches in der Unterweisung in der Lehre besteht.

So viel [ist nun] zur Bitte [um Belehrung] erklärt worden.

[LVP 76_{16-77₂}] Das Flehen [um Verweilen] (*yācanā*) zeigend, sagte [er]:

Vers 5:

**Mit aneinander gelegten Händen bitte ich die Sieger²³⁹, die zu
erlöschen wünschen: Mögen sie für endlose Zeitalter verweilen!
Möge diese Welt nicht blind sein!**

Ich flehe jene, die, nachdem sie das, was zu tun ist, getan haben, [nun] im Sinn haben ins endgültige *nirvāṇa* einzugehen, an, für unbegrenzte Zeitalter zu bleiben. „**Möge [diese Welt] nicht blind sein!**“, möge [sie] im Hinblick auf den [Heils-]Weg nicht unbewusst und unwissend sein, (so) wie zuvor.

Damit ist auch das Flehen [um Verweilen] erklärt worden.

²³⁸ *adhyeṣaṇā*: „request (for instruction)“, siehe EDGERTON (1953): 18b.

²³⁹ *jina*: „der Sieger“ (tib.: *rgyal ba*) wird von Śāntideva als Synonym für Buddha gebraucht, vgl. STEINKELLNER (2005): 167, n.1. Vgl. auch CSOMA DE KÖRÖS (1916): 1.

[LVP 77₂₋₉] Gleich nach dem Flehen [um Verweilen folgt] nun die Übertragung [des Verdienstes] (*pariṇāmanā*)²⁴⁰. [Er] sagte:

Vers 6:

Das Gute, das ich erlangt habe, indem ich dies gänzlich so [wie es gelehrt wurde] ausgeführt habe; möge ich dadurch all das Leid aller Lebewesen lindern!

Das Gute, die gute Tat, **welches ich erlangt habe**, [welches ich] erreicht [habe], **indem ich dieses gänzlich so ausgeführt habe**, [d.h.] indem ich die Verehrung²⁴¹, das Sündenbekenntnis, das Gefallen-Finden am Verdienst, usw. in der gelehrtten Weise ausgeführt habe.

Dadurch, durch das Gute, **möge ich**, sollte ich, **von allen Lebewesen**, von allen Geschöpfen „**all das Leid lindern**“, möge ich fähig sein das Elend restlos zur Ruhe zu bringen.

[LVP 77₉₋₁₆] Nachdem [der Verdienst] in einer allgemeinen Art und Weise übertragen wurde, [folgt nun] wieder [ein Übertragen des Verdienstes, nun allerdings] in differenzierter Art und Weise. Er sagte:

Vers 7:

Möge²⁴² ich ein Heilmittel für die Kranken sein! Und ein Arzt und ein Pfleger möge ich für diese sein, bis die Krankheit nicht wiederkehrt.

²⁴⁰ *pariṇāmanā*: „dedicating or sharing karmic fruitfulness“, „merit transfer“; siehe CLAYTON (2006): 81, vgl. DAYAL (1970): 188ff. *pariṇāmanā* ist meist eng mit den Begriffen *punya* und *kuśalamūla* (Wurzel des Heilsamen) verknüpft. Diese fungieren in Satzkonstruktionen mit der Verbalform *pariṇāmayati* als direktes Objekt, das übertragen wird. Siehe NAGAO (1991): 85.

²⁴¹ Siehe dazu das erste Kapitel des BCA.

²⁴² Die Verbalform *asmi* ist zwar Präsens, wird hier aber in optativischer Bedeutung gebraucht. Vgl. SPEIJER (1993): 262, §342 und 265, §344.

„Dadurch“²⁴³ sollte überall (d.h. in allen Fällen in diesem Vers) wie es passt verbunden sein.

„Für die Kranken“ [bedeutet] für die unter Krankheit Leidenden. „Heilmittel“ [bedeutet] Heilkräuter. **Arzt** [bedeutet] Mediziner.

Ein Pfleger für diesen [bedeutet] ein Betreuer für diesen Kranken. „[Bis] die Krankheit nicht wiederkehrt“, solange möge [es] sein, bis die Krankheit verschwunden ist.

[LVP 78₁₋₁₃]

Vers 8:

Möge ich die Qual von Hunger und Durst abwehren mit Schauern von Speise und Trank! Möge ich in den Zwischenzeitaltern²⁴⁴ der Hungersnöte Speise und Trank sein!

Hunger, das Verlangen nach Essen [und] **Durst**; das Verlangen nach Trinken; **die Qual**, die in diesen beiden besteht, oder **die Qual** [verursacht] durch diese beiden²⁴⁵; **möge ich** diese (d.h. diese Qual) **abwehren**, möge ich sie beenden, **mit Schauern von Speise und Trank**, mit ununterbrochenem Schenken von Speise und Trank!

„In den Zwischenzeitaltern der Hungersnöte“:

Das Zeitalter endet mit Kriegen, Krankheiten und Hungersnöten.

Dabei erscheint am Ende des Zwischenzeitalters, in dem die Geschöpfe [nur noch] eine Lebensspanne von 10 Jahren haben, genau sieben Jahre, sieben Monate [und] auch sieben Tage der Weltuntergang durch Hungersnöte

²⁴³ An dieser Stelle zitiert der Autor mit *tena* nochmals aus dem vorherigen Vers.

²⁴⁴ *antarakalpa*: „internal (subdivision of a) kalpa or aeon, or intermediate kalpa (period between two major kalpas)“, siehe EDGERTON (1953): 38a. In der *Mahāvīyutpatti* findet sich dazu folgender Eintrag: „the intervallum between the two former“, zu diesen Zwischenzeitaltern zählen *śastrāntarakalpa* („intervening period of weapon, *rogāntarakalpa* („intervening period of sickness“), *durbhikṣāntarakalpa* („intervening period of famine“). Siehe CSOMA DE KÖRÖS (1916): 56.

²⁴⁵ Hier führt der Autor zwei Möglichkeiten für das Verständnis des im Vers gebrauchten Kompositums *kṣutpipāsāvyathām* an.

Was [dazu noch] gesagt wurde:

Der Reihe nach geht das Zeitalter mit Kriegen, Krankheiten [und]
Hungersnöten [im Verlauf von] genau sieben Tagen und [sieben]
Monaten und [sieben] Jahren vorbei.

Dort (im Zwischenzeitalter der Hungersnöte) besteht die Nahrung nur im gegenseitigen Verzehren von Fleisch und Knochen, da Speisen und Trank nicht vorhanden sind. [Und] darüber hinaus gibt es [sogar] einige, die, da sie [keine Nahrung] finden, aufgrund eines Mangels an Nahrung sterben. Dort möge ich Speise und Trank sein!

[LVP 78₁₄-79₁₉]

Vers 9:

**Und möge ich ein unvergänglicher Schatz für die bedürftigen
Lebewesen sein! Möge ich vor [ihnen]²⁴⁶ mit mannigfachen Arten
von Hilfsmitteln dienen!**

„Für die bedürftigen [Lebewesen]“ [bedeutet] für jene, deren Besitz mangelhaft ist.
„Unvergänglich“ [bedeutet], selbst [wenn] man des Besitzes beraubt ist, ist es [das], was nicht schwindet.

„Mit mannigfachen Arten von Hilfsmitteln“ [bedeutet] was auch immer die Lebewesen wünschen, ein Bett, einen Stuhl, Kleider, Essen, Schmuck, Salbe usw., mit all diesen verschiedenen **Arten von Hilfsmitteln möge** gerade ich ihnen **dienen**, möge ich [ihnen] zur Seite stehen. **Vor** diesen **bedürftigen Lebewesen** [bedeutet] im Beisein [von diesen] (*purataḥ*).²⁴⁷

²⁴⁶ “The suffix *-taḥ* however, may be added to virtually any nominal stem to form an adverb.” *agrataḥ*: “(ind) (first, in front, in the beginning)”. Siehe GOLDMAN & SUTHERLAND GOLDMAN (2004): 407.

²⁴⁷ An dieser Stelle scheint es dem Autor besonders wichtig zu sein, die Tatsache hervorzuheben, dass er selbst den Wesen dienen soll, aber nicht bloß aus der Ferne, sondern viel eher soll er unter ihnen sein, und vor ihren Augen wirken.

Und diese Übertragung wird detailliert im *Āryavajradhvaja-Sūtra*²⁴⁸ erklärt.

„In dieser Art und Weise die Wurzeln des Heilsamen (*kuśalamūla*)²⁴⁹ übertragend, überträgt er um [die Wurzel des Heilsamen auf diese] (d.h. auf alle Lebewesen):²⁵⁰

„Möge ich durch diese Wurzel des Heilsamen zu einer Ruhestätte (*layana*) für alle Lebewesen werden, um alle Anhäufungen von Leid zu beseitigen! Möge ich [durch diese Wurzel des Heilsamen] zu einem Schutz (*trāṇa*) für alle Lebewesen werden, um [sie] von allen Befleckungen (*kleśa*) zu befreien! Möge ich [durch diese Wurzel des Heilsamen] für alle Lebewesen zu einem Ort der Zuflucht (*śaraṇa*) werden, um [sie] vor allen Gefahren zu behüten! Möge ich [durch diese Wurzel des Heilsamen] für alle Lebewesen zu einer Stütze (*gati*) werden, um [ihnen] an alle Orte folge [zu können]! Möge ich [durch diese Wurzel des Heilsamen] zu einer Zuflucht (*parāyaṇa*) für alle Lebewesen werden, damit [sie] die Etablierung [und den Fortbestand] des Absoluten²⁵¹ erlangen! Möge ich [durch diese Wurzel des

²⁴⁸ Das nachfolgende Zitat findet sich auch im *Śikṣāsamuccaya*. Siehe BENDALL (1957): 29₁₃₋₁₈. Vgl. die Übersetzung ins Englische in BENDALL & ROUSE (1981): 32.

²⁴⁹ *kuśalamūla*: Insgesamt gibt es drei „Wurzeln des Heilsamen“; *alobha* (Nicht-Gier), *adveṣa* (Nicht-Hass) und *amoha* (Nicht-Verblendung). Im Gegensatz dazu stehen die drei „Wurzeln des Unheilsamen“ (*akuśalamūla*), die gleichbedeutend mit den drei hauptsächlichen Befleckungen (*kleśa*) sind: *lobha* (Gier), *dveṣa* (Hass) und *moha* (Verblendung). Siehe CLAYTON (2006): 69, und KEOWN (2003): 151a.

²⁵⁰ Hier liegt eine geringfügige Abweichung in Bendalls Edition des *Śikṣ.* gegenüber der Edition der BCAP von La Vallée Poussin vor. *sa tāni kuśalamūlāni pariṇāmayannevaṃ tatkuśalamūlaṃ pariṇāmayati* in BENDALL (1957): 29₁₃₋₁₄, versus *sa tāni kuśalamūlāni pariṇāmayannevaṃ pariṇāmayati* in LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 79₇₋₈.

²⁵¹ Hier liegt eine geringfügige Abweichung in Bendalls Edition des *Śikṣāsamuccaya* gegenüber der Edition der BCAP von La Vallée Poussin vor. *sarvasattvānāṃ parāyaṇaṃ bhavedyamatyantayogaḥ* in BENDALL (1957): 29₁₆₋₁₇, versus *sarvasattvānāṃ parāyaṇaṃ bhavedyamatyantayoga[kṣema]pratilambhanatayā* in LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 79₁₁₋₁₂.

Bendalls Übersetzung dazu lautet: „May I become a refuge for all beings that they may attain peace in the infinite meditation“; siehe BENDALL & ROUSE (1981): 32₁₇₋₁₈.

BCAP_{DP} lesen hier *shin tu grub pa dang bde ba thob par bya ba'i phyir sems can thams cad kyi dpung gnyen du gyur cig* | BCAP_{DP} unterstützt mit *shin tu grub pa dan bde ba* die Version, die im *Śikṣ.* zu finden ist.

kṣema: „Ruhe, Frieden, Sicherheit“, „häufig im Gegensatz zu *yoga* (Arbeit und Ruhe)“; „die letzte Erlösung“ bzw. *yogakṣema*: „m. Sg. und Pl. (in der späteren Sprache auch m. Du. und n. Sg.) Besitz des

Heilsamen] zu einem Licht (*āloko*) für alle Lebewesen werden, um [ihnen] jene Erkenntnis zu zeigen, die frei von der Dunkelheit [der Ignoranz] ist! Möge ich [durch diese Wurzel des Heilsamen] für alle Lebewesen zu einer Fackel (*ulkā*) werden, um die Dunkelheit und die Finsternis der Unwissenheit (*avidyā*) zu beseitigen!‘ ...“

Nachdem dies gesagt wurde, wurde weiters gesagt:²⁵²

„Und dies überträgt er mit [aufrichtiger] Intention (*adhyāśaya*)²⁵³ [und] nicht bloß mit [leeren] Worten. Und er überträgt dies erhobenen Geistes. Er überträgt [dies] freudigen Geistes. Er überträgt [dies] zufriedenen Geistes. Er überträgt [dies] frohen [und] liebevollen Geistes. Er überträgt [dies] [glücklichen Geistes und] mit Wohlwollen, Liebe und Güte im Geist.“

[LVP 80₁-81₁₃] Nun erklärt er das Aufgebend des eigenen Körpers usw. Er sagte:

Vers 10:

So gebe ich ohne Bedenken meine Körper²⁵⁴, Besitztümer, [und] das Gute, welches ich in allen drei Zeiten²⁵⁵ erworben habe, auf, um für alle Lebewesen das Heil zu erlangen.²⁵⁶

Erworbenen, Erhaltung des Vermögens; ...wird gewöhnlich erklärt als Erwerb und Erhaltung des Besitzes“, siehe VON BÖHTLINGK (1923-1925): Bd. I, 131a bzw. Bd. II, 150b.

²⁵² Das nachfolgende Zitat findet sich auch im *Śikṣāsamuccaya*. Siehe BENDALL (1957): 29₂₁-30₂. Vgl. die Übersetzung ins Englische in BENDALL & ROUSE (1981): 32₂₅₋₂₉.

²⁵³ *adhyāśaya*: „mental disposition, (strong) purpose, intent determination (esp. religious), superior (*adhi*) thought, will, inclination,“ siehe EDGERTON (1953): 17b-18a.

Laut Wangchuk ist die Beziehung zwischen (*adhy*-) *āśaya* und *prayoga* ähnlich wie jene zwischen *prañidhicitta* und *prasthānacitta*. Somit drücken sowohl *āśaya* als auch *prañidhicitta* das Fassen des Entschlusses ein Buddha zu werden aus, während *prayoga* und *prasthānacitta* die tatsächliche Praxis bezeichnen. Siehe WANGCHUK (2007): 248.

²⁵⁴ *ātmabhāva*: „body“, siehe EDGERTON (1953): 92b. Dieses Verständnis von *ātmabhāva* wird auch von BCA_{DP} (*lus*) unterstützt.

²⁵⁵ *adhyān*: “time”, *tryadhva*: „past, present and future“, siehe EDGERTON (1953): 18b-19a. Diese Übersetzung wird sowohl vom Kommentar, als auch von BCA_{DP} (*dus gsum*) unterstützt.

²⁵⁶ Ein inhaltlich sehr ähnlicher Vers findet sich im *Śikṣāsamuccaya*, Kārikā 4. Siehe BENDALL (1957): 17₁₃₋₁₄.

„**Meine Körper**“ [d.h.] alle Körper (*kāya*), die in all den Existenzbereichen sterben [und] (wieder-)geboren werden.²⁵⁷

Ohne Bedenken; die Bedeutung [davon ist]: Auf jegliche Art und Weise unbehindert. **Ich gebe [diese] auf**, d.h. ich verlasse [sie], ich gebe [sie] fort.

„**Besitztümer**“ d.h. Objekte des Genusses: Pferde, Elefanten, (Streit-)Wägen, Paläste, usw. [und auch] Häuser, Girlanden, Sandelholz, Stoffe, Schmuck, Mädchen, usw.²⁵⁸

„**Das Gute, welches [ich] in allen drei Zeiten erworben [habe]**“ d.h. [das Gute, welches ich] in allen drei Bereichen²⁵⁹ angesammelt [habe], [und] das die Natur des Unbeweglichen²⁶⁰ und von Verdienst hat.

Oder [es bedeutet, das Gute, welches ich] durch Geben (*dāna*), Sittlichkeit (*śīla*), usw. gewonnen [habe], und [welches] ich durch Meditation (*bhāvanā*) erzeugt habe. **In allen drei Zeiten erworben** [bedeutet] [in der] Vergangenheit, Zukunft [und] Gegenwart.

(Einwand:) Das mag wohl so sein, aber [wenn] die zukünftige Natur [des Guten noch] nicht existiert, wie ist dann wohl das Geben (*utsarga*) [davon möglich]?

(Antwort:) Für wahr, aber in der Zeit, in der es auftritt (d.h. das Geben), in diesem Fall wird das Ziel [davon] als das Hindern am Anhaften erklärt. Dadurch, dass man gibt, dient [das Geben] dem Wachstum (*vardhana*) und der Reinigung (*viśuddhi*) der Intention (*āśaya*).

*ātmabhāvasya bhogānām tryadvayṛteḥ śrubhasya ca |
utsargaḥ sarvasattvebhyastadrakṣā śruddhivardhanam||*

For the sake of all sentient beings [there should be] renunciation of the self, the objects of enjoyment, and one's welfare from the three times [past, present and future]. [Then one should] cultivate, purify and protect each of these.

(Für die Übersetzung ins Englische siehe CLAYTON (2006): 39.)

Mit diesem Vers greift Śāntideva die Thematik des dreifachen Gebens, wie sie auch im *Śikṣāsamuccaya* zu finden ist, auf. Vgl. MAHONEY (2002): 69-88.

²⁵⁷ BCAP_{DP} lesen an dieser Stelle: 'gro ba thams cad du 'chi 'pho dang | skye ba dang |

upapatti: „(re-)birth, state of existence (past or future or present)“, siehe EDGERTON (1953): 138b, *cyutopapāda*: „fall (from one existence) and rebirth (in another)“, siehe EDGERTON (1953): 234b.

²⁵⁸ Diese Aufzählung findet sich auch in ausführlicherer Form im *Śikṣ*. Siehe BENDALL (1957): 264ff.

²⁵⁹ *traiḍhātuka*: „the triple universe (of *kāma*-, *rūpa*, and *arūpa*- existence)“, siehe EDGERTON (1953): 259b

²⁶⁰ *āneṃjya* = „*āniñja*: variants *āniñja*, *an°*, *āniñja*, *ānijya*, *āneñj(y)a*, *an°*“, „There seems to be no difference in mg. between the various spellings; any of them may be an adj, immobile, immovable or a nt. n., immovability“, „adj. as third of a triad, the first two members of which are *punya* and *apunya*, or *kuśala* and *akuśala*, all three are applied to deeds or the performance or accumulation thereof or the underlying conditions originally the states of existence to which such various acts lead as fruit...the word *āniñj(y)a*, *āneñj(y)a*, or *ā°*, refers to deeds leading to rebirth in the *arūpāvacara* states, or to those states themselves (the *dhyāna* states)...“, siehe EDGERTON (1953): 24ab.

Und genau das drückte [er mit] „**ohne Bedenken**“, keine Rücksicht nehmend auf den eigenen Nutzen hinsichtlich der Reife (*vipāka*) davon (d.h. hinsichtlich des karmischen Lohnes für das Geben), aus.

Zu welchem Zweck wird es (d.h. das Geben) ausgeführt?

[Auf diese Frage] sagte [er Folgendes]:

„**Um für alle Lebewesen das Heil zu erlangen**“ d.h. um für alle Lebewesen, die in den drei Bereichen weilen, jenes Ziel, welches durch Erlösung (*niḥśreyasa*) und durch Glück (*abhyudaya*) charakterisiert ist, zu erreichen.

„Aber im noblen *Akṣayamatisūtra* wird das Geben von vergangenem und zukünftigem Guten [so] erklärt:

„[Es ist] das [Sich-] Erinnern an den heilsamen Geist und an die heilsamen mentalen Faktoren. Und nachdem man sich [daran] erinnert hat, [ist es] die Übertragung hin zur Erleuchtung (*bodhipariṇāmanā*)²⁶¹. Das [nun] ist Geschicklichkeit (*kauśalya*) im Hinblick auf die Vergangenheit.

[Es ist] das Nachdenken (*nidhyapti*) über die zukünftigen Wurzeln des Heilsamen, welches die Aufmerksamkeit (*samanvāhāra*) auf die Taten, die auf die Erleuchtung gerichtet sind, lenkt.²⁶² „Meine heilsamen Hervorbringungen des Geistes, welche [noch] entstehen werden, diese werde ich auf die unübertroffene, vollkommene

²⁶¹ *bodhipariṇāmanā*: „...the term *bodhi*, the former part of the compound, should be understood as being in locative or dative case“, NAGAO (1991): 85.

²⁶² Hier gibt es zwischen der Edition des *Śikṣ.* von Bendall und der Edition der BCAP von La Vallée Poussin geringfügige Unterschiede. *yo 'anāgatānāṃ kuśalamūlānāṃ nidhyaptibodherāmukhīkarmasamanvāhārah* in BENDALL (1957): 33₁₄₋₁₅, versus, *yā anāgatānāṃ kuśalamūlānāṃ nidhyaptirbodherāmukhīkarmasamanvāhārah* in LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 81₇₋₈.

BCAP_{DP} lesen an dieser Stelle *gang ma 'ongs pa'i dge ba'i rtsa ba nges par sems shing byang chub la mngon du phyogs pa'i las sems pa ste* und haben somit die gleiche Lesung wie die Edition der BCAP von La Vallée Poussin.

Erleuchtung übertragen.‘ Das [nun] ist Geschicklichkeit im Hinblick auf die Zukunft.‘²⁶³

[Das ist es], was im Detail gesagt wurde.

„Alles Ergreifen wird, durch diese Anwendung des Körpers, [und] weil sich die Kraft des Geistes, um die starke Neigung (*adhimukti*) alles vollständig aufzugeben zu erfüllen, auf das Aufgeben richtet, losgelassen.

Einer, der befreit ist von der Wurzel des Ergreifens und vom Leid der Existenz, der ist [wahrhaftig] befreit.‘²⁶⁴

Das ist im Detail gesagt worden.

[LVP 81₁₄-82₄] „Keinesfalls ist es angemessen irgendeinen Nutzen für sich selbst zu bewahren.“ So weist er den Geiz zurück. Er sagte:

Vers 11:

Und das Aufgeben von allem ist das Erlöschen [*nirvāṇa*]; und mein Denken strebt nach dem Erlöschen. Wenn ich alles aufgeben soll, so möge es [am Besten] den Wesen gegeben werden!

Nirvāṇa [d.h.] Befreiung von allen Verunreinigungen (*sāśrava*)²⁶⁵, Körpern usw. **Und mein Denken strebt danach** [d.h.] und mein Geist strebt danach. **„Wenn [ich alles]**

²⁶³ Dasselbe Zitat findet sich auch im *Śikṣ*. Siehe dazu BENDALL (1957): 33₁₃₋₁₆. Für eine Übersetzung ins Englische vgl. BENDALL & ROUSE (1981): 36; sowie auch MAHONEY (2002): 88.

²⁶⁴ Dasselbe Zitat findet sich im *Śikṣ*. Siehe dazu BENDALL (1957): 34₁₋₂. Für eine Übersetzung ins Englische vgl. BENDALL & ROUSE (1981): 36.

²⁶⁵ *āśrava*: „(perhaps often written *āśrava*) evil influence, depravity, evil, sin, misery, intoxicants“, „the influences which attach a man to the *saṃsāra*; hence *sāśrava* and *laukika* are equivalent, as are *anāśrava* and *lokottara*“, siehe EDGERTON (1953): 111b.

Es gibt drei Arten von *āśravas*: *kāma-āśrava*, *bhava-āśrava*, *dṛṣṭi-āśrava* und manchmal wird dazu noch *avidyā-āśrava* ergänzt. Diese „Verunreinigungen“ verursachen immer wieder neue Wiedergeburten. Nachdem diese allerdings vom Bodhisattva überwunden werden, erlangt dieser die Einsicht (*prajñā*) und seine

aufgeben soll“ [d.h.] zum Zeitpunkt des Erlöschens, wenn, indem ich mit Sicherheit alles, Körper usw. aufgebe, ich mich [von allem] fernhalten muss, dann möge [alles] am Besten den Wesen gegeben werden!

Wie? Durch dieses [eben dargelegte] Zurückweisen der Ursache für den Geiz. So ist es zu verstehen.

[LVP 82₅₋₉] Deshalb sagte [er] hier dem [zuvor Erklärten] entsprechend:

Vers 12 (ab):

**Ich [habe] diesen Körper allen Wesen so wie es ihnen Freude
bereitet [überlassen].**

Dieser Körper, [dieser] Leib, der von mir **allen Wesen**, allen Lebewesen überlassen wurde, soll [für sie alles], so wie [es von ihnen] gewünscht [wird], erreichen.

Genau das zeigend, sagte er:

Vers 12 (cd):

**Mögen sie ihn (d.h. meinen Körper) immerfort schlagen,
schmähen, und ihn mit Staub bedecken.**

[LVP 82₁₀₋₁₁]

Vers 13:

**Mögen sie mit meinem Leib spielen, ihn verlachen und sich
[damit] vergnügen. Ich habe ihnen [meinen] Körper gegeben.
Warum [sollte] mich das kümmern?**

Handlungen werden nicht mehr mit *karma* in Verbindung gebracht. Siehe CLAYTON (2006): 79; KEOWN (2003): 22.

[LVP 82₁₂₋₁₉]

Vers 14 (ab):

Und mögen sie mich Taten vollbringen lassen, welche ihnen Freude bereiten.

Mögen sie [mich] mit Stöcken usw. schlagen, oder mögen sie mich durch schlechte Nachrede verunglimpfen. **Und mögen sie [mich] mit Staub bedecken**, mögen sie mich mit Schmutz übersäen. „**Ich habe ihnen [meinen] Körper gegeben**“ [d.h.] ich habe für sie alles völlig aufgegeben. Was machen mir [da] Sorgen über Freud und Leid²⁶⁶ [schon] aus?

„**Mögen sie mich Taten vollbringen lassen**“, die ohne Fehler sind.

Eben das sagte er.

Vers 14 (cd):

Möge nie jemandem im Zusammenhang mit mir ein Schaden entstehen!

Möge nie, [weder] jetzt noch im weiteren [Verlauf], irgendeinem Lebewesen, das sich mit mir beschäftigt, ein Unheil entstehen!

[LVP 83₁₋₆]

Vers 15:

Möge für diese, deren Denken im Zusammenhang mit mir wütend oder unzufrieden²⁶⁷ sein sollte, eben genau das der Grund [für sie] sein, um immerfort alle Ziele zu erreichen!

²⁶⁶ An dieser Stelle folgt die Übersetzung der BCAP_{DP}, wo es heißt: *bdag la bde ba dang sdug bsngal bas kha das ci zhig bya* |

In der BCAP_S steht hier: *kiṃ mama samaviṣamacintayā* | siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 82₁₅₋₁₆.

²⁶⁷ BCA_{DP} lesen hier in Vers 15b:

Für welche das Denken, der Geist wütend oder für welche [das Denken] unzufrieden sein sollte, für diese, deren Denken wütend [oder] unzufrieden ist, möge genau das, genau das wütende oder unzufriedene Denken, der Grund sein[, um immerfort alle Ziele zu erreichen].

Aber [sa] ist [vom Kasus her] männlich, weil es für dieses Wort [sa] eine Kasusübereinstimmung mit [dem Wort] „Grund“ (*hetu*) gibt.²⁶⁸

„Um immerfort alle Ziele zu erreichen“, [d.h.] um Erlösung (*niḥśreyasa*) und höchstes Glück (*parābhyudaya*) zu erlangen.

[LVP 83⁷⁻¹²]

Vers 16:

Und die, welche mich verleumden werden und auch andere, welche mir schaden, [und] die, welche mich verspotten, [und] ebenso auch andere[, die gleichgültig oder zufrieden sind]: Mögen sie alle die Erleuchtung erlangen!

„[Die, welche mich] verleumden werden“, [d.h.] durch ein Versehen fälschlich beschuldigt, werden sie [mich] schlecht machen. Und ebenso andere, welche mir Schaden mit [ihrem] Körper oder [nur in ihren] Gedanken zufügen werden. „Die mich verspotten“, [d.h.] die [mich] verlachen, oder die [mich] verhöhnen. „So auch andere“, [d.h.] Gleichgültige und Zufriedene: Alle mögen sie die Buddhaschaft erlangen!

khro 'am dad pa 'i sems byung ba | „[Für welche] der Geist wütend oder zufrieden ist...“

La Vallée Poussin gibt an, dass auch bei Minaev *yeṣām krudhā pra° ...* zu finden ist. Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 83, n. 1. Im Gegensatz dazu findet sich *yeṣām krudhāprasanna...* in der BCAP_S siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 83₁. Im Kommentar weichen die beiden tibetischen Versionen voneinander ab: *khro ba 'am ma dad pa...* in der BCAP_D versus *khro ba 'am dad pa...* in der BCAP_P. Obwohl Derge im Verstehtext die selbe Lesart aufweist wie Peking, findet sich im Kommentar zum Vers bei Derge jene Lesart, die auch in der BCAP_S zu finden ist, und somit im Kontrast zum Inhalt des Verses steht.

²⁶⁸ Damit erklärt der Kommentator, warum hier *sa* steht, welches vom Kasus her männlich ist, anstelle der weiblichen Form davon, die man hier erwarten würde, da sich *sa* auf *mati* bezieht, welches feminin ist.

Diese grammatische Erklärung fehlt in BCAP_{DP}, da sie, von der tibetischen Sprache aus gesehen, nicht relevant ist.

[LVP 83₁₃-84₂]

Vers 17:

[Möge] ich den Schutzlosen ein Beschützer, und den Reisenden ein Führer, und jenen, die ans andere Ufer zu gelangen wünschen ein Boot, ein Damm, eine Brücke [sein]!²⁶⁹

„Den Schutzlosen“, [d.h.] denen, die Hilfe suchen. „Und den Reisenden ein Führer“, [d.h.] ein Wegweiser für jene, die den Weg angetreten haben. „Jenen, die ans andere Ufer zu gelangen wünschen“, [d.h.] jenen, die ans jenseitige Ufer eines Flusses usw. zu kommen wünschen.

[LVP 84₃₋₇]

Vers 18:

Möge ich all den Geschöpfen, die eine Lampe benötigen eine Lampe, [all] jenen, die ein Bett benötigen ein Bett [und all] jenen, die einen Diener benötigen, ein Diener sein!²⁷⁰

„Jenen, die eine Lampe benötigen“ [d.h.] jenen, die sich in der Dunkelheit befinden. „Jenen, die ein Bett benötigen“ [d.h.] jenen, die nach einem Schlafplatz verlangen. „Jenen, die einen Diener benötigen“, [d.h.] jene, welche sich zum Zwecke des Dienens, Diener, Arbeiter, usw. wünschen.

²⁶⁹ Eine Textstelle mit ähnlicher Thematik findet sich im *Śikṣāsamuccaya*. Siehe BENDALL (1957): 237. Für eine Übersetzung ins Englische vgl. BENDALL & ROUSE (1981): 25.

²⁷⁰ Vers 17 und 18 gehören thematisch und grammatikalisch zusammen. Hier wurde das Verb aus Vers 18 zum besseren Verständnis bereits vorgegriffen.

Vers 19:

**Möge ich den Wesen ein Wunschjuwel, ein Glückskrug, eine
Zauberformel, ein Wunderheilkraut und ein Wunschbaum und
eine Wunschkuh sein!**²⁷¹

ad. Vers 19:

„**Ein Wunschjuwel (*cintāmaṇi*)**“: die Besonderheit dieses Schatzes [liegt darin], dass er ein Spender der ersonnenen Frucht ist. „**Ein Glückskrug (*bhadraghāṭa*)**“ [d.h.], im Hinblick auf das Objekt, welches auch immer gewünscht²⁷² wird, muss man [nur] die Hand in diesen hineinhalten, [und] es wird vollständig produziert. „**Eine Zauberformel (*siddhavidyā*)**“ ist ein Zauberspruch, [d.h.] welche Tat auch immer damit ausgeführt wird, die wird gänzlich gelingen. „**Ein Wunderheilkraut (*mahaṣadhi*)**“ [d.h.] genau das eine [Heilkraut], welches die Ursache für die Heilung von allen Krankheiten und Schmerzen ist. „**Und ein Wunschbaum (*kalpavṛkṣa*)**“, die Besonderheit dieses Baumes [liegt darin], dass er [alle an ihn] gerichteten Wünsche erfüllt. „**Und eine Wunschkuh (*kāmadhenu*)**“ [d.h.] die, [von welcher] die gewährten Wünsche gemolken werden.

²⁷¹ Eine ähnliche Textstelle findet sich im *Śikṣāsamuccaya. ete cintāmaṇayo bhadraghāṭa dhenavaśca kāmadughāḥ* | siehe BENDALL (1957): 155₈. Für eine Übersetzung ins Englische vgl. BENDALL & ROUSE (1981): 154.

²⁷² Hier folge ich der Lesung von Vaidya, der anstelle von *abhilaṣitam*, wie es bei LA VALLÉE POUSSIN (1901-1914): 84₁₁ zu finden ist, *abhilaṣitam* liest. Siehe VAIDYA (1960): 41₉₋₁₀.

Boethlingk schreibt zu *las*: „Mit *abhi* hier und da fehlerhaft für *abhi-laṣ*“, siehe VON BÖHTLINGK (1923-1925): Bd. II, 221c.

2.5 Erläuterungen

Die übersetzten Verse 1-19 samt Kommentar werden im folgenden Abschnitt genauer erläutert und auf ihre Bedeutung hin untersucht.

Vers 1:

Das Gefallen-Finden am Verdienst (*puṇya*).

Nach dem Sündenbekenntnis (*pāpadeśanā*), welches im zweiten Kapitel des BCA behandelt wurde, widmet sich Śāntideva nun gleich zu Beginn des dritten Kapitels der Freude am Verdienst (*puṇya*), und so vor allem am Guten (*śubha*), das von den gewöhnlichen Lebewesen vollbracht wird.

Das Gute (*śubha*) wird hier als Synonym für *puṇya* verwendet. Im Kommentar umschreibt Prajñākaramati den Begriff mit „die Reife (*vipāka*) der guten Taten“. Mit *puṇya* können also sowohl die günstigen, heilsamen Resultate einer Handlung, als auch die gute Tat selbst ausgedrückt werden.²⁷³

Die Lebewesen, die in schlechten Existenzbereichen wie den Höllen leben, die dort Qualen leiden und müde sind von all den Beschwerden, die ihr Dasein dort für sie bereithält, können, wenn sie gute Taten vollbringen, selbst in diesen schlechten Schicksalen zu Freude gelangen. Der Bodhisattva erfreut sich nun einerseits daran, dass die Lebewesen gute Taten vollbringen, und andererseits an den (karmischen) Resultaten dieser guten Handlungen, die den Lebewesen dadurch zu Teil werden und ihnen in ihrem Leid Linderung verschaffen.

Vers 2:

Das Gefallen-Finden am Überweltlichen.

An dieser Stelle greift der Autor die Thematik der Erlösung aus dem Kreislauf der Existenzen auf. Diese kann, so erläutert der Kommentator, von drei Arten sein: Die Erleuchtung eines Śrāvakas, die Erleuchtung eines Pratyekabuddhas oder der Erleuchtungsgeist, der hervorgebracht wird. Mit dem Letztgenannten verweist Prajñākaramati auf die Bodhisattva- und Buddhaschaft. Auf dem Weg zur

²⁷³ Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Begriff *puṇya* siehe oben, n. 222.

Buddhaschaft schreitet man auf dem Bodhisattva-Weg voran, man muss zuerst erfolgreich ein Bodhisattva sein, um zum Status eines Buddhas aufsteigen zu können. Somit ist die Bodhisattvaschaft die Ursache für das Hervorgehen eines Buddhas. Die Buddhaschaft wiederum ist das Resultat der zuvor durchlebten Laufbahn eines Bodhisattvas.

Bodhisattvas und vor allem Buddhas tragen den Beinamen „Erretter“. Prajñākaramati erläutert, dass diese Erretter gleich Lehrmeistern sind, die den Weg selbst erkannt haben. Diese besitzen die Fähigkeit, den von ihnen erkannten Weg an andere zu vermitteln, um die Lebewesen dadurch zu erretten. Eine andere Art und Weise „Erretter“ zu verstehen, so der Kommentator weiter, ist, das Erretten im Sinne von Kontinuität auszulegen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die Erretter es sich zum Ziel gemacht haben, solange im *apratiṣṭhita-nirvāṇa* zu bleiben, bis alle Lebewesen befreit sind, und das *saṃsāra* ein Ende gefunden hat.

Vers 3:

Das Gefallen-Finden am Verdienst der Bodhisattvas.

Die Bodhisattvas bringen in jedem Moment den Erleuchtungsgeist hervor und werden deshalb mit den Ozeanen verglichen, weil sie unermesslich oft und in schier unerschöpflichem Maße *bodhicitta* erzeugen. Ihr ganzes Sein, ihr ganzes Streben ist darauf ausgerichtet den Lebewesen zu dienen, ihnen zum Heil zu verhelfen, sie auf ihrem Weg zu führen und anzuleiten, wie ein Wegweiser, ein Lehrer. Bodhisattvas sind Lehrer, da sie das Wissen, die Belehrung über die nötigen Mitteln, die angewendet werden müssen, um letztendlich zur Buddhaschaft zu gelangen, bereits in sich tragen und bereit sind diese Belehrung weiterzugeben, zu lehren.

Um in seiner Mission, der Verbreitung seiner Lehre, die die Lebewesen auf den richtigen Weg hin zur Erlösung führt, erfolgreich sein zu können, braucht der Bodhisattva unter anderem die *saṃgrahavastus*, die vier Strategien, um Schüler um sich zu scharen.

Mit Vers 3 endet das „Gefallen-Finden“ (*anumodanā*) und Śāntideva widmet sich der Bitte um Belehrung (*adhyeṣanā*) und dem Flehen um Verweilen der Buddhas (*yācanā*).

Vers 4:

Die Bitte um Belehrung.

An die vollendeten Buddhas wird die Bitte herangetragen die Lebewesen in der einen wahren Lehre, dem Dharma zu unterweisen. Die Lehre wird dabei mit einer Lampe verglichen, die die Sicht der Lebewesen, die verblendet²⁷⁴ sind, die durch ihre Unwissenheit im Dunkeln tappen, und nicht zwischen guten und schlechten (Heils-)Wegen unterscheiden können, erhellen soll.

Vers 5:

Das Flehen um Verweilen.

Die Buddhas werden angefleht nicht ins endgültige *nirvāṇa* (*parinirvāṇa*) einzugehen, auch wenn sie das, nachdem sie alles was getan werden musste, getan haben, wünschen. Vielmehr sollen sie für endlose Zeitalter in der Welt bleiben, um den Lebewesen weiterhin zu helfen, und ihrem Gelübde treu bleibend, ihr Eingehen ins *parinirvāṇa* bis zum Aufhören allen Leidens, bis zum Ende des *samsāras* hinauszögern.

Die Buddhas bringen, wie in Vers 5 schon erwähnt, Licht in Form der Lehre in das von Leid gezeichnete Dasein der Lebewesen. Ohne die Buddhas und ihre Lehre wäre die Welt wieder blind und der Heilsweg würde langsam in Vergessenheit geraten.

Die Verse 6 bis 9 sind der Übertragung (*pariṇāmanā*) des Verdienstes gewidmet.

Vers 6:

Allgemeine Übertragung des Verdienstes.

Der Bodhisattva, der auf seinem spirituellen Pfad Verdienst ansammelt, behält diesen nicht für sich. Er widmet nicht nur sein Tun vollkommen den in Leid gefangenen Lebewesen, sondern auch die daraus entstehenden Früchte seines Wirkens, *punya*

²⁷⁴ Zusammen mit Gier (*lobha*) und Hass (*dveṣa*) zählt die Verblendung (*moha*) zu den drei Wurzeln des Unheilsamen (*akuśalamūla*). Das Gegenteil dieser drei Wurzeln des Unheilsamen sind die drei Wurzeln des Heilsamen (*kuśalamūla*): Nicht-Gier (*alobha*), Nicht-Hass (*adveṣa*) und Nicht-Verblendung (*amoha*). Für eine genauere Beschreibung der drei Wurzeln des Heilsamen siehe oben, n. 149.

(oder wie es auch oft umschrieben wird: *śubha*). Das Gute, so beschreibt Prajñākaramati, wird dadurch erreicht, dass man Schritt für Schritt dem Stufenweg zur Erleuchtung folgt, und der Kommentator erinnert dabei noch einmal an die genaue Reihenfolge: Die Verehrung, welche das gesamte erste Kapitel des BCA umschließt, das Sündenbekenntnis, welches das Thema des zweiten Kapitels ist, das Gefallen-Finden am Verdienst, welches am Anfang des dritten Kapitels behandelt wird, usw.

Das erklärte Ziel der Übertragung des Verdienstes ist es, das Leid der Lebewesen zu lindern. Der Begriff (*pariṇāmanā*) steht in engem Zusammenhang mit dem Mitgefühl (*karuṇā*) eines Bodhisattvas, und so schließt die Spannung, die zwischen den beiden Komponenten des Bodhisattva-Weges Mitgefühl (*karuṇā*) und Leerheit (*śūnyatā*) herrscht, auch das Konzept von *pariṇāmanā* mit ein.²⁷⁵

Vers 7-9:

Differenzierte Übertragung des Verdienstes.

In Vers 7 nimmt sich der Bodhisattva bildlich gesprochen vor, seinen angesammelten Verdienst dazu zu verwenden, ein Heilmittel, ein Arzt und ein Krankenpfleger für all die Lebewesen zu sein, die unter der Krankheit des *samsāras* leiden. „Bis die Krankheit nicht wiederkehrt“, solange möchte er den Lebewesen auf ihrem Weg zur Erlösung dienen, solange zögert er sein Eingehen ins endgültige *nirvāṇa* hinaus und bleibt bei den Lebewesen im *samsāra*.

Im Falle von Vers 8 beschließt der Bodhisattva zu Speis und Trank für die Lebewesen zu werden, die in den Zwischenzeitaltern, in denen Hungersnöte herrschen, leben. In diesen Zwischenzeitalter, in denen ein Zeitalter gipfelnd in den Weltuntergang nach Kriegen und Krankheiten schließlich mit Hungersnöten zu Ende geht, haben die Menschen nur noch eine Lebenserwartung von zehn Jahren und die Not ist dermaßen groß, dass die Menschen entweder verhungern oder beginnen sich, wie Kannibalen, gegenseitig aufzuessen. Genau in dieser Zeit möchte der Bodhisattva wirken und sich den Lebewesen als ihr Speis und Trank darbieten.

In Vers 9 möchte der Bodhisattva zu einem „unvergänglichen Schatz“ für die Lebewesen werden und ihnen all die Dinge verschaffen, die sie dringend benötigen (z.B.: ein Bett, einen Stuhl, Kleidung...). Dabei scheint es dem Kommentator

²⁷⁵ Zur Erklärung der Spannungen zwischen Mitgefühl und Leerheit siehe Kapitel 4.7.1.

besonders wichtig zu sein zu betonen, dass der Bodhisattva nicht von außerhalb, oder aus der Ferne wirkt, sondern vielmehr mitten unter den Lebewesen, vor ihren Augen, in ihrem Beisein seine Werke vollbringt.

Darauf folgt ein langes Zitat aus der *Śikṣāsamuccaya*, wo wiederum aus dem *Āryavajradhvaja-Sūtra* zitiert wird. Dieses Zitat beinhaltet eine Formel, wie die eigenen Wurzeln des Heilsamen (*kuśalamūla*) auf alle Lebewesen übertragen werden. Und nach der Erklärung der Übertragung wird die genaue Geisteshaltung, die man dabei einnehmen sollte, beschrieben. Beispielsweise überträgt der Bodhisattva seine Wurzeln des Heilsamen mit einer aufrichtigen Intention, freudigen Geistes und mit Wohlwollen, Liebe und Güte in seinem Geiste.

Mit dem zehnten Vers wird nun die Thematik des [Auf]-Gebens (*parityāga*) eingeleitet, die alle weiteren Verse meiner Übersetzung miteinschließt und darüber hinaus noch bis Vers 21 gehen würde.

Vers 10:

Das Aufgeben des Körpers, der Besitztümer und des Verdienstes.

Die eigenen Körper, die er in all seinen Existenzen hat, seine gesamten Besitztümer, wie beispielsweise Pferde, Elefanten, Paläste, Schmuck usw., und selbst den Verdienst, das Gute, das er im Laufe der Zeit gesammelt hat und auch jenes, das er in der Zukunft noch erlangen wird, ist er bereit aufzugeben, den Lebewesen hin zu geben. Der Bodhisattva lässt alles los, gibt alles her, „ohne Bedenken“, ohne Rücksicht auf sich selbst, um an nichts mehr anzuhängen, um befreit auf seinem spirituellen Weg voranschreiten zu können und seinem Ziel, dem Heil aller Lebewesen, ein Stück näher zu kommen.

In diesem Vers und auch im Kommentar dazu wird ausdrücklich betont, wie essentiell es für einen Bodhisattva auf seinem Heilsweg ist, das Geben, das Aufgeben all dessen, was er besitzt bewusst zu praktizieren. Im *Śikṣāsamuccaya* findet sich dazu auch ein Zitat aus der *Ratnamegha*²⁷⁶:

²⁷⁶ Siehe BENDALL (1957): 34₅. Für die Übersetzung ins Englische siehe BENDALL & ROUSE (1981): 36.

dānaṃ hi bodhisattvasya bodhiriti||

Giving is the Bodhisattva's enlightenment.

Prajñākaramati zitiert in seinem Kommentar zu Vers 10 aus dem *Akṣayamatisūtra*, das auch im *Śikṣāsamuccaya* zu finden ist. In diesem Zitat wird erklärt, wie der Bodhisattva vergangenen und zukünftigen Verdienst aufgibt. Das vergangene Gute wird demnach übertragen, indem man sich zuerst daran erinnert, und es dann auf die Erleuchtung hin überträgt. Das zukünftige Gute, welches noch entstehen wird, daran soll man denken, darauf soll man seine Aufmerksamkeit lenken und auch dieses auf die Erleuchtung hin übertragen. Auch hier wird noch einmal betont, dass Kraft des eigenen Geistes und Kraft des gefassten Entschlusses alles vollkommen aufgeben zu wollen, alle Anhaftungen, die ein großes Hindernis auf dem Weg hin zur Befreiung darstellen, beseitigt werden können. „Einer, der befreit ist von der Wurzel des Ergreifens und vom Leid der Existenz, der ist [wahrhaftig] befreit!“

Vers 11:

Alles soll den Lebewesen gegeben werden.

Der Bodhisattva darf nichts für sich selbst zurück halten, nichts zu seinem eigenen Vorteil ausführen. Stets soll er all sein Vermögen selbstlos nur auf das richten, was all die leidenden Geschöpfe im *samsāra* benötigen, denn alles aufzugeben bedeutet auch das eigene „Ich“ aufzugeben, im wahrsten Sinne zu „erlöschen“, und genau dieses Erlöschen ist das ersehnte Ziel: *nirvāṇa*.

Vers 12-14:

Das Geben des eigenen Körpers an die Lebewesen.

Der Bodhisattva hat nun seinen eigenen Körper den Lebewesen geschenkt, die diesen nach ihrem Belieben verwenden können. Den Bodhisattva kümmert es nicht mehr, ob man seinen Körper schlägt, mit Staub bedeckt, oder ihn verschmäht, verlacht, usw. Er macht sich keine Gedanken mehr über die Empfindungen, ob freudige oder leidvolle, im Zusammenhang mit dem Körper, der nun nicht mehr ihm gehört. Jedoch hofft er darauf, dass nie jemandem, der sich mit seinem Körper befasst, der mit ihm in Berührung kommt, dadurch ein Leid erfährt.

Vers 15-16:

Erleuchtung für alle Lebewesen.

Das erklärte Ziel eines Bodhisattvas ist es, alle Lebewesen aus dem Kreislauf der Existenzen zu befreien, sie auf ihrem Weg zur Erleuchtung zu unterstützen und zu führen. Deshalb ist es für den Bodhisattva wichtig, dass, wie im Vers zuvor schon erwähnt, niemandem ein Schaden im Zusammenhang mit ihm selbst entsteht. So sollen auch jene Lebewesen, die ihm gegenüber feindlich gesinnt oder unzufrieden mit ihm sind, die ihm sogar körperliches oder seelisches Leid zufügen möchten, nicht mit schlechtem Karma gestraft werden, sondern viel mehr sollen ihre an und für sich negativen Taten sie zur Erlösung führen.

Vers 17-19:

Völlige Hingabe an die Lebewesen.

In diesem Vers wird das Vorhaben des Bodhisattvas zum Ausdruck gebracht, all den Lebewesen mit all ihren verschiedenen Bedürfnissen zu helfen. Er möchte für sie ein Beschützer, ein Führer, ein Boot, eine Lampe, ein Bett, ein Diener oder auch ein Wunschjuwel, oder Glückskrug usw. sein, einzig und allein, um aus purem Mitgefühl heraus all ihre Leiden lindern zu können und sie ihrem, und damit auch seinem eigenen Heilsziel ein Stück näher zu bringen.

Nachwort

„Der Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“ wie der *Bodhicaryāvatāra* durch seinen Titel schon verkündet, beschreibt den Lebenswandel eines Bodhisattvas. Diese Lebensführung ist untrennbar mit dem Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) verbunden. Erst die Aufnahme dieses Erleuchtungsgeistes, das Ausrichten des Geistes auf die Erleuchtung, die eigene und die aller anderen Lebewesen, macht ein gewöhnliches Wesen zu einem Erleuchtungswesen, zu einem Bodhisattva. Diese Vorstellung von *bodhicitta*, wie sie im Madhyamaka und so auch bei Śāntideva in Erscheinung tritt, umschließt die gesamte Laufbahn eines Bodhisattvas. Der Erleuchtungsgeist begleitet den nach Erleuchtung Strebenden, führt ihn, leitet ihn an, bis er am Ende seiner Reise, am Ziel, der Erleuchtung angelangt ist, deren Vergegenwärtigung er jedoch so lange hinauszögert, bis das Heil aller Lebewesen verwirklicht ist. Kurz gesagt, mit dem Begriff *bodhicitta* wird der gesamte Weg und auch das Ziel umspannt: Vom Entschluss, über die Praxis, bis hin zur Einsicht und zum Objekt, auf die sich die Einsicht richtet, die höchste Wahrheit, das *nirvāṇa*.

Wie aus den für die Übersetzung herangezogenen Versen 1-19 aus dem dritten Kapitel hervorgeht, ist es für die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes, die das Thema dieses Kapitels darstellt, essentiell, dass der Bodhisattva sich zu Beginn am Glück der anderen erfreut, und dass er sich ebenso an den Errungenschaften derer, die ihm schon erfolgreich auf dem Weg vorangeschritten sind, an den Wohltaten der Buddhas und Bodhisattvas, die Lehrer und Erretter zugleich für die Lebewesen verkörpern, erfreut. Er bittet diese großen Lehrmeister um Belehrung für diese Welt, fleht sie an zu verweilen und nicht ins endgültige *nirvāṇa* einzugehen. Nachdem er diese Art von Freude in seinem Geist kultiviert hat, beginnt er nun, aktiv mit der Übertragung all dessen, was er sein Eigen nennt, auf die Lebewesen. Er ist in weiterer Folge bereit, alles völlig aufzugeben, seine Körper, seine Güter und selbst die karmisch positiven Früchte seiner guten Taten, alles gibt er zum Wohle der Lebewesen hin. Sein oberstes Ziel an diesem Punkt seines Weges ist es, sich von allen Anhaftungen zu befreien, völlig loszulassen, selbstlos seine eigenen Bedürfnisse, und Begriffe von „ich“ und „mein“, aufzugeben. Mit dem Aufgeben von allem, das ihn bisher definiert und ausgemacht hat, löst er sich nicht nur von den Anhaftungen, die ihn ans *saṃsāra* ketten, sondern er schult seinen Geist auch im Mitgefühl für die leidenden Lebewesen. Dieses Mitgefühl ist es, dass

ihn später, wenn er bereits die Einsicht (*prajñā*) gewonnen hat, davon abhält diese zu realisieren und verhindert, dass er ins *nirvāṇa* eingesogen wird. Ebenso hilft es ihm dabei seine Buddha-Qualitäten zu vervollkommen.

Somit übt sich der Bodhisattva hier bereits in der ersten Vollkommenheit, die ihn auf seinem Weg weiterführt, der Vollkommenheit des Gebens (*dānapāramitā*).

Literaturverzeichnis

- APTE 2004 APTE, Vaman S.: *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- BATCHELOR 1988 BATCHELOR, Stephen (Übers.): *A Guide to the Bodhisattva Way of Life. By Acharya Shantideva*. First Edition: 1979. Reprint: Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1988.
- BENDALL 1957 BENDALL, Cecil (Hrsg.): *Çikshāsamuccaya. A Compendium of Buddhist Teaching compiled by Çāntideva*. Reprint. Originally published in 1897-1902. Netherlands: Mouton & Co, 1957.
- BENDALL & ROUSE 1981 BENDALL, Cecil ; ROUSE, W. H. D. (Übers.): *Śikṣā-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine compiled by Śāntideva*. First Edition: London, 1922. Reprint. Delhi [u. a.]: Motilal Banarsidass, 1981.
- BHATTACHARYA 1960 BHATTACHARYA, Vidhushekhara (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra*. Bibliotheca Indica 280. Calcutta: The Asiatic Society, 1960.
- BRASSARD 2000 BRASSARD, Francis: *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- CLAYTON 2006 CLAYTON, Barbra R.: *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. Cultivating the fruits of virtue*. London, New York: Routledge, 2006.
- CONZE 1970 CONZE, Edward (Übers.): *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. The Perfection of Wisdom in eight thousand Ślokas*. Second Impression. Calcutta: The Asiatic Society, 1970.
- CONZE 1978 CONZE, Edward: *Prajñāpāramitā literature*. 2nd revised and enlarged Edition. Tokyo: Reiyukai Libr., 1978.
- CROSBY & SKILTON 1995 CROSBY, Kate; SKILTON, Andrew (Übers.): *Śāntideva. The Bodhicaryāvatāra*. With a general introduction by Paul Williams. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- DARGAY 1981 LOBSANG, Dargay: "The View of Bodhicitta in Tibetan Buddhism." In: Leslie S. Kawamura (Hrsg.), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*. Ontario [u. a.]: 1981, 95-109.
- DAS 1995 DAS, Sarat C.: *A Tibetan-English Dictionary*. Revised and Edited by Graham Sandberg and A. William Heyde. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- DAYAL 1970 DAYAL, Har: "The Bodhisattva Doctrine." In: *Buddhist Sanskrit Literature*. First Edition: 1932. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1970.
- DE JONG 1967 JONG, J. W. de: "La Légende de Śāntideva." In: *Indo-Iranian Journal* XVI (1975), 208-216.
- DELLA SANTINA 1986 DELLA SANTINA, Peter: *Madhyamaka schools in India: a study of the Madhyamaka philosophy and of the division of the system into the Prāsaṅgika and Svātantrika schools*. Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass, 1986. (Dissertation 1979)
- DIETZ 1999 DIETZ, Siglinde: „Śāntidevas Bodhicaryāvatāra. Das Weiterwirken des Werkes dargestellt anhand der Überlieferungsgeschichte des Textes und seiner Kommentare.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 3. (Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“.) Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1999, 25-41.
- DUTT 1988 DUTT, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and their Contribution to Indian Culture*. First Edition: London, 1962. Reprint: Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass, 1988.
- EDGERTON 1953 EDGERTON, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Volume II. New Haven: Yale University Press, 1953.
- FILLIOZAT 1964 FILLIOZAT, Jean: „Śikṣāsamuccaya et Sūtrasamuccaya.“ In: *Journal Asiatique* CCLII (1964), 473-478.
- FILLIOZAT 1980 FILLIOZAT, Jean: „Sur le Domaine Sémantique de Puṇya.“ In: *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*. Publications de L'Institut Orientaliste de Louvain 23. Louvain: Institut Orientaliste Louvain-La-Neuve, 1980, 101-116.

- FRANCO 1997 FRANCO, Eli: *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 38. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1997.
- FRAUWALLNER 1956 FRAUWALLNER, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, 1956.
- GOLDMAN & SUTHERLAND GOLDMAN (2004) GOLDMAN, Robert P. ; SUTHERLAND GOLDMAN, Sally J.: *Devavāṇīpraveśikā. An Introduction to the Sanskrit Language*. First Edition: 1980. Third printing with corrections: Berkeley: University of California, 2004.
- GÓMEZ 1999 GOMEZ, Luis O.: “The Way of the Translators: Three Recent Translations of Śāntideva’s Bodhicaryāvatāra.” In: *Buddhist Literature* I. Bloomington: Indian University, 1999, 262-354.
- HANGARTNER 2005 HANGARTNER, Diego: *Anleitung auf dem Weg zur Glückseligkeit. Bodhicaryāvatāra / Śāntideva*. 2. Auflage. O.W. Barth, 2005.
- ISHIDA 1988 ISHIDA, Chiko: “Some New Remarks on the Bodhicaryāvatāra Chap. V.” In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 37 (1988), Nr. 1, 479-476.
- ISHIDA 1996 ISHIDA, Chiko: “Action and its results in the Bodhicaryāvatāra.” In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 44 (1996), Nr. 2, 958-953.
- ISHIDA 2004 ISHIDA, Chiko: “On Philosophical View of the Bodhisattvacaryāvatāra.” In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 52 (1996), Nr. 2, 923-918.
- ISHIDA 2008 ISHIDA, Chiko: “Newly Discovered Folios of the Bodhisattvacaryāvatāra in the Tabo Collection.” In: Orna Almogi (Hrsg.), *Contributions to Tibetan Buddhist Literature. Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Königswinter 2006*. Halle: International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008, 25-44.
- JÄSCHKE 1998 JÄSCHKE, Heinrich A.: *A Tibetan-English Dictionary*. First Edition: London, 1881. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

- KAJIHARA 1992 KAJIHARA, Mieko: "On the Pariṇāmanā Chapter of the Bodhicaryāvatāra." In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 40 (1992), Nr. 2, 1062-1059.
- KAWADA 1965 KAWADA, Kumataro: "Transzendenz und Immanenz des Bodhicittam: Eine Methodologie." In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 13 (1965), Nr. 2, 835-829.
- KLEIBEL 2010 KLEIBEL, Margarita: *Übersetzung von Prajñākaramatis Kommentar zum Bodhicaryāvatāra, 8.1-39. Abgeschiedenheit als Voraussetzung für Meditation.* Wien: Universität Wien, 2010. (Diplomarbeit)
- LA VALLÉE POUSSIN 1907 LA VALLÉE POUSSIN, Louis de (Übers.): *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la Pratique des Futurs Bouddhas. Poème de Cāntideva.* Paris: Librairie Bloud Et Cie, 1907.
- LA VALLÉE POUSSIN 1901-1914 LA VALLÉE POUSSIN, Louis de (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra. By Śāntideva with the commentary of Prajñākaramati.* Bibliotheca Indica 150. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1901-1914.
- MACDONALD 1998 MACDONALD, Anne: „Madhyamaka.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 2. Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1998, 180-189.
- MACDONALD 1999 MACDONALD, Anne: „Zum Konzept der Leerheit im BCA.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 3. (Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“.) Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1999, 61-80.
- MAHONEY MAHONEY, Richard: *Of the Progress of the Bodhisattva. The Bodhisattvamārga in the Śikṣāsamuccaya.* Canterbury: University of Canterbury, 2002. (unpublizierte Masterarbeit).
- MATHES 2008 MATHES, Klaus-Dieter: *A direct path to the Buddha within. Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga.* Boston: Wisdom Publications, 2008.

- MATHES 2009
- MATHES, Klaus-Dieter: "The Role of the Bodhicittavivarāṇa in the Mahāmudrā Tradition of the Dwags po bka'brgyud." In: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* (2009), Nr. 5. URL: <http://www.thlib.org/collections/texts/jiats/#!jiats=/05/mathes/> (letzter Zugriff: 10.10.2012)
- MINAEV 1992
- MINAEV, Ivan P.: *Mahāvvyutpatti*. Nachdruck der Ausgabe St. Petersburg, 1911. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- NAGAO 1991
- NAGAO, Gadjin m. ; KAWAMURA, Leslie S. (Hrsg.): *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao. Edited, Collated and Translated by L. S. Kawamura in Collaboration with G. M. Nagao*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- OBERMILLER 1932
- OBERMILLER, E.: *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Bd. 2. Heidelberg [u.a.]: Harrasowitz, 1932.
- OETKE 1988
- OETKE, Claus: "Die metaphysische Lehre Nāgārjunas." In: *Conceptus, Zeitschrift für Philosophie*, XXII (1988), Nr. 56, 47-64.
- OLDMEADOW 1994
- OLDMEADOW, Peter R.: *A Study of the Wisdom Chapter (Prajñāpāramitā pariccheda) of the Bodhicaryāvatārapañjikā of Prajñākaramati*. Australian National University, 1994. (Dissertation)
- PADMAKARA TRANSLATION GROUP 1997
- PADMAKARA TRANSLATION GROUP (Übers.): *Śāntideva. The Way of the Bodhisattva*. Boston: Shambala, 1997.
- PETERSEN 1999
- PETERSEN, Oliver: „Das 7. Kapitel über die Tatkraft in Śāntidevas Bodhicaryāvatāra.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 3.(Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“.) Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1999, 145-170.
- PEZZALI 1968
- PEZZALI, Amalia: *Śāntideva. Mystique bouddhiste des VIIe et VIIIe siècles*. Firenze: Vallecchi Editore, 1968.
- RHYS DAVIDS & STEDE 1997
- RHYS DAVIDS, T.W. ; STEDE, William: *Pali-English Dictionary*. First Edition: 1921-25. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

- RIGZIN 2003 RIGZIN, Tsepak: *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology (Revised and Enlarged Edition)*. Reprint: Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2003.
- SAITO 1993 SAITO, Akira: *A Study of Akṣayamati (=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang. Report for Grant-In-Aid for Scientific Research*. Miye: Miye University, 1993.
- SAITO 1999 SAITO, Akira: "Remarks on the Tabo Manuscript of the Bodhisattvacaryāvatāra." In: C. A. Scherrer-Schaub, E. Steinkellner (Hrsg.), *Tabo studies II: manuscripts, text, inscriptions and the arts*. Serie orientale Roma 87. Roma: Ist. Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999.
- SAITO 2000 SAITO, Akira: *A Study of the Dūn-huáng Recension of the Bodhisattvacaryāvatāra. A Report of Grant-In-Aid for Scientific Research*. Term of Project: 1997.4-200.3. Mie: Mie University, 2000.
- SASAKI 2005 SASAKI, Kazunori: "A precursory phrase of Tantric definition of Bodhicitta in the Śāntideva's Śikṣāsamuccaya." In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 53 (2005), Nr. 2, 967-965.
- SCHIEFNER 1961 SCHIEFNER, Anton: *Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien / Tāranātha*. Reprint der Ausgabe: St. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1869. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1961.
- SCHMIDT 2005 SCHMIDT, Richard (Übers.): *Anleitung zum Leben als Bodhisattva [Bodhicaryāvatāra]/ Shāntideva*. Überarbeiteter Reprint der Ausgabe von 1923. Frankfurt: Angkor Verlag, 2005.
- SCHMIDTHAUSEN 1978 SCHMIDTHAUSEN, Lambert: „Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus.“ In: Gerhard Oberhammer (Hrsg.), *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition*. Wien: Indologisches Institut, Universität Wien, 1978, 97-119.

- SCHMIDTHAUSEN 2000a SCHMIDTHAUSEN, Lambert: „Gleichmut und Mitgefühl. Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus.“ In: Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel*. Mödling: Verlag St. Gabriel, 2000, 119-136.
- SCHMIDTHAUSEN 2000b SCHMIDTHAUSEN, Lambert: „Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna.“ In: Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel*. Mödling: Verlag St. Gabriel, 2000, 437-455.
- SCHMIDTHAUSEN 2007 SCHMIDTHAUSEN, Lambert: „Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im Bodhicaryāvatāra.“ In: Karin Preisendanz (Hrsg.), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007, 551-570.
- SEYFORTH RUEGG 2010 SEYFORTH RUEGG, David: *The Buddhist philosophy of the Middle: essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. Boston [u.a.]: Wisdom Publications, 2010.
- SHARMA 1990 SHARMA, Pramananda: *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English translation and exposition based on Prajñākaramati's Panjikā*. Band I. New Delhi: Adita Prakashan, 1990.
- SINGH 1987 SINGH, Jaideva: *An Introduction to Madhyamaka philosophy*. Delhi [u.a.]: Motilal Banarsidass, 1987.
- SNELLGROVE 1987 SNELLGROVE, David L.: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successor*. London: Serindia Publications, 1987.
- SOBISCH 1999 SOBISCH, Jan U.: „Das Ritual der Entschlußfassung im Bodhicaryāvatāra (Kap. II und III).“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 3. (Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“.) Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1999, 13-23.
- SPEIJER 1993 SPEIJER, J.S.: *Sanskrit Syntax*. First Edition: Leiden, 1886. Reprint: Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

- STEINKELLNER 2000 STEINKELLNER, Ernst: „Buddhismus: Religion oder Philosophie? und Vom Wesen des Buddha.“ In: Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel*. Mödling: Verlag St. Gabriel, 2000, 251-262.
- STEINKELLNER 2005 STEINKELLNER, Ernst (Übers.): *Śāntideva. Der Weg des Lebens zur Erleuchtung. Das Bodhicaryāvatāra*. Diedrichs Gelbe Reihe. Kreuzlingen, München: Heinrich Hugendubel Verlag, 2005.
- SUZUKI 1995-1961 SUZUKI, D. T. (Hrsg.): *The Tibetan Tripiṭaka. Peking Edition. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto*. Bd. 168 Vols. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955-1961.
- SWEET 1976 SWEET, Michael J.: *Śāntideva and the Mādhyamika: The Prajñā-pāramitā-pariccheda of the Bodhicaryāvatāra*. Wisconsin: University of Wisconsin, 1976. (Dissertation)
- SZERB 1990 SZERB, János (Hrsg.): *Bu ston's history of Buddhism in Tibet (Chos 'byuṅ)*. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1990.
- TACHIKAWA 1995 TACHIKAWA, Musashi: „Svabhāva and Śūnyatā.“ In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 43 (1995), Nr. 2, S. 1027-1021.
- TAKASAKI U.A. 1977ff. TAKASAKI, J. (Hrsg.) ; Yamaguchi, Z. (Hrsg.) ; Ejima, Y. (Hrsg.): *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur – preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*. Bd. Tshad ma 1-21. Tokyo: Sekai seitē kankō kyōkai, 1977ff.
- TAUSCHER 1999 TAUSCHER, Helmut: „Die zwei Wirklichkeiten. Bodhicaryāvatāra IX.2.“ In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 3. (Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“.) Hamburg: Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, 1999, 94-110.
- VAIDYA 1960 VAIDYA, P.L. (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjika of Prajñākaramati*. Buddhist Sanskrit Texts 12. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.

- VETTER 1982 VETTER, Tilmann: “Die Lehre Nāgārjunas in den Mūla-Madhyamaka-Kārikās.“ In: G. Oberhammer (Hrsg.), *Epiphanie des Heils. Zur Heilsgegenwart in indischer und christlicher Religion. Arbeitsdokumentation eines Symposiums*. Wien, 1982, 87-108.
- VETTER 2000 VETTER, Tilmann: *The 'Khanda Passages' in the Vinayapiṭaka and the four main Nikāyas*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000.
- VETTER 2001 VETTER, Tilmann: „Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism.“ In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 45, 2001, 59-90.
- BÖHTLINGK 1923-1925 BÖHTLINGK, Otto von (Hrsg.): *Sanskrit-Wörterbuch. In Kürzerer Fassung*. Sieben Bände. Leipzig: Verlag von Markert & Petters, 1923-1925.
- BÖHTLINGK 1964 BÖHTLINGK, Otto von (Hrsg./ Übers.): *Aṣṭādhyāyī in Pāṇinis Grammatik. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1887. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964.
- WALLACE & WALLACE 1997 WALLACE, Vesna A. ; WALLACE, B. A.: *A Guide to the Bodhisattva Way of Life (Bodhicaryāvatāra) by Śāntideva*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1997.
- WANGCHUK 2007 WANGCHUK, Dorji: *The Resolve to become a Buddha. A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXIII. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of The International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2007.
- WESTERHOFF 2009 WESTERHOFF, Jan: *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*. Oxford [u.a.]: Oxford University Press, 2009.
- MONIER WILLIAMS 1976 MONIER-WILLIAMS, Monier: *A Sanskrit-English Dictionary*. First Edition: Oxford, 1899. Reprinted: Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.

WILLIAMS 1989

WILLIAMS, Paul: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*. The Library of Religious Beliefs and Practices. London: Routledge, 1989.

ZOTZ 1996

ZOTZ, Volker H. M.: *Die Geschichte der buddhistischen Philosophie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1996.

Anhang

Abstract

Deutsch:

Śāntideva, ein buddhistischer Mönch aus Indien, der der Madhyamaka Tradition angehörte, verfasste im 8. Jahrhundert n. u. Z. den *Bodhicaryāvatāra*. Dieses Werk beschreibt den spirituellen Pfad eines Bodhisattvas, der den sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*) folgend, Stufe um Stufe, beginnend beim Hervorbringen des Erleuchtungsgeistes (*bodhicitta*), bis hin zur Einsicht (*prajñā*) in die höchste Wahrheit, seinem Ziel, der Erleuchtung (*bodhi*), näher rückt. Dabei begleitet ihn stets sein Mitgefühl (*karuṇā*) für alle im Leid des Saṃsāras gefangenen Lebewesen, denen er sich verpflichtet zu helfen, denen er gelobt sein eigenes Heil so lange hinauszuzögern bis alles Leid ein Ende gefunden, und alle Lebewesen die Erleuchtung gewonnen haben.

Die hier vorliegende Diplomarbeit beinhaltet eine deutsche Übersetzung des einzigen noch in Sanskrit erhaltenen Kommentars, der *Bodhicaryāvatārapañjikā* von Prajñākaramati (9. Jh.) zu den Versen 1-19 des dritten Kapitels des *Bodhicaryāvatāra*. Das zentrale Thema, dem man im dritten Kapitel begegnet ist, wie der Titel (*bodhicittaparigraha*) selbst schon aussagt, die Aufnahme des Erleuchtungsgeistes. In den übersetzten Versen und dem dazugehörigen Kommentartext wird ausführlich die Bereitschaft des Bodhisattvas beschrieben, alles aufzugeben, all seine Körper, aus allen Existenzen, all seine Besitztümer und selbst das Gute, das er mühsam im Laufe der Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft angesammelt hat, und noch ansammeln wird. Er lässt all dies los, und überträgt es den Lebewesen. Sein ganzes Sein ist auf die Bedürfnisse der Lebewesen, auf deren Weg zur Erlösung, deren Heil ausgerichtet, er hält nichts für sich selbst zurück, ist völlig „selbstlos“ und überwindet damit jegliche Anhaftungen.

Die Arbeit enthält darüber hinaus eine Edition des tibetischen Vers- und Kommentartextes zur entsprechenden Stelle, die anhand zweier im Tanjur enthaltener Versionen (Derge und Peking) erstellt wurde, und die zum allgemein besseren Textverständnis ebenfalls für die Übersetzung herangezogen wurden.

English:

Śāntideva was a Buddhist monk from India and a follower of the Madhyamaka tradition who composed the *Bodhicaryāvatāra* in the 8th century A.D. His literary work describes the spiritual path of a bodhisattva, who by following step by step the six perfections (*pāramitā*), beginning with the production of the mind of enlightenment (*bodhicitta*), until reaching the insight (*prajñā*) into the highest truth, approaches his goal: The enlightenment (*bodhi*). In doing so he is constantly accompanied by his compassion (*karuṇā*) for all beings who are caught in the suffering of *saṃsāra* and to whom he commits to helping, to whom he pledges to postpone his own salvation until all suffering has come to an end and all beings have gained enlightenment.

This thesis contains a German translation of Prajñākaramati's commentary (9th century A.D.) named *Bodhicaryāvatārapañjikā* on the verses 1-19 of the third chapter of the *Bodhicaryāvatāra*. The main theme of the third chapter is as the title (*bodhicittaparigraha*) already reveals the adoption of the mind of enlightenment. The willingness of the bodhisattva to give up everything, that is to say his own bodies from all existences, all his possessions and even the good, he has acquired and will acquire through the course of time, in the past, the present and the future is described in detail in the translated verses and their corresponding passages in the commentary. There the bodhisattva leaves everything and dedicates it to the sentient beings. His entire being is directed towards the necessities of the living beings. He does not hold back anything for himself, he is completely selfless and therefore he overcomes all attachments.

Moreover, this thesis provides an edition of the Tibetan verse- and commentary text of the relevant passages on the basis of two versions (Derge and Peking) contained in the Tanjur. These were consulted for the translation in addition to the Sanskrit version of the text in order to improve the general understanding of the text.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Geburtsdatum	03. 12. 1984
Geburtsort	Innsbruck
Staatsbürgerschaft	Österreich
Familienstand	ledig, 1 Kind

Ausbildung

Juli - August 2007	Studienaufenthalt an der International Buddhist Academy Kathmandu, Nepal
2006/07	Ausbildung zur Klangschalenthérapeutin
2004	Ausbildung zur Wellnesstrainerin
seit 2003	Diplomstudium der Tibetologie und Buddhismuskunde an der Universität Wien <i>Wahlfach: Indologie</i>
1995-2003	Evangelisches Realgymnasium Oberschützen (mit musikalischem Schwerpunkt)