

JENS PETER LAUT

Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens in der
alttürkischen Überlieferung

Die Gründung des buddhistischen Nonnenordens In der alttürkischen Überlieferung

Jens Peter Laut, Marburg

Die Blütezeit der buddhistischen Literatur der Uiguren liegt etwa zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert¹. Den weitaus größten überkommenen Teil dieser Literatur stellen die aus anderen Sprachen, zumeist dem Chinesischen oder Tocharischen, übersetzten Werke. Zu Beginn der Erforschung der atü. buddh. Texte im ersten Drittel dieses Jahrhunderts - ich nenne hier insbesondere die Namen F.W.K. MÜLLER², A.A. VON LE COQ³, W. BANG⁴, A. VON GABAIN⁵ und R.R. ARAT⁶ - war es vor

- 1 Leider gibt es noch keinen umfassenden Überblick über diese Literatur. Einen guten Einstieg bieten GABAIN, *Die alttürkische Literatur*; DIES., *Nichtislamische alttürkische Literatur*; SCHARLIPP, *Kurzer Überblick*. Für bibliograph. Ergänzungen dieser Arbeiten vgl. insbes. die Literaturverzeichnisse im *UigWb*, sowie, für die japanischen Arbeiten zum atü. Buddhismus und seiner Literatur, die von K. RÖHRBORN erstellte Bibliographie in LAUT/RÖHRBORN, *Der türkische Buddhismus*, 18-26.
- 2 S. die Nachrufe von F. LESSING in: *Ostasiatische Zeitschrift*, N.F. 6 (1930), 141-144, und von F. WELLER und B. SCHINDLER, mit einer von F.M. TRAUTZ erstellten Bibliographie F.W.K. MÜLLERS, in: *Asia Major* 2 (1925), VII-XVI.
- 3 S. die Nachrufe von O. STRAUSS, mit einer von G. WEIBGEN erstellten Bibliographie A.A. von LE COQS, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 33 (1930), 394-398, und von E. WALDSCHMIDT in: *Ostasiatische Zeitschrift*, N.F. 6 (1930), 145-149.
- 4 S. den Nachruf von A. von GABAIN in: *Ungarische Jahrbücher* 14 (1934), 335-340, dem auch eine Ergänzung der Bibliographie W. BANGS in den *Ungarischen Jahrbüchern* 9 (1929), 188-195, beigefügt ist. Weitere bibliographische Arbeiten über BANG sowie eine chronologisch geordnete Gesamtbibliographie BANGS jetzt bei O.F. SERTKAYA, *Ölümünün 50. yıl dönümünde Willi Bang-Kaup* (9.VII.1869-8.X.1934) *ve eserleri*, in: TDAYB 1984. Ankara 1987, 285-304. W. BANGS Zeit in Löwen beschreibt A. van TONGERLOO, *Die Löwener Tage*, in: K. KREISER (Hrsg.): *Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Ländern*. Bamberg 1987, 79-84.
- 5 Leben und Werk A. von GABAINs, die am 4.7.1987 während der Turkologen-Konferenz in Bamberg ihren 86. Geburtstag feiern konnte, sind von K. RÖHRBORN im Geleitwort zu ihrer Festschrift unmissen worden (*Scholia*, IX-XIII). E.A. GRÜBER und I. HAUENSCHILD haben ein Schriftenverzeichnis A. von GABAINs erstellt, welches an ihre Bibliographie in UAJb 33 (1961), 5-11, anschließt bzw. diese ergänzt (*Scholia*, 233-243).
- 6 Eine Biographie und Bibliographie (bis 1965) ARATs ist in seiner Festschrift enthalten (*Reşit Rahmeti Arat için*. Ankara 1966, IX-XXXII; Nachdruck in: O.F. SERTKAYA [Hrsg.], *Reşid Rahmeti Arat. Makaleler. 1*. Ankara 1987, 5-28). Ab 1965 erschienene Arbeiten ARATs, Nachdrucke, geplante Übersetzungen etc. hat SERTKAYA, *op.cit.*, IX-XI, zusammengestellt. S. auch DERS., *Ord. Prof. Dr. Reşid Rahmeti Arat* (15 Mayıs 1900-29 Kasım 1964) *ve eserleri. Ölümünün 20. yıl dönümü dolayısı ile*, in: TDAYB 1984. Ankara 1987, 305-313.

allem wichtig, editorische "Basisarbeit" an den Texten zu leisten, sie zu entziffern, erste Übersetzungen zu wagen⁷ sowie versuchsweise - und dies sehr oft mit glücklicher Hand - auf Parallelen in anderen buddh. Literatursprachen zu verweisen. Jeder, der sich heute mit der atü. buddh. Literatur beschäftigt, baut auf diesen geleisteten Vorarbeiten auf. Uns steht jetzt wesentlich mehr als damals an uig. Textmaterial zur Verfügung⁸, die Forschung ist nicht stehengeblieben, und es gibt viele und teilweise neue Aufgaben- und Fragestellungen: Lexikologie, Identifizierung der Ausgangstexte, Kriterien zur Erstellung einer Chronologie der atü. Texte, Probleme der Schriftgeschichte oder die Frage der Schulzugehörigkeit der buddh. Texte, um nur einige zu nennen. Sicher ist jedenfalls, daß die über die ganze Welt verstreuten atü. Texte noch auf Generationen ein Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sein werden.

Der Themenbereich, zu dem ich hier einige Gedanken vorlegen möchte, betrifft einen kleinen Ausschnitt dessen, was man als "Besonderheiten" des atü. Buddhismus bezeichnen könnte. Meine Definition dieser "Besonderheiten" umfaßt dabei sowohl nur im Atü. bezeugte buddh. Überlieferungen, die durchaus anderer Provenienz sein können, als auch spezifisch "türkische" Züge in den atü. Texten. Ich möchte zunächst kurz zusammenfassen, was unter diese "türkischen" Züge des atü. Buddhismus subsumiert worden ist bzw. werden könnte, wobei nicht verschwiegen werden soll, daß wir uns dabei, schon wegen der Quellenlage, noch auf recht unsicherem Terrain bewegen.

Bekanntlich zeichnen sich die atü. buddh. Schulen nicht durch besondere Originalität bzw. Weiterentwicklungen von bestehenden Lehrsystemen aus: überspitzt gesagt, handelt es sich bei dem Großteil der überkommenen uig. buddh. Texte um indische oder chinesische buddh. Literatur in türkischem (Sprach-)Gewande. Glücklicherweise erschöpft sich das religiöse Schrifttum der Uiguren jedoch nicht in bloßer Kopie, gibt es doch best. Gattungen von Texten bzw. Merkmale in Texten, die ein spezifisch türk.-buddh. Kolorit erkennen lassen. PETER ZIEME hat unlängst in seinem Vortrag *'Zur religiösen Dichtung der Uiguren von Turfan und Dunhuang'* völlig zu Recht betont, daß "die weitere Forschung vor der Aufgabe [steht], genaue Vergleiche zwischen Ausgangs- und Zieltext vorzunehmen, um bestimmte Textmerkmale als Sondergut zu erkennen, die uns über Intentionen und Wirkungsweisen alttürkischer Buddhisten Auskunft geben können. Auf diesem Weg nur wird es möglich sein, die Züge der bodenständigen Weiterentwicklungen des alttürkischen Buddhismus ... zu

7 Vgl. z.B. A. von GABAIN in ZDMG 137 (1987), 412: "Die ältere und die älteste Generation von Interessenten für das Uigurische bemühten sich um die korrekte Herstellung des Textes der defekten Manuskripte und um deren Interpretation".

8 Dies zeigt eindrucksvoll ein Blick auf die Bibliographie bzw. die Nachtragsbibliographien im *UigWb.*

erkennen und klarzustellen⁹. Noch stehen wir ziemlich am Anfang mit der Herausarbeitung dieser Art "Besonderheiten" des atü. Buddhismus; hierzu gehören sicherlich, wie ZIEME gezeigt hat, die von Uiguren geschaffenen Versifizierungen ursprünglicher Prosatexte¹⁰, bei denen man durchaus von einer schöpferischen Eigenleistung der türkischen Bearbeiter sprechen kann: "... bezeugen vor allem die Versifizierungen ursprünglicher in Prosa abgefaßter Schriften das Bestreben uigurischer Buddhisten, einen selbständigen Beitrag in der Propagierung des Buddhismus unter den Uiguren zu leisten"¹¹. Weiterhin betont ZIEME: "Derartige Umarbeitungen sind wohl auch als ein Ausdruck der selbstbewußten Haltung türkischer Buddhisten zum überlieferten buddhistischen Schrifttum zu werten. Für die Gesamteinschätzung des alttürkischen Buddhismus sind diese Texte zweifellos von herausragender Bedeutung"¹².

Zeigen uns die uig. Versifizierungen in erster Linie die Fähigkeit der uig. Übersetzer, fremdsprachige Texte ihren Interessen gemäß zu bearbeiten, ohne diese Texte dabei inhaltlich wesentlich zu verändern¹³, so lassen die in letzter Zeit von K. RÖHRBORN veröffentlichten Arbeiten deutlich erkennen, daß die atü. buddh. Übersetzer oder Redakteure nicht immer getreu ihren Vorlagen gefolgt sind, sondern den atü. Übersetzungen durchaus zuweilen einen eigenen Stempel aufdrückten¹⁴. Dies bezieht sich in den von RÖHRBORN gezeigten Beispielen aus dem uig. *Suvarṇaprabhāsa-sūtra* ("Goldglanz-Sūtra", atü. *Altun Yarok*)¹⁵ zumeist auf den dogmatischen Standort, der uns in unserem Zusammenhang nicht weiter beschäftigen soll. Ein Passus im atü. Goldglanz-Sūtra¹⁶, für den schon RÖHRBORN¹⁷ und EHLERS¹⁸ keine chin. Vorlage gefunden hatten, schien mir aufgrund seines Inhalts und gerade in unserem Zusammenhang zunächst als atü. "Besonderheit" verdächtig. In einem Teil dieses Passus, der im folgenden zitiert sei¹⁹, wird die auch im Mahāyāna-Buddhismus

9 *ZiemeVortrag*, 2; vgl. auch ZIEME, *Stabreimtexte*, XII: "Es ist eine wichtige Aufgabe, den Weggang der Übersetzung auf Grund eines eingehenden Vergleichs von Ausgangstext und Zieltext zu rekonstruieren. ... Erst nach einer solchen Bestandsaufnahme wird es möglich sein, das Eigene des uig. Buddhismus herauszustellen".

10 S. hierzu vor allem ZIEME, *Stabreimtexte*.

11 *BT XIII*, 9.

12 *ZiemeVortrag*, 13.

13 Zugrundeliegen dürfte die gleiche Tendenz, die W. THOMAS bei übersetzten toch. Texten konstatiert: "Man hatte durchaus Freiheiten, durfte dabei nur den Sinn nicht entstellen, den Dharma zerstören und ein schlechtes Karman bewirken" (UJb, N.F. 3 [1983], 236).

14 RÖHRBORN, *Śūnyavāda*; DERS., *Rezeption*.

15 RADLOFF/MALOV, *Suvarṇaprabhāsa*. Im folgenden: *Suv*.

16 *Suv* 795-8717.

17 RÖHRBORN, *Śūnyavāda*, 143, Anm. 88

18 EHLERS, *Altürkische Handschriften*, 51-52 (No. 45).

19 *Suv* 8519-864. Meine Transkriptionen erfolgen nach den Regeln des *UigWb*, 9-17. Es wird jedoch durchgängig eine "normalisierte" Umschrift gegeben, d.h. ohne Berücksichtigung orthographischer Besonderheiten wie Hyperplene-, Defektiv- oder Getrennschreibungen, von der uig. Koine abweichender Vokalisierungen, promiscuer Verwendung der Phoneme *d/l*, *s/z* u.ä. Zerstörungen werden durch [] , Interpunktionen durch .. wiedergegeben.

eher seltene Wiedergeburt einer Frau als Buddha²⁰ beschrieben: *ol kunčuy ölgäy-süktä tiši ätözin kodup ärkäk ärkligin bulup tapıp turkaru uzatı täñrili yalañuklınıñ arasında tugup .. anta basa säkiz tümän tört miñ kata çakravart han bolup .. ärdini yarokın yaltırdaçtı atlıg burhan boldı ..* "Als diese Frau (die Göttin Gaṅgā) sterben mußte, gab sie den weiblichen Körper auf, fand₂ die 'Männerkraft' (für eine Wiedergeburt als Mann), wurde beständig₂ unter Göttern und Menschen wiedergeboren, wurde dann 84.000mal ein Cakravartin-König und wurde (schließlich) als der 'Mit Juwelenglanz Funkelnde' genannte Buddha wiedergeboren". Die Entsprechung unserer atü. Stelle findet sich nun nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, im dritten Kapitel des chin. Textes des I-tsing (635-713), der uns in der vorzüglichen Übersetzung und Bearbeitung durch JOH. NOBEL vorliegt²¹ und der ja in weiten Teilen die Vorlage des uig. Goldglanz-Sūtra ist, sondern - und ich verdanke diesen Hinweis Dr. P. ZIEME (Berlin DDR) - erst im fünften Kapitel²². NOBEL weist darauf hin²³, daß in der tibet. Version des Goldglanz-Sūtra (Tib. II) die als Buddha wiedergeborene Frau die Göttin Gaṅgā ist - also ebenso wie im Atü. Hier scheint des Rätsels Lösung zu liegen, und es wäre sehr wichtig, das Verhältnis des atü. *Altun Yarok* zur Version Tib. II einmal zu klären. Jedenfalls scheidet unsere zitierte Stelle als atü. "Besonderheit" aus.

Bisher war von zwei "besonderen Merkmalen" in uig. Texten die Rede: 1. Versifizierungen ursprünglicher Prosa und 2. Glossen und Zusätze zumeist dogmatischer Natur. Ein weiteres Spezifikum mancher atü. buddh. Texte ist der "personale" Stil. Nähern wir uns diesem Begriff über einen kleinen Umweg: Es war A. VON GABAIN, die wiederholt betont hat, daß in der uig. buddh. Malerei gewisse "persönliche Züge" enthalten seien: so werden z.B. die Buddhas oft (durch Haltung, Gestik und Mimik) als den Lebewesen *zugewandt*, in einer *persönlichen Beziehung* zu ihnen dargestellt, und nicht als weltentrückt und gleichmütig wie etwa in der Gandhāra-Kunst²⁴. Diese Beobachtung eines ins "Persönliche" tendierenden Stils in der uigurischen Malerei ist sicher zutreffend, ja drängt sich dem Betrachter oft förmlich auf. Aber auch in best. uig. Texten tritt diese Tendenz recht offen zu Tage. Vor kurzem hat z.B. HANS-JOACHIM KLIMKEIT ausgeführt, daß das Bild vom "Buddha als Vater", gerade im Vergleich mit der buddh. Literatur Indiens oder Chinas, eine sehr große Rolle in verschiedenen atü. Texten spielt²⁵. Insbesondere in den atü. Beichttexten, aber auch z.B.

20 Vgl. *EB III*, 375-376; PAUL, *Frau im Buddhismus*.

21 NOBEL, *Suvarṇaprabhāsottamasūtra*. Im folgenden: *NobelSuv*.

22 *NobelSuv*, 120.

23 *NobelSuv*, 120, Anm. 2.

24 Näheres dazu in: GABAIN, *Formensprache*.

25 KLIMKEIT, *Buddha als Vater*.

in den von M. SHŌGAITO edierten volkstümlichen Avadāna-Texten²⁶, ist sehr häufig vom vergebungsbereiten und gütigen "Vater Buddha"²⁷ die Rede. KLIMKEIT weist auf mögliche manichäische Einflüsse hin, die jedoch "nur *eine* Determinante im Gefüge der geistigen Kräfte [sind], die zur Ausbildung des Sondergutes des türkischen Buddhismus beigetragen haben"²⁸. Mit Sicherheit festgestellt werden kann jedenfalls, daß in vielen Texten, die weitgehend originär türkisch sind - und dies ist, wie P. ZIEME vermutet, insbesondere bei sehr vielen Stabreimtexten der Fall²⁹ - ein besonders "intimes", persönliches Buddha-Bild gezeichnet wird³⁰. Aber auch im atü. Goldglanz-Sūtra finden wir uig. Zusätze in der Übersetzung des chin. Textes, die dieses Bild bekräftigen, so etwa: *bo biziñ bahşımız kañımız umugumuz inagımız ulug yarlıkan-çuçı köñüllüg tükäl bilgä täñri täñrиси burhan*³¹ "dieser unser Lehrer und Vater, unsere Hoffnung, der überaus barmherzige und völlig weise Göttergott Buddha". Oder betrachten wir folgenden Zusatz des uig. Übersetzers, auf den bereits P. ZIEME aufmerksam gemacht hat³²: *ayıtmuş kârgâk .. täñrim birkyä män yalañuz özkyâm .. bir tülkyâm üzä täñrim sizni tüzü tükäl öggâli kanta ugay män .. ötünür män amtı ohşatguluksuz täñrim sizni utruñuzta üküş törlüg ugrn yalvaru kut kolunu täginür män ..*³³ "Was soll man da noch sagen, mein Gott (Buddha)! Wie werde ich einzelner, ganz allein, mit meinem einen Zünglein, mein Gott (Buddha), Euch vollkommen preisen können? Ich bitte jetzt, mein unvergleichlicher Gott (Buddha)! Euch gegenüber bringe ich zu allen Zeiten flehend mein Gelübde dar!" Ist im chin. Text³⁴ hier ganz allgemein von der Unmöglichkeit, die Tugenden des Buddha zu ermessen, die Rede, zeigt der uig. Zusatz deutlich die Intention, persönlich teilzuhaben, oder - um es modern auszudrücken - sich einzubringen.

26 Diese Texte sind jetzt in einem Sammelband von japanischen Studien zum atü. Buddhismus neu bearbeitet hrsg. worden: M. SHŌGAITO, *Drei zum Avalokiteśvara-sūtra passende Avadānas*, in: LAUT/RÖHRBORN, *Der türkische Buddhismus*, 56-99 (Fakss. 107-119).

27 Vgl. z.B. bei SHŌGAITO, *op.cit.*, Z. 135-138, die Anrede an den Buddha: *umugsuz beş aźun tıñıglarka umug bolup ulug karkančlann ayınčlann ketärü targaru yarlıkadaçı on küčlüg ulug yarlıkančuçı köñüllüg kañım a* "O unser Vater, der die Hoffnung für die hoffnungslosen Wesen der 'Fünf Existenzen' (skr. *pañcagati*) ist, der geruht, große Schrecken und Furcht zu entfernen und der die 'Zehn Kräfte' (skr. *daśabala*) und die 'Große Barmherzigkeit' (skr. *mahākaraṇā*) besitzt!"

28 KLIMKEIT, *Buddha als Vater*, 243.

29 "Man darf wohl davon ausgehen, daß gerade unter den Stabreimtexten ein nicht unbeträchtlicher Prozentsatz auf Originalschöpfungen entfällt" (*ZiemeVortrag*, 6); "Gegenüber der Prosa zeichnet sich in der uig. Dichtung ein höherer Beitrag von Originalität ab" (ZIEME, *Stabreimtexte*, XII-XIII).

30 Vgl. als Zeugnis eines in sehr persönlichem Stil gehaltenen atü. buddh. "Gelöbnisses" (skr. *prañidhi*) jetzt auch RASCHMANN, *Gelöbnis*.

31 *Suv* 172₁₋₇. Auf diesen Zusatz, der im chin. Text (vgl. *NobelSuv*, 114) fehlt, hat bereits KLIMKEIT, *Buddha als Vater*, 241, hingewiesen.

32 *ZiemeVortrag*, 19.

33 *Suv* 114₁₄₋₂₁.

34 Vgl. *NobelSuv*, 89.

Bisher war von drei Textgruppen die Rede, in denen "Besonderheiten" des atü. Buddhismus erkennbar sind, die in weiten Teilen auf die selbständige Redaktion uig. Buddhisten zurückgehen werden: 1. Versifizierungen ursprünglicher Prosa-Texte, die, wenn der Ausgangstext bekannt ist, deutlich den souveränen Umgang der uig. Übersetzer mit ihrer Vorlage zeigen, 2. Texte wie das atü. Goldglanz-Sūtra, deren Glossen, Zusätze und Übersetzungsabweichungen Rückschlüsse über zumeist dogmatische Intentionen und Tendenzen uig. Mönche erlauben und 3. weitgehend originär türkische, eher volkstümliche Texte, in denen das Verhältnis des Buddha zu den Menschen zumeist das eines barmherzigen Lehrer-Vaters zu seinen "Lebewesen-Kindern" (atü. *tnlig oglanlari*) ist.

Eine weitere Textgruppe, die ich am Beispiel der Schilderung der Gründung des buddh. Nonnenordens etwas ausführlicher behandeln möchte, besteht aus denjenigen Werken, die wie das atü. Goldglanz-Sūtra fremdsprachige Vorlagen haben: diese Vorlagen sind uns jedoch *nicht oder nur fragmentarisch* überliefert. Die Gruppe eignet sich wohl weniger zur Bestimmung oder Herausarbeitung der oben geschilderten spezifisch "türkischen" Züge im atü. Buddhismus. Uns sind aber gerade hier große, gut erhaltene Texte überliefert, die z.T. inhaltliche Besonderheiten aufweisen, die aus keiner anderen buddh. Literatursprache bekannt sind. Ebendiese Spezifika zählen nach meiner Definition (vgl. oben) auch zu den "Besonderheiten" des atü. Buddhismus und sind durchaus, wie ich zu zeigen hoffe, einer näheren Betrachtung wert. Zu den betreffenden "großen" atü. Texten gehört, neben der uig. *Daśakarma pathāva-dānamāla*³⁵ auch die uig. Version der *Maitrisimit*, des "Zusammentreffens mit Maitreya", dem Buddha der Zukunft. Dieser Text ist nach den erhaltenen Kolophonen aus dem Tocharischen (Sprache A) "übersetzt" worden (atü. *äviri*)³⁶. Die mutmaßliche tocharische Vorlage *Maitreyasamitinātaka* liegt in recht zahlreichen Fragmenten vor, die leider erst zu einem kleinen Teil ediert sind³⁷. Der toch. Text ist, wieder-

35 "Kranz der Legenden, welche die zehn Tatenwege zum Inhalt haben". Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß "deren spezifischer, nach den zehn Karmapathas geordneter Textaufbau sich in keiner buddhistischen Legendensammlung außerhalb Zentralasiens nachweisen läßt" (LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus*, VII). Zum Aufbau dieses Textes vgl. jetzt EHLERS, *Altürkische Handschriften*.

36 Einmal, in Taf. 34 r. 18 (BT IX, 105; auch in der Parallele MaitrHami, 10. Kap., Blatt 8a22 [s. GENG/KLIMKEIT/LAUT, *Herabstieg*, 36122]), wird anstelle von *äviri*- das semantisch nahestehende Verb *agtar*- (vgl. *UigWb*, 74b-75a) verwendet. Es sei hier darauf hingewiesen, daß atü. *äviri*- in der *Maitrisimit* auch in der Hyperpleneschreibung "VYR-/ 'äviri- vorliegt. Es handelt sich dabei natürlich um das gleiche Verb und nicht um zwei verschiedene (so wohl W. THOMAS in: UAJb, N.F. 3 [1983], 236; DERS., *Erforschung des Tocharischen*, 30; DERS. in: UAJb, N.F. 6 [1986], 278), wie dies BT IX, *Index*, 9 und 19, suggerieren mag.

37 W. THOMAS meint, daß erst eine Veröffentlichung der chin. Neufunde der Hami-Hs. der *Maitrisimit* sowie des toch. A-Materials des *Maitreyasamitinātaka* eine substantielle Bearbeitung des toch. Textes ermögliche (vgl. THOMAS, *Erforschung des Tocharischen*, 18-19, 23, 30). Es bleibt dennoch zu hoffen, daß sich die Tocharologen bereits nach den schon erfolgten Publikationen von

um nach den uig. Kolophonen, aus einer "indischen Sprache" (atü. *änätäk tili*) in das Toch. "übertragen" worden. In der *Maitrisimit* wird für die Art dieser Übertragung das Verbum *yarat-* gebraucht, welches im Gegensatz zu atü. *ävür-* bzw. *agtar-* zumindest ein freieres Übersetzen bezeichnet³⁸. A. RÓNA-TAS hat nun unlängst darauf verwiesen, daß die Grundbedeutung von *yarat-* "aus verschiedenen vorhandenen Teilen etwas Neues machen" bzw. "zusammenstellen" ist³⁹. Es sei die Frage - vor allem an die Tocharologen - gestellt, ob es denn nicht denkbar ist, daß dem toch. *Maitreyasamitiinātaka* mehrere "indische", d.h. sanskritische bzw. prakritische Vorlagen zugrundeliegen, die zu einem quasi eigenständigen toch. Werk kompiliert und u.U. auch mit Zusätzen u.ä. versehen worden sind. Doch natürlich sind die Fragen der Textüberlieferung im buddh. Zentralasien äußerst kompliziert, so daß eine abschließende Antwort wohl noch lange auf sich warten lassen wird. Es fällt jedenfalls auf, wie oft die aus dem Toch. übersetzte atü. *Maitrisimit* sich einem direkten Vergleich mit anderen bekannten Maitreya-Texten, etwa dem sakischen oder dem chin. Text, entzieht. Merkwürdig ist auch, daß gerade in denjenigen Kapiteln, die die Buddha-Vita des Maitreya beschreiben (beginnend mit Kap. 10), erhebliche Differenzen zu allen bisher bekannten buddh. Überlieferungen, die die Buddha-Legende zum Inhalt haben (welche ja zu Recht als "normative myth"⁴⁰ bezeichnet worden ist), bestehen⁴¹. Doch auch in anderen Kapiteln finden sich solche Abweichungen, von denen ich hier den Bericht über die Gründung des buddh. Nonnenordens vorstellen möchte, der bisher nur aus wenigen Resten des 3. Kapitels der atü. Sängimer Hs. der *Maitrisimit* bekannt ist. Die neu aufgefundene Hs. des Textes aus Hami (Sinkiang) überliefert den betreffenden Teil jedoch vollständig⁴², so daß wir nunmehr ein eindeutiges Bild der atü. Überlieferung dieser Gründung erhalten. Es gibt m.W. keinen anderen uig. Text, in welchem dieses Thema behandelt wird, so daß schon von daher die besondere Bedeutung unserer Stelle deutlich ist. Zudem weicht sie beträchtlich

acht Kapiteln der Hami-Hs. (Kap. Einleitung - 4 [Asiatische Forschungen. 103], Kap. 16 [TUBA 9 (1985), 71-132], Kap. 10 [AOF 14 (1987), 350-376] und Kap. 11 [AOF 15 (1988), 315-366] zu Wort melden. Es sei noch darauf hingewiesen, daß die der Fachwelt leider unzugängliche Dissertation von EDDY MOERLOOSE einen Vergleich aller seinerzeit bekannten atü. und toch. Fragmente enthalten soll. Ob in diesem Zusammenhang an die "BANGsche Maxime" in *Türkische Turfan-Texte. III.*, Berlin 1930, 183, erinnert werden darf?

38 Diese Frage ist bereits verschiedentlich behandelt worden; vgl. z.B. die bei J.P. LAUT in: ZDMG 134 (1984), 153, Anm. 6, genannte Lit.; s. auch W. THOMAS in: UAJb, N.F. 3 (1983), 235-236; DERS. in: UAJb, N.F. 6 (1986), 278; DERS., *Erforschung des Tocharischen*, 30.

39 RÓNA-TAS, *Materialien*, 36-37.

40 PYE, *Buddha*, 107: "The same story applies, with different names and other details, to every single Buddha. It has become, therefore, a normative myth".

41 Näheres hierzu in GENG/KLIMKEIT/LAUT, *Das Erscheinen des Bodhisattva*.

42 Der Passus findet sich auf den Blättern 2a₁-4a₁₇ des 3. Kapitels, die in GENG/KLIMKEIT, *Zusammentreffen*, 174-184, ediert sind. Meine Lesungen richten sich bei Bedarf nach den z.T. besseren Fakss. bei YÜSÜP/ĤOĖA/DOLQUN, *Qädimqi Uyğur* (vgl. hierzu LAUT, *Bemerkungen*).

von den Versionen anderer buddh. Literatursprachen ab, und in ihr wird, wie ich meine, ein besonderes Bild der Frau und der Stellung des Buddha zu ihr gezeichnet. Nicht, daß der atü. Buddhismus eine besonders "frauenfreundliche" Richtung dieser Religion gewesen wäre: es gibt genügend Passagen in uig. Texten, in denen die Frau als das dargestellt ist, was sie nach buddh. Verständnis normalerweise auch ist: die gefährliche, unersättliche Verführerin, die den Mann vom Wege der Erlösung abbringt. So warnt der Buddha seine Schüler z.B. mit den Worten: *kim kayu ür kunčuyılarka yarangalı sakančın yırlap takšurup bitig bitısär .. äñ muntın bir użak ärsär ymä bitısär .. ol tıltagın kenki äzunlarda tuga täglük bolur .. ögsüz kal telvä bolup ätöz kodsar säkiz ulug tamularda otgurak tugar .. uzun sansar içintä tägzinü är ätözin tärk uçuz bulmaz ..*⁴³ "Jeder Mann, der in der Absicht, den Frauen zu gefallen, singt, Verse verfaßt und Briefe schreiben läßt, und sei es auch bloß ein einziger Buchstabe, den er schreiben ließe, wird infolge davon in späteren Existenzen von Geburt an blind sein. Er wird dumm, (ja) geisteskrank und wahnsinnig sein und wird, wenn er den Leib abgelegt hat, mit Sicherheit in den acht großen Höllen wiedergeboren. Einen Männerkörper wird er während seines Herumirrens im langen Samsära so schnell und leicht nicht erlangen!" Oder ein Lehrer erläutert seinen Schülern: *t[ur]muş törü ol bo kunč[u]ylarnıñ bägi yakan bolmasar amranmak nızvanı olarnı artokrak örlätür .. öz ävintä ögrünč sävinč bulmaz .. uzun turkaru adın ärig sakinıp küsäyür tıltagsız ävintä tütüşgüci kärişgüci bolur ..*⁴⁴ "Nun ist es eine stehende Regel, daß, wenn der Eheherr der Frauen nicht in der Nähe ist, diese die Sinnlichkeits-Leidenschaft sehr quält. Im eigenen Hause finden sie keine Lust und Freude. Lange denken sie beständig an andere Männer und ersehnen sie. Ohne Grund sind sie im Hause zank- und streitsüchtig". Diese Beispiele ließen sich beliebig fortsetzen.

Die eigentlich eher negative Haltung schon des historischen Buddha gegenüber Frauen mag u.a. auf eigene schlechte Erfahrungen zurückgehen: so wird im Pāli-Kanon überliefert, daß mehrfach Frauen das Werkzeug gewesen waren, den Buddha und die Mönchsgemeinde, den Saṃgha, moralisch zu diskreditieren. So hatte einmal eine gew. Ciñcā auf Anstiftung neidischer Mönchs-Konkurrenten eine Schwangerschaft simuliert und den Buddha als Vater ihres vorgeblich erwarteten Kindes bezeichnet⁴⁵. Ein anderes Mal hatten Mönchs-Konkurrenten eine gew. Sundarī veran-

43 F.W.K. MÜLLER, *Uigurica III*, 75 unten₁₀ - 76 oben₁₆ (Faksimile in: HAZAI/ZIEME, *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse*, Taf. 144).

44 F.W.K. MÜLLER, *op.cit.*, 812₃-verso 2. Meine Transkription folgt dem Fragment U 937 recto (T III [M] 84-19; Faksimile in HAZAI/ZIEME, *op.cit.*, Taf. 153), welches besser erhalten ist, als die Fragmente, die F.W.K. MÜLLER zugrundelegte (heutige Signaturen: Mz 809 und Mz 797; vgl. EHLERS, *Altürkische Handschriften*, 149-150, No. 254 und 255).

45 Nach SCHUMANN, *Buddhismus*, 40; vgl. auch DPPN I, 864, s.v. Ciñcā-māṇavikā.

laßt, sich wie eine heimliche Geliebte in der Nähe des Buddha aufzuhalten, und sie dann ermordet, um den Saṃgha tatverdächtig zu machen⁴⁶.

Im deutlichen Gegensatz dazu steht das Bild der Mütter von Bodhisattvas, also werdenden Buddhas: Diese Mütter sind in der buddh. Literatur oft sehr verklärt dargestellt⁴⁷. Mehrere Textstellen der *Maitrisimit* gehen sogar weit über das in anderen Überlieferungen gezeichnete Bild hinaus. Es heißt z.B. von der mit Maitreya schwangeren Brahmāvati: *ärtinčsiz tärin koguzlarda ätözin köprüg kalmuş sakınur .. ulug tärin [su]vlarda kântü ätözin kemičä [sa]kanur .. ününčsiz uzun yollarda [] munmuş tnhlglarig ädgü yol[lar]g kör[k]ütürčä sakınur .. közsüz körmäzlärig közlärin ača sakınur..*⁴⁸ "sie meditiert darüber, daß sie ihren Körper in unpassierbaren, tiefen Tälern zu einer Brücke gemacht habe, darüber, daß ihr eigener Körper in großen, tiefen Gewässern wie ein Schiff sei, darüber, daß sie den Lebewesen, die auf verschlungenen Wegen ... konfus herumirren, die guten Wege zeige und sie meditiert darüber, daß sie den Blinden₂ die Augen öffne". Diese Schilderung geht in ähnlicher Weise weiter; das Besondere ist hierbei vor allem, daß an keiner der Parallelstellen von Texten in anderen Sprachen eine solche überschwengliche Beschreibung überliefert ist⁴⁹.

Doch kommen wir nun zum Vergleich der Berichte über die Gründung des buddh. Nonnenordens⁵⁰. Die weitestgehend übereinstimmende Version der Pāli-⁵¹, Sanskrit-⁵² und chin. Texte⁵³ hat folgenden Inhalt: Fünf Jahre nach der Erleuchtung des Buddha geht seine Tante und Ziehmutter, Mahāprajāpatī-Gautamī (im folgenden:

46 Nach SCHUMANN, *Buddhismus*, 40; vgl. auch *DPPN* II, 1216, s.v. 3. Sundarī, Sundarikā.

47 Vgl. z.B. PAUL, *Frau im Buddhismus*, 77-88.

48 GENG/KLIMKEIT/LAUT, *Das Erscheinen des Bodhisattva*, Blatt 7a₁₁₋₁₉.

49 s. Anm. 41!

50 Das Standardwerk zur Stellung der Frauen, Laienbekennerinnen (skr. *upāsikā*, atü. *upasanč*) oder Nonnen (skr. *bhikṣuṇī*, atü. *šamnanč*) im frühen Buddhismus ist nach wie vor HORNER, *Women*. Erwähnt seien auch die erste, 1915 erschienene, Monographie zum Thema von LULIUS VAN GOOR, *De buddhistische Non*, sowie eine neue, nützliche Zusammenstellung und Interpretation von übersetzten Quellentexten und Sekundärlit., welche auch eine kleine Bibliographie relevanter Lit. in westl. Sprachen enthält (PITZER-REYL, *Frau*). Zu einigen Aspekten der "Frauen-Frage" im Mahāyāna-Buddhismus vgl. PAUL, *Frau im Buddhismus*. Für einen ersten Überblick sei auf THOMAS, *Life of the Buddha*, 107-112, sowie auf HEILER, *Frau in den Religionen*, 62-71, verwiesen. Eine populäre Darstellung der "Frauen-Problematik" im Buddhismus ist SCHREIBER, *Buddha und die Frauen*, woraus die folgende auf den Buddha bezogene Aussage zitiert sei: "... es ist leichter, Mohren weiss zu waschen, als dem Weibe zu entfliehen" (42).

51 *Vinaya Piṭaka* II, 253-256 (dtsh. Übers. bei WINTERNITZ, *Der ältere Buddhismus*, 142-145); *Aṅguttara-Nikāya* IV, 274-277 (dtsh. Übers. in *Lehreden*, 148-152).

52 Vgl. ROTH, *Bhikṣuṇī-Vinaya*, insbes. 4-16.

53 Vgl. HIRAKAWA, *Monastic Discipline*. Die *op.cit.*, 47-48, genannten chin. Texte aus dem *Taiśhō-Tripitaka*, welche die Gründung des Bhikṣuṇīsaṃgha zum Inhalt haben, weichen nicht von der herkömmlichen Überlieferung ab (für diese Information danke ich Herrn Prof. GENG SHIMIN, Peking, z.Zt. Bonn). Die tibet. Überlieferungen habe ich nicht prüfen können, doch sind gerade hier keine wesentlichen Divergenzen zu erwarten. Im tibet. *Mūlasarvāstivāda-Vinaya* jedenfalls ist die übliche Schilderung überliefert, vgl. PANGLUNG, *Erzählstoffe*, 194.

Gautamī), deren Mann Śuddhodana, der Vater des Buddha, unlängst gestorben war, zum Erhabenen ins Kloster Nyagrodhārāma bei Kapilavastu und bittet um die Erlaubnis für Frauen, Nonnen werden zu dürfen. Dreimal lehnt der Buddha ab. Gautamī und mittlerweile 500 Gefährtinnen schneiden sich daraufhin die Haare ab, ziehen gelbe Gewänder an und gehen nach Vaiśālī, wo der Buddha jetzt weilt. Ānanda, der Vetter und Lieblingsschüler des Buddha, tritt für sie ein, aber wiederum verweigert der Buddha sein Einverständnis. Ānanda gibt jedoch nicht auf und entlockt dem Buddha die Aussage, daß grundsätzlich auch Frauen, wenn sie Nonnen wären, die Erleuchtung erlangen könnten. Nach dieser Unterredung verfügt der Buddha, widerstrebend und sozusagen gefangen in seinen eigenen Argumenten, daß auch eine Frau, wenn sie acht strenge Regeln (skr. *gurudharma*) akzeptiere, dem Saṃgha angehören könne. Gautamī und die 500 Śākya-Frauen nehmen diesen Vorschlag erfreut an und werden ordiniert.

Dieser Bericht über die Gründung des buddh. Nonnenordens trägt durchaus legendäre Züge⁵⁴, die uns hier jedoch nicht zu interessieren brauchen. Wichtig ist allein die Tatsache, daß, wie zu zeigen ist, mit Ausnahme des Atū. alle buddh. Überlieferungen dieses Ereignis wie eben schildern, nämlich als ein für den Buddha unangenehmes, ja lästiges Anliegen, welches nur durch Ānandas geschicktes Diskutieren ein für die Frauen glückliches Ende nimmt. Der Buddha ist dieser einheitlichen Überlieferung zufolge ein den Frauen eigentlich ablehnend gegenüberstehender Religionslehrer, und die Frauen sind hiernach nicht in der Lage, ihre Interessen selbständig zu vertreten, sondern bedürfen männlicher Mithilfe.

Betrachten wir im Kontrast dazu die atū. Schilderung, die zur Zeit des historischen Buddha spielt: Paṭṭiṇī, eine Dienerin der Gautamī, erzählt beim Kloster Nyagrodhārāma einer "Laienanhängerin" (skr. *upāsikā*, atū. *upasaṃ*) des Buddha, daß Gautamī dem Buddha ein selbsthergestelltes Gewand überreichen möchte. Dies solle aus Dankbarkeit darüber geschehen, daß er den Frauen die Gründung eines eigenen Ordens ermöglicht habe⁵⁵. Bei dieser Gelegenheit erzählt Paṭṭiṇī, wie es zur Gründung des Nonnenordens gekommen ist. Wir haben es hier also interessanterweise mit einem Bericht aus weiblicher Sicht zu tun. Der Buddha wollte nach ihren Worten vor

54 Vgl. HORNER, *Women*, 102. Nach Ansicht von U. SCHNEIDER ist es "durchaus zweifelhaft, ob es zu Lebzeiten des Buddha einen Nonnenorden gegeben hat" (SCHNEIDER, *Einführung* 122).

55 Im Atū. wird nicht expressis verbis von der "Gründung des Nonnenordens" gesprochen. Inhaltliche und terminologische Kriterien weisen jedoch eindeutig darauf hin, daß unser Passus eine Reminiszenz an ebendieses Ereignis ist. So ist eine buddh. "Ordination" (skr. *upasampadā*) die Voraussetzung für die Worte der Mahāprajāpatī Gautamī: *ūkūṣ śakilar iśīlārī birlā śrotāpana kutuṇa tāgdim* (MaitrīHami, 3, Kap., Blatt 4a23-24) "ich habe mit vielen Śākya-Frauen die Śrotāpana-Würde erlangt". Als "Śrotāpana" wird ein Mensch bezeichnet, der die unterste Stufe der buddh. monastischen Heilskarriere erklommen hat; vgl. EIMER, *Skizzen*, 67 ff.

einiger Zeit auch den Frauen die Lehre verkünden. Zu jener Zeit verfügten die Śākya-Fürsten ein Gesetz, wonach Frauen bei der Verkündigung nicht anwesend sein dürfen.

Halten wir fest: Nicht der Buddha als religiöser Führer, sondern die männlichen Repräsentanten der weltlichen Herrschaft verweigern den Frauen die religiöse Gleichberechtigung.

Die empörten Frauen versammeln sich und beauftragen Gautamī, bei ihrem Mann Śuddhodana, dem Vater des Buddha, zu intervenieren. Dieser gibt schließlich sein Einverständnis, woraufhin Gautamī mit Zehntausenden von Frauen zum Kloster Nyagrodhārāma geht.

Halten wir fest: Śuddhodana gibt dem Druck der Frauen nach, was - zumindest nach indischem Verständnis - alles andere als selbstverständlich ist. Den anderen Überlieferungen zufolge ist er, wie oben ausgeführt, im übrigen bereits verstorben, und Gautamī wird, ebenfalls im Gegensatz zur atü. Version, als ältere, verwitwete, des höfischen Lebens überdrüssige Frau dargestellt.

Auf dem Weg zum Kloster werden die Frauen von Śākya-Jünglingen, die, wie betont wird, "das Heil noch nicht erlangt haben und den Kleśas noch verhaftet sind"⁵⁶, mit dem Hinweis auf das Verbot, den Dharma zu hören, aufgehalten. Zudem, so argumentieren die jungen Männer: *biziñ kadaşımız sidarte .. sizlärniñ yüz yüz törlüg mün kadagıñızlarnı sözläyür*⁵⁷ "unser (Stammes-)Bruder Siddhārtha spricht über eure hundertfachen Sünden!" Auf die Frage der Frauen, welche Sünden das denn seien, werden von den Mönchen "Fünf Sünden der Frauen" genannt: *birär kunçularnıñ beş törlüg müni kadagı bolur .. äñ ilki övkäci äymänçi bol[u]rlar .. ikinti küniçi .. üçünç urunçaksız .. [tö]rtünç sävinçsiz utlısız bolurlar .. beşinç amranmak köñül-läri küçlüg bolurlar ..*⁵⁸ "Jede einzelne der Frauen hat fünferlei Sünden: 1. (Die Frauen) sind (jäh)zornig und (zugleich) ängstlich, 2. sie sind eifersüchtig, 3. sie sind unzuverlässig, 4. sie sind undankbar₂ und 5. sie besitzen eine starke Sexualität"⁵⁹.

Halten wir fest: Unreife junge Männer behaupten, der Buddha selbst habe den Frauen diese Sünden zugesprochen. Dies wird jedoch durch den Text nicht eindeutig bestätigt; zudem bezichtigen die Frauen diese Jünglinge späterhin indirekt der Lüge⁶⁰.

56 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 2b₂₁₋₂₂: *kut bulmaduk bagragu şaki urları.*

57 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 2b₂₆₋₂₈.

58 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 3a₇₋₁₃.

59 Solcherlei und ähnliche Vorwürfe ggü. Frauen sind überaus häufig in der buddh. Literatur; für unseren Zusammenhang vgl. PITZER-REYL, *Frau*, 74; HEILER, *Frau in den Religionen*, 63-64.

60 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 3b₂₆₋₃₀: *bo yarlıg eşidip aņsız ögrünçülüg sävinçlüg bolup ol işilär inçä tep teştilär .. yerimiş bolzun ol bagragu şakılar sözlämiş savlar .. kim biziñä inçä tep tedilär .. sizlämi sidarte aņsız yerär ..* "Als die Frauen diesen Ausspruch (des Buddha über ihre Tugenden)

Die Frauen wehren sich mit beachtlichen Argumenten: *tokuz ay on kün sidarteg karınta kötürgüçi işilär ärdi .. tolgap tugurdaçı ymä işilär ök [ärd]i .. alpin ämgäkin egidtäçi bältrüdtäçi ymä işilär ärdi ..*⁶¹ "Es war eine *Frau*, die den Siddhārtha 9 Monate und 10 Tage im Mutterleib trug! Und ebenso war es eine *Frau*, die ihn unter Qualen gebar! Auch war es eine *Frau*, die ihn mit Mühe und Not großzog!"

Schließlich und endlich gelangen die Frauen ins Kloster, wo der Buddha ihnen und den Mönchen die "Fünf Tugenden der Frauen" aufzählt: *beş törlüg bo toyınlar işilär[ni]ñ ädgüläri tetir .. äñ ilki ävig barkıg ordug karşıg kurug kodmazlar .. ikinti kazganmuş kazgakag(?) yıga terä tutarlar .. üçünç ig agrıg ugrınta iyig(?) yagıg(?) tapıg udug kalurlar .. törtünç ärän birlä mänjilägülik ögrünçülägülik bolurlar .. beşinç burhanlar pratikabutlar arhantlar .. kutlug tınbglar alku kunçuların tugar bälgürärlär..*⁶² "Als fünffach, o Mönche, gelten die Tugenden (skr. *guṇa*, atü. *ädgü*) der Frauen: 1. Sie vernachlässigen weder (einfache) Häuser₂ noch Paläste₂, 2. sie sammeln₂ beständig den erworbenen Reichtum(?), 3. sie versorgen₂ im Krankheitsfall sowohl ihren Herrn (d.h. ihren Ehemann)(?) als auch einen Nicht-Verwandten(?), 4. sie können gemeinsam mit Männern Freuden genießen₂ und 5. die Buddhas, die Pratyekabuddhas, die Arhats, die glücklichen Lebewesen: alle werden von Frauen geboren₂!"⁶³

Wie schon erwähnt⁶⁴, bezichtigen die Frauen daraufhin die Jünglinge, ihnen über die Meinung des Buddha hinsichtlich der Frauen nicht die Wahrheit gesagt zu haben. Zum Schluß der Episode predigt der Buddha den Frauen die Lehre, woraufhin alle 180.000 Śākya-Frauen die Śrotāpanna-Würde erlangen, d.h. den untersten Grad der buddh. monastischen Heilskarriere erlangen⁶⁵. Der weibliche Orden ist gegründet.

gehört hatten, wurden sie äußerst froh₂ und sprachen wie folgt zueinander: 'Die Worte, die die den Kleśas verhafteten Śākyas zu uns sagten, nämlich: <Siddhārtha tadelt euch sehr!>, (diese Worte) sollen getadelt werden!'"

61 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 3a₂₃₋₂₆. Hier scheint die "menschliche" Komponente Vorrang vor der "dogmatischen" zu haben, nach der ein Bodhisattva *genau 10 Monate* im Mutterleib zubringt (vgl. GENG/KLIMKEIT/LAUT, *Erscheinen*, 344, Anm. 46).

62 MaitrHami, 3. Kap., Blatt 3b₁₇₋₂₆.

63 Zu ähnlichen "Tugenden der Frauen" in buddh. Sicht vgl. PITZER-REYL, *Frau*, 73, 75; HORNER, *Women*, 41-42. - Atü. *yagı* bezeichnet normalerweise einen "Feind" (vgl. *EtymDic*, 898), und meine Übersetzung "Nicht-Verwandter" geht auf eine freundliche Anregung von Prof. RAU (Marburg) zurück. Ein Gegensatz von "Ehemann" und "Feind" bietet tatsächlich inhaltliche Probleme und ist ein in der ind. Literatur ungebräuchliches Bild. Vielleicht ist atü. *yagı* hier eine terminologische Entsprechung eines skr. Wortes für "Nicht-Verwandter" oder "entfernter Verwandter", ebenso wie atü. *kälın* "Schwiegertochter, Braut" als atü. Terminus für skr. *purāṇadvitīyā* "die frühere Frau (eines nunmehr als Mönch, also chelos lebenden Mannes)" gewählt worden ist (vgl. LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus*, 122). Lesung und Übers. (*iyig yagıg*) sind jedoch nicht unproblematisch.

64 Vgl. Anm. 60!

65 Vgl. Anm. 55!

Halten wir fest: Im Gegensatz zur herkömmlichen Überlieferung der Gründung des Nonnenordens ist der Buddha im atü. Text auch den Frauen gegenüber positiv eingestellt. Angebliche negative Äußerungen seinerseits werden als Verfälschungen der Mönche interpretiert⁶⁶. Die Frauen selber werden - auch dies gegen die übliche Schilderung - als selbstbewußt und kritisch gezeichnet.

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß sich der vorliegende atü. Bericht in vielerlei Hinsicht von der herkömmlichen Überlieferung unterscheidet. Die erheblichen Differenzen - und das macht den Textteil noch interessanter - stehen im Gegensatz zu anderen Abschnitten der *Maitrisimit*, welche parallel zu Überlieferungen in anderen buddh. Literatursprachen gehen. Ich habe z.B. in meiner Arbeit zum frühen türkischen Buddhismus darauf hingewiesen, daß die Rahmenhandlung unserer Episode der Gründung des Nonnenordens, nämlich der Versuch der Gautamī, dem Buddha ein selbsthergestelltes Gewand zu übergeben, ihre z.T. wörtliche Parallele im Pälitext *Dakkhiṇāvibhaṅgasutta* des *Majjhima-Nikāya* hat⁶⁷. Es hat ohnehin den Anschein, als ob die *Maitrisimit* sozusagen ein Beispiel eines "zentralasiatischen Eklektizismus" darstellt, d.h. ein Konglomerat verschiedenster Überlieferungen mit z.T. sogar originären Besonderheiten ist. Für letzteres sei z.B. auf einen alliterierenden Stifter-Kolophon im Einleitungs-Kapitel der Hami-Handschrift verwiesen⁶⁸.

Damit möchte ich auf meine Vermutung zurückkommen, daß bereits die toch. Vorlage der uig. *Maitrisimit* eine solche Kompilation gewesen ist. Bei allen Unterschieden, die zwischen den beiden Texten bestehen mögen⁶⁹, ist es doch so gut wie auszuschließen, daß der atü. Bericht über die Gründung des Nonnenordens eine genuin-türkische Eigenschöpfung ist, die nicht auf dem Toch. beruht: eine derart gravierende Abweichung vom toch. Text wäre völlig unüblich. Der letzte Beweis, nämlich die entsprechende toch. Parallele, ist leider nicht überliefert⁷⁰, doch ist ja nicht auszuschließen, daß dem Wüstensand noch einiges entrissen werden kann. Das Nichtvorhandensein einer toch. Parallele erhöht jedoch durchaus den Wert der atü. Über-

66 Es ist sicherlich kein Zufall, daß eine engl. Gelehrte, in allgemeinerem Zusammenhang, zu ähnlichen Ansichten gelangt: "Eine der besten abendländischen Kennerinnen des alten Buddhismus, Mrs. Caroline Rhys Davids, war der Meinung, daß die späteren Mönche die echte, alte Überlieferung [bezüglich der Einstellung des Buddha zu Frauen; Anm. des Verf.] entstellten haben. Ich sehe noch ihre zornig rollenden Augen, wenn sie von 'den Mönchen' sprach" (HEILER, *Frau in den Religionen*, 65).

67 Vgl. LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus*, 135-136, Anm. 6; 137, Anm. 2.

68 MaitrHami, Yükcünç, Blatt 12b25-30; vgl. ZIEME, *Stabreimtexte*, 199.

69 Vgl. z.B. W. THOMAS in: UAJb, N.F. 3 (1983), 235-238. Ich lasse mich gerne von den Tocharologen überzeugen, daß die Gemeinsamkeiten des atü. und des toch. Textes bei weitem größer sind als ihre Differenzen; daß dem so sei, versichert mir gesprächsweise Dr. K.T. SCHMIDT (Saarbrücken). Vgl. auch W. THOMAS in: UAJb, N.F. 6 (1986), 278.

70 Freundl. briefl. Mitteilung von Dr. K.T. SCHMIDT vom 23.7.1987.

lieferung, die als (bisher) singular bezeichnet werden kann und auch die Buddhologie interessieren dürfte. Inhaltlich bedeutsam ist m.E. vor allem das gänzlich andere Bild der Frauen sowie die Stellung des Buddha zu ihnen. Und selbst wenn, wie ich meine, diese atü. Überlieferung auf ein fremdes Vorbild zurückgeht, so werden hier, in dem ja klärlich frühen Text *Maitrisimit*,⁷¹ Wurzeln gelegt: Wurzeln für eine Entwicklung hin zu Tendenzen des uig. Buddhismus, die wohl zu Recht als "persönlich" oder "personalisierend" beschrieben worden sind, d.h. die sowohl den gütigen Aspekt des Buddha betonen und ihn als Person faßbar machen als auch die individuellen Intentionen der Gläubigen herausstellen. In ihrer späteren Verselbständigung, zumeist in den eher volkstümlichen Texten, können wir diese Tendenzen sicher als "zentral-asiatisch-türkische Eigenart" bzw. "Besonderheit" bezeichnen.

Abkürzungen

AOF	Altorientalische Forschungen
APAW	Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften
atü.	alttürkisch
MaitrHami	Hami-Handschrift der Maitrisimit
skr.	sanskritisch
TDAYB	Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten
toch.	tocharisch
TUBA	Türklük Bilgisi Araştırmaları
UAJb, N.F.	Ural-Altäische Jahrbücher, Neue Folge
uig.	uigurisch
VdSUA	Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

71 Vgl. LAUT, *Der frühe türkische Buddhismus*.

Bibliographie und Siglen

- The Aṅguttara-Nikāya*. Part IV. Ed. by E. HARDY. *Sattaka-Nipāta, Atthaka-Nipāta, and Navaka-Nipāta*. Reprint London 1958.
- BT IX Ş. TEKİN, *Maitrisimit nom bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhāṣika-Schule. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufiger Index*. Berlin 1980. (Berliner Turfantexte. IX.)
- BT XIII P. ZIEME, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*. Berlin 1985. (Berliner Turfantexte. XIII.)
- DPPN G.P. MALALASEKERA, *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I-II. Reprint London 1960.
- EB III G.P. MALALASEKERA, (ed.), *Encyclopaedia of Buddhism*. Vol. III. Colombo 1973.
- EHLERS, G., *Alt türkische Handschriften. Teil 2. Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā*. Depositum der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin). Stuttgart 1987. (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. XIII, 10.)
- EIMER, H., *Skizzen des Erlösungsweges in buddhistischen Begriffsreihen*. Bonn 1976. (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte. 1.)
- EtymDic* SIR G. CLAUSON, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford 1972.
- GABAIN, A. VON, *Die alttürkische Literatur*. In: *Philologiae Turcicae Fundamenta* II. Wiesbaden 1964, 211-243.
- DIES., *Nichtislamische alttürkische Literatur*. In: *Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt.: Der Nahe und der Mittlere Osten. 5. Bd.: Altaistik. 1. Abschn.: Turkologie. Nachdruck mit Ergänzungen. Leiden/Köln 1982, 207-228 und ein Nachtrag, 469-471.
- DIES., *Die Formensprache der uigurischen Malerei*. Wiesbaden 1987. (VdSUA. 22.)
- GENG, S. und H.-J. KLIMKEIT, *Das 16. Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*. In: *Journal of Turkish Studies*. TUBA 9 (1985), 71-132 [mit *Anhang, Tabelle der Textentsprechungen* und *Nachtrag* von J.P. LAUT (113-115)].

- GENG, S. und H.-J. KLIMKEIT, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*. In Zusammenarbeit mit H. EIMER und J.P. LAUT hrsg., übers. und kommentiert. Teil I: Text, Übersetzung und Kommentar; Teil II: Faksimiles und Indices. Wiesbaden 1988. (Asiatische Forschungen. 103.)
- DIESS. und J.P. LAUT, "Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tuṣita-Götterland zur Erde". *Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit*. In: AOF 14 (1987), 350-376.
- DIESS. und J.P. LAUT, "Das Erscheinen des Bodhisattva". *Das 11. Kapitel der Hami-Handschrift der Maitrisimit*. In: AOF 15 (1988), 315-366.
- HAZAI, G. und P. ZIEME (Hrsgg.), *Sprachwissenschaftliche Ergebnisse der deutschen Turfan-Forschung. Bd. 4: Faksimiles zu den Text-Editionen ...* Berlin 1983. (Opuscula. Sammelausgaben seltener und bisher nicht selbständig erschienener wissenschaftlicher Abhandlungen. 3.)
- HEILER, F., *Die Frau in den Religionen der Menschheit*. Berlin/New York 1977.
- HIRAKAWA, A., *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns. An English Translation of the Chinese Text of the Mahāsāmghika-Bhikṣuṇī-Vinaya*. Patna 1982. (Tibetan Sanskrit Works Series. 21.)
- HORNER, I.B., *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*. London 1930. (The Broadway Oriental Library.)
- KLIMKEIT, H.-J., *Buddha als Vater*. In: H. WALDENFELS u. Th. IMMOOS (Hrsgg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube. Festgabe für H. Dumoulin SJ*. Mainz 1985, 235-259.
- LAUT, J.P., *Der frühe türkische Buddhismus und seine literarischen Denkmäler*. Wiesbaden 1986. (VdSUA. 21.)
- DERS., *Bemerkungen zu den jüngsten Editionen der Hami-Handschrift der Maitrisimit*. In: UAJb, N.F. 9 (1989), im Druck.
- DERS. und K. RÖHRBORN (Hrsgg.), *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*. Wiesbaden 1988. (VdSUA. 23.)
- Lehrreden Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttara-Nikāya*. Aus dem Pāli übers. von NYANATILOKA. Überarb. und hrsg. von NYANAPONIKA. IV. Band. Siebener- bis Neuner-Buch. 4., rev. Aufl., Freiburg i.Br. 1984.
- LULIUS VAN GOOR, M.E., *De buddhistische Non. Geschetst naar gegevens der Pāli-Literatuur*. Leiden 1915.
- MÜLLER, F.W.K., *Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII)*. Berlin 1922. (APAW. Phil.-hist. Klasse 1920, 2.)

- NobelSuv J. NOBEL, *Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung. 1. Band. I-tsing's chinesische Version übersetzt, eingeleitet, erläutert ...* Leiden 1958.
- PANGLUNG, J.L., *Die Erzählstoffe des Mūlasarvāstivāda-Vinaya. Analysiert auf Grund der tibetischen Übersetzung.* Tokyo 1981. (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. 3.)
- PAUL, D.Y., *Die Frau im Buddhismus. Das Bild des Weiblichen in Geschichten und Legenden.* Hamburg 1981.
- PITZER-REYL, R., *Die Frau im frühen Buddhismus.* Berlin 1984. (Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie B: Asien. 7.)
- PYE, M., *The Buddha.* London 1979.
- RASCHMANN, S., *Das Gelöbniß des Buyan Kälmiš.* In: AOF 14 (1987), 160-174.
- RÖHRBORN, K., *Śūnyavāda und Vijñānavāda. Zentralasiatische Resonanzen eines Schulstreits.* In: UAJb, N.F. 5 (1985), 123-145.
- DERS., *Zur Rezeption der chinesisch-buddhistischen Terminologie im Altürkischen.* In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 30 (1986), 179-187.
- RÓNA-TAS, A., *Materialien zur alten Religion der Türken.* In: W. HEISSIG und H.-J. KLIMKEIT (Hrsgg.), *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens.* Wiesbaden 1987, 33-45.
- ROTH, G., *Bhikṣuṇī-Vinaya. Including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Māhasāṃghika-Lokottaravādin.* Patna 1970. (Tibetan Sanskrit Works Series. 12.)
- SCHARLIPP, W., *Kurzer Überblick über die buddhistische Literatur der Türken.* In: Materialia Turcica 6 (1980: '83), 37-53.
- SCHNEIDER, U., *Einführung in den Buddhismus.* Darmstadt 1980.
- Scholia K. RÖHRBORN und H.W. BRANDS (Hrsgg.), *Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde. Annemarie von Gabain zum 80. Geburtstag am 4. Juli 1981 dargebracht ...* Wiesbaden 1981. (VdSUA. 14.)
- SCHREIBER, M., *Buddha und die Frauen.* Tübingen/Leipzig 1903.
- SCHUMANN, H.W., *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme.* Olten/Freiburg i.Br. 1976.
- Suv W. RADLOFF und S.E. MALOV, *Suvarṇaprabhāsa (sutra zolotogo bleska). Tekst ujugurskoj redakcii. I-II.* Sanktpeterburg 1913. (Bibliotheca Buddhica. 17.) Reprint Osnabrück 1970.
- THOMAS, E.J., *The Life of Buddha as Legend and History.* Reprint London 1952.

- THOMAS, W., *Die Erforschung des Tocharischen (1960-1984)*. Stuttgart 1985. (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J.W. Goethe-Universität Frankfurt a.M. Geisteswissenschaftliche Reihe. 5.)
- UigWb* K. RÖHRBORN, *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*. Lief. 1-4. Wiesbaden 1977-1988.
- The Vinaya Piṭakam. One of the Principal Buddhist Holy Scriptures in the Pāli Language*. Ed. by H. OLDENBERG. Vol. II. *The Cullavagga*. London/Edinburgh 1880.
- WINTERNITZ, M., *Der ältere Buddhismus. Nach Texten des Tipiṭaka*. Tübingen 1929. (Religionsgeschichtliches Lesebuch. 11.)
- YÜSÜP, I., A. HÖĞA und D. QAMBIRI, *Qadimki Uygur yezigidiki Maitrisimit. 1.* (chin. Titel: *Hui-hu wên mi-lo-hui-chien-chi. 1.*) Ürümči 1988.
- ZIEME, P., *Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung*. Berlin 1983. (Unveröffentl. Habilschrift).
- ZiemeVortrag* P. ZIEME, *Zur religiösen Dichtung der Uiguren von Turfan und Dunhuang*. (Unveröffentl. Vortrag).