ABHANDLUNGEN
DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN

Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo

Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien

von
Peter Zieme

ABHANDLUNGEN
DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Band 88

Religion und Gesellschaft
im Uigurischen Königreich von Qočo

von Peter Zieme

Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo

Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien

von
Peter Zieme

WESTDEUTSCHER VERLAG

Das Manuskript wurde der
Klasse für Geisteswissenschaften
am 16. Januar 1991 von Hans-Joachim Klimkeit vorgelegt.



1 A 272125

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Zieme, Peter: Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qočo: Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien / von Peter Zieme.
[Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften]. – Opladen: Westdt. Verl., 1992
(Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; Bd. 88)
ISBN 3-531-05106-7
NE: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Düsseldorf): Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen . . .

Herausgegeben von der
Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

© 1992 by Westdeutscher Verlag GmbH Opladen
Herstellung: Westdeutscher Verlag
Satz, Druck und buchbinderische Verarbeitung: Boss-Druck, Kleve
Printed in Germany
Der Westdeutsche Verlag ist ein Unternehmen der Verlagsgruppe Bertelsmann International.

ISSN 0171-1105
ISBN 3-531-05106-7

– 2249023 –

Maryam apa
zum 90. Geburtstag am 4. Juli 1991
zugeeignet

Inhalt

Einleitung 9

Das buddhistische Schrifttum der Uiguren 16
Die zentralasiatische Traditionslinie 19
Übersetzungen aus dem Chinesischen 23
Apokryphe Sūtras 36
Übersetzungen aus dem Tibetischen 40
Originale Texte 43

Die Kolophone 46

A. Einleitungsformel 48

B. Datum 49

C. Auftraggeber 49
C.1 Der mongolische Kaiser als Auftraggeber 50
C.2 Ein Xan als Auftraggeber 51
C.3 Uigurische Ïduqquts als Auftraggeber 52
C.4 Ein Zehntausendschaftsherr *(tümänbägi)* als Auftraggeber 54
C.5 Auftraggeber, die der Schicht der Geistlichen angehören 56
C.6 Laien als Auftraggeber 57

D. Anlaß 61

E. Verdienstzuwendung *(puŋyapariŋāmanā)* 64
E.1 Verdienstzuwendung an die Schutzgottheiten 64
E.2 Verdienstzuwendung an das mongolische Kaiserhaus 73
a) Häufung von Epitheta 74
b) Der Kaiser als Bodhisattva 76
c) Der Kaiser als Universalherrscher 77
d) Der Kaiser als *dharmika dharmarāja*? 78
E.3 Verdienstzuwendung an Familienangehörige des Auftraggebers und an andere Personen 80
E.4 Verdienstzuwendung für die Auftraggeber selbst 83

F. Wünsche und Ziele 83
F.1 Wünsche für die Zeit des irdischen Lebens 84
F.2 Wünsche für die Zeit nach dem Tod 85

G. Abschlußformel 88

Kolophon der Vyākaraṇa-Handschrift aus Dunhuang 90

Zusammenfassung 97

Nachbemerkung 99

Einleitung

Unter den alttürkischen Völkern Zentralasiens waren es die Uiguren, die als erste ganz und gar zu einer seßhaften Lebensweise übergingen, als sie nach der Zerschlagung ihres mächtigen Steppenreiches auf dem Territorium der Mongolei durch die Kirgisen vom Jahre 840 an neue Siedlungsräume in der Turfan-Oase und im Gansu-Korridor einnahmen.[1] Hier und in den anderen Oasen des Tarim-Beckens bestanden schon seit den Jahrhunderten vor der Zeitrechnung kleinere Staaten, die überwiegend von indoeuropäischen Völkern wie den Tocharern, den Saken oder den Sogdern bewohnt waren. Wo immer Staaten im Tarim-Gebiet entstanden, waren sie um die Oasen zentriert, wo die Bevölkerung im allgemeinen Land- und Gartenwirtschaft betrieb, für die der Bau und die Instandhaltung von Bewässerungsanlagen die wesentlichste Voraussetzung des Bestehens waren. Jede Vernachlässigung der Anlagen zog zwangsläufig die Austrocknung und Zerstörung des Kulturlandes nach sich. Neben der sicher erst seit der Mitte des 6. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung nachweisbaren Türkisierung, als deren letzte Stufe das massenhafte Vordringen der uigurischen Stämme anzusehen ist, wurde die Entwicklung der Tarim-Staaten oft in entscheidendem Maße vom jeweiligen Grad der chinesischen Machtentfaltung in diesen von den Chinesen als „Westlande" betrachteten Gebieten bestimmt.[2]

In kultureller Hinsicht beeinflußten die Nachbarregionen (Mittelasien, Nordindien, Nordchina, Tibet) sowie durchziehende Völker die Tarim-Staaten unterschiedlich in den verschiedenen Zeiten. Prägend wurde für das Tarim-Gebiet der

[1] A. v. Gabain, Das Leben im uigurischen Königreich von Qočo (850–1250), Wiesbaden 1973, S. 118 ff. Zu den Völkerbewegungen nach dem Zusammenbruch des Uigurischen Steppenreiches vgl. jetzt A. G. Maljavkin, Ujgurskie gosudarstva v IX–XII vv., Novosibirsk 1983. Seiner Auffassung, daß am Zustandekommen des Turfaner Königreichs weniger die Uiguren als vielmehr andere türkische Stämme beteiligt waren, muß man das Zeugnis der aus Qočo selbst stammenden Texte entgegenhalten, die wiederholt vom *uyγur ili* „Uigurisches Reich" oder *on uyγur ili* „Reich der Zehn-Uiguren" sprechen, am deutlichsten wohl in der „Uigurischen Hymne", vgl. P. Zieme, Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren, Berlin 1985, Berliner Turfantexte XIII, Nr. 39; dazu ders., Titulaturen und Elogen uigurischer Könige, in: Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers, Wiesbaden 1989, 450.

[2] W. Samolin, East Turkistan to the Twelfth Century, Den Haag 1964. Speziell für das Turfan-Gebiet: W. Fuchs, Das Turfan-Gebiet, seine äußeren Geschicke bis in die T'angzeit, in: Ostasiatische Zeitschrift, N. F. 3, Berlin 1926, S. 124–166.

Buddhismus. Entlang den Seidenstraßen konnte er etwa seit dem 1. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung Fuß fassen, um sich von hier aus über das gesamte Tarim-Gebiet auszubreiten und zu entfalten. Auf den durch das Tarim-Gebiet führenden Handelswegen setzte der Buddhismus seinen Siegeszug nach China und in andere Länder Ostasiens fort. Räumlich und zeitlich begrenzt bestanden daneben im Tarim-Gebiet auch Religionsgemeinschaften der Manichäer und der (nestorianischen) Christen. Zu den autochthonen Zeugnissen dieser alten Kulturen, die durch die sensationellen Turfan- und Dunhuang-Expeditionen seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bekannt wurden, gehört auch ein umfangreiches Schrifttum in einer Vielzahl von Schriften und Sprachen.[3]

Die schriftliche Hinterlassenschaft der Alttürken aus Turfan und Dunhuang erstreckt sich auf den Zeitraum vom 9. bis zum 14. Jahrhundert; die uigurische *Suvarṇaprabhāsa*-Handschrift aus Dongguan vom Jahre 1688 und einige andere Fragmente aus Gansu sind als späte Nachläufer in einem Rückzugsgebiet anzusehen.[4]

Den umfangreichsten Teil des alttürkischen Schrifttums aus Turfan und Dunhuang bilden die buddhistischen Texte. Sie bezeugen zwar die große Vielfalt buddhistischer Literatur überhaupt, lassen jedoch nicht den Schluß zu, daß in den Klöstern bereits eine kanonartige Sammlung buddhistischer Werke in Alttürkisch existiert hat. In seinem Reisebericht schreibt der Chinese Wang Yande, der 981 als Gesandter der Song (960–1279) Qočo besucht hatte, über den Buddhismus: „Die mehr als fünfzig buddhistischen Klöster sind alle während der Tang-Dynastie benannt worden. In den Klöstern gibt es den buddhistischen Kanon *(Dazangjing)*, (die Wörterbücher) *Tangyun, Yupian, Jingyin* u. a."[5]

Zweifellos verstand Wang Yande unter dem „buddhistischen Kanon" die Sammlung der buddhistischen Schriften in Chinesisch, andernfalls hätte er wohl eine Bemerkung über Schrift und Sprache der Bücher gegeben.

Teil der relativ schnell vollzogenen Akkulturation[6] der Türken im Tarim-Gebiet war die Annahme und Tradierung des Buddhismus, der mehr und mehr zum bestimmenden Faktor im geistigen Leben des Uigurischen Königreichs werden sollte. Die Entfaltung einer umfassenden Übersetzungstätigkeit war dafür Voraussetzung wie auch Folge. Quellen über Umfang und Bestand dieses neu

[3] A. v. Gabain, Einführung in die Zentralasienkunde, Darmstadt 1979, S. 64ff.
[4] L. V. Dmitrieva, Drevneujgurskie materialy (ujgurskim pis'mom) v Institute Vostokovedenija AN SSSR, in: Strany i narody Vostoka 8, Moskau 1969, S. 226.
[5] Songshi (Ausgabe: Zhonghuashuju, Peking), Kap. 490, S. 14112, Z. 1–2. Vgl. A. G. Maljavkin, Materialy po istorii ujgurov v IX–XII vv., Novosibirsk 1974, S. 89.
[6] A. v. Gabain, Von Ötükän nach Idiqut-Šähri. Studie zur Akkulturation der Alt-Türken, in: AOH 36 [1982], S. 183–196.

geschaffenen Schrifttums fehlen, abgesehen von den Textresten selbst sowie einigen Weiheinschriften,[7] völlig.

Es bleibt noch zu erwähnen, daß einige Quellen aus den Nomadenreichen der Türken[8] und Uiguren[9] sowie chinesische Berichte über sie[10] Informationen darüber enthalten, daß der Buddhismus schon vom 6. Jahrhundert an mit wechselndem Erfolg Aufnahme fand. Die entsprechenden Angaben aus den chinesischen Quellen wurden von A. v. Gabain in ihrem Aufsatz „Buddhistische Türkenmission" zusammengestellt und bewertet.[11] Hier seien nur die Nachrichten wiederholt, die direkt die Übersetzung und Verbreitung buddhistischer Schriften betreffen.

In der Biographie des Liu Shiqing (Ende des 6. Jahrhunderts) wird um 576 berichtet, daß dieser hervorragende Kenner der Barbarensprachen vom chinesischen Kaiser mit der Übersetzung des *Nirvāṇa-Sūtra* in die Sprache der Tujue (Türken) beauftragt wurde, um es dem Türken-Qaγan Taspar (572–581) als Geschenk zu überreichen.[12] Von dieser Übertragung, die als die älteste ins Türkische angesehen werden muß, ist bedauerlicherweise nichts erhalten. Wie schon A. v. Gabain[13] nimmt auch L. Bazin[14] an, daß die Übersetzung in der weit verbreiteten sogdischen Schrift geschrieben war. Mir sind zwar einige unveröffentlichte Bruchstücke einer alttürkischen Übersetzung des *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* aus den Turfan-

[7] F. W. K. Müller, Zwei Pfahlinschriften aus den Turfanfunden, in: APAW 1915 Nr. 3, dazu vgl. L. Bazin, Les calendriers turcs anciens et médiévaux, Lille 1974, S. 318ff. (inscriptions bouddhiques sur pieu). Ş. Tekin, Die uigurische Weihinschrift eines buddhistischen Klosters aus den Jahren 767–780 in *Tuyoq*, in: UAJb 48 [1976], S. 225–230 (die Datierung ist zweifelhaft).
[8] S. G. Kljaštornyj – V. A. Lifšic, The Sogdian Inscription of Bugut Revised, in: AOH 26 [1972], S. 69–102. Diese sogdische Inschrift enthält bezüglich des Buddhismus gegenüber den schon vorher aus chinesischen Quellen bekannten Tatsachen nur wenig Neues, vgl. J. P. Roux, Les inscriptions de Bugut et de Tariyat sur la religion des Turcs, in: Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Neapel 1982, S. 452–456. Ihr besonderer Wert liegt in der Bestätigung der chinesischen Nachrichten.
[9] A. v. Gabain, Buddhistische Türkenmission, in: Asiatica, F. Weller-Festschrift, Leipzig 1954, S. 168f. (über die Inschrift von Karabalgasun). Die uigurischen Inschriften von Šine-usu, Terch und Tes enthalten keine Nachrichten über Buddhistisches, vgl. S. G. Kljaštornyj, Tėsinskaja stela (predvaritel'naja publikacija), in: Sovetskaja tjurkologija 6 [1983], S. 76–90; S. G. Klyashtornyj, The Terkhin Inscription, in: AOH 36 [1983], S. 335–366.
[10] (Über die Osttürken:) Liu Mau-tsai, die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), I–II, Wiesbaden 1958, S. 461ff. (Zusammenfassung); (über die Westtürken:) v. Gabain, Türkenmission (s. Anm. 9), S. 167; (über die Frühzeit der Uiguren:) A. v. Gabain, Die Frühgeschichte der Uiguren: 607–745, in: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 72 [1952], S. 22.
[11] Vgl. Anm. 9.
[12] Liu (s. Anm. 10), S. 34.
[13] V. Gabain, Türkenmission (s. Anm. 9), S. 164f.
[14] L. Bazin, Turcs et Sogdiens: Les enseignements de l'inscription de Bugut (Mongolie), in: Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste, Paris 1975, S. 44.

Funden der Berliner Sammlung bekannt, doch steht es fest, daß diese ganz und gar unabhängig von jener alten Übertragung übersetzt wurden.

Die zweite hierher gehörende Notiz betrifft den aus Gandhāra stammenden Mönch Jinagupta (528–605), den Taspar 574 während seiner Rückreise aus China einlud, im Türkenreich zu bleiben.[15] Dem Qaγan war offensichtlich daran gelegen, daß Jinagupta sein Übersetzungs- und Missionswerk in seinem Reich fortsetzen möge. Da er bis 584 dort geblieben ist, ist damit zu rechnen, daß auch Niwar Qaγan, der Nachfolger Taspars, buddhistische Neigungen hatte.[16] Ob sich Jinagupta oder andere Mönche seiner Umgebung der Übersetzung buddhistischer Schriften in die Sprache der Türken widmeten, wissen wir nicht. Da sich darüber keine Bemerkung findet, ist vielmehr anzunehmen, daß die Mönche während ihres zehnjährigen Aufenthalts im Steppenreich in erster Linie ihre Arbeit, indische Texte ins Chinesische zu übersetzen, fortsetzten.

Auf Grund dieser Gegebenheiten ist es geboten, sich den tatsächlich überlieferten buddhistischen Texten zuzuwenden. Dabei soll insbesondere der Frage nachgegangen werden, von wem und für wen das buddhistische Schrifttum geschaffen wurde, um Aufschluß darüber zu erlangen, welche Rolle der Buddhismus bei den Uiguren gespielt hat.

Da ein großer Teil dieses buddhistischen Schrifttums wie auch die Mehrheit der Kolophondichtungen in der Mongolenzeit (13.–14. Jahrhundert) entstanden sind, wobei natürlich nicht außer acht gelassen werden darf, daß diese Texte die Endglieder einer langen Überlieferungskette sind, ist es zunächst notwendig, in kurzen Zügen zu umreißen, welche Stellung die Uiguren im Mongolenreich genossen, da sie in vielen Bereichen der geistigen Kultur wegweisend und federführend waren.

Mit dem stürmischen Aufstieg Temüǰins zum Herrscher über die mongolischen Stämme und mit seiner Ernennung zum Činggiz Xan sah der Herrscher des Uigurischen Königreichs von Qočo die Zeit gekommen, sich der Vormundschaft der Qara Qitai zu entziehen, deren Gurxane von Balasaγun aus weite Gebiete Mittelasiens und des Tarim-Beckens im 11. und 12. Jahrhundert beherrschten. Im Jahre 1209 ließ der Iduqqut (Herrscher) Barčuq Art Tigin den Vertreter der Qara Qitai in Qočo ermorden, und kurz darauf erkannte er die Oberherrschaft der neuen Herren der Steppe an.[17] Nach der „Geheimen Geschichte" der Mongolen wurde die Unterwerfung von uigurischen Gesandten vorgetragen: „‚Es ist, als ob die Wolken sich geklärt haben und man Mutter Sonne wieder erblickt hat.

[15] Liu (s. Anm. 10), S. 36f.
[16] Bazin, Turcs et Sogdiens (s. Anm. 14), S. 43.
[17] Th. T. Allsen, The Yüan Dynasty and the Uighurs of Turfan in the 13th Century, in: China among Equals. The Middle Kingdom and Its Neighbours, 10th–14th Centuries, ed. M. Rossabi, Berkeley – Los Angeles – London 1983, S. 246f.

Es ist, als ob das Eis sich geklärt und man das Flußwasser wieder gefunden hat. Mit großer Freude habe ich von dem Namen und Ruhm des Kaisers Tschinggis gehört. Wenn du, Kaiser Tschinggis, mir gnädig bist und aus den Schnallen des goldenen Gürtels und aus den Flicken des dunkelroten Rockes etwas für mich findest, will ich dein fünfter Sohn sein und dir meine Kraft zur Verfügung stellen.' Diese Worte nahm Tschinggis Chan gnädig auf, und er sandte ihm folgende Botschaft zurück: ‚Ich will ihm meine Tochter geben, und er soll der fünfte Sohn sein. Idu'ut soll herkommen und Gold und Silber, große und kleine Perlen, Brokat, Damast und Seidengewebe mitbringen!'"[18]

Doch dürfte die darin übereinstimmende Darstellung der chinesischen und persischen Quellen, daß die erste Gesandtschaft von Činggiz Xan zu den Uiguren geschickt wurde, zutreffender sein.[19] Wie dem auch sei, auf jeden Fall sicherte Barčuq Art Tigin mit seiner mehr oder weniger freiwilligen Unterwerfung seinem Staat einen bevorzugten Status im Kreise der abhängigen Länder zu. Der Überlieferung im *Yuanshi* zufolge stellte Qubilai 1270 dem koreanischen Herrscher gegenüber fest: „You [the Korean monarch] submitted later, therefore [you] are ranked low among the princes *(wang)*. During the reign of our T'ai-tsu [Chinggis Khan], the *Iduq qut* was the first to submit, accordingly it was ordered that [he] be ranked first among the princes. Arslan [A-ssu-lan] next submitted, therefore [he] was ranked below him [the *Iduq qut*]. You ought to know this."[20] Zur Aufrechterhaltung ihrer privilegierten Stellung hatten die Uiguren schon bald Waffendienste zu leisten.[21] Dank der treuen Gefolgschaft von Barčuq Art Tigin und seiner Nachfolger konnte sich das Uigurische Reich von Qočo und Bišbalïq eines halbsouveränen Status erfreuen, der vor allem auch der Entfaltung einer neuen kulturellen Blüte förderlich war.

Die für die Administration des mongolischen Kaiserreichs von Činggiz Xan bis Möngke Xan wie auch vor allem der Yuan-Herrscher (1260–1368) notwendigen Kräfte rekrutierten sich in erster Linie aus den Semuren (chin.: „Leute von [besonderer] Art"),[22] wie die west- und zentralasiatischen Völker zusammenfassend be-

[18] E. Haenisch, Die Geheime Geschichte der Mongolen. Leipzig 1948, S. 112. Neue Übersetzung bei I. de Rachewiltz, The Secret History of the Mongols, Chapter Ten, in: Papers of Far Eastern History 26, September 1982, S. 43. Vgl. dazu auch P. Ratchnevsky, Činggis-Khan. Sein Leben und Wirken, Wiesbaden 1983, S. 92f.
[19] Allsen (s. Anm. 17), S. 271 Anm. 22.
[20] Yuanshi (Ausgabe: Zhonghuashuju, Peking 1976) 7: 218. Übersetzung bei Allsen (s. Anm. 17), S. 247.
[21] M. Kutlukov, Mongol'skoe gospodstvo v Vostočnom Turkestane, in: Tataro-Mongoly v Azii i Evrope, Moskau 1970, S. 86f.
[22] H. Franke – R. Trauzettel, Das Chinesische Kaiserreich, Fischer Weltgeschichte 19, Frankfurt a. Main 1968, S. 230. Vgl. auch M. Rossabi, The Muslims in the Early Yüan Dynasty, in: China under Mongol Rule, ed. J. Langlois, Princeton 1981, S. 259, 273. I. de Rachewiltz, Turks in China under the Mongols: A Preliminary Investigation of Turco-Mongol Relations in the 13th and 14th Centuries, in: China among Equals, S. 288 nebst Anm. 45 auf S. 303.

zeichnet wurden. Einen bedeutenden Platz nahmen die Vertreter aus den turksprachigen Völkern ein: „Among these foreign settlers – Turks from different parts of Asia, Alans from the Caucasus, Armenians, Tibetans, Persians, and Arabs, and a sprinkling of ‚Franks' (i. e., Europeans) – it is the Turks who stand out conspicuously and command our attention. They were unquestionably the most influential group, both culturally and politically; at times they even played a vital role in the internal affairs of the Mongol court, directly affecting the course of the dynasty."[23] Der von I. de Rachewiltz gegebenen Aufstellung[24] zufolge nahmen unter den Türken die Uiguren den ersten Platz ein: Von 945 Gouverneuren *(daruγači)* in verschiedenen Landesteilen, Ratgebern und Sekretären am kaiserlichen Hof, Lokalbeamten oder Richtern waren 469 Uiguren. Viele wurden berühmte Literaten oder Kalligraphen, und seit der Wiedererrichtung der Hanlin-Akademie (1264) Mitglieder dieser bedeutenden Gelehrtengesellschaft. Diese Gruppe, die uns im folgenden beschäftigen soll, und ihre Rolle für die kulturelle Entwicklung charakterisiert sehr treffend de Rachewiltz wie folgt: „In Khubilai's time, and later in the Yüan, the Uighurs continued to be the cultural mentors of the Mongols although they had now to share this role with Tibetan lamas and, to a lesser extent, Confucian scholars. The Uighurs' relationship with the Mongol rulers was a classical case of symbiosis. They carried out essential politico-administrative, economic, and cultural activities for their masters and received in return protection and material advantages."[25] Es sei schließlich wenigstens erwähnt, daß eine Reihe von West- und Zentralasiaten, darunter auch Uiguren, vollkommen sinisiert wurden, wie Ch'en Yüan in einer umfangreichen Untersuchung gezeigt hat.[26] Daß sie bisweilen chinesischer als die Chinesen waren, zeigt der Lebenslauf des Uiguren Sävinč Qaya (1286–1324), der sich in chinesischer Manier den Namen Guan Yunshi zugelegt hatte. 1314 oder etwas später richtete er an den Kaiser Renzong (Buyantu, 1312–1320) ein Memorandum, in dem er auf die Durchsetzung orthodoxer konfuzianischer Regierungsprinzipien drängte. Das Memorandum selbst ist verloren, seine sechs Hauptthemen wurden jedoch in einer Steleninschrift dargelegt.[27] Wie R. J. Lynn unterstreicht, ist es zweifelhaft, ob ein

[23] De Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), S. 281.
[24] De Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), S. 285.
[25] De Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), S. 294 f.
[26] Ch'ên Yüan, Western and Central Asians in China under the Mongols, Los Angeles 1966. Vgl. auch L. C. Goodrich, Westerners and Central Asians in Yuan China, in: Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is. M. E. O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo (1254–1954), Rom 1957, S. 1–21.
[27] R. J. Lynn, A Poet and His Poems: Kuan Yün-shih (1286–1324), in: Papers of Far Eastern History 18, September 1978, S. 90 ff.

Chinese gewagt hätte, so weitgehende Forderungen in einem Memorandum an den mongolischen Kaiser zu stellen.[28]

Abgesehen von Einzeluntersuchungen über einige herausragende Persönlichkeiten der Mongolenzeit[29] hat die Erforschung des Wirkens der Zentralasiaten kaum begonnen.[30] Wesentliche Fortschritte bei der Lösung dieser Aufgabe auf Grund der chinesischen Quellen, ergänzt durch Angaben aus islamischen, vorwiegend persischen historiographischen Werken, sind vom „Yüan Bibliographical Project" zu erwarten.[31]

Es stellt sich die Frage, ob die uigurischen Texte selbst zur Aufhellung des Lebens und Schaffens von Uiguren, die im Mongolenreich tätig waren, beitragen. Sie tun es, allerdings nur in bescheidenem Maße. Da das erhaltene Schrifttum der Uiguren von Turfan und Dunhuang fast nur aus buddhistischen Werken gesteht, beschränken sich derartige Informationen auf buddhistische Aktivitäten. Diese Angaben zu uigurischen Übersetzungen, die sich bisher in keiner chinesischen Quelle nachweisen ließen, finden sich in den Nachschriften, seltener in Vorworten.

[28] Lynn (s. Anm. 27), S. 91–92.
[29] Vgl. die von de Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), genannte Literatur. Ergänzend sei u. a. auf B. Ögel, Sino-Turcica, Taipei 1964 hingewiesen.
[30] Siehe jedoch u. a. J. W. Dardess, Conquerors and Confucians. Aspects of Political Change in Late Yüan China, New York and London 1973, wo der Anteil der Zentralasiaten an der Rekonfuzianisierung in der späten Yuan-Zeit dargestellt wird.
[31] Drei Index-Bände als Vorarbeiten dazu sind bereits erschienen: I. de Rachewiltz – M. Nakano: Index to Biographical Material in Chin and Yüan Literary Works, First Series, Canberra 1970; Second Series (I. de Rachewiltz – M. Wang), Canberra 1972; Third Series, Canberra 1979.

Das buddhistische Schrifttum der Uiguren

An dieser Stelle mögen nunmehr einige Bemerkungen zum buddhistischen Schrifttum der Uiguren folgen. Es bietet sich an, eine vormongolische (9.–12. Jahrhundert) und eine mongolische Phase (13.–14. Jahrhundert) zu unterscheiden. Ebenso wie die Manichäer haben die Buddhisten ein eifriges Übersetzungswerk in Gang gesetzt, das zum einen die Bedürfnisse der Klöster befriedigen, zum anderen aber auch zur Propagierung der buddhistischen Lehren unter den Massen dienen sollte. Die Anfänge dieser Übersetzungstätigkeit liegen im dunkeln, denn schon die frühesten Übertragungen sind in einer Literatursprache abgefaßt, die in den folgenden Jahrhunderten weitgehend gleich geblieben ist. Erst in der zweiten Phase zeichnen sich einige Unterschiede in Morphologie und Syntax ab.[32] Auf Grund einer Analyse der frühesten buddhistischen Terminologie kam A. v. Gabain zu dem Schluß, daß die ältesten Lehrmeister die Sogder waren.[33] Es konnten bisher allerdings noch keine Texte nachgewiesen werden, die man mit Sicherheit als Übersetzungen aus dem Sogdischen ansehen kann.[34] In chronologischer Reihenfolge kommen im wesentlichen folgende Ausgangssprachen in Betracht: das „Tocharische", das Chinesische, das Tibetische und vermutlich erst in der zweiten Phase das Sanskrit.

Ohne diesen Entwicklungsgang in chronologischer Reihenfolge jeweils mit Beispielen belegen zu können, ist es möglich, folgende Adaptionsstufen zu unterscheiden.

[32] Sie betreffen im Bereich der Morphologie das Vordringen des Akkusativsuffixes *[nI]* auch bei Substantiven ohne Possesivsuffix, auf syntaktischem Gebiet eine (gegenüber der 1. Phase) neue Weise der Nominalkomposition (am zweiten Glied fehlt das Possessivsuffix der 3. Person) und in der Orthographie die Aufhebung der graphischen Differenzierung bei den Dentalen und den Sibilanten. Vgl. u. a. P. Zieme – G. Kara, Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang British Museum Or. 8212 (109), Budapest 1978, S. 11ff.

[33] V. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 25; dies., Iranische Elemente im zentral- und ostasiatischen Volksglauben, in: Studia Orientalia 47, Helsinki 1974, S. 59.

[34] J. P. Asmussen, Die Iranier in Zentralasien. Kultur- und religionshistorische Bemerkungen, in: Acta Orientalia (Havn.) 27 [1963], S. 125. Die Möglichkeit erwägen auch D. Maue – K. Röhrborn, Zur alttürkischen Version des Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra, in: Central Asiatic Journal 24 [1980], S. 253.

1. Ein buddhistisches Werk wird von einem Uiguren in einer der „Kirchensprachen" gelesen. In einigen Fällen haben solche Leser eine Notiz hinterlassen, wie z. B. diese auf der Rückseite eines chinesischen *Ekottarāgama*-Textes: „Für das Heil und Verdienst meines allerhöchsten Meisters Lisön habe ich, Tolu Tutung Qy-a, dieses *Zeng yi e han [= Ekottarāgama]* ergebenst gelesen. Verehrung dem Buddha! Verehrung dem Dharma! Verehrung dem Saṃgha!"[35]

PREUSSISCHER STAATS-BIBLIOTHEK ZU BERLIN KULTURBESITZ

2. Fremdsprachige Vorlagen werden von Uiguren kopiert. Bekannt ist die Nachschrift eines uigurischen Schreibers, der eine sogdische Version des *Vajracchedikā-sūtra* abgeschrieben hat: „Geschrieben von Qutluγ mit eigener Handschrift."[36] Wenn allerdings eine Notiz auf der Rückseite eines Textes steht, wie es beim sogdischen *Prasenajit*-Fragment der Fall ist, dann ist es nicht sicher, ob der uigurische Schreiber wirklich den fremdsprachigen Text gemeint hat.[37]

3. Umsetzungen eines Textes in einer der „Kirchensprachen" in eine geläufigere Schrift. Beispiele dafür sind die manichäischen mitteliranischen Fragmente in alttürkischer Runenschrift.[38] Dabei ist daran zu erinnern, daß vergleichende Alphabettabellen angelegt wurden.[39] Im Rahmen der buddhistischen Überlieferung wurden ähnliche Verfahren verwendet. In erster Linie sind die Dhāraṇīs zu erwähnen, für die die Beibehaltung des originalen indischen Wortlauts geradezu Bedingung war.[40] Aber auch andere Texte wurden transkribiert. Bei den Uiguren waren Handschriften im Umlauf, die chinesische oder indische Werke in uigurischer Schrift aufgezeichnet haben, letztere oft mit einer interlinearen Brāhmī-Version in einer von der uigurischen Lautung abhängigen Schreibweise. Recht gut erhalten ist der in Sängim gefundene Blockdruck der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*.[41] Einige wenige Fragmente tibetischer Texte in uigurischer Schrift sind ebenfalls gefunden worden.[42]

4. Mit Wort-für-Wort- bzw. Abschnitt-für-Abschnitt-Übersetzungen unter Beibehaltung des originalen Wortlautes wird eine neue Qualität der Adaption erreicht.

[35] K. Kudara – P. Zieme, Uigurische *Āgama*-Fragmente (1), in: AoF 10 [1983], S. 270.

[36] F. W. K. Müller – W. Lentz, Soghdische Texte II, in: SPAW 1934, S. 548.

[37] Ebd.

[38] A. v. Le Coq, Köktürkisches aus Turfan, in: SPAW 1909, S. 1052ff.

[39] Le Coq, Köktürkisches (s. Anm. 38), S. 1049–1050.

[40] C. Oetke, Die aus dem Chinesischen übersetzten tibetischen Versionen des Suvarṇaprabhāsasūtra, Wiesbaden 1977, S. 58ff. („dhāraṇī-Transkriptionen").

[41] Vgl. G. Kara, Weiteres über die uigurische Nāmasaṃgīti, in: AoF VIII [1981], S. 233.

[42] G. Kara, Uiguro-Tibetica, in: Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium, held at Mátrafüred, Hungary 24–30 September 1976, Budapest 1978, S. 164–167. Ein weiteres Fragment der Berliner Turfan-Sammlung wird von G. Kara ediert werden.

Als Beispiele dafür können die chinesisch-uigurischen *Āgama*-Texte[43] oder ein den Schlangenzauber behandelndes *Maitrīsūtra*[44] genannt werden.

5. Als höchste und für die neuen Religionsgemeinschaften wichtigste Form der Aneignung gilt natürlich die reine Übersetzung. Auf die sprachbereichernde Wirkung der Übersetzungstätigkeit hat A. v. Gabain hingewiesen.[45] Die buddhistischen Klöster, und diese dürften am ehesten die Wirkungsstätten der Übersetzer gewesen sein, spielten in dieser Hinsicht eine ebenso wichtige Rolle wie christliche Klöster im mittelalterlichen Europa.

Da die Übersetzungen den umfangreichsten und wichtigsten Teil des buddhistischen Schrifttums ausmachen, wollen wir zunächst einen kurzen Überblick über das aus den Turfan- und Dunhuang-Funden Bekannte geben.[46] Es ist in diesem Rahmen allerdings unmöglich, über alle Texte ausführlich zu referieren. Meine Auswahl soll zum einen die verschiedenen Überlieferungstraditionen verdeutlichen, zum anderen möchte ich einige wichtige Werke des vom Chinesischen geprägten Mahāyāna-Buddhismus vorstellen, die reichlich und gut in alttürkischer Übersetzung überliefert sind oder von besonderer Bedeutung für die Entwicklung des Buddhismus gewesen sind. Probleme der Übersetzungsweise können nur gestreift werden, da entsprechende Untersuchungen fast völlig fehlen.[47] Sicherlich wird die Herausarbeitung der Besonderheiten, die von Text zu Text vorgenommen werden muß, zu Ergebnissen führen, die für die Beurteilung des alttürkischen Buddhismus von Nutzen sein werden.

[43] Vgl. die Übersicht bei M. Shōgaito, Uigurugo, uigurugobunken no kenkyū I [Forschungen zur uigurischen Sprache und Literatur], Köbe 1982, S. 94, die durch die Stockholmer Texte (vgl. K. Kudara, A Provisional Catalogue of Uigur Manuscripts Preserved at the Ethnographical Museum of Sweden, Ms. 1980), und die Berliner Fragmente (vgl. Anm. 35) zu ergänzen ist.

[44] P. Zieme, Indischer Schlangenzauber in uigurischer Überlieferung, in: Tibetan and Buddhist Studies. Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös, hrsg. von L. Ligeti, Budapest 1984, Bd. 2, S. 425–440.

[45] A. v. Gabain, Die alttürkische Literatur, in: Philologiae Turcicae Fundamenta II, Wiesbaden 1964, S. 221.

[46] Außer A. v. Gabains Übersichten (vgl. u. a. Anm. 45) vgl. Ş. Tekin, Uygur edebiyatının meseleleri, in: Türk Kültürü Araştırmaları II [1965], S. 26–67. Zu berücksichtigen ist nach wie vor noch D. Sinor, A középázsiai török buddhizmusról, in: Kőrösi Csoma Archívum, I. Ergänzungsband 1939, S. 353–396. Vgl. jetzt W. Scharlipp, Kurzer Überblick über die buddhistische Literatur der Türken, in: Materialia Turcica 6 [1980], S. 37–53. Eine Gesamtschau über die buddhistische Literatur des Tarim-Gebiets, gleich in welchen Sprachen, bietet L. Sander, Buddhist Literature in Central Asia, in: Encyclopaedia of Buddhism, IV, 1, Śri Lanka 1979, S. 52b–75b.

[47] Gāthā-Teile buddhistischer Texte wurden von mir untersucht, vgl. P. Zieme, Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang. Studien zur alttürkischen Dichtung, Budapest 1991, 48 ff.

Die zentralasiatische Traditionslinie

Die zweifellos älteste Schicht des alttürkischen buddhistischen Schrifttums bildeten die Texte, die den Kolophonen zufolge aus der Toxrï-Sprache (Tocharisch A) übersetzt wurden. Das Tocharische mit seinen Hauptdialekten von Kūča einerseits und Agni/Qarašahr (und Turfan) andererseits, im übrigen erst aus den Turfan-Texten erschlossen, spielte neben dem Indischen (Sanskrit vor allem, aber auch Gāndhārī-Prakrit), dem Sakischen und dem Sogdischen in der vortürkischen Zeit des Tarimbeckens für die buddhistische Überlieferung eine bedeutende Rolle.[48] Selbst schon Vertreter einer Sekundärüberlieferung, wurden die Tocharer wie auch die Sogder zu den wichtigsten Vermittlern des Buddhismus an die Alttürken, bevor diese unter den Einfluß der chinesischen Buddhisten gerieten.

Ein bedeutendes Werk der frühen Zeit (zur Datierung siehe unten) ist die in Resten mehrerer Handschriften überlieferte *Maitrisimit*.[49] Der Titel, der auf Sanskrit *Maitreyasamiti* „Zusammentreffen mit Maitreya" zurückgeht, umreißt schon den Hauptinhalt des Textes, den man mit dem Aufkommen oder Aufblühen des Maitreya-Kults in Zentralasien in Zusammenhang gebracht hat.[50] Maitreya ist der Buddha der Zukunft, dessen Herabkunft aus dem Tuşita-Himmel und Werdegang bis zum Parinirvāṇa in diesem in der alttürkischen Version 27 Kapitel umfassenden Werk beschrieben wird. Auf einem Blatt, das mit F. W. K. Müller einem Nachwort, nicht, wie A. v. Gabain und Ş. Tekin annehmen,[50a] einer Einleitung entstammt, findet sich im Text selbst die folgende Inhaltsangabe: „Die 27 Kapitel (umfassende) große Dharma-Schrift, die über alle Dinge belehrt, wie sich dieser göttliche Buddha in drei Asaṃkhyeyas (= unendlichen Zeitperioden), in hundert Mahākalpas (in der Tugenderlangung) gemüht hat, wie er aus dem Tuşita-Himmelsland herabzusteigen, eine (Menschen)existenz anzunehmen und darin geboren zu werden geruht hat, wie er aus dem Hausstand aufgebrochen und sechs Jahre im Hain Tāpavana die Duşkaracaryā-Leiden erlitten hat, wie er sich auf den Vajrāsāna-Thron gesetzt, das vierfache Heer Māras besiegt und die unergründbare Buddha-Würde erlangt hat, wie er das Dharma-Rad in Bewegung gesetzt, die fünf Mönche und die 80 000 Götter befreit hat, wie er weiterhin der

[48] Zu einigen Fragen der gegenseitigen Abhängigkeit und Beeinflussung der zentralasiatischen Sprachen vgl. den Sammelband: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien. Vorträge des Hamburger Symposions vom 2. Juli bis 5. Juli 1981, hrsg. von K. Röhrborn und W. Veenker, Wiesbaden 1983.

[49] Die Fragmente der Berliner Sammlung wurden ediert von Ş. Tekin, Maitrisimit nom bitig, 1–2, Berlin 1980, Berliner Turfantexte IX.

[50] A. v. Gabain, Maitrisimit. Faksimile der alttürkischen Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhāşika-Schule, [I] Wiesbaden 1967, II Berlin 1961, Beiheft [I], S. 22 ff., Beiheft II, S. 20 ff.

[50a] Vgl. Anm. 362.

Zahl nach fünfzehn unendliche Nayutas (Unendliche Zeiträume) von Vaineyika-Lebewesen zu befreien geruht hat, bis er im nahe der Stadt Kuśināgara gelegenen Hain Śālavana in das restlose Nirvāṇa einzugehen geruht hat."[51] Das Werk, dessen tocharische Vorlage sogar als „Schauspiel" bezeichnet wird, diente nach A. v. Gabain[52] und A. Bombaci[53] in dieser oder einer ähnlichen Fassung als Grundlage für bänkelgesangartige theatralische Aufführungen.

Da in neuerer Zeit sowohl weitere alttürkische als auch tocharische Abschriften des Werkes geborgen wurden,[54] deren Veröffentlichung gerade erst begonnen hat, ist eine abschließende Bewertung des Verhältnisses von tocharischer Vorlage und ihres alttürkischen Pendants noch verfrüht.[54a] Es besteht die Frage, ob die Aussage der alttürkischen Kolophone zutreffend ist, daß der Text aus der tocharischen Version „übersetzt" wurde. Soweit man heute bereits sehen kann, zeichnet sich ein differenzierteres Bild ab. Einige Partien scheinen durchaus „übersetzt" zu sein, während andere nur inhaltlich identisch sind. Die Untersuchung dieses Problems muß einer gründlichen Analyse aller verfügbaren Materialien vorbehalten bleiben. Ihr Ergebnis wird zweifellos wichtige Aufschlüsse über den Missionsweg des Buddhismus in Turfan erbringen.

Über die Entstehungszeit der *Maitrisimit*-Übersetzung teilen die Kolophone bedauerlicherweise nichts mit. Der Argumentation von Ş. Tekin, der zufolge wenigstens die älteste Abschrift des Textes schon in das 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu datieren sei,[55] kann ich nicht folgen. In dem Kolophon eines Schreibers wird der Meister *(kšy "č'ry) Kl'np'try* (= Sanskrit *Kalyāṇabhadra* nach Ş. Tekin, doch vielleicht eher *Kalanabhadra*?)[56] erwähnt, den Ş. Tekin in einer Pfahlinschrift[57] wiederzufinden glaubt. Dort ist allerdings nur der Anfang des

[51] F. W. K. Müller – E. Sieg, Maitrisimit und „Tocharisch", in: SPAW 1916, S. 412.

[52] V. Gabain, Beiheft II (s. Anm. 50), S. 18–19, besonders S. 19: „Unsere a[lt]tü[rkische] ‚Maitrisimit' mit ihrer Einheit des Ortes (. . .) und mit ihrer Bezeichnung als ein *körünč* ‚Anblick', können wir uns also so vorstellen, daß ihr Text von verschiedenen Personen vorgetragen, und dazu illustrierende Bilder aufgehängt wurden."

[53] A. Bombaci, On Ancient Turkish Dramatic Performances, in: Aspects of Altaic Civilization, Bloomington – Den Haag 1963, S. 92 f.

[54] Geng Shimin, Qädimqi Uygurcä iptidayi drama piyesasi „Maitrisimit" (Hami nushasi)ning 2-pärdäsi häqqidiki tätqiqat, in: Journal of Turkish Studies 4 [1980], S. 101–156. Die Edition weiterer Kapitel der Hami-Version ist im Gange, zum Stand vgl. J. P. Laut, Bemerkungen zu den jüngsten Editionen der Hami-Handschrift der Maitrisimit, in: UAJb N. F. 9 [1989], S. 174–183.

[54a] Vgl. jetzt W. Thomas, Tocharische Maitreya-Parallelen aus Hami, Sitzungsber. d. Wiss. Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. XXVII, Nr. 1, Stuttgart 1990.

[55] BT IX (s. Anm. 49), Bd. 1, S. 8–9.

[56] K. Röhrborn, Uigurisches Wörterbuch, Wiesbaden 1977 (ff.), S. 39 b liest „Kalnapatre(?)".

[57] Müller, Pfahlinschriften (s. Anm. 7), S. 23 Z. 18.

Namens deutlich zu lesen, so daß schon die Gleichsetzung der Namen auf unsicheren Füßen steht, um so mehr die Gleichsetzung der Personen. Da diese Pfahlinschriften jedoch entgegen der früheren These von F. W. K. Müller in das ausgehende 10. und das beginnende 11. Jahrhundert gehören,[58] entfällt die Frühdatierung selbst für den Fall, daß Namen und Personen identisch sein sollten. Es ist infolgedessen ratsam, sich der vorsichtigeren Feststellung A. v. Gabains anzuschließen, daß die Kopien der *Maitrisimit* „im 9. Jahrhundert" entstanden sind.[59]

Mehrere Kapitel des Werkes sind eine sehr drastische Schilderung der Höllen, in denen die Menschen auf Grund ihres schlechten Karma wiederholt geboren werden. Wie sehr dieser Text auch an dieser Stelle auf die materielle Sicherung der Klöster Wert legt, mag folgendes Zitat zeigen: (Einige Höllenwesen nähern sich dem Buddha Maitreya und sprechen:) „Mein Buddha! Als wir ehemals in der Menschenexistenz waren, waren wir Könige, Herren und Notable und haben durch unsere eigene Macht das den Tempeln und Klöstern gehörige Hab und Gut mit Gewalt fortgenommen und insgeheim gestohlen."[60] Wenngleich aus dieser Stelle kein Bezug auf eine konkrete Situation abzuleiten ist, können ihr aber Ereignisse zugrunde liegen, die sich im Konflikt zwischen Staat und der durch die Klöster repräsentierten geistlichen Macht herausgebildet haben. Im übrigen sind natürlich gerade diese Kapitel dazu angetan, die Laienfrömmigkeit durch die Androhung von Höllenstrafen zu fördern. A. v. Gabain hat deutlich gemacht, daß die Institution des Sündenbeichtens in Zentralasien eng mit dem Maitreya-Kult verbunden war.[61]

Während die *Maitrisimit*-Kolophone auf eine uns nicht mehr zugängliche Sanskrit-Vorlage hinweisen, hat es vermutlich im Falle eines ins Alttürkische gleichfalls aus der Toxrï-Sprache übersetzten Werkes eine solche gar nicht gegeben. Dieses Werk ist eine Sammlung von Erzählungen, die den Titel *Daśakarmapathāvadānamālā* (Avadānakranz um die zehn Tatenpfade) trägt.[62] Den Kolophonen zufolge ist der Text aus der Küsän (Kūča)-Sprache (Tocharisch B) in die Toxrï-Sprache

[58] Bazin, Les calendriers (s. Anm. 7), S. 318 ff. (inscriptions bouddhiques sur pieu); T. Moriyasu, Uiguru to Tonkō [Die Uiguren und Dunhuang], in: Kōza Tonkō [Gesammelte Studien über Dunhuang], II Tonkō no rekishi [Geschichte Dunhuangs], Tokio 1980, S. 335, 337.

[59] V. Gabain, Beiheft I (s. Anm. 50), S. 27.

[60] BT IX (s. Anm. 49), Bd. 1, S. 189. Vgl. P. Zieme, Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster, in: AoF VIII [1981], S. 238.

[61] V. Gabain, Beiheft II (s. Anm. 50), S. 21–23 (Laienbeichten und Maitreya-Verehrung).

[62] F. W. K. Müller, Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke, in: APAW 1920, Nr. 2, S. 3 (dort noch irrtümlich: Daśakarmabuddhaavadānamālā); ders., Uigurica IV, hrsg. von A. v. Gabain, in: SPAW 1931, S. 675–727, zum Titel S. 679: Daśakarmapathaavadānamālā. Vgl. jetzt J. P. Laut, Zwei Fragmente eines Höllenkapitels der uigurischen Daśakarmapathāvadānamālā, in: UAJb N. F. 4 [1984], S. 118–133. Jetzt G. Ehlers, Alttürkische Handschriften, Teil 2: Das Goldglanzsūtra und der buddhistische Legendenzyklus Daśakarmapathāvadānamālā, Stuttgart 1987.

(Tocharisch A) und von dieser ins Türkische übersetzt worden.[63] Vermutlich waren die Geschichten entsprechend den zehn Karmapatha angeordnet. „Karmapatha" ist der Pfad, auf dem man die zehn guten Taten vollbringt, die in der Vermeidung der zehn schlechten Taten bestehen, begangen mit dem Körper (Töten, Diebstahl, ausschweifender Lebenswandel), mit der Rede (Lüge, rauhe Rede, Doppelzüngigkeit, Verleumdung) und mit den Gedanken (Lüsternheit, Boshaftigkeit, verkehrte Glaubensansicht).[64] In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf ein sogdisches Fragment angebracht, wo der Werktitel *δs' šyr'krtyh* „The ten good deeds" erscheint.[65] Möglicherweise handelt es sich dabei um ein ähnliches Werk.

Zwar kehren in den uigurischen Erzählungen, wie A. v. Gabain nachweist, die Personen stets als Typen wieder, wie beispielsweise der König als der oberste Spendenherr, der Mönch als Weiser, der Minister als einer, der unbedingt der Meinung des Königs folgt, doch ist die gestaltende Kraft in den Einzelheiten spürbar, die Sprache ist außerordentlich lebhaft und bisweilen sogar dramatisch.[66]

[63] Den in U IV (s. Anm. 62), S. 678 f. edierten Kolophonfragmenten kann ein weiteres hinzugefügt werden: „Mainz" 864 a: (1) *[waiba]ṣiki ṣastra dantrı k[a]vi[drri(?)]* (2) *[saṅga]ṭazı ugu: kūsān tılıntın* (3) *[to]xrī tılınčā āvirmiš: ṭ[o]xrī* (4) *[ṭi][in]ṭin šılazın pr[aštınki] b[axšī]* (5) *yangïrtï türk-čā ā[vırmiš]* (6) *bo dlakrmapata[avdanamal]* (7) *uluy kavi nom bıtıgdā [on]* (8) *krnapt-lārïy ā[rtmākning mūnın]* (9) *[qa]dayīn: kūzā[dmākning asïy]* – (10) – *[ïn] tusu-sīn körk[ıtmākdā]* (11) *[ırıg] sarsïy sav sözlā[mākig]* (12) *[yırmāk atly tāgzınŋ]* „[Das Kapite]l [namens ‚Verachten des] Sprechens [grober], schmutziger Worte' aus dieser Daśakarmapatha[-avadānamālā genannten] großen Kāvya-Schrift, [aus] dem Aufzeigen der [Sünden] und Vergehen [des Begehens der zehn] Karmapatha (sowie aus dem Aufzeigen) des [Nutzens] und des Vorteils des Sich-Hütens, die [Saṃgha]dāsa, der Vaibhāṣika, der Śāstra-, Tantra- und Kāvya-[Kenner (?)], aus der Ugu-Küsän-Sprache in die [To]xrī-Sprache übersetzt hat, die aus der T[o]xrī-[Spr]ache Śīlasena, der Pr[aštinkī]-G[uru] weiter ins Türkische ü[bersetzt hat]." Mehrere Wörter, vor allem die Titel und Namen dieser Passage, bergen noch immer zahlreiche Schwierigkeiten in sich, auf deren Diskussion an dieser Stelle verzichtet werden muß. Hinweisen möchte ich jedoch darauf, daß die alte Gleichsetzung von uigurisch *twxry* mit dem Namen *Tochara* jetzt auch dadurch seine Bestätigung findet, daß diese uigurische Form die Übersetzung von chinesisch 吐火羅 *du huo luo* „Tochara" in der Xuanzang-Biographie (Taishō Tripiṭaka Nr. 2053, Bd. 50, S. 252 a 23) ist, vgl. L. Ju. Tuguševa, Fragmenty ujgurskoj versii biografii Sjuan'-Czana, Moskau 1980, 15 a 7.

[64] J. Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus, Erster Band: I-Tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung, Leiden 1958, S. 86 Anm. 4.

[65] W. B. Henning, The Name of the „Tokharian" Language, in: AM N. S. 1 [1949], S. 160 Anm. 2.

[66] V. Gabain, Die alttürkische Literatur (s. Anm. 45), S. 222.

Übersetzungen aus dem Chinesischen

Im Laufe der Zeit gewann der chinesische Buddhismus wie schon bei den Sogdern so auch bei den Alttürken einen zunehmend stärkeren Einfluß. Die zahlreichen aus dem Chinesischen übersetzten Werke legen davon ein beredtes Zeugnis ab. Anders als im Falle der auf der zentralasiatischen Tradition des tocharischen Buddhismus basierenden Überlieferung wirkte der chinesische Buddhismus über die erste Blütezeit des Uigurischen Königreichs von Qočo (9. Jahrhundert) hinaus bis zum Ende der Mongolenzeit weiter, ja man kann sogar eine Belebung der Übersetzungstätigkeit in letzterer feststellen. In der Überlieferungskette des Mahāyāna-Schrifttums bilden die alttürkischen Übersetzungen Endglieder, die ihrerseits allenfalls indirekt, durch die Vermittlung der Terminologie nämlich, auf den Buddhismus der Mongolen gewirkt haben.[67] Die Daten der zu verschiedenen Zeiten angefertigten chinesischen Übersetzungen sind außerordentlich wertvolle Richtpunkte für die Eruierung des historischen Ablaufs, wie die Sūtras im Laufe der Jahrhunderte immer mehr angeschwollen sind, bis sie die uns heute bekannte Gestalt gewonnen haben.[68] Für die alttürkischen Übersetzungen waren in den meisten Fällen die damals neuesten oder die gängigsten Versionen maßgeblich. Daß bisweilen aber auch auf ältere Fassungen mancher Sūtratexte zurückgegriffen wurde, spricht dafür, daß die alttürkischen Buddhisten aufs engste mit den verschiedenen Versionen und Überlieferungen vertraut waren.

Das *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (Sūtra des Lotos des guten Gesetzes) sollte schon auf Grund des vermutlich hohen Alters (1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung) und seiner Berühmtheit an erster Stelle unseres Überblicks genannt werden, auch wenn uns im Gegensatz zu den sehr zahlreichen Fragmenten der chinesischen Übersetzung des Sūtras bisher nur relativ wenige Bruchstücke in alttürkischer Übersetzung vorliegen. Darüber hinaus bringt das Sūtra die zur Zeit seiner Entstehung gewiß noch neue Ideologie des Mahāyāna-Buddhismus, vor allem die auf dem Bodhisattva-Ideal beruhende Anschauung einer allumfassenden, nicht mehr ausschließlich auf das Individuum gerichteten Erlösung, mit wünschenswerter Deutlichkeit zum Ausdruck.[69]

Anläßlich einer Veröffentlichung von zwei alttürkischen *Saddharmapuṇḍarīka*-Fragmenten haben die Bearbeiter D. Maue und K. Röhrborn die Möglichkeit in

[67] G. Kara, L'Ancien ouigour dans le lexique mongol, in: JA 269 [1981], S. 317–323.

[68] J. W. de Jong, Buddha's Word in China, Canberra 1968, S. 15. Ein Beispiel: J. Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus, (Edition des Sanskrit-Textes), Leipzig 1937, Einleitung S. VII ff.

[69] H. W. Schumann, Buddhismus. Stifter, Schulen, Systeme, Olten und Freiburg im Breisgau ³1981, S. 132 ff.

Betracht gezogen, daß die durch die edierten Fragmente repräsentierte alttürkische Übersetzung womöglich einer sogdischen Vorlage gefolgt sein könnte.[70] Wenngleich zu berücksichtigen ist, daß eines dieser beiden Bruchstücke in sogdischer Schrift, der Vorläuferin der Schrift also, für die sich die Bezeichnung uigurisch eingebürgert hat, abgefaßt ist, und daß einige Wörter und Namen in einer Gestalt vorkommen, die nur durch sogdische Vorbilder erklärt werden kann, so wird eine sichere Stellungnahme dadurch erschwert, daß keine direkten Vergleichsmöglichkeiten bestehen, denn bisher hat sich noch kein Fragment einer sogdischen Übersetzung des Sūtras gefunden. Was die drei als Zeugen sogdischen Ursprungs angerufenen Wörter und Namen betrifft, so ist m. E. allein der Bodhisattvaname *Sm'nty-pttr* für Sanskrit *Samantabhadra* beweiskräftig, da die Wöter *'wpδy* „Lotos" und *wyδβ'y* „Kapitel" eher dem Gemeingut der buddhistischen Terminologie, und zwar dem Teil, der auf das Sogdische zurückzuführen ist,[71] zuzurechnen sind. Aus weiteren Fragmenten kommt hinzu das Wort *močk*, das auf buddh.-sogd. *mwčk* „Lehrer" zurückgeht und dem atü. *nomčï* „id." folgt.[72]

Während die Frage, aus welcher Sprache die genannten Fragmente übersetzt wurden, nicht endgültig beantwortet werden kann, lassen sich andere alttürkische Bruchstücke des Sūtras mit großer Wahrscheinlichkeit oder gar Sicherheit aus der chinesischen Version Kumārajīvas herleiten. Das betrifft in erster Linie das Avalokiteśvara-Kapitel, das etwas jünger sein dürfte als der Kern des Sūtras. In diesem Kapitel wird der Bodhisattva des Erbarmens par excellence derart gezeigt, daß er allen Menschen, die in Not und Bedrängnis geraten sind, als Helfer und Retter erscheint, sobald sie ihn anrufen. Von Interesse ist die Aufzählung der verschiedenen Erscheinungsformen, in denen sich der Bodhisattva den Menschen manifestiert. Diese umfassen die gesamte Skala der existierenden oder vorgestellten Menschengruppen oder Geister, angefangen von einem Buddha über Götter bis hin zu einem Laien oder einem Mädchen.

Zahlreiche Abschriften der alttürkischen Übersetzung dieses Kapitels haben sich erhalten, sie wurden zuletzt von Ş. Tekin ediert.[73] Inzwischen konnten noch weitere Bruchstücke als Teile desselben Kapitels identifiziert werden, ohne daß sich aber wesentliche Änderungen am Textbestand ergeben würden. Im großen und ganzen stimmt die alttürkische Version mit der chinesischen überein. Hinzuweisen ist jedoch darauf, daß im Gāthā-Teil des Kapitels die Strophen fehlen, die den vorangehenden in Prosa abgefaßten Stellen entsprechen, wo die einzelnen Situationen genannt werden, in die Menschen durch Not, Gefahr und Bedrängnis

[70] Maue-Röhrborn, Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra (s. Anm. 34), S. 253f.
[71] V. Gabain, Iranische Elemente (s. Anm. 33), S. 59.
[72] P. Zieme, Zwei neue alttürkische *Saddharmapuṇḍarīka*-Fragmente, in: AoF 16 [1989], S. 371.
[73] Ş. Tekin, Uygurca metinler I: Kuanşi im Pusar (Ses İşiten İlah), Erzurum 1960.

geraten können (Feuersbrunst, Überschwemmung, Raubüberfall etc.). Ein in derselben Weise verkürzter Text ist sonst nicht nachzuweisen. Aus den Dunhuang-Funden sind mehrere Exemplare eines *Avalokiteśvara-Sūtra*, manche davon mit volkstümlichen Illustrationen, bekannt geworden.[74] Dieses Sūtra ist identisch mit dem Text des Avalokiteśvara-Kapitels und führt als solches ein Eigenleben weiter. Es fand zweifellos auch bei den Türken weite Verbreitung und genoß entsprechendes Ansehen, wie die Vyākaraṇa (= Prophezeiung für eine künftige Buddhaschaft)-Texte zeigen, die in einer alttürkischen Handschrift aus Dunhuang enthalten sind.[75] Diese Texte, die dazu dienen sollten, einer Rezitation des *Avalokiteśvara-Sūtra* zu folgen, führen zur Bekräftigung der Vyākaraṇa-Verheißung Beispiele aus der Legendenwelt an. Andererseits blieb man sich aber auch weiterhin der Tatsache bewußt, daß dieses Sūtra mit dem Text des Avalokiteśvara-Kapitels identisch ist, wie ein Kolophon von 1330 (vgl. S. 63) zeigt.

Der vorhandenen Zahl von Handschriften und Drucken nach war das am häufigsten kopierte Werk die Übersetzung des *Suvarṇaprabhāsa* (= Goldglanz)-*Sūtra*.[76] Wenn man in Rechnung stellt, daß ein Spender-Kolophon (oder eine Vorrede) zu diesem Sūtra in das Jahr 1022 datiert werden kann,[77] besteht die Wahrscheinlichkeit, daß der Übersetzer Šingqo Šäli Tutung um diese Zeit oder etwas früher gelebt hat, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß die alttürkische Übersetzung bereits diejenige gewesen ist, als deren Urheber andere Kolophone jenen ausweisen.

Das Goldglanz-Sūtra ist wiederholt aus dem Sanskrit ins Chinesische und weiter in viele andere zentralasiatische Sprachen übersetzt worden. Von den drei existierenden chinesischen Versionen diente dem alttürkischen Übersetzer, wie dies zweifelsfrei die Kolophone erkennen lassen, die von Yi Jing (635–715) als Vorlage.[78]

Ein Kolophon aus Dunhuang teilt mit, daß die chinesische Übersetzung von den unter der Leitung Yi Jings arbeitenden elf Mönchen im Jahre 703 abgeschlossen wurde.[79] Wie J. Nobel hervorhebt, trug die neue Übersetzung weitgehend dem Stil der gebildeten Chinesen Rechnung: „So zeigt I-TSING's Version des

[74] A. Fujieda, An Illustrated Manuscript in Booklet Form of the Kuan-yin ching (S. 6983), in: Bokubi 177 [1968] (in japanisch).
[75] Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 42–89.
[76] Eine Edition der St. Petersburger Handschrift (vgl. Anm. 4) wurde in uigurischen Drucklettern von W. Radloff und S. E. Malov besorgt: Suvarṇaprabhāsa (sutra zolotogo bleska), Bibliotheca Buddhica 17, St. Petersburg 1913–1917. Die Berliner Turfan-Sammlung besitzt eine Vielzahl von Handschriftenfragmenten, die unterschiedlichen älteren Abschriften entstammen.
[77] G. R. Rachmati, Türkische Turfan-Texte VII, in: APAW 1936, Nr. 12, S. 80f.; Bazin, Les calendriers (s. Anm. 7), S. 339ff. Ediert von P. Zieme, Die Vorrede zum alttürkischen Goldglanz-Sūtra von 1022, in: Journal of Turkish Studies 13 [1989], S. 237–243.
[78] Vgl. Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra (s. Anm. 64).
[79] Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra, S. XVII.

Suvarṇaprabhāsasūtra vom ästhetisch-sprachlichen Standpunkt aus sowohl in der Komposition als Ganzes als auch in der Kleinarbeit der Durchführung die dem Chinesischen eigentümliche Harmonie und Symmetrie, bemüht sich aber auf der anderen Seite, das indische Original möglichst getreu wiederzugeben, allerdings immer mit Rücksicht auf den chinesischen Leser."[80]

Yi Jings Übersetzung unterscheidet sich von der bekannten Sanskrit-Fassung beträchtlich. Sie geht, wie J. Nobel feststellte, auf einen nicht mehr vorhandenen Sanskrit-Text zurück.[81]

Wie schon erwähnt, basiert die alttürkische Übersetzung auf der Version Yi Jings. Ob der alttürkische Übersetzer tatsächlich allein gearbeitet hat, wie aus dem Kolophon zu schließen ist, oder ob er der Leiter eines Übersetzerkollektivs gewesen ist, ähnlich wie es aus der chinesischen Übersetzerpraxis bekannt ist, läßt sich noch nicht mit Sicherheit feststellen, da bislang Detailuntersuchungen von Ausgangs- und Zieltext fehlen. Unklarheit besteht auch darüber, ob und wieweit der Übersetzer andere Primär- oder Sekundärtexte, beispielsweise tibetische Übersetzungen, benutzt hat.[82] Sicher ist, daß eine Sanskrit-Version nicht herangezogen wurde, weil anderenfalls die starken Abweichungen der Sanskrit-Namen und ihrer Rekonstruktionen im alttürkischen Text unerklärlich wären.[83]

Das Sūtra besteht aus 31 Kapiteln in zehn Büchern. Die außerordentliche Vielfältigkeit des Inhalts trug sicher zu der weiten Verbreitung gerade dieses Sūtras bei. In ihm finden Grundanschauungen des Mahāyāna wie die Drei-Körper-Lehre oder die zentrale Lehre über die Leerheit *(śūnyatā)* aller Dinge ebenso Platz wie Stotra(Lobpreis)-Texte oder Legenden. Letztere sollen die buddhistischen Tugenden, in erster Linie natürlich die der Freigebigkeit, illustrieren. In die Geschichte des Jalavāhana, der sich von seinem Vater in der Medizin unterweisen läßt, als Arzt im Lande umherzieht, um den Menschen Heilung zu bringen, ist auch eine Episode eingebaut, wie Jalavāhana auf einer seiner Reisen Fische, die in einem fast ausgetrockneten Teich leben, dadurch am Leben erhält, daß er den Teich wieder mit Wasser auffüllt. Im darauffolgenden Kapitel wird die bekanntere Geschichte von der Hungrigen Tigerin erzählt. Auf einem Waldspaziergang faßt ein Prinz beim Anblick einer von Hunger und Durst gepeinigten Tigerin und ihrer Jungen

[80] Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra, S. XVIII.
[81] Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra, S. XIX.
[82] K. Röhrborn, Śūnyavāda und Vijñanavāda. Zentralasiatische Resonanzen eines Schulstreits, in: UAJb N. F. 5 [1985], S. 132 Anm. 41.
[83] Als ein Beispiel von vielen sei der Bodhisattvaname *Ruciraketu* genannt (so im Sanskrit-Text, vgl. Nobel 1937 [s. Anm. 68], S. 20 Z. 2 usw.), der ins Chinesische durch 妙幢 *Miao chuang* „Wunderbares Banner" übersetzt wurde (vgl. H. Hackmann – J. Nobel, Erklärendes Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus. Chinesisch-Sanskrit-Deutsch, Leiden o. J., S. 347a). Die uigurische Wiedergabe ist *Somakitu* = Sanskrit *Somaketu* (?), verständlicher wäre allerdings *Suketu,* wo *su* „gut, schön" die Entsprechung von chinesisch *miao* sein könnte.

den Entschluß, sein Leben zu opfern. Wie D. Schlingloff herausstellt, haben alle diese Aufopferungsgeschichten vor allem den Sinn, die generelle Opferbereitschaft des Bodhisattva zu demonstrieren.[84] Daß gerade diese Erzählung von der Hungrigen Tigerin auch in der alttürkischen Fassung beliebt war, zeigt die außerordentlich hohe Zahl von Fragmenten, die von diesem Kapitel erhalten sind. Zusätzlich sei erwähnt, daß diese Legende auch in Bildwerken gestaltet wurde. W. Eberhard meint in diesem Zusammenhang, daß „Mentalität und soziale Struktur in Zentralasien bei Uiguren und anderen Nicht-Chinesen ganz anders" gewesen sein müssen, „wenn sie diese Geschichte geliebt haben".[85] Die Ablehnung dieser Erzählung durch die Chinesen, die nach W. Eberhard auf den einem konfuzianisch erzogenen Chinesen völlig „unmöglich" erscheinenden Handlungsweisen des Prinzen, aber auch der Königin und der anderen Personen, beruht, kann aber doch nicht so rigoros gewesen sein, wenn man bedenkt, daß unter den chinesischen Dunhuang-Handschriften die Abschriften dieses Kapitels der Häufigkeit nach an vierter Stelle rangieren.[86]

Gegenüber der chinesischen Vorlage weist die alttürkische Übersetzung Erweiterungen auf, die auf Šingqo Šäli Tutung zurückgehen dürften. Ş. Tekin hat eine Zusammenstellung dieser zusätzlichen Passagen gegeben[87], die jedoch der Präzisierung, der Korrektur oder auch der Ergänzung bedarf. Darauf im einzelnen einzugehen, ist in diesem Zusammenhang unangebracht, doch ist festzuhalten, daß Tekins allgemeine Feststellung, ein Sechstel der Übersetzung sei auf Zusätze Šingqo Šäli Tutungs zurückzuführen, etwas überzogen ist. Ein Zusatz, der in Tekins Liste fehlt, findet sich im Deśanā(Sündenbekenntnis)-Kapitel. Er sei hier zitiert, weil er, bezieht man ihn auf den Übersetzer, etwas von seiner persönlichen Beziehung zum Text zu verraten scheint:

„[Was] soll man da noch sagen, mein Gott [= Buddha]!
Ich einzelner, ganz allein,
mit einem einzigen Zünglein, mein Gott [= Buddha]!,
wie werde ich Euch vollkommen preisen können?
Ich bitte jetzt, mein unvergleichlicher Gott [= Buddha]!
Euch gegenüber bringe ich
zu allen Zeiten
flehend mein Gelübde dar."[88]

[84] D. Schlingloff, Die Religion des Buddhismus, I–II, Berlin 1962–1963, Bd. II, S. 73.
[85] W. Eberhard, Die Geschichte vom Tiger und den drei Prinzen, in: W. Eberhard, China und seine westlichen Nachbarn. Beiträge zur mittelalterlichen und neueren Geschichte Zentralasiens, Darmstadt 1978, S. 289.
[86] Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra (s. Anm. 64), S. XXIV.
[87] Ş. Tekin, Altun Yaruk'un Çincesinin Almancaya tercümesi dolayısiyle, in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1959, S. 297.
[88] Suv (s. Anm. 76), S. 114 Z. 13–17.

Dem Sūtra vorangestellt war in alten chinesischen Handschriften wie auch in der tangutischen und in der alttürkischen Übersetzung ein Vorwort, in dem anhand von zwei Legenden, die sich schon auf Grund der in ihnen vorkommenden chinesischen Namen von Personen und Orten als chinesisches Originalwerk erweisen, die Vorzüglichkeit und vor allem die Nützlichkeit des Sūtras demonstriert wird.[89] Ein Stadtfürst, der anläßlich einer Hochzeit eine Menge von Tieren schlachten ließ und damit eine schwere Sünde auf sich lud, wird krank, stirbt und wird von Dämonen vor den Richterstuhl der Unterwelt gezerrt. Als ihm angeboten wird, daß seine Sünden durch das Abschreibenlassen des Goldglanz-Sūtras getilgt werden könnten, leistet er den Schwur, dies zu tun, und gelangt wieder in die Welt der Lebenden.[90] Ganz ähnlich ist der Inhalt der zweiten Geschichte. Aus dem schlechten Erhaltungszustand dieses Vorworts in einer chinesischen Handschrift aus Dunhuang schließt B.K. Keping zu Recht, daß dieser Text weit häufiger gelesen wurde als das Sūtra selbst.[91]

In seinen umfassenden Arbeiten über das Goldglanz-Sūtra hat J. Nobel herausgearbeitet, daß das Deśanā(Sündenbekenntnis)-Kapitel den eigentlichen Kern des Werkes bildet.[92] Während im alten Buddhismus das Ablegen eines Sündenbekenntnisses nur im Kreise der Mönche und Nonnen üblich war, entwickelte sich in Zentralasien die Praxis der Laienbeichte. Außer dem in Śloka-Versen gestalteten Deśanā-Kapitel enthält die Yi Jing-Version noch ein Prosa-Kapitel, in dem die allgemeinen Ausführungen über Deśanā konkretisiert werden.[93] Dieses Kapitel, das den Titel „Die Beseitigung der Hindernisse der Tat" trägt, liegt wohl im wesentlichen auch den separat in Umlauf gesetzten „Sündenbekenntnis-Texten" *(kšanti nom)* zugrunde, in denen die jeweiligen Spender namentlich genannt wurden. Während bei diesen zuletzt genannten Texten variierende Fassungen existieren und nur grosso modo Abhängigkeiten zum vorgenannten Prosakapitel bestehen,[94] erwies sich ein längeres Gedicht in Stabreimversen als direkte Versifizierung des Prosatextes.[95] Als Nachdichter wird in einer gleichfalls in Versen abgefaßten Vorrede, die leider nur bruchstückhaft erhalten ist, Kiki genannt, der mit Kki-kki, dem Nachdichter des *Guanwuliangshoujing*-Textes, identisch sein dürfte.[96]

[89] K. B. Keping, Dun'chuanskij tekst predislovija k Suvarṇaprabhāsa, in: Pis'mennye pamjatniki Vostoka. Istoriko-filologičeskie issledovanija 1972, Moskau 1977, S. 153–160.
[90] S. Çagatay, Altun Yaruk'tan iki parça, Ankara 1945, S. 12ff.
[91] Keping (s. Anm. 89), S. 155.
[92] Nobel 1937 (s. Anm. 68), S. 20 Anm. 1.
[93] Kapitel 5, vgl. Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra (s. Anm. 64), S. 95ff.
[94] W. Baruch, Maitreya d'après des sources de Sérinde, in: Revue de l'histoire des religions 132 [1946], S. 75f.
[95] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 13.
[96] Vgl. S. 52 nebst Anm. 247.

Daß die Uiguren das Goldglanz-Sūtra als einen für Sündenbekenntnisse verbindlichen Text betrachteten, zeigt die folgende Strophe aus einer Dichtung Anzangs, die zum größten Teil auf den *Samantabhadracaryā*-Versen beruht:

„Ist man jetzt bemüht, dagegen (d. h. gegen die Sünden) ein Heilmittel zu schaffen,
muß man sich auf das ‚Goldglanz-Sūtra' stützen,
sich eilends in den Taten üben, die die schlechten Handlungen tilgen,
und danach Dankbarkeit erweisen."[97]

Das ideologische Gerüst des Mahāyāna-Buddhismus enthalten die *Prajñāpāramitā-Sūtras,* Texte, die in Dialogform die Lehre von der Leere aller Dinge *(śūnyatā)*[98] in all ihren Aspekten beleuchten. Für den Buddhisten haben sie einen hohen Stellenwert, weil die *Prajñāpāramitā,* „die Vollkommenheit der Weisheit", „Grundlage und Inhalt der Buddhaschaft ist"[99].

Von dem umfangreichen Schrifttum, über das E. Conze sehr ausführlich und übersichtlich informiert,[100] sind bisher in alttürkischer Übersetzung erst Fragmente von zwei kleineren Sūtras identifiziert worden. Die Übersetzung des *Hṛdaya-Sūtra,* des für seine Kürze berühmten „Herz-Sūtras"[101], liegt in einem in uigurischer Kursivschrift geschriebenen Büchlein vor.[102] Von mehreren handschriftlichen und gedruckten Bruchstücken ist bekannt, daß das *Vajracchedikā-Sūtra* („Diamantschneider"-Sūtra) ebenso wie bei anderen Völkern bei den Uiguren übersetzt und bekannt war. Es sei an dieser Stelle erwähnt, daß meistens die Sūtra-Titel in den von den Chinesen geprägten Kurzformen übernommen wurden; so lautet beispielsweise das gerade erwähnte Sūtra im uigurischen Kontext *Kimqoki* (= chinesisch *Jin'gangjing)*[103]. Einen direkten Hinweis darauf, daß die uigurischen Buddhisten, jedenfalls die Mönche oder Übersetzer, sehr genau in dem schier unendlichen Meer buddhistischen Schrifttums Bescheid wußten, gibt uns der Text des *Cibeidaochangchanfa.* Der chinesische Kompilator bringt aus der *Prajñā* (Kurzbezeichnung der *Prajñāpāramitā*-Klasse) ein Zitat, dessen Herkunft der uigurische

[97] R. R. Arat, Eski Türk Şiiri, Ankara 1965, Nr. 13 Z. 153–156 (S. 144–145).
[98] E. Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, Berlin 1958, S. 148ff.
[99] Schumann, Buddhismus (s. Anm. 69), S. 131.
[100] E. Conze, The Prajñāpāramitā Literature, Tokio 1978.
[101] E. Conze, The Prajñāpāramitā-hṛdaya-Sūtra, in: E. Conze, Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford 1967, S. 148–167.
[102] Unedierter Text der Berliner Turfan-Sammlung.
[103] Vgl. G. Hazai – P. Zieme, Fragmente der uigurischen Version des „Jing'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu", nebst einem Anhang von T. Inokuchi, Berlin 1971, Berliner Turfantexte I, S. 18 A1 10 usw.

Übersetzer dahingehend präzisiert, daß es aus dem *Vajracchedikā-Sūtra* stamme.[104] Daß er es auch in vollständigerer Form als der Chinese anführt, dürfte ebenfalls dem Übersetzer zuzuschreiben sein.

Aus Dunhuang und aus Turfan ist ein apokryphes Sūtra unter dem Titel „Jin'gangjing mit den Gāthās des Meister Fu der Liang-Dynastie nebst Vorwort" bekannt,[105] das aus dem *Vajracchedikā*-Text und eingefügten Gāthās, insgesamt 54 (49 + 5), besteht. Der Text ist mit der in 32 Abschnitte eingeteilten Übersetzung Kumārajīvas (350–409 [?]) identisch. Die in einem *Vajracchedikā*-Kommentar mitgeteilte Tatsache, daß der Prinz Zhaoming, Sohn des Kaisers Wu der Liang (502–549), die Einteilung vorgenommen habe,[106] hält T. Inokuchi nicht für glaubwürdig, seiner Meinung erfolgte dies erst nach dem 9. Jahrhundert.[107] Mit dem legendenhaften Vorwort, in welchem neben dem Kaiser Wu, dem eifrigen Förderer des Buddhismus, auch die von ihm geschätzten Meister Fu und Herr Zhi[108] figurieren, verfolgte vermutlich der Autor die Absicht, daß dadurch seinem Werk größere Autorität zukomme. Vielleicht ist nicht auszuschließen, daß er seinen Rückgriff auf die Liang-Dynastie deshalb wählte, weil er selbst womöglich zur Zeit der gleichnamigen Dynastie des 10. Jahrhunderts (907–923) lebte, doch beweisen läßt sich das vorerst nicht.

Die meisten uigurischen Handschriften dieser Übersetzung enthalten nur die aus dem Text herausgezogenen Gāthās, die gewöhnlich die vorangehenden *Vajracchedikā*-Prosaabschnitte zusammenfassen oder auf sie Bezug nehmen; ihr Inhalt wird von T. Inokuchi als „verhältnismäßig arm" charakterisiert.[109]

Da auch das Vorwort in uigurischer Übertragung vorliegt, besteht kein Zweifel daran, daß die Übersetzung auf chinesischer Vorlage basiert. Anzumerken ist jedoch, daß die uigurische Version Gāthās hat, für die sich bisher keine chinesischen Vorbilder gefunden haben. Da jedoch keine der uigurischen Handschriften vollständig erhalten ist, kann nicht gesagt werden, ob dadurch die Gesamtzahl der Gāthās die im Text, auch im uigurischen, genannte überschritten oder durch Weglassung anderer Gāthās beibehalten wurde.[110]

Ein chinesisches Originalwerk, das vermutlich auf Grund seines hohen Alters nicht oder nicht mehr als apokryph angesehen wird, ist das „Gesetz über das Sün-

[104] Taishō Tripiṭaka Nr. 1909, Bd. 45, S. 924c 8–9; I. Warnke, Eine buddhistische Lehrschrift über das Bekennen der Sünden. Fragmente der uigurischen Version des Cibei-daochang-chanfa, Dissertation [Berlin 1978], Z. 764ff.
[105] BT I (s. Anm. 103).
[106] Taishō Tripiṭaka Bd. 33, S. 228b 1–2.
[107] BT I (s. Anm. 103), S. 81 Anm. 2.
[108] BT I (s. Anm. 103), S. 79f.
[109] BT I (s. Anm. 103), S. 81.
[110] BT I (s. Anm. 103), S. 81ff.

denbekennen auf dem Bodhimaṇḍa der Güte und der Barmherzigkeit" *(Cibeidaochangchanfa)*[111]. Für die einstige Verbreitung und Bedeutung des Textes sprechen die erstaunlich vielen Abschriften der alttürkischen Übersetzung. Diese Tatsache steht zweifellos mit der Rolle der Laienbeichte im mittelalterlichen Zentralasien im Zusammenhang. Eingebettet in allgemeine Darlegungen über die Mahāyāna-Anschauungen und Buddhalobpreisungen sind Sündenbekenntnisse ganz allgemeinen Charakters, die keinerlei individuelle Züge haben. Die Stifter der Abschriften ließen ihre Namen an den hierfür vorgesehenen Leerformeln eintragen und erhofften für sich, aber auch für Angehörige Tilgung von Sünden aller Art.[112] Unter Hervorhebung des Aspekts, daß die Rezitation des Textes vor allem die Sündentilgung bei Verstorbenen bewirken soll, wurde ihm der Titel „Totenmesse" zugesprochen.[113]

Im Vorwort, dessen uigurische Übersetzung gegenüber der chinesischen Fassung erhebliche Erweiterungen und Ausschmückungen, teilweise sogar anderslautende Fakten, aufweist, wird berichtet, daß der Kaiser Wu der Liang (502–549) für seine auf Grund schlechten Karmas als Schlange wiedergeborene Gattin[114] ein Verdienst(Puṇya)-Werk vollbringen wollte. Zu diesem Zweck beriet er sich mit Zhigong (418–514) und anderen Mönchen, die eine Neufassung des Sündenbekenntnis-Textes vorschlugen und in die Tat umsetzten.[115] Zhigong, eigentlich Baozhi, wurde vom Kaiser als Berater hoch geschätzt, nachdem er bereits als „buddhistischer Priester und Wundertäter" im Lande umhergezogen war.[116]

Der Übersetzer war einigen Kolophonen zufolge der aus Bišbalïq stammende Küntsün Šäli Tutung.[117] Wann er gelebt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Wenigstens eine Abschrift jedoch läßt sich annähernd datieren. Als ihr Stifter wird auf einem Fragment, das zum 10. Buch gehört,[118] ein gewisser Šingtsön Tutung genannt. Dabei handelt es sich mit Sicherheit um einen Mönchsnamen

[111] Taishō Tripiṭaka Nr. 1909, Bd. 45, S. 922b 16–967c 24.
[112] P. Zieme, Materialien zum uigurischen Onomasticon. II., in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1978–1979, Ankara 1981, S. 93f.
[113] K. Röhrborn, Eine uigurische Totenmesse, Berlin 1971, Berliner Turfantexte II.
[114] Illustrationen dieser Szene finden sich in der tangutischen Druckausgabe, vgl. The Tangut Tripiṭaka, hrsg. von E. Grinstead, Part 5, New Delhi – Kopenhagen o. J., S. 1070 u. a. Vgl. auch A. P. Terent'ev-Katanskij, Dve gravjury iz tangutskoj kollekcii LO IVAN, in: Strany i narody Vostoka XXII, Moskau 1980, S. 219–224.
[115] Warnke, Dissertation (s. Anm. 104), Z. 79ff.
[116] Bi-yän-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand, verdeutscht und erläutert von W. Gundert, Leipzig–Weimar 1980, Bd. 1, S. 52. Vgl. P. Zieme, Sur quelques titres et noms des bouddhistes turcs, in: R. Dor, L'Asie centrale et ses voisins. Influences réciproques, Paris 1990, S. 131ff.
[117] Warnke, Dissertation (s. Anm. 104), S. 44. Zum Namen vgl. Zieme, Steuerbefreiungsurkunden (s. Anm. 60), S. 241 Anm. 43.
[118] In MzuO II (s. Anm. 112) fälschlicherweise als zum IX. Buch gehörig angegeben.

chinesischer Herkunft. Derselbe hat sich überraschenderweise in chinesischer Schrift in einem von Th. Thilo behandelten Kolophon zu einem Heftfragment der Berliner Turfan-Sammlung gefunden, das Teile des „Tausend-Zeichen-Textes" *(Qianziwen)* enthält. In diesem Kolophon vom Ende der Qara-Qitai-Zeit (vermutlich 1211) taucht Shengquan Dutung aus Yarchoto auf.[119] Die oben genannte uigurische Form entspricht perfekt der Lautung der chinesischen Zeichen. Falls man so weit gehen darf, auch eine Personenidentität anzunehmen, läge die Annahme nahe, daß dieser Shengquan auch der Auftraggeber der Abschrift des *Cibeidaochangchanfa* gewesen ist. Demzufolge wäre die Zeit des Übersetzens früher anzusetzen.

Manche Werke des Mahāyāna-Schrifttums wurden im Laufe der Zeit nach ihrer Entstehung zu Grundtexten bestimmter Schulen oder Richtungen. In der Frühzeit des Mahāyāna eventuell unter iranischer Beeinflussung entstanden, hat sich die im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung von Huiyuan begründete Schule des Reinen Landes als eine der lebenstüchtigsten Formen des Glaubensbuddhismus[120] in China und anderen Ländern erwiesen. Ihr Kult galt dem im Westen vorgestellten Buddhaland Amitābhas (oder: Amitāyus), ihr Ziel bestand in der Erreichung des Sukhāvatī-Paradieses, das als eine Art Zwischenstation gedacht war, in welcher man sich weiter für das größere Ziel des schließlichen Nirvāṇa vervollkommnen konnte. Die Haupttexte sind das *Große* und das *Kleine Sukhāvatīvyūha-Sūtra*, deren Sanskrit-Fassungen erhalten sind,[121] und das „Sūtra der Meditation über Amitāyus" *(Guanwuliangshoujing)*, dessen Entstehung in Indien oder Zentralasien trotz der Aussage des Textes, daß es von Kālayaśas (1. Hälfte des 5. Jahrhunderts) übersetzt wurde, unsicher ist.[122]

Von allen drei Sūtras sind uigurische Übersetzungen bekannt. Abgesehen von Zitaten in einigen anderen Sūtras konnten die beiden *Sukhāvatīvyūhas* in einer Berliner Handschrift aus Sängim (Turfan-Oase) nachgewiesen werden, die den aus dem Chinesischen übernommenen Kurztitel *Amitaki* führt und von der Besonderheit geprägt ist, daß sie den erhaltenen Angaben der Randsignaturen zufolge beide Werke zu einer Einheit verschmolz.[123] Letzterer Umstand kann als ein Zeichen dafür gewertet werden, daß die Uiguren zusammengehörige Texte in Gesamtausgaben übersetzt haben. Auf einen ähnlichen Fall ist noch hinzuweisen (vgl. S. 40).

[119] Th. Thilo, Ein chinesischer Turfan-Text aus der Zeit der Qara-Qitay, in: Scholia, Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Wiesbaden 1981, S. 203.
[120] Schumann, Buddhismus (s. Anm. 69), S. 167 ff., E. Conze, Der Buddhismus, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz ^{5}1974, S. 136 ff.
[121] H. Nakamura, Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes, Tokio 1980, S. 201–209.
[122] P. Zieme–K. Kudara, Guanwuliangshoujing in Uigur, Kyoto 1985.
[123] P. Zieme, Uigurische *Sukhāvattvyūha*-Fragmente, in: AoF 12 [1985], S. 129–149.

Stehen in den beiden *Sukhāvatīvyūha-Sūtras* die Beschreibung des paradiesartigen Buddhalandes und die 46 Gelübde, die der Mönch Dharmākara, der spätere Buddha Amitābha, vor dem Buddha Lokeśvararāja abgelegt hatte, im Mittelpunkt, gibt demgegenüber das *Guanwuliangshoujing* den Weg an, auf dem man über den Buddha Amitābha meditieren kann. Ob das Sūtra wirklich auf eine Vorlage in einer indischen oder einer anderen zentralasiatischen Sprache zurückgeht, steht, wie bereits erwähnt, nicht fest. Es gibt eine Reihe von Fakten, die für chinesischen Ursprung sprechen.[124] Ein Fragment einer uigurischen Übersetzung wurde bereits von Z. Tachibana im Jahre 1912 veröffentlicht.[125] Daß es aus dem Chinesischen übersetzt wurde, hat K. Kudara gezeigt.[126] Weitere Fragmente derselben Handschrift sind in der Zwischenzeit in der Berliner Sammlung gefunden und publiziert worden.[127]

Von R.R. Arat publizierte Blockdruckfragmente[128] erwiesen sich als eine versifizierte Fassung des ursprünglich ausschließlich in Prosa verfaßten chinesischen Textes. Ihr Autor ist der schon genannte Kki-kki.[129] Da der Dichter seine Version in der üblichen strophischen Alliteration abfaßte, war er gezwungen, manche Passagen zu verkürzen, Umstellungen vorzunehmen oder auch füllende, dem Stabreim genügende Ergänzungen anzubringen. Die Frage, ob er von der uigurischen Übersetzung oder von dem chinesischen Originaltext ausging, ist nicht einfach zu beantworten, sie soll uns hier aber nicht beschäftigen. Vielmehr möchte ich auf zwei Dinge hinweisen, die sich aus der Existenz dieser Versifizierungen ursprünglicher Prosatexte ergeben. Zum einen lassen sie eine tiefe Verwurzelung der Alliterationsdichtung vermuten. Offenbar gab es in jener Zeit Leute, die in der Lage waren, einen vorgegebenen Stoff in Verse zu setzen, gegebenenfalls vielleicht sogar ad hoc wie im Falle der Pilgerinschriften auf den Wandgemälden.[130] Nimmt man an, daß die Alliteration in der Kunstdichtung religiösen und philosophischen Gepräges auf volksdichterische Traditionen zurückzuführen ist, kann man der alttürkischen Alliterationsdichtung ein noch höheres Alter zuschreiben.

Als Parallele sei auf die mongolische *Bensen üliger*-Dichtung hingewiesen. Die Fähigkeit, vorgefundene Prosastoffe, meist chinesische historische Abhandlungen

[124] J.F. Pas, The *Kuan-wu-liang-shou Fo-ching*: Its Origin and Literary Criticism, in: Buddhist Thought and Asian Civilization, Dharma Publishing [o. O.] 1977, S. 194–218.
[125] Z. Tachibana, Uiguru yaku no Kammuryōjukyō [Das Kammuryōjukyō in uigurischer Übersetzung], in: Niraku sōsho 1 [1912], S. 21–41.
[126] K. Kudara, Guan-Jing – Critique of a Uigur Fragment of the Guan-wu-liang-shou-jing, in: Bukkyōgakukenkyū [Studies in Buddhism] 35 [1979], S. 33–56.
[127] P. Zieme, A New Fragment of the Uigur *Guanwuliangshoujing*, in: [Ryūkoku Daigaku] Bukkyōbunka kenkyūsho kiyō 20th special issue, Kyōto 1982, S. 20–29.
[128] ETŞ (s. Anm. 97) Nr. 19 und 20.
[129] Vgl. S. 52 nebst Anm. 247.
[130] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 59 und 60.

oder Volksromane, in alliterierende Verse umzusetzen, war bei den mongolischen Volkssängern weit verbreitet.[131]

Andererseits sollte unterstrichen werden, daß eine so weitreichende Umformung von Texten eine Vertrautheit mit dem Buddhismus und seinem Schrifttum bezeugt, die darauf schließen läßt, daß der Buddhismus bei den Uiguren tief verwurzelt war. Zumindest oder in besonderem Maße gilt dies natürlich für die Nachdichter, von denen wir namentlich Kki-kki und Anzang kennen.

Ein im Auftrag des mongolischen Kaisers gedrucktes Werk ist die uigurische Übersetzung des *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* (Gelübde des Wandels des [Bodhisattva] ‚Alledler'), eines aus 62 Gāthās bestehenden Werkes, das sich in allen Ländern des Mahāyāna-Buddhismus einer weiten Verbreitung und einer großen Beliebtheit erfreute. Diese Verse, die wesentliche Lehren des Huayan-Buddhismus in komprimierter Weise zum Ausdruck bringen, sind ein Appendix zum *Buddhāvataṃsaka-Sūtra* (*Huayanjing*, Blumenschmuck-Sūtra), sie existierten aber auch in der Übersetzung von Amoghavajra (zwischen 746 und 771) als ein selbständiges Werk.[132]

Der Übersetzer war der aus Bišbalïq stammende Anzang (?–1293), „great scholar and leading translator of Chinese classics, histories, and works on government into Mongolian under Möngke and Khubilai."[133] Die Informationen über Anzang in der von Cheng Wenhai verfaßten Inschrift für die Gedächtnistafel auf dem „Seelenpfad" (zur Erinnerung an) Seine Exzellenz Wenjing, Prinz von Qin'guo, wurden kürzlich von T. Moriyasu ausgewertet.[134] Nach diesen Angaben, die auch die Basis für die Kurzbiographien in den historiographischen Werken *Xinyuanshi* und *Mengwuershiji* bildeten,[135] wurden dem Knaben im Alter von fünf Jahren erste Unterweisungen über die konfuzianischen Klassiker zuteil, mit neun Jahren erhielt er einen regulären Lehrer. Als er fünfzehn Jahre alt wurde, hatte er alle Texte des Konfuzianismus und des Buddhismus durchgelesen. Mit neunzehn Jahren wurde er bereits mit einem kaiserlichen Amt betraut. Während einer Revolte seines Bruders Arïγ Bökä (1260–1264) sandte Qubilai Anzang als Vermittler zu diesem, um ihn von einem Bruderkrieg abzuhalten.

[131] W. Heissig, Geschichte der mongolischen Literatur, II, Wiesbaden 1972, S. 835ff.
[132] K. Watanabe, Die Bhadracarī. Eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik, Inaugural-Dissertation, Leipzig 1912. Uigurischer Text: ETŞ (s. Anm. 97) Nr. 16, Nr. 21 und weitere unpublizierte Fragmente.
[133] De Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), S. 286.
[134] T. Moriyasu, An Uigur Buddhist's Letter of the Yüan Dynasty from Tun-Huang (Supplement to „Uigurica from Tun-Huang"), in: Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko No. 40, Tokio 1982, S. 9–10.
[135] Xinyuanshi Kap. 192, 1a–b, vgl. W. Fuchs, Analecta zur mongolischen Übersetzungsliteratur der Yüan-Zeit, in: Monumenta Serica 11 [1946], S. 42f.; Mengwuershiji Kap. 118, 1a, vgl. Ögel, Sino-Turcica (s. Anm. 29), S. 120.

Auch weiterhin wurde Anzang als Ratgeber sehr geachtet. Er stieg in die höchsten Positionen der neuen Hanlin-Akademie auf und übersetzte auf kaiserlichen Befehl das klassische *Shangshu* und andere historiographische Werke sowie Bücher zur Pharmakologie. Nach seinem Tode wurden ihm posthume Ehrentitel verliehen. Seine Werke, mehrere Bände von Gedichten, Gāthās, Lobpreisungen, Oden usw., wurden gedruckt und veröffentlicht. Die aus den Turfan- und Dunhuang-Funden stammenden buddhistischen Werke, die Anzang (Antsang) als uigurischen Übersetzer ausweisen, bezeugen Aktivitäten Anzangs, die von chinesischer Seite nicht beachtet wurden, vermutlich, weil sie für nicht bedeutsam gehalten wurden oder nicht interessierten. Diese Übersetzungstätigkeit zeigt, daß Anzang bei aller Loyalität dem mongolischen Kaiser gegenüber die Verbindung zu seinen uigurischen Landsleuten nicht gänzlich abbrach. Dieses vielleicht nur noch geistige Band zur ursprünglichen Heimat zeigt sich auch darin, daß seine Söhne rein uigurische Namen trugen.[136]

Außer der Übersetzung des *Buddhāvataṃsaka-Sūtra* hat Anzang die Nachdichtung des *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* sowie zwei weitere uigurische Dichtungen hinterlassen. Letztere können wenigstens zum Teil als Originaldichtungen gelten. Auch sie fußen auf den *Avataṃsaka*-Texten, und insofern kann Anzang als ein eifriger Vertreter und Propagandist des *Avataṃsaka (Huayan)*-Buddhismus angesehen werden.[137] Da er sich im Kolophon zum *Buddhāvataṃsaka-Sūtra* als „eigenen Priester" von Arïγ Bökä bezeichnet, dürfte diese Übersetzung wohl nach dem Tod von Möngke und vor Qubilais Machtantritt zustandegekommen sein, also zwischen Juli 1259 und Juli 1260.[138] Die Nachdichtung des *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* muß allerdings aus späterer Zeit stammen, denn im Übersetzerkolophon trägt Anzang schon den Titel der Hanlin-Akademie *(hanlin xueshi)*.[139]

Šingqo Šäli Tutung (10./11. Jahrhundert) aus Bišbalïq ist unbestreitbar der produktivste und bedeutendste Übersetzer gewesen. Außer mehreren Sūtras hat er auch die in den Jahren 648–649 von Huili begonnene (Buch 1–5) und 688 von Yancong vollendete Lebensbeschreibung des berühmten Mönches und Indienreisenden Xuanzang (602–664) aus dem Chinesischen ins Türkische übersetzt.[140]

[136] Mindestens der, dessen Name überliefert ist: **Ordu Tigin* (Ögel, Sino-Turcica [s. Anm. 29], S. 121) oder **Ortu Tegin* (Moriyasu [s. Anm. 134], S. 10).
[137] Vgl. Zieme, Stabreimtexte (s. Anm. 47), S. 127ff. Dem von Moriyasu (s. Anm. 134) veröffentlichten Brief zufolge soll er auch der Übersetzer der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* (vgl. BT VIII B [s. Anm. 167]) gewesen sein.
[138] J. Oda, On the Uigur Colophon of the Buddhāvataṃsaka-sūtra in Forty-Volumes, in: The Bulletin of Toyohashi Junior College 1985, Nr. 2, S. 121–127.
[139] ETŞ (s. Anm. 97) Nr. 16111.
[140] A. v. Gabain, Die uigurische Übersetzung der Biographie Hüen-tsangs, in: SPAW 1935, S. 151–180. Eine Übersicht über nachfolgende Teileditionen bei K. Kudara – P. Zieme, Fragmente zweier unbekannter Handschriften der uigurischen Xuanzang-Biographie, in: AoF 11 [1984], S. 137f.

Neben den „Aufzeichnungen über die Westlande“ *(Xiyuji)* von Xuanzang selbst sowie weiteren Reiseberichten anderer Pilger gehört diese Biographie zu den Werken, die Informationen über die Tarim-Länder, insbesondere über die Verbreitung der buddhistischen Schulen, überliefern.

Aus der Tatsache, daß vor kurzem auch ein bilinguales (chinesisch-alttürkisches) Fragment aus der *Xuanzang-Biographie* bekannt wurde,[141] darf man wohl zu Recht ein allgemeines Interesse ableiten, das für das Leben und das Werk dieses Pilgers mit Vorbildwirkung bestanden hat und das sich nicht auf eine persönliche Neigung Šingqo Šäli Tutungs beschränkte. Abschriften dieses Textes, die auf diese Weise finanziert wurden, haben verschiedentlich Stifter in Auftrag gegeben, wie entsprechende Veranlasserkolophone mitteilen.[142]

Das überkommene buddhistische Schrifttum der Uiguren aus Turfan und Dunhuang besteht, wie sich aus den Funden ergibt, aus Resten von handschriftlichen und gedruckten Büchern, die aus konkreten Anlässen heraus kopiert oder vervielfältigt wurden. Wo immer es möglich war, haben die Stifter ihre Namen hinterlassen: außer in Kolophonen, auf die noch ausführlicher einzugehen ist, auch an dafür vorgesehenen Leerformeln oder einfach am Ende von Kapiteln oder Abschnitten. Letzteres dürfte schon alte zentralasiatische Praxis sein, denn auch die in mitteliranischen manichäischen Texten vorkommenden Personennamen lassen sich am ehesten als solche von Spendern deuten.[143]

Apokryphe Sūtras

Das apokryphe „Sūtra über die Bedeutsamkeit der elterlichen Liebe“ *(Fumuenzhongjing)*[144] war in der Tang-Zeit, wie L. N. Men'šikov nachgewiesen hat,[145] sehr verbreitet. K. K. S. Ch'en betrachtet diesen Text als ein Beispiel dafür, daß die chinesischen Buddhisten sich bemüßigt fühlten, den wichtigsten ethischen Grundsätzen der Konfuzianer gerecht zu werden, denn in antibuddhistischen Traktaten

[141] Kudara – Zieme, Xuanzang-Biographie (s. Anm. 140).

[142] S. Tezcan, Eski Uygurca Hsüan Tsang Biyografisi. X. Bölüm, Ankara 1975, S. 10ff.; J. P. C. Toalster, Die uigurische Xuan-Zang-Biographie. 4. Kapitel mit Übersetzung und Kommentar, Dissertation Gießen 1977, S. 168f.; Tuguševa Fragmenty (s. Anm. 63), S. 30f.

[143] W. Sundermann, Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts, Berlin 1981, Berliner Turfantexte XI, S. 80f. 4a. 19 Anm. 5: „Unter den verbleibenden Möglichkeiten ‚Verfasser' oder ‚Patron' (vielleicht eine Person, die um religiösen Verdienstes willen eine Almosenspende für die Abschrift einer bestimmten Textmenge leistet?) halte ich die letztere für wahrscheinlicher.“ Nach den Gegebenheiten der buddhistischen Texte möchte ich Dr. W. Sundermann in seiner Annahme bestärken.

[144] Taishō Tripiṭaka Nr. 2887 Bd. 85, S. 1403–1404. Vgl. BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 12. Einleitung.

[145] L. N. Men'šikov, Bjan'vèn' o vozdajanii za milosti (rukopis' iz Dun'chuanskogo Fonda Instituta vostokovedenija), Moskau 1972, Teil 1, S. 82f.

wurde gerade der Mangel an ethischen Prinzipien wie der elterlichen Liebe und der kindlichen Pietät, wie sie in der chinesischen Erziehung seit eh und je gepflegt wurden, als Stein des Anstoßes hervorgehoben.[146] Eine längere uigurische Dichtung, die in der nicht geringen Anzahl von zehn Handschriften und einem Blockdruck in Teilen erhalten ist, ist diesem Thema gewidmet.[147] Sie scheint in Abhängigkeit von dem genannten chinesischen Text gewesen zu sein, denn auf der Rückseite des sehr zerstörten Umschlagdeckels des Faltbuches, das den erwähnten Blockdruck des uigurischen Textes enthält, waren durch Zufall noch die vier chinesischen Zeichen für *Fumuenzhong* nebst einer danebenstehenden Transkription in uigurischer Schrift vorhanden.[148] Der Blockdruck spricht dafür, daß das kleine Werk auch in der Mongolenzeit noch nicht verlorengegangen war. K. K. S. Ch'en unterstreicht, daß sich der chinesische Text mit seiner Beschreibung des liebevollen Verhaltens der Eltern, insbesondere der Mutter, vor allem an die Menschen der niederen Schichten richtete.[149] Möglicherweise traf das auch für die uigurische Version zu. Die folgenden Beispiele mögen ihren volksnahen Charakter deutlich machen:

„Als wir geboren wurden, hat (uns) unser Mütterchen
aus Staub und Erde emporgenommen,
unseren ganzen Körper gewaschen
und in Seidenstoffe gehüllt.“[150]

„Im Feuchten und Nassen
möge mein Liebling nicht liegen!
So hat sie mein unglückliches Selbst
an einen trockenen Ort gelegt:
‚Mein kleines Fohlen!' [sagend, mich] streichelnd,
furchtbares Leid [von mir abwendend].“[151]

[146] K. K. S. Ch'en, The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton, New Jersey, 1973, S. 36ff. Demgegenüber vertritt G. Schopen auf Grund seiner Analyse epigraphischen Materials die Meinung, daß „true filial piety“ durchaus auch in der indischen Gesellschaft verankert war, vgl. G. Schopen, Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of „Sinicization“ Viewed from the other Side, in: T'oung Pao 70 [1984], S. 110–126.

[147] BT XIII (vgl. Anm. 1), Nr. 12.

[148] BT XIII (vgl. Anm. 1), Nr. 12. Einleitung.

[149] Ch'en, Transformation (s. Anm. 146), S. 41: „The purpose of this forged sutra is obvious, namely, to make Buddhism popular among the common masses of Chinese who are imbued with the spirit of filial piety. One might say that the sutra was designed to appeal especially to the hardworking farming masses, not the well-to-do upper classes. The atmosphere of the farming village, of peasants at work in the fields, of simple earthbound family relations and pleasures, pervades the entire work, not the atmosphere of those families with servants and wet-nurses.“

[150] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 12.86–89.

[151] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 12.97–103.

„Leidend und dich quälend hast du aufgezogen,
durch Brust-Nahrung hast du aufgezogen,
mein wie ein Juwel seiendes Mütterchen."[152]

„Gibt es einen Hilfe Bereitenden?
So eilends bist du gelaufen,
hast einen zaubermächtigen Arzt gebracht,
dessen Füße umklammert und (ihn) angefleht."[153]

Zu den apokryphen Sūtras gehört auch „Das heilige Dhāraṇī-Sūtra der Acht Lichter des Himmels und der Erde" *(Tiandibayangshenzhoujing)*,[154] das vermutlich zu Beginn des 8. Jahrhunderts während der Regierungszeit der Kaiserin Wu Zetian (684–704), die eine eifrige Verfechterin des Buddhismus war,[155] in China selbst entstanden ist.

Die vielschichtigen Probleme der Geschichte und der Überlieferung dieses Textes wurden in zahlreichen Arbeiten von L. Ligeti und J. Oda behandelt; auf sie kann hier nicht eingegangen werden.[156] In China und in Tibet, aber auch bei den Uiguren und den Mongolen, war dieses Sūtra verbreitet und beliebt. Bei keiner anderen uigurischen Übersetzung ist die Zahl der erhaltenen Handschriften und Blockdrucke so hoch wie bei dieser.

Das Sūtra richtet sich gegen den im Volk verbereiteten Glauben an Dämonen, Orakel und an die Wirksamkeit von Wahrsagekünsten, es setzt diesen verwerflichen Truglehren die Lehre des Buddha gegenüber. Hervorheben möchte ich an dieser Stelle eine Passage, mit der der Bodhisattva Akṣayamati dem Buddha gegenüber die Situation der Menschen bzw. der Lebewesen im ständigen Kreislauf der Existenzen schildert. Nachdem der Bodhisattva dargelegt hat, daß die Wesen mit schlechten Eigenschaften zahlreich, die mit guten aber selten geworden sind, beschreibt er das Los der Menschen wie folgt:

[152] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 12.105–108.
[153] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 12.134–137.
[154] Taishō Tripiṭaka Nr. 2897. Bd. 85, S. 1422b–1425b. Vgl. J. Oda, Remarks on the Indic „lehngut" of the Säkiz yükmäk yaruq sūtra, in: Sprachen des Buddhismus in Zentralasien, Wiesbaden 1983, S. 71f.
[155] K. K. S. Ch'en, Buddhism in China. A Historical Survey, Princeton, New Jersey 1964, S. 219–222. Vgl. A. Forte, Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century, Neapel 1976.
[156] L. Ligeti, Autour du *Säkız yükmäk yaruq*, in: Studia Turcica, Budapest 1971, S. 291–319. Von den zahlreichen Arbeiten J. Odas sei hier nur die jüngste genannt: New Fragments of the Buddhist Uighur Text *Säkız yükmäk yaruq*, in: AoF 10 [1983], S. 125–142. J. Oda bereitet eine neue Gesamtedition des Textes vor.

(Übersetzung nach dem chinesischen Text:)

„Das führt dazu, daß die Sitten der Welt verflachen. Die Gesetze der Beamten werden bitteres Gift. Steuern und Militärdienst bedrücken schwer.

Die Menschen werden sehr elend. Was sie wünschen, erlangen sie nur schwer.

In Wahrheit haben sie diese Bitternis erlitten, weil sie im Glauben abgewichen sind und weil ihre Ansichten verkehrt sind."[157]

(Übersetzung nach dem uigurischen Text:)

„In allen Reichen und Städten verfolgen und unterdrücken die Fürsten und Ältesten sie und verhängen für geringfügige Vergehen äußerst schwere Strafen über sie. Ihre Abgaben sind schwer.

Da das Volk ein widerwärtiges Los hat, so wird es arm; unter äußerst schweren Mühen erstrebt es Erwerb, es erleidet Schaden und erlangt durchaus kein langes Leben. Niemals reifen seine Saaten. Seine nackte Kehle wird nicht gesättigt, es leidet Hunger.

Infolge ihrer eigenen unwissenden, verkehrten Handlungen erkennen und begreifen sie nicht, daß ihre in einer früheren Existenz begangenen Handlungen sie so quälen. Sondern sie zürnen der Erde, dem Himmel, den Buddhas, dem Reich, dem König, dem Fürsten, der Fürstin, indem sie sagen: ‚Glück geben sie (uns) nicht, und sie sorgen nicht (für uns)'."[158]

Im Gegensatz zum übrigen Text dieses Sūtras weicht die uigurische Übersetzung in den Einzelheiten, wie man leicht feststellen kann, beträchtlich von der chinesischen Vorlage ab. Obwohl es sich bei den Zusätzen des uigurischen Übersetzers um allgemein übliche Topoi handelt, die keinen Rückschluß auf eine konkrete historische Situation zulassen, scheint mir doch die Neigung des Uiguren deutlich zu werden, die Vernachlässigung der Pflichten der Herrschenden gegenüber dem Volk als vermeintliche Ursache der schlechten Zeit stärker hervortreten zu lassen.

Mudrās (symbolische Hand- und Körperstellungen), Dhāraṇīs (Zaubersprüche), Rituale mit zauberkräftigen Essenzen sind Merkmale des Tantrismus, der die

[157] Taishō Tripiṭaka Nr. 2897, Bd. 85, S. 1422b 22–24. Ich danke für die Hilfe, die mir Dr. Th. Thilo bei der Übersetzung dieser Stelle geleistet hat.
[158] W. Bang, A. v. Gabain, G. R. Rachmati, Türkische Turfantexte VI: Das buddhistische Sūtra Säkiz yükmäk, in: SPAW 1934, S. 106f. Text Z. 9–18.

Uiguren vor allem über tibetische Vermittlung erreichte. Eine Gruppe von tantrischen Sūtras jedoch, die sich um den Tausendäugigen und Tausendhändigen Avalokiteśvara ranken, wurde aus dem Chinesischen übersetzt.[159] In einem Fall nennt ein Kolophon Šingqo Šäli Tutung als Übersetzer. Als ein Beispiel sei das „Dhāraṇī-Sūtra des Großen Barmherzigen"[160] genannt, in dessen Mittelpunkt die Verkündigung der zaubermächtigen Dhāraṇī Avalokiteśvaras steht. Eingewoben in den Text sind Rezepte und Rituale, die u. a. gegen Vergiftungen, Schlangenbisse, Augenkrankheiten, Taubheit, einseitigen Gehirnschlag, lebensgefährdende Herzschmerzen, Unheil im Haus, aber auch gegen ins Auge geflogene Fliegen Hilfe versprechen. Erwähnenswert ist auch die Beschreibung der Objekte, die vierzig der tausend Hände des Bodhisattva für den Gläubigen bereithalten und ihm als helfende Symbole zur Erlangung von Wünschen oder bei Abwehr von Unglück dienen. So ist der Pfeil ein Symbol für ein Treffen mit Freunden, die Axt für die Befreiung von Schwierigkeiten mit den Behörden, der Spiegel für Weisheit, der rote Lotos für eine Geburt im Götterpalast, die Glocke für die Erlangung der göttlichen Brahmā-Stimme, die Weintraube für gute Ernte usw. Da Fragmente der uigurischen Handschrift, die die Übersetzung des aus einem Buch *(juan)* bestehenden *Padmacintāmaṇi-dhāraṇī-Sūtra* enthalten, den Angaben des Bandes und der Blätter zufolge einem vierten Buch entstammen, liegt auch hier die Vermutung nahe, daß der Uigure die thematisch zusammengehörigen Werke zu einer vier Bücher umfassenden Einheit zusammengestellt hat.

Übersetzungen aus dem Tibetischen

Die Übersetzungswelle aus dem Tibetischen setzte erst in der Mongolenzeit (13.–14. Jahrhundert) ein. Nach den uns zur Verfügung stehenden Angaben aus Kolophonen und Überlieferungsketten sind u. a. folgende Werke aus tibetischen Versionen übersetzt worden: *Rājāvavādaka-Sūtra,*[161] *Aparamitāyurjñānamahāyāna-Sūtra,*[162] die *Śrī Cakraśaṃvara*-Texte,[163] ein *Mañjuśri-Sādhana,*[164] ein

[159] Eine Edition dieser uigurischen Texte befindet sich in Vorbereitung.
[160] Taishō Tripitaka Nr. 1060, Bd. 20, S. 105c–111c. Vgl. K. Röhrborn, Fragmente der uigurischen Version des *„Dhāraṇī-Sūtras* der großen Barmherzigkeit", in: ZDMG 126 [1976], S. 87–100.
[161] W. Radloff, Kuan-ši-im Pusar. Eine türkische Übersetzung des XXV. Kapitels der chinesischen Ausgabe des Saddharmapuṇḍarīka, Bibliotheca Buddhica XIV, St. Petersburg 1911, Beilage I. Bruchstück des Ārya Rājāvavādaka genannten Mahāyāna Sūtra S. 69–90.
[162] Vgl. Anm. 261.
[163] G. Kara – P. Zieme, Fragmente tantrischer Werke in uigurischer Übersetzung, Berlin 1976, Berliner Turfantexte VII. Das in der Einleitung S. 14 genannte *Buyan āvirmāk* des Goldglanz-Sūtra ist wohl doch eher als ein Originalwerk zu betrachten. Ebenda S. 14 f. wird eine Aufstellung der kleineren Textfragmente B bis O ausgegeben, die vermutlich alle auf tibetischen Vorlagen beruhen.
[164] J. Oda, Eski Uygurca bir vesikanın budizmle ilgili küçük bir parçası, in: Türkiyat Mecmuası 19 [1980], S. 183–202.

Opfer *(gtor-ma)*-Ritual,[165] einige auf Nāropas Lehren zurückgehende Texte[166] und ein *Guruyoga* von Sa-skya Paṇḍita[167]. Andere wie die *Sitātapatrādhāraṇī*[168], die *Uṣṇīṣavijayādhāraṇī*[169], der *Tārā-Lobpreis*[170], die *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*[171] oder der Lobpreis auf die Acht heiligen Orte *(Aṣṭamahāsthānacaityastotra)*[172] haben Merkmale, die ebenfalls für tibetische Herkunft, mindestens aber für die Berücksichtigung der tibetischen Texte durch die Übersetzer plädieren lassen.

Es ist hier nicht der Ort, zu den aufgezählten Texten ausführliche Erläuterungen zu geben, doch erscheint es mir notwendig, auf den Guruyoga „Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita (1182–1251) aufmerksam zu machen, weil in ihm ein wichtiger Aspekt des Lamaismus in aller Deutlichkeit vorgestellt wird. Wie in zahlreichen ähnlichen Werken wird von dem tibetischen Sa-skya-Mönch, der zugleich als Staatsmann und Literat bedeutenden Einfluß hatte,[173] die enge Bindung des Schülers an seinen Guru als eine Grundbedingung zur Erlangung von Erkenntnis und Erlösung dargestellt. Die Verehrung und der Dienst für den Guru werden wichtiger als die Buddhaverehrung veranschlagt. Der Schüler hat seinem Guru uneingeschränkten Gehorsam zu leisten und Opferbereitschaft in körperlicher, geistiger und materieller Hinsicht an den Tag zu legen. Durch dieses Prinzip des Lamaismus werden die Tantra-Lehren in den exklusiven Mönchsgemeinschaften überliefert, was jedoch nicht ausschließt, daß auch Laien als Stifter von Abschriften oder Drucken in Erscheinung treten konnten.

Im übrigen bleibt festzuhalten, daß der Lamaismus bei den Uiguren nicht alleinherrschend geworden ist, denn nach dem Zeugnis der überlieferten Texte bestanden andere Schulen des Mahāyāna-Buddhismus weiter, sie gewannen sogar, zeitweilig wenigstens, verstärkten Einfluß wie die Schule des Reinen Landes.

Es muß auch den uigurischen Buddhisten aufgefallen sein, daß ihre Schriften ausschließlich auf sekundär überlieferten Texten basierten. Das darf man mindestens voraussetzen, wenn man berücksichtigt, daß sie Leben und Werk des berühmten Xuanzang, der mit einem unermüdlichen Eifer auf der Suche nach den Ursprüngen des Buddhismus in Indien und in den Tarim-Staaten war und indische

[165] Suv (s. Anm. 76), S. 27 Z. 5–S. 30 Z. 9.
[166] Zieme – Kara, Totenbuch (s. Anm. 32).
[167] G. Kara – P. Zieme, Die uigurischen Übersetzungen des Guruyogas „Tiefer Weg" von Sa-skya Paṇḍita und der Mañjuśrīnāmasaṃgīti, Berlin 1977, Berliner Turfantexte VIII, Teil A.
[168] F. W. K. Müller, Uigurica II, in: APAW 1910 Nr. 3, S. 50–75.
[169] U II (s. Anm. 168), S. 27–50.
[170] P. Zieme, Zum uigurischen Tārā-Ekaviṃśatistotra, in: AOH 36 [1982], S. 583–597. Die S. 591 f. behandelten Fragmente T II 3085 (U 4145) und T II 932 (U 4135) gehören, wie ich zu spät feststellte, nicht zum *Tārā*-Text, sondern zur *Sitātapatrādhāraṇī.*
[171] BT VIII (s. Anm. 167), Teil B.
[172] D. Maue – K. Röhrborn, Ein *Caityastotra* aus dem alttürkischen Goldglanz-*Sūtra,* in: ZDMG 129 [1979], S. 282–320.
[173] BT VIII (s. Anm. 167), S. 19.

Texte in großer Zahl gesammelt hatte, in der Übersetzung Šingqo Šäli Tutungs kannten. Der geringe Einfluß des indischen buddhistischen Schrifttums auf den alttürkischen Buddhismus erklärt sich wohl daraus, daß in der Türkisierungszeit der Turfan-Oase Inder wie auch Tocharer kaum noch eine bedeutende Rolle spielten. Dies kann jedoch nicht der einzige Grund gewesen sein, denn schon bei den Sogdern, deren buddhistische Texte um einiges älter sein dürften, fehlt direkter indischer Einfluß, sie wurden sämtlich aus dem Chinesischen übertragen. Dieser Umstand läßt eher daran denken, daß nicht die geringe Rolle der Inder, sondern eher die starke Präsenz und Einflußnahme der chinesischen Buddhisten verantwortlich zu machen ist. „Der chinesische Buddhismus stand mit dem des Reiches von Qočo in lebhafter Wechselwirkung."[174] Diese Feststellung A. v. Gabains ist, wie dem Zusammenhang zu entnehmen ist, natürlich so zu verstehen, daß die chinesische Seite stets die gebende gewesen ist.

Geht man davon aus, daß die Uiguren allmählich die Notwendigkeit empfunden haben, sich den Ursprüngen des Buddhismus zuzuwenden, dann wird verständlich, daß sie in der späten Phase der Mongolenzeit indische Texte transkribiert,[175] indische Lehnwörter in einer neuen, ‚korrekteren' Gestalt übernommen[176] und/oder die in den Texten vorkommenden Fremdwörter indischer Provenienz als Brāhmīglossen beigefügt haben.[177] Zusammenfassend hat man diese neuen Erscheinungen als Zeichen einer Renaissance der Sanskrit-Gelehrsamkeit bezeichnet.[178]

Kolophone, die „indisch", d. h. Sanskrit *(āntkāk tili)* als Sprache des Ausgangstextes nennen, sind nicht zahlreich. Außer der Übersetzung der *Vinaya-viniścaya-upāli-paripṛcchā*, die dem Kolophon zufolge von Prajñāśrī (?–1332) aus dem „Indischen" übertragen wurde,[179] gibt auch der Übersetzer Amoghaśrī für seine Übersetzung des *Caityastotra* indischen Ursprung an.[180] Die Bearbeiter des uigurischen Textes, K. Röhrborn und D. Maue, haben jedoch Zweifel an dieser Angabe angemeldet; ihnen zufolge scheinen „sogar einzelne Formulierungen" durch das Tibetische „gelenkt" zu sein.[181]

[174] A. v. Gabain, Die Qočo-Uiguren und die nationalen Minderheiten, in: Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin, Berlin 1974, S. 245.
[175] Kara, Nāmasaṃgīti (s. Anm. 41), S. 233; Zieme Schlangenzauber (s. Anm. 44), S. 428ff.
[176] K. Röhrborn, Zum Wanderweg des altindischen Lehngutes im Alttürkischen, in: Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients, Festschrift für B. Spuler, Leiden, 1981, S. 340f.
[177] P. Zieme, Zur Verwendung der Brāhmī-Schrift bei den Uiguren, in: AoF 11 [1984], S. 332.
[178] Röhrborn, Wanderweg (s. Anm. 176), S. 340.
[179] G. Hazai, Ein uigurisches Blockdruckfragment der Berliner Turfan-Sammlung, in: AoF IV [1976], S. 231–234.
[180] Suv (vgl. Anm. 76), S. 33 Z. 16f.
[181] Maue – Röhrborn, Caityastotra (s. Anm. 172), S. 289f.

Originale Texte

Einige Probleme der Wertung der alttürkischen Übersetzungen sind im Vorangehenden angeschnitten worden, hier sei noch einmal auf die Notwendigkeit detaillierter Untersuchungen hingewiesen. Pauschalurteile, die entweder den Übersetzungen jegliche Bedeutung absprechen oder diese zu sehr als eigenständige Leistungen deklarieren, helfen nicht weiter: „It is commonly stated that Buddhist literature of Central Asia is merely a translation literature, but such a statement can be based only on a unfamiliarity with the languages. Many Uighur texts – so-called translations from Chinese, Khotanese, or Sanskrit originals – are in fact adaptations of these texts to Uighur tastes and concepts. Uighur scholars, however, did not limit themselves to adapting, but also wrote learned treatises, often in the form of introductions to Buddhist doctrinal texts."[182]

Die Jātaka- und Avadāna-Erzählungen[183] oder auch Prologe boten mehr Raum zur freieren Ausgestaltung des Textes als die Sūtras selbst. Von den Werken, für die bisher keine Vorlage gefunden werden konnte, macht das „Sūtra, das das Wesen des Sinnes *(citta)* lehrt" *(Xin tözin uqïdtačï nom)*[184] am ehesten den Eindruck eines Originalwerkes. Ein Sechstel des Textes nehmen mehrere Zitate aus dem *Śūraṃgama-Sūtra*, dem *Avataṃsaka-Sūtra* und anderen, unbekannten Werken ein.[185] Der Text ist eine Abhandlung über die buddhistische „Nur-Bewußtseinslehre" der Yogacāra-Schule. Die Einschätzung als Originalwerk wird von J. W. de Jong[186] und J. P. Laut[187] nicht voll geteilt, obwohl sie auch keine direkten Hinweise auf eine mögliche Vorlage geben können. Die Bilder und Vergleiche, sehr reichlich in dieser vielleicht als Laienunterweisung gedachten Schrift vertreten, sind für die Frage der Herkunft natürlich von erstrangiger Bedeutung. Für das Bild vom Cakravartin-Herrscher, der sich im Traum in eine Ameise verwandelt, vermutet

[182] L. Kwanten, A History of Central Asia, 500–1500, University of Pennsylvania Press 1979, S. 57.
[183] V. Gabain, Literatur (s. Anm. 45), S. 221ff.; jetzt auch G. Ehlers, Ein alttürkisches Fragment zur Erzählung vom Töpfer, in: UAJb N. F. 2 [1982], S. 175–185.
[184] Ş. Tekin, Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit, Teil I: HSIN Tözin Oqidtači Nom, Budapest 1980.
[185] Tekin, Buddhistische Uigurica (s. Anm. 184), S. 27. Das 3. Zitat (Z. 182–190) hatte schon M. Shōgaito, Uigurugo shahon Dai-Ei hakubutsukanzō Or. 8212-108 ni tsuite [Uighur Manuscript Or. 8212–108, British Museum], in: The Tōyō Gakuhō 57, 1–2, 1976, S. 021, als aus dem *Avataṃsaka-Sūtra* stammend erkannt.
[186] Rezension von Tekin, Buddhistische Uigurica (s. Anm. 184) in: IIJ 25 [1983], S. 226: „It is possible that other parts of Vapši's treatise also are directly or indirectly based upon Chinese Buddhist texts, and it is to be hoped that specialists in Chinese Buddhism of the Yüan dynasty will be able to further elucidate the sources used by Vapši."
[187] Rezension von Tekin, Buddhistische Uigurica (s. Anm. 184), in: ZDMG 134 [1984], S. 153.

W. Eberhard chinesischen Ursprung,[188] und andere Bilder dürften ebenfalls auf indische oder chinesische Vorläufer zurückgehen. Eines jedoch ist vermutlich genuin türkisch, wie bereits Ş. Tekin feststellte. In seiner Einleitung schreibt der Autor: „Während Buddhas (und) die Meister (= Gurus) viele, zahlreiche Sūtras predigen, um die nicht zur Erkenntnis gelangten Wesen den Sinn *(citta)* erkennen zu lassen, wollen wir, so wie man durch ein Rauchloch das Himmelsfirmament sieht, zusammengerafft (die Lehre) durch dreierlei Tore (d. h. Grundsätze)[189] lehren."[190]

Das Bild vom Rauchloch spricht wohl dafür, daß der Verfasser das Leben in einer Jurte gekannt haben muß, denn das durch einen Radkranz begrenzte Rauchloch war ein typisches Merkmal der Filzzelte. Das dafür gebrauchte Wort *tünglük* konnte allerdings in anderem Zusammenhang auch „Fenster" als Teil eines festen Gebäudes bedeuten, wie einem Abschnitt der Beschreibung der Höllenbewohner in der Maitrisimit zu entnehmen ist: „Wir hatten, als wir in der Menschenexistenz waren, zu Klöstern gehörige Häuser und Zellen zerstört, deren Pforten, Fenster, hölzerne Einrichtungsteile sowie die Vihāra-Tore und die Saṃghārāma-Tore gestohlen."[191]

In einem kurzen Kolophon[192] wird mitgeteilt, daß das Werk von Vapši Baxši geschaffen[193] wurde. Das *vapšī* gelesene Wort[194], das eine Entlehnung des chinesischen Titels *fa shi* „Dharma-Meister", eines Ehrentitels für hervorragende Mönche,[195] sein kann, scheint hier ein Name zu sein. In anderen Fällen geht dem Titel *vapšī* jedoch ein Name, ein Mönchsname chinesischen Ursprungs,[196] voran. Merkwürdig wäre es allerdings auch, wenn an dieser Stelle gar kein Name genannt sein sollte.

Einen hohen Anteil von Originalwerken findet man unter den Stabreimtexten,[197] von neunzig Werken konnten nur zwei festgestellt werden, die direkt auf metrischen Vorlagen beruhen: *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*[198] und ein *Prajñāpāramitāstotra* von Rāhulabhadra.[199] Für mehrere Stabreimdichtungen konnten thematische Parallelwerke gefunden werden. Von besonderer Bedeutung sind die Werke, die Versifizierungen ursprünglicher Prosavorlagen darstellen, weil sie bezeugen, daß die Uiguren, in erster Linie der für diese Fälle in Frage kommende Nachdichter Kki-kki, souverän mit den buddhistischen Werken und Stoffen umzugehen verstanden: *Guanwuliangshoujing*[200], „Die Beseitigung der Hindernisse der Tat *(karma)*" (5. Kapitel des Goldglanz-Sūtra)[201] und das auf dem *Fumuenzhongjing* beruhende Gedicht.[202]

Das entscheidende, ins Auge fallende Charakteristikum der uigurischen Dichtung ist die strophische Alliteration. Sie besteht darin, daß alle Zeilen einer Strophe, meist eines Vierzeilers, entweder mit demselben Vokal *(V)* oder mit derselben Phonemgruppe, bestehend aus Konsonant plus Vokal *(CV)*, beginnen. Da die Vokale *ï* und *i*, *o* und *u* sowie *ö* und *ü* bei der Alliteration als gleichwertig gelten, ergeben sich fünf Vokalgruppen: *a, ä, ï/i, o/u, ö/ü.*[203] Weitere Kennzeichen des Versbaus sind graduell verschiedene Isosyllabismus-Erscheinungen und auch gelegentliche, gewissermaßen zusätzliche Endreime.[204] Bei einem großen Teil der Kolophondichtungen fehlen die zuletzt genannten Merkmale. Bis auf einige Unterbrechungen im Falle von Aufzählungen von Werktiteln und Personennamen ist jedoch die strophische Alliteration stets streng durchgeführt.

[188] W. Eberhard, Bemerkungen zum uigurischen Text des Śurangama Sūtra, in: W. Eberhard, China und seine westlichen Nachbarn, Darmstadt 1978, S. 272–278.
[189] Der nachfolgende Text ist die Ausführung dieser drei Grundsätze.
[190] Tekin, Buddhistische Uigurica (s. Anm. 184), S. 40 (Z. 121–124), Übersetzung S. 58.
[191] Maitrisimit Tafel 172, vgl. BT IX (s. Anm. 49), Bd. 1, S. 168.
[192] Tekin, Buddhistische Uigurica (s. Anm. 184), S. 18.
[193] Zum Problem, was *yarat-* „Schaffen" in den Kolophonen bedeutet, vgl. A. v. Gabain, Historisches aus den Turfan-Handschriften, in: Acta Orientalia [Havn.] 32 [1970], S. 119; Laut (s. Anm. 187), S. 153.
[194] Es stellt sich die Frage, ob man das Wort anders lesen kann. G. Clauson hatte in seinen unveröffentlichten Bemerkungen zu dieser Handschrift *Yao (Wao) Su (Shu)* vorgeschlagen. Andererseits hat mir freundlicherweise Dr. N. Sims-Williams bestätigt, daß Tekins Lesung auch anhand des Originals am wahrscheinlichsten ist (im übrigen sei das Faksimile zum Teil leichter lesbar als die Originalhandschrift, da sie an manchen Stellen abgerieben ist).
[195] Hackmann – Nobel (s. Anm. 83), S. 181a.
[196] Röhrborn, UW (s. Anm. 56), S. 39 (q. v. *ačari*).
[197] Zieme, Stabreimtexte (s. Anm. 47).

[198] Vgl. Anm. 216.
[199] Vgl. S. 46f.
[200] Vgl. S. 32.
[201] Vgl. S. 28.
[202] Vgl. S. 36ff.
[203] Zieme, Stabreimtexte (s. Anm. 47), S. 358ff.
[204] Zieme, Stabreimtexte (s. Anm. 47), S. 367ff.

Die Kolophone

Nach den voranstehenden Ausführungen über den Bestand und die Bedeutung der alttürkischen buddhistischen Literatur von Turfan und Dunhuang wollen wir uns nunmehr den Prologen, vor allem aber den Nachschriften zuwenden, die uns Aufschlüsse über die Herkunft, das Umfeld und den Wirkungskreis der kopierten Werke geben können. Es ist kaum nötig zu betonen, daß die Kolophone bei der Erörterung von Literaturwerken stets von Nutzen sind. Das trifft natürlich in besonderem Maße auf ein Schrifttum wie das alttürkische zu, das fast ausschließlich aus religiösen, zumal aus übersetzten Werken besteht. Der gewachsenen Rolle der buddhistischen Laien sowie ihren Interessen an der Aufzeichnung der die religiösen Texte betreffenden Fakten und ihrer eigenen Ziele, die sie bewogen, im Hinblick auf ihr Seelenheil und das ihrer Sippenangehörigen Textkopien anfertigen zu lassen, ist es zu danken, daß uns eine relativ große Zahl von diesbezüglichen Fragmenten vorliegt. So soll es im folgenden darum gehen, den Aufbau der Kolophone zu analysieren, die ihnen zu entnehmenden Tatsachen zu systematisieren und für die Beantwortung der genannten Fragestellung heranzuziehen.

Auf der Ebene der formalen Gestaltung sind Prosa- und Verskolophone zu unterscheiden. Während die meist kurzen Prosakolophone bei buddhistischen Werken des gesamten Zeitraums belegt sind, kommen die Verskolophone mit einer Ausnahme[205] nur in Texten der Mongolenzeit vor. Bezüglich der Aussagen ist grundsätzlich zu differenzieren zwischen Werkkolophonen, d. h. Nachschriften, die Mitteilungen über das Werk und dessen Überlieferung durch Verfasser, Übersetzer bzw. Nachdichter sowie Schreiber bzw. Druckhersteller enthalten, und Veranlasser-Kolophonen, die Auskunft geben über den Auftraggeber und dessen Anliegen. Den nicht häufigen Fall, daß in der Nachschrift Angaben zu allen genannten Punkten hinsichtlich der Überlieferung eines Textes gemacht werden, bieten zwei Kolophonstrophen zum *Prajñāpāramitāstotra:*

[205] Hami-Abschrift der Maitrisimit, vgl. Geng Shimin – Zhang Guangda, Suo li mi kao [Studie über Solmī], in: Lishi yanjiu 2/1980, S. 154.

„Um der äußerst tiefen Weisheits-Pāramitā Verehrung zu erweisen, habe ich, Prajñāśrī, den vom Meister Nāgārjuna in Āryabhāṣā [= Sanskrit] verfaßten ‚Nirvikalpa' genannten Lobpreis (in) Versen nachgedichtet.
Diese von unserem Herrn mit feiner, tiefer Weisheit in dem Gedanken, (die Weisheit) den in der Niedergangszeit (Lebenden) zu tradieren, gedichteten, die heilige, wahre Leere lehrenden Verse habe ich sorgfältig geschrieben. Asïγ Tutung."[206]

Prajñāśrī (?–1332), u. a. auch im Buddhismus-Kapitel des *Yuanshi* (Kap. 202) erwähnt, ist als Übersetzer weiterer Werke ins Uigurische[207] und ins Mongolische[208] bekannt. Die Angabe, daß das Stotra von Nāgārjuna stamme, beruht auf einer späten bewußt gefälschten Überlieferung.[209] Die aus diesem und ähnlichen Werkkolophonen geschöpften Angaben geben vor allem über die Überlieferungskette eines Werkes Auskunft, dagegen enthalten die Veranlasserkolophone Daten über den Auftraggeber und dessen Familie und vermitteln somit einen Zeitbezug, dessen Aussagekraft jedoch eingeschränkt ist, weil sich die Familien nicht in anderen Quellen nachweisen lassen.

Die Verfasser der Veranlasserkolophone sind im allgemeinen anonym, nur im Kolophon des Zehntausendschaftsführers *(tümänbägi)* Buyan findet sich ein entsprechender Passus am Ende:

„Für diesen unerreichbar heiligen Dharma
(und) in dem Wunsch (nach) der Buddhaschaft
habe (ich), Šingsun Šila, soweit die Aufmerksamkeit (?)
reicht, die ‚Verdienst-Zuwendung' ergebenst gesammelt."[210]

Außerdem wird auch der Name des Schreibers der Druckvorlage erwähnt: „(Ich), der Sklave Činsuin, habe (es) ergebenst geschrieben."[211] Das Verb *yïγïp* „gesammelt" könnte als ein Hinweis darauf gewertet werden, daß es üblich war, bestimmte, geläufige Wendungen aus schon vorhandenen Kolophonen zu übernehmen. Durch diese bei den Uiguren allerdings wenig geübte Praxis bildeten sich Standardwendungen heraus, die von Kolophon zu Kolophon wandern konnten.[212] Damit rücken die Kolophontexte in die Nähe der Textgruppe, für die

[206] ETS (s. Anm. 97), Nr. 1586–93.
[207] Zieme – Kudara, Guanwuliangshoujing (s. Anm. 122), S. 46 f.
[208] B. Laufer, Zur buddhistischen Literatur der Uiguren, in: T'oung Pao 7 [1907], S. 391 ff.
[209] Zieme, Stabreimtexte (s. Anm. 47), S. 176.
[210] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.86–89.
[211] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.90.
[212] Dies betrifft vor allem die mongolischen Kolophone, vgl. z. B. W. Heissig, Toyin Guosi ~ Guisi alias Čoγtu Guisi: Versuch einer Identifizierung, in: Zentralasiatische Studien 9 [1975], S. 409 ff.

L. Ju. Tuguševa die Kennzeichen Gleichmaß, funktionale Gleichartigkeit der Segmente und Unbegrenztheit festgestellt hat, obwohl auch genügend gegenteilige Merkmale vorhanden sind, die es gestatten, die Kolophondichtungen zu den „künstlerischen Texten“[213] zu rechnen.

Es ist sicher kein Zufall, daß gerade die Veranlasserkolophone in Versen abgefaßt wurden. Man kann vermuten, daß die uigurischen Autoren damit dem Text einen würdigen Rahmen verleihen wollten. Sehr ähnliche Prinzipien weisen die mongolischen Kolophondichtungen auf, die von D. Cerensodnom als eine gesonderte Gruppe der mongolischen Dichtung betrachtet werden.[214] Mongolische Verskolophone reichen von den Anfängen der buddhistischen Übersetzungsliteratur der Yuan-Zeit bis zur *Tanjur*-Übersetzung im 18. Jahrhundert.[215] Zweifellos kann man in diesen mongolischen Texten eine Fortführung der uigurischen Kolophongestaltung sehen.

Im Mittelpunkt der weiteren Ausführungen stehen die uigurischen Veranlasserkolophone des 13. und 14. Jahrhunderts.[216] Bei ihnen sind folgende Abschnitte zu unterscheiden.

A. Einleitungsformel

Soweit die Texte überhaupt eine Einleitungsformel aufweisen, handelt es sich bei ihr meist nur um einen kurzen Ausdruck. Im einzelnen sind die folgenden Wendungen belegt: „nun, und“[217], die aus dieser Einleitungspartikel weiterentwickelte Form „Und was nun (folgt, sei gesegnet!)“[218] oder die auch aus Sanskrittexten bekannte Formel „Heil und Segen!“[219] nebst der uigurischen Übersetzung „Ruhm und Glück möge sein!“[220]

[213] L. Ju. Tuguševa, O strukture drevneujgurskich tekstov, in: Tjurkologičeskij sbornik 1977, Moskau 1981, S. 266.
[214] D. Cerensodnom, O kolofonnych stichotvorenijach mongol'skogo Dandžura, in: Olon ulsyn mongolč erdemtnij II ich chural, II, Ulaanbaatar 1973, S. 265–269. Vgl. auch D. [= G.] Kara, Knigi mongol'skich kočevnikov, Moskau 1972, S. 144ff.
[215] D. Cerensodnom, Mongol Dandžuryn tögsgölijn šüleg, in: Studia Linguae et Litterarum Instituti Linguae et Litterarum Academiae Scientiarum Reipublicae Populi Mongolici 8, 4 [1970], S. 73–163.
[216] Von R. R. Arat „Schlußgebet“ (hâtime duâsı) genannt: ETŞ (s. Anm. 97) Nr. 21 (gehört zum *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*, vgl. P. Zieme in: Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata, Neapel 1982, S. 601 nebst Anm. 12); Nr. 22 (= BT XIII Nr. 40); Nr. 23 (= BT XIII Nr. 41); Nr. 24 (einschließlich eines ergänzenden Fragments = BT XIII Nr. 44); Nr. 25 (einschließlich eines weiteren Textes = BT XIII Nr. 47); Nr. 26 (= BT XIII Nr. 43); Nr. 27 (= BT XIII Nr. 46.38–41); ferner BT XIII Nr. 20, 42, 46, 48–54.
[217] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 43.1.
[218] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 47.2.
[219] *Om svasti siddhaṃ*, BT XIII, Nr. 46.1.
[220] *Aḍ manggal bolzun*, BT XIII, Nr. 46.1.

B. Datum

Die einfachste, aber auch die häufigste Datierweise erfolgt bei den Alttürken nach dem in ganz Ostasien verbreiteten Zwölfjahreszyklus, der bei vielen Völkern nach zwölf Tieren benannt ist.[221] Wenn die Jahresangaben einzig und allein nach diesem Zwölferzyklus vorliegen, läßt sich nur in seltenen Fällen ein absolutes Datum errechnen. Erst wenn Daten gegeben werden, die aus einer Kombination des Zwölferzyklus mit den zehn „Stämmen“ bestehen und damit ein bestimmtes Jahr aus einem fixierten Zeitraum von sechzig Jahren nennen, bestehen aussichtsreiche Möglichkeiten zur Berechnung eines absoluten Datums. In zeitlicher Abfolge angeordnet, konnten auf diese Weise folgende Kolophone einem absoluten Jahr zugeordnet werden: 1248 (oder: 1308) die von Buyančoγ Baxšï veranlaßte Drucklegung einer Sammlung von sechs Sūtras, 1313 der Druck des *Großer Bär-Sūtra (yitikän sudur)*, 1330 der von Šaraki in Auftrag gegebene Druck des *Avalokiteśvara-Sūtra*, 1333 der von Mönchen des Klosters Puqing (in Dadu [Peking]) veranlaßte Druck eines *Avalokiteśvara-Sādhana*, 1336 ein weiterer Druck desselben Textes durch Böri Buqa und 1347 der Druck einer Sammlung von zwölf Sūtras durch Bodhidhvaja Śīla.[222] Nur in einem Fall steht das Datum nach dem Sechzigerzyklus am Ende des Kolophons, und zwar beim *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*-Kolophon.[223] Bei den anderen Kolophonen fehlt entweder ein Datum, oder es ist nicht erhalten.

C. Auftraggeber

Einige Aufschlüsse über das historische Umfeld darf man von einer Analyse der Namen der Personen erwarten, die die Drucklegung eines oder mehrerer buddhistischer Werke veranlaßten. Nicht in allen Kolophontexten sind die Namen der Auftraggeber vorhanden.[224] Zunächst möchte ich die Stifter erörtern, deren soziale Stellung im Kolophontext durch die Hinzufügung von Titeln oder Amtsbezeichnungen charakterisiert wird. Folgt man dabei der sozialen Stufenleiter von „oben“ nach „unten“, kann man die folgenden Personengruppen unterscheiden.

[221] Bazin, Les calendriers (s. Anm. 7), S. 141ff.
[222] P. Zieme, Bemerkungen zur Datierung uigurischer Blockdrucke, in: JA 269 [1981], S. 385–399.
[223] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 50.18.
[224] Die Veranlasser führen sich entweder ein mit Epitheta, die ihren Glauben unterstreichen (N. N. „mit festem, reinem Glauben an das Triratna [Buddha, Dharma, Saṃgha]“ in BT XIII Nr. 20 und Nr. 43, „mit verehrungsvollem Glauben“ in BT XIII Nr. 47 usw.), oder mit die eigene Person herabsetzenden Wendungen wie „der niedrige Sklave“ in BT XIII Nr. 49.17.

C. 1 Der mongolische Kaiser als Auftraggeber

Es ist schon ein bemerkenswerter Fall, daß ein Kolophon zu einem uigurischen Werk den mongolischen Kaiser als Auftraggeber nennt, wenn auch, wie es üblich ist, nur unter dem Titel *Xayan xan*. Da weitere Hinweise fehlen, die eine exakte Datierung erlaubten, läßt sich nicht ermitteln, um welchen Kaiser es sich handelt.

Der Titel *Xayan xan* wurde von Ögödei (1228–1241) eingeführt.[225] In den uigurischen Texten wird Ögödei nur einmal erwähnt, und zwar in einer Adoptionsurkunde in dem Passus über die Strafen bei Vertragsbruch.[226] Dem Kaiser, nur der Name wird genannt, sollen „zwei weiße Kamele" gegeben werden, falls der Vertrag nicht eingehalten wird.[227] Einen zweiten Beleg für Ögödei, den auch Th. T. Allsen zitiert,[228] hatte schon R. R. Arat als falsche Ergänzung W. Radloffs erkannt.[229] Das Wort *sɣü*, das in der erwähnten Adoptionsurkunde auf Ögödei folgt, bedeutet nicht „Heer", sondern „Majestät", wie L. Ligeti klargestellt hat.[230] In diesem Zusammenhang sollte darauf hingewiesen werden, daß *uluy sɣü* „Große Majestät" als Bezeichnung des mongolischen Kaisers[231] in den uigurischen Dokumenten der Mongolenzeit dieselbe Funktion erfüllt wie *Xayan xan* in den Kolophontexten. Über die Zuordnung des Titels *Xayan xan* sind anläßlich des Kolophons zur uigurischen Übersetzung des *Rājāvavādaka-Sūtra*[232] kontroverse Ansichten vertreten worden[233], obwohl bereits 1915 P. Pelliot in einer unbeachtet gebliebenen Fußnote das Richtige erkannt hatte.[234] Wie aus den uigurischen Kolophontexten zu entnehmen ist, wurde *Xayan xan* von den Uiguren auf alle mongolischen Kaiser ausgedehnt. Das ist ein Gebrauch, wie er bei den Mongolen selbst nicht nachweisbar ist.[235]

[225] N. S. Munkuev, Mèn-da bèj-lu, Moskau 1975, S. 112.
[226] Vgl. H. Umemura, Uighur Documents with a Forfeiture Clause – Where and When They Were Written, in: The Tōyō Gakuhō 58 [1977], S. 01–040.
[227] N. Yamada, Uighur Documents of Slaves and Adopted Sons, in: Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University Vol. XVI, March, 1972, S. 80 Nr. 13 Z. 13.
[228] Allsen (s. Anm. 17), S. 252.
[229] W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmäler, Leningrad 1928, Nr. 22 Z. 15. Richtig bei R. R. Rahmeti (Arat), Uygurca yazılar arasında, in: Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 3 [1937], S. 104 Z. 23: *[El]igidei*; vgl. L. V. Clark, On a Mongol Decree of Yisün Temür (1339), in: Central Asiatic Journal 19 [1975], S. 196 Anm. 9.
[230] L. Ligeti, À propos d'un document ouigour de l'époque mongole, in: AOH 27 [1973], S. 3 ff.
[231] H. Umemura, Official Powers in Uighuristan of the 13th Century, in: The Tōyō Gakuhō 59 [1977], S. 01–031.
[232] Radloff, Kuan-ši-im Pusar (s. Anm. 161), S. 69 ff.
[233] Vgl. Oda, Eski Uygurca bir vesika (s. Anm. 164), S. 185 ff.
[234] P. Pelliot, La version ouïgoure de l'histoire des princes Kalyâṇamkara et Pâpaṃkara, in: T'oung Pao 15 [1914], S. 256 Anm. 4. Dieser richtigen These hatte sich auch D. Sinor, A középázsiai török buddhizmusról (s. Anm. 46), S. 372, angeschlossen.
[235] Vgl. *Kagankan* als Titel des Sippenoberhauptes bei Ewenken u. a. tungusischen Stämmen, vgl. K. A. Novikova, Überblick über die Materialien zur lamutischen Folklore, in: Tungusica 1. Wiesbaden 1978, Beiträge zur Nordasiatischen Kulturgeschichte, S. 36 nebst Anm. 42.

C. 2 Ein Xan als Auftraggeber

Ein kleines Blockdruckfragment enthält vier Verszeilen:

„Unser barmherziger Xan hat,
um allen Nutzen zu schaffen,
durch (seinen) Befehl in Čungdu [= Zhongdu]
(das Werk) erneut auf Druckblöcke schneiden lassen."[236]

Solange weitere Stücke dieses Blockdrucks fehlen, lassen sich keine Angaben über das gedruckte Werk, auch nicht über den Auftraggeber und die Zeit machen. Man kann allenfalls vermuten, daß der Xan des Kolophontextes einer der mongolischen Kaiser gewesen ist, auch wenn diese bei den Uiguren meistens den Titel *Xayan xan* hatten. Einen ungefähren Zeitbezug kann man auf Grund der Erwähnung des Stadtnamens Čungdu = Zhongdu herstellen. Nach dem *Yuanshi* wurde der Name Yanjing (heutiges Peking) im Jahre 1264 in Zhongdu („Mittlere Hauptstadt") verändert.[237] Das war schon seit 1153 der Name der Hauptstadt bei den Jin.[238] 1272 wurde als offizieller Name Dadu („Große Hauptstadt") eingeführt.[239] Demzufolge könnte als Herstellungszeit der in Zhongdu gedruckten uigurischen Blockdrucke nur die Zeitspanne von 1264 bis 1272 veranschlagt werden. Bedenken gegen eine so enge zeitliche Fixierung ergeben sich aus der Berücksichtigung des Kolophons des Buyančoγ Baxši, das die Drucklegung von sechs Sūtras in Zhongdu für ein Wu-Affe-Jahr erwähnt.[240] Im 13. und 14. Jahrhundert sind Wu-Affe-Jahre 1248, 1308 und 1368. Keines davon fällt also in die Jahre zwischen 1264 und 1272. Da man davon ausgehen kann, daß eine Drucklegung uigurischer Sūtras im Zhongdu der Jin, also im 12. Jahrhundert, undenkbar ist, und daß andererseits nach 1272 der Name Zhongdu ganz und gar, wenigstens im offiziellen Schrifttum, außer Gebrauch gekommen sein wird,[240a] bleibt nur die Annahme, daß Buyančoγ Baxšïs Druckauftrag 1248 erledigt wurde.[240b]

[236] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 54.
[237] Yuanshi (s. Anm. 20), 5:99; H. Franke in: The Bulletin of Sung~Yüan Studies 15 [1979], S. 114.
[238] M. V. Vorob'ev, Čžurčèni i gosudarstvo Czin' (X v.–1234 g.), Moskau 1975, S. 157 u. a.
[239] P. Pelliot, Notes on Marco Polo I, Paris 1959, S. 142. Vgl. N. S. Steinhardt, The Plan of Khubilai Khan's Imperial City, in: Artibus Asiae 44 [1983], S. 137–158.
[240] Zieme, Bemerkungen (s. Anm. 222), S. 386 f.
[240a] G. Schmitt hält es für denkbar, daß Zhongdu „Mittlere Hauptstadt" die gängige Bezeichnung für „Peking" geblieben war bzw. appellativisch weiter so angewendet wurde.
[240b] Nach einem Gespräch mit T. Moriyasu muß man auch die Möglichkeit einräumen, daß Zhongdu die 1307 auf kaiserliche Verfügung zwischen Dadu und Shangdu als „Mittlere Hauptstadt" (vgl. S. Jagchid, Chung-tu, the Central Capital of Yüan Dynasty, in: Proceedings of the XXVIII Permanent International Altaistic Conference, Venice 8–14 July 1985, hrsg. von G. Stary, Wiesbaden 1989, S. 177–194) aufgebaute Stadt sein kann.

C.3 *Uigurische Ïduqquts als Auftraggeber*

In drei Kolophonen erscheint als Auftraggeber der Arslan Bilgä T(ä)ngri Ilig Könčök Ïduqqut, „der löwen(artige), weise, göttliche König Könčök, die heilige Majestät". Wie schon R. R. Arat gezeigt hat, wird der Name von den konstanten Bestandteilen Arslan Bilgä T(ä)ngri Ilig ... Ïduqqut eingerahmt.[241] Zwei Belege liegen in Kolophonen zu nicht genannten Sūtras vor.[242] Das dritte Kolophon, wo vom Namen nur die beiden ersten Buchstaben *kw[...]* vorhanden sind,[243] gehört vermutlich zu demselben Blockdruck, der die Versifizierung des in Prosa geschriebenen Sündenbekenntnisses aus dem 5. Kapitel des *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra* enthält.[244] Es ist dies das Werk von Kiki Siši (*Siši* ist ein ungeklärter Titel chinesischer Herkunft), wie es in der ebenfalls in Versen abgefaßten Vorrede heißt.[245] Ich gehe davon aus, daß dieser Kiki und der in der Vorrede zur versifizierten uigurischen Übersetzung des *Guanwuliangshoujing* auftretende Kki-kki ein und dieselbe Person sind, denn wechselnde *k*-Schreibungen dieser Art sind auch von anderen uigurischen Wörtern her bekannt.[246] Der Autor dürfte mit dem berühmten Gelehrten und Kalligraphen der Yuan-Zeit Kuikui oder Naonao (1295–1345) identisch sein.[247]

In diesen drei Kolophonen, die sich mangels Angaben nicht genau datieren lassen, wird übereinstimmend als Vater Könčöks der Ïduqqut Kirašiz (< tibetisch *bkra-šis* „prosperity; blessing; good luck"[248]) genannt. Dieser könnte mit Qilashesi (von L. Hambis als **Kirašis* rekonstruiert[249]), einem Enkel des Gaochang [Qočo]-Prinzen Yueluge (**Ü[r]lüg*[250]), identisch sein. Da letzterer 1305 im Alter von 45 Jahren starb,[251] könnte sein Enkel frühestens um 1300 geboren worden sein. Nun wird aber in der uigurischen Petitionsurkunde an Tuγluγ Temür (1347–1363) in ihrem historischen Teil über die Abgabenfreiheit unter früheren Čaγatai-Herrschern der Ïduqqut Kirašiz, falls der im Text stehende Rest des Namens *[...]z* in dieser Weise ergänzt werden darf, bereits für die Zeit vor dem

241 R. R. Arat, Der Herrschertitel *Iduq-qut*, in: UAJb 35 [1984], S. 150–157.
242 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 41.16; Nr. 42.22.
243 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 51.17.
244 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 13 (ETŞ Nr. 18).
245 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 13.36.
246 Vgl. Zieme – Kudara, Guanwuliangshoujing (s. Anm. 122), S. 36ff.
247 Yuanshi (s. Anm. 20), 143:3413. Vgl. W. F. Cleaves, K'uei-k'uei or Nao-nao?, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 10 [1947], S. 1–12. Zur Gleichsetzung des aus dem Qanglï-Stamm kommenden Dichters Kki-Kki mit Kui-kui vgl. Zieme – Kudara, Guanwuliangshoujing (s. Anm. 122), S. 36ff.
248 S. C. Das, A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms, Kalkutta 1902, S. 69f.; H. A. Jäschke, A Tibetan-English Dictionary, London 1949, S. 14f.
249 L. Hambis, Le chapitre CVIII du Yuan che, Leiden 1954, S. 135f.
250 Hambis (s. Anm. 249), S. 131, 134, 136.
251 Hambis (s. Anm. 249), S. 136.

Čaγatai-Herrscher Esen Buqa (1309–1320) erwähnt.[252] Könčök selbst erscheint zum einen zur Zeit von Esen Buqa (1309–1320), im Text ist an dieser Stelle vom Namen allerdings nur das auslautende *-k* erhalten, zum anderen während der Herrschaftszeit von Tarmaširin (1326–1334). 1280 verlegten die Ïduqquts von Qočo ihren Hof nach Qamïl (Hami) und 1283–1284 nach Yongchang in Gansu. Diese Ereignisse markierten den allmählichen Rückgang des Einflusses der Yuan-Herrscher in Uiguristan.[253] Th. T. Allsen rechnet in den 1290er Jahren mit einer gewissen Periode der Neutralität, nach welcher die Region von Qočo und Bišbalïq „finally gravitated into the orbit of the Chaghadai khans in the first years of the fourteenth century".[254]

Weil die hier zusammengestellten Fakten die einzigen Angaben über die Ïduqquts Kirašiz und Könčök sind, ist die Frage, ob sie von den Yuan-Kaisern abhängige und unterstützte Ïduqquts und damit Vertreter der alten Linie oder neue, von den Čaγatai-Herrschern eingesetzte Ïduqquts waren, nicht eindeutig zu beantworten. Ohne Rücksicht auf die Kolophone kam L. V. Clark zu der folgenden Schlußfolgerung: „The succession and extent of authority of these iduq-quts must remain unknown, but there can be no serious doubt that they were investitured by the Čaγatai not the Yüan rulers."[255] Man könnte dieser Annahme zustimmen, zumal wenn man in Rechnung stellt, daß unter den Ïduqquts, die die Yuan-Quellen[256] wie auch die uigurische Inschrift von 1334[257] für die 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts nennen, beide nicht vorkommen. Zu bedenken ist aber, daß im Zuwendungsteil der Kolophone die Angehörigen des Yuan-Hauses bedacht werden.[258]

Ein weiterer Veranlasser gehört hierher. Buyan Qaya Sal (Šal?) hat ein *Amitāyus-Sūtra* in 110 Exemplaren drucken lassen.[259] Da er im Zuwendungsteil seine ältere Schwester Töläk Qïz T(ä)ngrim als Gemahlin des Ïduqquts Könčök erwähnt, dürfte er, wie schon R. R. Arat voraussetzte,[260] der Herrscherfamilie zuzurechnen sein. Zu der Frage, welches Werk dieses *amita-ayuši sudur (Amitāyus-Sūtra)* repräsentiert, hat sich Arat nicht geäußert. Da auch noch keine Blockdruck-

252 Rahmeti, Uygur yazılar arasında (s. Anm. 229), S. 104 Z. 6.
253 A. G. Maljavkin, Ujgurskoe Turfanskoe knjažestvo v XIII veke, in: Voprosy istorii Kazachstana i Vostočnogo Turkestana, Alma-Ata 1962, S. 64ff. Vgl. J. W. Dardess, From Mongol Empire to Yüan Dynasty: Changing Forms of Imperial Rule in Mongolia and Central Asia, in: Monumenta Serica 30 [1972–1973], S. 141 Anm. 94. Zu den Gründen vgl. außer Dardess auch Allsen (s. Anm. 17), S. 261.
254 Allsen (s. Anm. 17), S. 259.
255 L. V. Clark, Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th–14th cc.), Dissertation, Bloomington 1975, S. 20.
256 Hambis (s. Anm. 249), S. 130f.
257 Geng Shimin – J. Hamilton, L'inscription ouïgoure de la stèle commémorative des Iduq qut de Qočo, in: Turcica 13 [1081], S. 10–54.
258 Vgl. S. 73.
259 ETŞ Nr. 22 (= BT XIII Nr. 40).
260 Arat, Herrschertitel (s. Anm. 241), S. 154.

fragmente nachgewiesen wurden, die zum selben Druck wie das Kolophon gehören, kann man lediglich vermuten, daß das *Aparimitāyur-jñāna-mahāyāna-sūtra*[261] gemeint ist, denn in den Fragmenten dieses Werkes liegt als dessen Titel der im Kolophon auftretende Name *amita-ayuši sudur* vor. Im Mittelpunkt dieses Werkes steht eine im Sanskrit-Original aus 108 Silben bestehende Zauberformel (Dhāraṇī), mittels deren Rezitation dem Gläubigen eine Wiedergeburt in der Sukhāvatī, d. h. im Buddhafeld des Buddhas Aparimitāyuḥ („Unermeßliches Leben"), zugesichert wird. Für K. Röhrborns Annahme, es handele sich um ein Kolophon zum **Amitāyurdhyānasūtra* (Taishō Tripiṭaka Nr. 365: *Guanwuliangshoujing*)[262], fehlt der Beweis. Dieses Werk war bei den Uiguren unter der Bezeichnung *Altī ygrmi qolulamaq sudur* „Sūtra über die sechzehn Meditationen" bekannt.

C. 4 *Ein Zehntausendschaftsherr (tümänbägi) als Auftraggeber*

Einen Druck von mehr als vier Sūtras – wegen der Lücken ist die genaue Anzahl nicht feststellbar – ließ der Zehntausendschaftsherr oder, mit G. Doerfer,[263] Bezirkschef namens Buyan veranstalten.[264] Da bislang keine uigurischen Quellen zur Verfügung stehen, die die politische Stellung der Tümänbägis im Uigurischen Reich beleuchten könnten, kann die wichtige Frage, ob diese uigurischen Tümänbägis von den Īduqquts eingesetzte Amtsträger oder „immediate vassals of the [Mongol] ruler"[265] waren, nicht beantwortet werden. Nur soviel ist sicher, daß dieser Rang praktisch erblich war,[266] denn Čaqïrča, Buyans Vater, war gleichfalls Tümänbägi, übrigens auch sein Onkel Öḍämiš.[267]

Dieser Kolophon verdient besondere Aufmerksamkeit, weil er erstens eine Beratung Buyans mit seinen Familienangehörigen erwähnt und zweitens nähere Umstände über die Drucklegung mitteilt. Aus diesem Grund sei hier eine längere Passage zitiert:

[261] W. Radloff, Uigurische Sprachdenkmäler, Leningrad 1928, Nr. 89; BT VII (s. Anm. 163), Anm. L 18 (c). Vgl. M. Walleser, Aparimitāyur-jñāna-nāma-mahāyāna-sūtram, Heidelberg 1916; A. F. R. Hoernle, Manuscript Remains of Buddhist Literature, Oxford 1916 [= Reprint Amsterdam 1970], S. 289–356.
[262] Röhrborn, UW (s. Anm. 56), S. 119a.
[263] G. Doerfer, Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, II, Wiesbaden 1965, Nr. 983 (S. 633).
[264] BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 49.
[265] I. de Rachewiltz, Personnel and Personalities in North China in the Early Mongol Period, in: Journal of the Economic and Social History of the Orient 9 [1966], S. 140.
[266] De Rachewiltz, Personnel (s. Anm. 265), S. 141.
[267] BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 49.67; 49.69.

„[Weil die Welt (?)] verdorben und zerstört ist und (so) fortschreitet (?)
bis zum Verschwinden und zum Untergang (?),
habe ich, der niedrige Sklave, der Tümänbägi Buyan,
heftig Mitleid empfindend [ ],
in dem Wunsch, (die Lehre) bis in ewige Zeiten
verbreiten und überliefern zu lassen,
und um mit unerschütterlichem, festem Sinn
in einer schwierigen und harten Zeit wie dieser
diese wichtige, große Sache [die Drucklegung!]
gänzlich ohne Hindernisse und schnell zu vollenden,
nach Beratung mit den älteren und jüngeren Brüdern (und) den Schwägerinnen
(es folgen etwa fünfzehn Personennamen)
dem Ānandaśrī genannten Mönch,
um die Druckstöcke der zitierten Sūtras schneiden zu lassen,
die dafür notwendige Ausrüstung,
dies alles vollständig herstellen lassen,
die Druckstöcke dafür schneiden
und danach einhundertundacht Exemplare drucken lassen
und an den Āryasaṃgha, die Gemeinde,
mit verehrungsvollem Sinn ergebenst verteilt."[268]

Die Beratung verdeutlicht die herausragende Stellung des ältesten Bruders oder eines älteren Bruders innerhalb der Familie, auf die A. v. Gabain im Zusammenhang mit den kontraktschließenden Seiten aufmerksam gemacht hat.[269] Einen wichtigen Passus stellt auch die Erwähnung des Druckbeauftragten Ānandaśrī dar. Da eines der vier Sūtras, deren Titel erhalten sind, das *Paryoki=[Foshuotiandi] Bayang [shenzhou] jing*[270] ist, ergibt sich eine Beziehung zu einem Kolophon zur mongolischen Übersetzung dieses Textes, in dem ähnlich wie im uigurischen Kolophon von einem Druckbeauftragten die Rede ist, dessen Name vielleicht auch Ānandaśrī (Anantaširi?) gewesen ist. Fall diese Lesung zutrifft, läge eine Bestätigung für L. Ligetis Vermutung vor, daß die mongolische Übersetzung in die Yuan-Zeit zurückreicht.[271]

[268] BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 49.15–39.
[269] V. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 58.
[270] BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 49.11 *(varyoki* als Variante für *paryoki)*, vgl. P. Zieme, Colophons to the *Säkiz yükmäk yaruq*, in: AoF 10 [1983], S. 143–149. Zu diesem Text vgl. S. 38f. mit den Anmerkungen 154ff.
[271] Vgl. Zieme, Colophons (s. Anm. 270), S. 149.

Konnten die Auftraggeber der bisher erörterten Kolophone auf Grund der beigegebenen Titel den höchsten Kreisen der herrschenden Klasse zugewiesen werden, so folgen jetzt Nachschriften, deren Veranlasser entweder religiöse Namen tragen oder wegen beigefügter Titel der religiösen Sphäre zu einer Gruppe (C.5) zusammengefaßt werden können, sowie Texte, in denen die Auftraggeber als Laien ausgegeben werden oder eindeutig weltliche Namen haben (C.6). In den meisten Fällen lassen sich über die gesellschaftliche Stellung der Personen der Gruppe C.6 keine Aussagen treffen.

C. 5 Auftraggeber, die der Schicht der Geistlichen angehören

In einem Kolophon zur *Sitātapatrādhāraṇī*[272] kommt der Auftraggeber Kamala Ačari vor. Nicht nur der Name kann auf ein Sanskrit-Wort zurückgeführt werden, und zwar *kamala* „Lotosblüte", sondern auch der Titel *Ačari*. Dieser wird von *ācārya* „Lehrer, Meister" hergeleitet, einem „Ehrentitel für Mönche, die das Noviziat hinter sich hatten".[273] J. R. Hamilton hat gezeigt, daß der häufig in Namen, aber auch selbständig belegte Titel *Šāli* auf die chinesische Transkription *(A)sheli* zurückgeht.[274] Es ist allerdings fraglich, ob diese Identität den Uiguren der späteren Zeit noch bewußt war. Es bleibt auch zu zeigen, ob und welche Unterschiede im Gebrauch dieser beiden Titel bestanden.

Ein umfangreicher Druck, der (vermutlich) zwölf Sūtras, einige vielleicht nur in Auszügen oder Kurzfassungen, umfaßte, wurde 1347 von Bodi-tuvača Šila (= Bodhidhvaja Śīla[vat]) in Auftrag gegeben.[275] Der Titel *Šila* oder wie im folgenden Kolophon in der vollen Form *Šilavanti*, herzuleiten von Sanskrit *śīlavat* „gifted with good conduct, observer of morality, endowed with morality, one of good conduct"[276], scheint bei den Uiguren eine allgemeine Bezeichnung für „Mönch" gewesen zu sein.[277] Aus der Aufzählung der hochrangigen Familienmitglieder, darunter allein mehrere „Gouverneure" *(daruyači)*, kann geschlossen werden, daß Bodhidhvaja Śīla zur herrschenden Klasse des säkularen Gesellschaftsbereichs gehört hatte, bevor er Mönch wurde.

[272] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 47.
[273] Hackmann – Nobel (s. Anm. 83) S. 1a.
[274] J. R. Hamilton, Les titres *Šāli* et *Tutung* en ouïgour, in: JA 272 [1984], S. 425–437.
[275] BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 46.
[276] E. Conze, Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature, Tokio 1973, S. 382.
[277] P. Zieme, Uigurische Steuerbefreiungsurkunden für buddhistische Klöster, in: AoF VIII [1981], S. 249.

Ein weiteres Kolophonfragment enthält die Mitteilung, daß Mönche *(šila-vandi-lar)* des Klosters Puqing (in Dadu) in einem Gui-Huhn-Jahr (vermutlich 1333) ein von Karmapa (1203–1282) verfaßtes und von Puṇyaśrī (Ende des 13. bis Mitte des 14. Jahrhunderts) ins Uigurische übersetztes *Avalokiteśvara-Sādhana* drucken ließen.[278] Hier haben sich also die Mönche eines Klosters zur Finanzierung eines Drucks zusammengetan, um, wie sie schreiben, denjenigen, die sich im Ritual üben wollen, die Lehre zu übermitteln.[279]

Im Kolophon zu Kki-kkis versifizierter Fassung des *Guanwuliangshoujing* erscheint ein gewisser Činaširi (= Sanskrit Jinaśrī), der das Verdienst des Druckenlassens hatte.[280]

C. 6 Laien als Auftraggeber

Schließlich seien die Kolophone genannt, deren Auftraggeber als Laien (*upasi* [Sanskrit: *upāsaka*] „Laie", *upasanč* [Sanskrit: *upāsikā*; mit sogdischer Vermittlung] „Laiin") bezeichnet werden. Die Laien sind, wie J. Gernet feststellt, «eux qui, de même que, dans les monastères, les serviteurs laïcs *(tsing jen)*, se chargent de toutes les opérations profanes indispensables au bien-être des moines et aux dépenses du culte».[281] Sie stehen mit den Mönchen in einem Wechselverhältnis. Während sie durch Spenden und Gaben aller Art die Mönche und Nonnen zu unterstützen hatten,[282] erhielten sie von diesen geistliche Unterweisung. Ein uigurischer Text drückt dieses Verhältnis wie folgt aus: „(Es besteht das Gesetz, daß) Laien, wie ihr (es seid), ihren Mönchen Almosen-Schätze bereithalten und feine Verehrungen verrichten; daß Mönche wiederum, wie wir (es sind), ihren Laien, wie ihr (es seid), Heil und Verdienst fördern, Glanz und Pracht mehren, Ruhm und Glück bereiten (und) guten Segen spenden."[283] Sehr deutlich kommt die Zusammengehörigkeit von Klerikalen und Laien in der oft zitierten Formel von der vierfachen Gemeinde (Mönche, Nonnen, Laien, Laiinnen) zum Ausdruck.[284]

Im Jahre 1330 hat die Laiin Šaraki, die Gattin des Uiguren Yol Tämür, der als hoher Beamter in Yunnan diente, das *Avalokiteśvara-Sūtra* (= 24. [25.] Kapitel des

[278] BT VII (s. Anm. 163), B Anm. 101ff.
[279] *bo yang-ta bïšrunayïn saqïnč-lïγ-lar-qa ulalzun saqïnč-ïn* „mit dem Gedanken, (das Werk) denjenigen, die sich in diesem Ritual üben wollen, weiterzugeben", vgl. BT VII (s. Anm. 163), B Anm. 101ff.
[280] Zieme – Kudara, Guanwuliangshoujing (s. Anm. 122), Z. 351.
[281] J. Gernet, Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e^ au X^e^ siècle, Paris 1956, S. 74.
[282] H. Härtel, Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindeleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften, Berlin 1956, S. 55–56.
[283] P. Zieme, Ein uigurisches Fragment der Rāma-Erzählung, in: AOH 32 [1978], S. 30.
[284] Schlingloff, Buddhismus II (s. Anm. 84), S. 13.

Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra) drucken lassen[285] Der Name ist vermutlich indischer Herkunft, vgl. Sanskrit *śāra* „bunt, scheckig" und *śārikā* „N[ame] of a woman (= śārī), Buddh".[286]

Ein nicht in alliterierenden Versen geschriebener Kolophon berichtet über die von dem Laien Buyančoγ Baxši 1248 in Auftrag gegebene Drucklegung von Sūtras.[287] Name wie Titel des Stifters stehen zu den üblicherweise rein uigurischen Personennamen der Laien im Gegensatz. Buyančoγ besteht aus den Wörtern *buyan* „Verdienst" (herzuleiten von Sanskrit: *puṇya*) + *čoγ* „Glanz" (entspricht Sanskrit: *śrī*), wäre also ins Sanskrit transponiert Puṇyaśrī. Zweifellos ist dieser Buyančoγ aber nicht identisch mit dem uigurischen Guru Puṇyaśrī (vgl. S. 57). Der Druck, der im Kloster Hongfa in Zhongdu hergestellt wurde, umfaßte sechs, z. T. sehr umfangreiche Werke wie das *Huayanjing (Avataṃsaka-Sūtra)* oder das *Cibei(daochang)-chan(fa)*.[288]

Wie wir von den Wandgemälden her wissen,[289] ließen sich die Auftraggeber gern porträtieren. Zeugnisse dafür finden sich auch in den uigurischen Handschriften und Blockdrucken. Reste eines kleinen Meisterwerkes der mongolenzeitlichen Holzschnitzkunst wurden von A. v. Gabain publiziert.[290] Es enthielt in mehreren Reihen Porträts von geistlichen und weltlichen Personen. Oberhalb der Köpfe der Dargestellten befinden sich in Kartuschen deren Namen und z. T. auch Titel in chinesischen Schriftzeichen. H. Franke erkannte in den säkularen Personen den Uiguren Mungsuz (1206–1267) und Angehörige seiner Familie.[291] Mungsuz, ein Uigure aus Bišbalïq, war unter Möngke Gouverneur *(daruγači)* und Richter *(yarγuči)* unter Qubilai.[292] Seine loyalen Dienste trugen ihm hohes Ansehen ein, und so nimmt es nicht wunder, wenn Mungsuz auf diesem Familienbild „Kanzler" genannt wird. Als Herstellungsort dieses Blockdruckblattes, das einer Mitteilung von K. Kudara zufolge als Frontispiz zu einem *Abhidharma*-Werk gedient haben dürfte, vermutet H. Franke zu Recht Dadu (= Peking). Kopien des Druckes seien in das Turfangebiet geschickt worden, wenngleich es unbekannt ist, ob Angehörige der Mungsuz-Familie in Qočo verblieben waren.[293]

285 BT XIII (s. Anm. 1) Nr. 20.
286 M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, S. 1066a; vgl. BT XIII (s. Anm. 1), Anm. 20.50.
287 Vgl. Zieme, Bemerkungen zur Datierung (s. Anm. 222), S. 386f.; vgl. S. 59 nebst Anm.
288 Vgl. Zieme, Bemerkungen zur Datierung (s. Anm. 222), S. 387 Anm. 13. Eine Edition des Blockdrucks befindet sich in Vorbereitung.
289 A. v. Gabain, Das uigurische Königreich von Chotscho 850–1250, in: SDAW 1961 Nr. 5, S. 36ff.
290 A. v. Gabain, Ein chinesisch-uigurischer Blockdruck, in: Tractata Altaica, Wiesbaden 1976, S. 203–210.
291 H. Franke, A Sino-Uighur Family Portrait: Notes on a Woodcut from Turfan, in: The Canada-Mongolia Review 4 [1978], S. 33–40.
292 De Rachewiltz, Turks in China (s. Anm. 22), S. 301 (Anm. 27).
293 Franke, Family Portrait (s. Anm. 291), S. 39.

Kehren wir noch einmal zu dem Blockdruck des Buyančoγ Baxši zurück. Zu diesem Druck hat sich ein weiteres Blatt, das in mehreren Abzügen vorhanden ist,[294] gefunden, das offensichtlich ehemals am Beginn des Werkes gestanden hat. Dieser ganzseitige Holzschnitt stellt einen auf einem Lotosthron sitzenden Buddha dar, dessen Antlitz in Dreiviertelansicht gegeben ist. Der vor ihm befindliche Altartisch ist gleichfalls schräg angeordnet, parallel zur Blickrichtung des Buddha. Die Umgebung *(parivāra)* des Buddha besteht nur aus wenigen Personen, aus je einem jugendlichen Mönch und einem grimmigen Torwächter zur Linken und zur Rechten. Vor dem Altartisch kniet auf einem Zeremonialteppich ein betagter Mönch, der die Hände zur Verehrungsgeste *(añjalimudrā)* zusammengelegt hat. Links von diesem knienden Mönch stehen drei Personen in relativ kleinem Maßstab, die nach Ausweis der über ihnen angebrachten uigurischen Kartuscheninschrift der Auftraggeber Buyančoγ und dessen zum Zeitpunkt der Herstellung des Drucks bereits verstorbene Eltern Toyïnčoγ Tutung und Oγul Yitmiš Tängrim sind.[295] In ihrer Abhandlung über dieses Bild erwähnt A. v. Gabain als den ältesten Vorläufer dieser Art Holzschnitte das Frontispiz des in der Grotte 17 von Dunhuang gefundenen Blockdrucks des chinesischen *Vajracchedikā-Sūtra* von 868.[296] Bezüglich des Entstehungsortes schreibt sie: „Es fanden sich in Turfan fünf[297] Fragmente desselben Bildes, die Druckplatte wird sich also wohl in Qočo befunden haben, nicht in China."[298] Genau das ist aber nicht der Fall, wie Buyančoγ Baxšïs Kolophon zeigt (vgl. S. 58). Wenn die Datierung in das Jahr 1248 richtig ist, dürfte diese uigurische Familie zu den frühesten Uiguren gehört haben, die in der Mongolenzeit in China ansässig wurden. Da m. W. in den chinesischen Quellen keine Nachrichten über sie zu finden sind, ist anzunehmen, daß sie nicht mit wichtigen Ämtern betraut noch sonst durch besondere Leistungen hervorgetreten waren.

Die nunmehr noch verbleibenden Laien, die uns aus Kolophonen als Auftraggeber überliefert sind, tragen „weltliche" Namen. Das „Großer Bär-Sūtra" *(Yitikän sudur)* war in der Mongolenzeit ein beliebter Text.[299] Zu ihm sind zwei unterschiedliche Veranlasserkolophone bekannt, die von G. R. Rachmati (Arat) publi-

294 A. v. Gabain, Kollektiv- und Individualkunst in der mittelalterlichen Malerei des Tarim-Beckens, in: Central Asiatic Journal 27 [1983], S. 42–44.
295 Die Lesungen bei v. Gabain, Kollektiv- und Individualkunst (s. Anm. 294), S. 43, sind nicht aufrechtzuerhalten.
296 A. v. Gabain, Die Drucke der Turfan-Sammlung, in: SDAW 1967 Nr. 1, S. 8.
297 So bei v. Gabain, Kollektiv- und Individualkunst (s. Anm. 294), S. 43. Diese Angabe konnte mir Frau Prof. M. Yaldiz nicht bestätigen, ihr sind bekannt drei Abzüge: III 4, III 23 und III 6705. Die Angabe bei v. Gabain, S. 42, „III 4939" muß auf einem Versehen beruhen.
298 V. Gabain, Kollektiv- und Individualkunst (s. Anm. 294), S. 43.
299 Laufer, Zur buddhistischen Literatur (s. Anm. 208), S. 395.

ziert wurden.[300] Der eine (Text C), der auf Grund der Jahresangabe nach dem Sechzigerzyklus und der gleichzeitigen Erwähnung der mongolischen Prinzen Kuśala und Siddhipāla nur in das Jahr 1313 datiert werden kann,[301] wurde von der Laiin Sïlïγ Tigin in Auftrag gegeben. Im zweiten Teil desselben Kolophons wird noch ein gewisser Äsän hinzugefügt, er könnte ein Familienangehöriger, vielleicht der Gatte der Sïlïγ Tigin gewesen sein.[302] Über beide Personen liegen keine weiteren Informationen aus anderen Quellen vor. Das gilt gleichermaßen für den Laien Tärbi Ïnal und die Laiin Ögrünč T(ä)ngrim, die dem Kolophon A, einem handschriftlichen Fragment,[303] zufolge am 15. des 4. Monats eines Schaf-Jahres das *Yitikän sudur* haben abschreiben lassen.

Eine Ausgabe des bereits erwähnten *Avalokiteśvara-Sādhana* (vgl. S. 57) hat der Laie Böri Buqa in einem Bing-Maus-Jahr, das vermutlich dem Jahr 1336 gleichzusetzen ist, drucken lassen.[304] Ein kleines Blockdruckfragment enthält zwei Veranlassernamen: Kki-kki Sutza (?) und Sävinä Vušin („Dame [chinesisch: *Furen*] Sävinä").[305]

Auf Kolophonfragmente, die keine Veranlassernamen enthalten oder diese nicht bewahrt haben, ist hier nicht weiter einzugehen. Es wurde S. 31 erwähnt, daß viele Namen von Spendern und Auftraggebern aus anderen uigurischen Texten, vor allem von den Sündenbekenntnissen her bekannt sind.[306]

Wenn man aus dieser Übersicht über die Auftraggeber der Kolophone der Mongolenzeit ein Fazit ziehen will, so wird man nicht viel weiter als zu der erwarteten Schlußfolgerung gelangen, daß die namentlich überlieferten Veranlasser in erster Linie Angehörige der oberen Schichten waren. Durch die entsprechenden Spenden, die wohl vor allem den Klöstern zugute kamen, hofften sie, nützliche Werke für ihr Seelenheil zu vollbringen. Dieser Beweggrund, vielleicht nicht immer der einzige, dürfte für alle Auftraggeber aus der Laienwelt gelten, während für die wenigen Fälle, wo Mönche oder Personen der Klosterwelt als Veranlasser in Erscheinung treten, auch andere, wohl geistliche Absichten im Vordergrund gestanden haben mögen.

300 TT VII (s. Anm. 77), Nr. 40 A 1–18 und C.
301 A. v. Gabain, Alttürkische Datierungsformen, in: UAJb 27 [1955], S. 202f. Zu den Problemen der Datierung dieses Druckes vgl. Zieme, Bemerkungen zur Datierung (s. Anm. 222), S. 391ff.
302 TT VII (s. Anm. 77), Nr. 40.140 = ETŞ (s. Anm. 97), Nr. 26.25 = BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 43.16.
303 TT VII (s. Anm. 77), S. 77 Anm. zu Nr. 40.
304 BT VII (s. Anm. 163), B 97ff.
305 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 53.
306 M. Shōgaito, Ein uigurisches Fragment eines Beichttextes, in: Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Wiesbaden 1981, S. 164: „Ein Charakteristikum der uigurischen Beichttexte ist die Nennung der tatsächlichen Namen der Stifter." Vgl. P. Zieme, Materialien zum uigurischen Onomasticon. II., in: Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1978–1979, Ankara 1981, S. 93f.

D. Anlaß

In vielen, vielleicht sogar in den meisten Sūtras wird der Darstellung des Nutzens des jeweiligen Werkes Raum gegeben, bald weniger, bald mehr. Das geht so weit, daß ein Text wie das *Aparimitāyuḥ-Sūtra* nur noch aus dem ständig wiederholten Lob der Dhāraṇī besteht.[307] Sieht darin K. Mylius nur einen „peinlichen Hang zum Selbstlob"[308], betrachtet G. Schopen diese Besonderheit der Sūtras als „significant both from a religious point of view and from a more general point of view of a conception of the ‚function' of ‚literature' within a religious community".[309]

Nach einer langen Zeit der mündlichen Überlieferung legten die Buddhisten großen Wert auf die schriftliche Fixierung des Buddha-Wortes, wenn auch nur „in order to facilitate the committing to memory of the sacred texts".[310] Später kam es sogar zur Herausbildung eines Buchkultes, wie G. Schopen herausgearbeitet hat.[311] Die von ihm herangezogenen Textzeugnisse, denen ich ein interessantes Dokument hinzufügen möchte, sollten nicht zu dem Schluß führen, daß der ältere Caitya (Stūpa)-Kult völlig verdrängt wurde, denn selbst alttürkische Texte und Inschriften machen deutlich, daß auch der Stūpa-Kult bei gegebenem Anlaß weiterbestanden hat.[312] Wie schon G. Schopen gezeigt hat, wird in vielen Mahāyāna-Schriften dem Buch-Kult ein höherer Wert als dem Stūpa-Kult beigelegt.[313] Eine Argumentation dazu liefert die uigurische Vorrede zum Goldglanz-Sūtra vom Jahre 1022:

„Wenn ein Lebewesen [zweiunddreißig] Klöster *(vihāra)*, ausgestattet mit den sieben Juwelen, versehen mit allen [...], errichtet, (oder) wenn es zweitens nun in allerreinem Glauben eine Śloka-Strophe eines Dharma(textes) von zweiunddreißig Silben abschreiben läßt, dann übertrifft das Verdienst *(puṇya)* des Abschreibenlassens des Dharma(textes) das erstere Verdienst des Errichtens von zweiunddreißig [Klöstern] aus vielerlei Gründen. Warum?

307 Vgl. S. 40f.
308 K. Mylius, Geschichte der Literatur im alten Indien, Leipzig 1983, S. 411.
309 G. Schopen, The Phrase „*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*" in the *Vajracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna, in: IIJ 17 [1975], S. 159f.
310 J. W. de Jong, Buddha's Word in China, Canberra 1968, S. 8.
311 Schopen, Notes on the Cult of the Book (s. Anm. 309).
312 Vgl. u. a. L. Liget, Le mérite d'ériger un stūpa et l'histoire de l'éléphant d'or, in: Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium, held at Mátrafüred, Hungary 24–30 September 1976, Budapest 1978, S. 223–284.
313 Schopen, Notes on the Cult of the Book (s. Anm. 309), besonders S. 169: „the merit derived from the cult of the book is always expressed in terms of its comparative superiority to that derived from the stūpa/relic cult. These passages and others like them are indicative of a confrontation of the two cults or, at the least, a situation of competition between them".

[1.] Was das Verdienst des Errichtens von Klöstern betrifft, so ist es vom Wesen einer mit dem [Saṃsā]ra behafteten Freude. Was das Verdienst des Abschreibenlassens eines Dharma(text)-Juwels betrifft, so ist es ausdrücklich dem Nirvāṇa gleich vom Wesen der Befreiung.

[2.] Was ferner nun das Verdienst des Errichtens von Klöstern betrifft, so gehört es von den dreierlei Spenden *(dāna)* der materiellen Spende an. Was das Verdienst des Abschreibenlassens eines Dharma(text)-Juwels betrifft, so gehört es ausdrücklich zur Dharma-Spende.

[3.] Was weiterhin nun das Verdienst des Errichtens von Klöstern betrifft, so ist es ein bedingtes *(saṃskṛta)* und vergängliches Verdienst. Was das Abschreibenlassen des Dharma(text)-Juwels betrifft, so ist es ein unbedingtes *(asaṃskṛta)* und unvergängliches Verdienst."[314]

Wie H.-J. Klimkeit hervorhebt, ist die Verbreitung der Lehre Buddhas der „vordergründigste religiöse Zweck frommer Schenkungen".[315] In einigen Kolophonen werden Reflexionen über die Nützlichkeit des kopierten Werkes angestellt, bisweilen auch Anlässe mitgeteilt. Meistens handelt es sich dabei um ganz allgemeine Überlegungen, wie z. B. „daß allen Lebewesen Nutzen erwachse!"[316], daß „alle Wünsche befriedigt werden mögen"[317], oder daß die Lehre Buddhas in den schlechten Zeiten verbreitet werden möge.[318]

Etwas differenzierter und spezifischer erörtert Bodhidhvaja Śīla diese allgemeinen Grundsätze, wenn er schreibt: „Ich (wörtlich: der Sklave), Bodhidhvaja Śīla, möchte, was ‚oben' betrifft, Dankbarkeit den viererlei Dankbarkeit heischenden Guten darbringen, und, was ‚unten' betrifft, so möchte ich für die Leiden der auf den drei schlechten Wegen befindlichen Lebewesen Hoffnung und Zuflucht sein! Diejenigen, die sehen und hören, sollen alle den Bodhi-Sinn hervorrufen! Wenn sie aber beim Sterben sind, sollen ihre Frucht-Körper allesamt im Sukhāvatī-Reich geboren werden!"[319] Das ‚Oben' bezieht sich auf die himmlischen Sphären der vier Devakönige,[320] das ‚Unten' auf die irdische Welt. Zur Wiedergeburt in der Sukhāvatī vgl. weiter unten.

Doch auch spezielle Gründe werden von den Veranlassern angeführt. Das ist z. B. der Fall bei Buyančoγ Baxšï, der einleitend ausführt: „Erstens die Vorzüge

[314] Fragment T II Y 37 b (Original verschollen), ZZ. 7–20.
[315] H. J. Klimkeit, Der Stifter im Lande der Seidenstraßen. Bemerkungen zur buddhistischen Laienfrömmigkeit, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35 [1983], S. 304.
[316] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 44.5.
[317] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 40.7.
[318] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.15ff.
[319] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.1.
[320] Vgl. BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.1 Anm. Eine neue Interpretation bei P. Zieme, Probleme alttürkischer Vajracchedikā-Übersetzungen, in: Turfan and Tun-huang: the texts, Venedig 1992, S. 31.

der Buddhas bedenkend, zweitens daß Vater und Mutter, meinen zwei Würdigen, ein Verdienst *(puṇya)* zukomme, drittens daß alle meine Tugend-Wünsche für die Gegenwart befriedigt und zufriedengestellt werden und ich später durch das Fahrzeug der Buddhaschaft aus den Saṃsāra-Leiden erlöst werde, (habe ich . . . drucken lassen)."[321]

Am 1. Tag des 8. Monats des Geng-Hund-Jahres 1330 hat, wie schon erwähnt wurde, Šaraki das *Avalokiteśvara-Sūtra* drucken lassen. Zufälligerweise ist unter den dazugehörigen Blockdrucken von dieser Übersetzung nichts erhalten, dagegen ist ein kurzer Lobpreis, der zwischen dem Werk und dem Kolophon steht, in mehreren Kopien erhalten.[322] Der Wunsch, daß ihr Gatte Yol Tämür gesund heimkehre, wird in folgenden Versen dargelegt:

„Damit besonders mein Herr (= Gemahl), der *youcheng* Yol Tämür,
(der) zu einer großen Angelegenheit (= Befriedung) nach Qaračang (= Yunnan) gesandt worden war,
(nachdem ihn) der Hoffnung seiende Bodhisattva Guanshiyin (= Avalokiteśvara) unversehrt gemacht,
mit den Nachkommen, Verwandten, Söhnen und Töchtern (wieder) vereinigt werde."[323]

Wie das *Yuanshi* berichtet,[324] war Yol Tämür zu dieser Zeit mit der Niederschlagung eines Aufstandes der Lolos beauftragt. Diese „große Angelegenheit", wie es im Kolophontext unpräzis heißt,[325] wurde von ihm erfolgreich gelöst. Im 8. Monat des genannten Jahres, als seine besorgte Gattin den Druck herstellen ließ, hatte er gerade einen Anführer der Lolos besiegt und enthaupten lassen. Da sehr wahrscheinlich die Frau des Yol Tämür in der Hauptstadt, in Dadu, ansässig war, hat sie wohl auch dort den Text drucken lassen.

Nach dem überlieferten Material stellt ein konkreter, bestimmter Anlaß zur Drucklegung oder zum Kopierenlassen eines Textes wie der soeben behandelte eher die Ausnahme als die Regel dar. Wie beschrieben, werden in der überwiegenden Zahl der Kolophone, sofern sich überhaupt Aussagen zu den Anlässen finden, ganz allgemeine Wünsche zur Erreichung eines sorgenfreien, langen Lebens und einer Wiedergeburt im Paradies geäußert.

[321] TM 36 (U 4791) [vgl. Zieme, Bemerkungen zur Datierung (s. Anm. 222), S. 386f.] ZZ. 2–6.
[322] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20. Einleitung.
[323] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20.59–62.
[324] Yuanshi (s. Anm. 20), 34:769.
[325] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20.60.

E. Verdienstzuwendung (puṇyapariṇāmanā)

Buddhistischer Vorstellung gemäß erwächst aus dem Tradieren, Kopieren und später auch Druckenlassen eines Werkes ein religiöses Verdienst, das vor allem bei den Mahāyāna-Buddhisten auch auf andere übertragen werden konnte. Wie H. Bechert und andere erarbeitet haben,[326] läßt sich die Idee der Verdienstübertragung bereits im alten Buddhismus nachweisen, doch hat sie zweifellos ihre charakteristische Ausprägung im Mahāyāna erfahren. Dementsprechend stellt die Verdienstübertragung, deren Ursprung nach D. Schlingloff in dem uralten Brauch der Opfergaben an die Ahnen wurzelt,[327] das zentrale Anliegen der Spender dar.

Außer einem von I. Warnke edierten Prosakolophon[328] sind zwei in alliterierenden Versen abgefaßte Nachschriften bekannt, die den Titel *Buyan āvirmāk* (Verdienstzuwendung) tragen: ein Kolophon zu einem *Yamarāja-Sūtra*[329] und ein Kolophon zum *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra*.[330] Zu erwähnen ist schließlich, daß auch im Kolophon des Tümänbägi Buyan der Text als *Buyan āvirmāk* (Verdienstzuwendung) bezeichnet wird.[331]

E.1 Verdienstzuwendung an die Schutzgottheiten

Wenn vorhanden, steht die Verdienstzuwendung an die Schutzgottheiten stets an erster Stelle.[332] Durch diesen Akt, der wohl auf dem genannten Brauch der Ahnenopfer beruht, sollen den Kolophontexten zufolge „die göttlichen Kräfte" anwachsen und, nach einigen Belegen, ihre „Parivāra-Scharen" zunehmen. Als ein Beispiel sei hier der entsprechende Vierzeiler aus Buyans Kolophon zitiert:

> „Jetzt mögen in der Frucht des hieraus [d. h. des Druckenlassens] erlangten
> großen Verdienstes
> insgesamt aller Götter
> göttliche, heilige Kräfte anwachsen!"[333]

[326] H. Bechert, Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna-Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons, in: Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, Académie royale de Belgique 1976, S. 27–51. Vgl. J.-M. Agasse, Le transfer de mérite dans le bouddhisme Pāli classique, in: JA 266 [1978], S. 311–332; G. Schopen, Mahāyāna in Indian Inscriptions, in: IIJ 21 [1979], S. 7 nebst Anm. 8 und 9 auf S. 16.

[327] Schlingloff, Buddhismus II (s. Anm. 84), S. 21. Vgl. A. v. Gabain, Der Buddhismus in Zentralasien, in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. 4. Bd. 2. Abschn., Leiden–Köln, 1961, S. 508.

[328] L. Warnke, Ein uigurisches Kolophon aus der Berliner Turfan-Sammlung, in: Scholia. Beiträge zur Turkologie und Zentralasienkunde, Wiesbaden 1981, S. 215–220.

[329] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 58.

[330] Ş. Tekin, Buyan evirmek, in: Reşid Rahmeti Arat için, Ankara 1966, S. 390–411.

[331] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.89.

[332] Klimkeit, Stifter (s. Anm. 315), S. 304 f.

[333] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.40–43.

In mehreren Texten werden die Gottheiten als *Dharmāhāraka*-Götter spezifiziert, d. h. als Götter, deren Nahrung der Dharma ist. Es ist hervorzuheben, daß dieser Ausdruck, in der buddhistischen Literatur selten und vor allem aus dem *Laṅkāvatāra-Sūtra* bekannt,[334] bei den Uiguren relativ häufig belegt ist. Diese Götter entsprechen auf jeden Fall den Göttern des Brahmaloka, über sie schreibt H. v. Glasenapp: „Die unteren sechzehn (...) Deva-Klassen, die auf den vier gewöhnlichen Versenkungsstufen erreicht werden können, haben keine grobstofflichen, sondern nur noch reine, d. h. feinmaterielle Leiber und sind ohne Begierde, ihnen fehlt der Geschmacks- und Geruchssinn, sie bedürfen eines solchen auch nicht, da sie sich nicht von substantieller Kost, sondern von ‚Freude' nähren."[335] In dem von M. Shōgaito herausgegebenen Kolophon zu einem Sündenbekenntnis-Text *(kšanti qïlmaq nom bitig)* ist *Dharmāhāraka* ein Epitheton für Brahmā, Indra und die vier Mahārāja-Götter.[336]

An dieser Stelle mögen einige Bemerkungen zu dem schwierigen Passus über die Götter im Sündenbekenntnis der Üträt[337] folgen. Mit dem Verb „ich wende zu" eingeleitet, sind deutlich drei Abschnitte zu unterscheiden. Der erste wurde von F. W. K. Müller wie folgt übersetzt (zur Hervorhebung der beiden Unterabschnitte füge ich in eckigen Klammern a und b hinzu): „Diese verdienstliche, gute Tat will ich als ersten (vorderen)[338] Anteil zuwenden ehrerbietigst [a] den oben im blauen (Himmel), unten auf der braunen (Erde) befindlichen Frauen und Männern,[339] den das Gesetz als Speise habenden[340] guten Geistern („den hochseligen") und Göttern (Fürstlichkeiten) [b] unter den Nahestehenden: dem Tavghan chan (?), Kümsä, der Chanin, Mishan-Chan, Tschaisi-wang-Beg und den anderen Göttlichen (Personen). Durch dieser verdienstlichen guten Tat Kraft möge ihre göttliche Kraft und Stärke, ihre Parivāra-Schar sich vermehren und vergrößern."[341] Angesichts der vielen Parallelen in den Kolophonen besteht kein Zweifel daran, daß die im Abschnitt [a] Genannten als Geister und Götter anzusehen sind. Auch L. V. Clark sieht diesen Sachverhalt so: „I. deities, or deified royalty (Taixan

[334] D. T. Suzuki, Studies in the Lankavatara Sutra, London 1930, S. 368 ff., besonders S. 368 f.

[335] H. v. Glasenapp, Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, AWL Abhandl. der geistes- und sozialwiss. Kl. Jg. 1954, Nr. 8, Wiesbaden 1954, S. 416.

[336] Shōgaito, Beichttext (s. Anm. 306), S. 165 ZZ. 27–28.

[337] U II (s. Anm. 168), S. 76–81.

[338] Diese Bedeutung für uig. *öng* ist an dieser Stelle aufzugeben. Nach einem Hinweis von S. Tezcan bedeutet hier *öng (üngč)* als Synonym zu *ülüg* „Anteil", vgl. J. Eckmann, Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation, Budapest 1976, S. 200 *ong* (lies: *öngč*) „share, portion".

[339] U II (s. Anm. 168), 80.64: *tiši irkāk* ist als „weiblich (und) männlich" zu interpretieren.

[340] D. h. die Entsprechung für *dharmāhāraka*, vgl. Shōgaito, Beichttext (s. Anm. 306), S. 169.

[341] U II (s. Anm. 168), 80.63–66.

Xan, Kuimsa Xatun Tngrim, Mišan Xan, Čaisi Wang Beg)".[342] Aber wie steht es mit den Namen des Abschnitts [b]? Ausgehend von F. W. K. Müllers Auffassung, hatte A. v. Gabain die These aufgestellt,[343] daß *taixan,* eine mögliche Lesung für *tavxan,* eine hybride Wiedergabe von chinesisch *taizu* „the first emperor of a dynasty"[344] sei. Sie bezog diesen Titel auf den Liao-Kaiser Abaoji (907–926) und glaubte damit einen Anhaltspunkt für die Datierung des Üträt-Textes gefunden zu haben. Der Umstand, daß die Gleichung chinesisch *zu* „Vorfahr, Ahnherr" = uigurisch *xan* „König, Herrschertitel" nicht bewiesen und sehr unwahrscheinlich ist, bringt natürlich auch die Datierungsthese ins Wanken. Zu verwerfen ist auch die von mir erwogene Erklärung, daß *taixan* die hybride Wiedergabe von chinesisch *dawang* („Großer Fürst") als Titel der Cao-Herrscher in Shazhou im 10. Jahrhundert sei. Der zweite Name aus dem Abschnitt [b] ist auch in einem manichäisch-türkischen Text belegt. Im Kolophon des in manichäischer Schrift geschriebenen Pustaka-Buches, einer Sammelhandschrift, die u. a. ein Sündenbekenntnis wie auch den Großen Hymnus an Mani enthält, kommt *kümsä xatun* vor. Leider befindet sich dieser Name auf dem kleineren der beiden Bruchstücke von T III D 260.29 (U 110), die sich nicht direkt zusammensetzen lassen. Dementsprechend wurden sie von A. v. Gabain getrennt ediert.[345] Ihre Bemerkung, daß beide Blattreste vielleicht auch zusammensetzbar sein könnten,[346] veranlaßte L. V. Clark, in seiner Neuedition beide Bruchstücke zu einem fortlaufenden Text zu vereinen.[347] Daraus ergibt sich, daß *Kümsä Xatun* eine irdische Person sein müßte. Bei getrennter Behandlung der beiden Fragmente ist allerdings auch ein Passus über Schutzgottheiten denkbar, in den *Kümsä Xatun* hineingehören könnte. Daß damit auch die Datierung des manichäischen Pustaka-Buches unsicher würde, liegt auf der Hand.[348]

H.-J. Klimkeit sieht in dem Nebeneinander von Überirdischem und Irdischem eine „Verquickung von innerer und äußerer Ordnung, von Religion und Staat", „der wir wiederholt – auch in manichäischen Quellen – begegnen".[349] Mir ist

[342] L. V. Clark, The Manichean Turkic *Pothi-Book,* in: AoF IX [1982], S. 157.
[343] V. Gabain, Datierungsformen (s. Anm. 301), S. 200; dies., Iranische Elemente (s. Anm. 33), S. 58f.; so auch Ş. Tekin, Uygurlarda sevab tevcihi âdeti ve İslâmlıktaki mevlid duâsı, in: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 12 [1963], S. 236f. Vgl. noch U II (s. Anm. 168), 89, 84f.: „Diese verdienstliche gute Tat möge für alle dreihundertundsechzig ‚Götter' (s. o.) der erste [vgl. Anm. 338] Anteil sein!" Vielleicht bezieht sich die Zahl 360 auf die Anzahl der Tage eines Jahres?
[344] R. H. Mathews, Chinese-English Dictionary, Revised American Edition, Cambridge/Mass. 1972, 6020(a): 25.
[345] A. v. Gabain – W. Winter, Türkische Turfantexte IX, in: ADAW 1956 Nr. 2, Berlin 1958, S. 18f.
[346] TT IX (s. Anm. 345), S. 18 (zu T III D 260,29).
[347] Clark, Pothi-Book (s. Anm. 342), S. 179f.
[348] TT IX (s. Anm. 345), S. 7; Clark, Pothi-Book (s. Anm. 342), S. 159f.
[349] Klimkeit, Stifter (s. Anm. 315), S. 305.

unklar, auf welche Texte sich der Autor beruft, für den hier besprochenen Kolophon sind es zunächst textimmanente Faktoren, die zu der Annahme führen, daß die Namen von [b] solche von Göttern, und nicht von irdischen Personen sind.

1. Die vier Personen des Abschnitts [b] werden als die führenden einer Gruppe von Göttern *(tngri-lär-kä)* ausgegeben. Es steht im Text derselbe Begriff wie im Abschnitt [a]: *tngri-lär-kä.* Zwar werden *tngri* „Himmel, Gott" und mehr noch sein weibliches Pendant *tngrim* in vielfältiger Weise in den Titulaturen von Königen und anderen Hochstehenden verwendet,[350] doch fehlen hier Indizien, die eine solche Auffassung rechtfertigen würden. Auch der Hinweis auf die manichäisch-türkischen Sündenbekenntnis-Texte[351] oder die Klosterurkunde[352], wo der Terminus *tngrilär* zur Bezeichnung von „Geistlichen", also irdischen Personen, dient, ist nicht stichhaltig, weil hier mitteliranische Vorbilder anzunehmen sind.[353]

2. Unmittelbar auf die [b]-Gruppe folgt die Wendung „ihre göttlichen Kräfte (Hend.), ihre Parivāra-Scharen mögen sich vermehren und vergrößern". Sie bezieht sich immer, wie die anderen Kolophontexte beweisen, auf die Götter. Dies besagt schon ausdrücklich der Text selbst.

In parallelen Texten kann ich nur einen Namen der [b]-Gruppe nachweisen: *Mišan xan,* dort jedoch ohne nachfolgendes *xan.* In dem von G. Hazai edierten Kolophon zu einem *Avalokiteśvara-stava* lesen wir: „Das Verdienst [wende ich zu] Brahmā, Indra, Viṣṇu, Maheśvara, Skandhakumāra, Kapila, Maṇibhadra, Misan, Sar[. . .(?)] und anderen Land und Stadt behütenden [Yakṣas(?)] und anderen Geist-Göttern."[354] Ähnliche Listen gibt es schon in den Sanskrit-Schenkungsformularen: „Und (das Verdienst) wegen dieser Schenkung einer frommen Gabe soll Maitreya und allen übrigen, die den Weg zur Erleuchtung beschritten haben, zu baldiger Erkenntnis verhelfen. Gleicherweise soll es Brahman, Śakra und den übrigen (Göttern) und den vier Weltenhütern und den achtundzwanzig Heerführern der Gandharvas, Kumbhāṇḍas, Nāgas und Yakṣas zur Mehrung der Macht gereichen. Gleicherweise soll es den Gottheiten, die das Reich von Agni beschirmen, Vyāghra, Skandhākṣa, Kapila und Māṇibhadra, zur Mehrung der Macht gereichen (usw.)."[355] Von den Namen des uigurischen Kolophons läßt sich nur *Misan* nicht nachweisen (deshalb fehlt auch ein Beweis, ob *Mišan* oder *Misan* zu lesen ist), doch liegt es

[350] V. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 70f.
[351] P. Zieme, Manichäisch-türkische Texte, Berlin 1975, Berliner Turfantexte V, Nr. 9, Z. 150f.
[352] P. Zieme, Ein uigurischer Text über die Wirtschaft manichäischer Klöster im Uigurischen Reich, in: Researches in Altaic Languages, Budapest 1975, S. 332f.
[353] BT V (s. Anm. 351), S. 30 Anm. 150–151.
[354] G. Hazai, Ein uigurisches Kolophon zu einem Avalokiteśvara-Lobpreis, in: Tractata Altaica, Wiesbaden 1976, S. 274.
[355] H. Lüders, Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan, in: SPAW 1930, S. 26.

nahe, *Misan xan* des Üträt-Kolophons mit dem hier vorkommenden Gott- bzw. Yakṣa-Namen *Misan* gleichzusetzen. Dem Umkreis von ausschließlich indischen Namen zufolge sollte man auch in *Misan* einen solchen annehmen. Dies ist jedoch nicht zwingend, denn K. L. Reichelt spricht anläßlich der „tutelary deities" von „quite a motley and international assemblage".[356]

Daß die Buddhisten sich durchaus nicht nur an die herkömmlichen Buddhas, Bodhisattvas, Yakṣas usw. wandten, belegt u. a. der chinesische Kolophon zu einer Abschrift des *Suvarṇaprabhāsottamarāja-Sūtra* aus Dunhuang: „He [d. i. der Kronprinz Heng] makes his announcement to all the Buddhas on high, the great Bodhisattvas and Mahāsattvas, and also the Sovereign Lord of T'ai Shan, the Great Impartial King [in the Underworld], the Mighty Spirits of the Five Gati, the officials in heaven and the underworld pressing over human lives and recording human conduct, the officers of earth and water, the disease-circulating Demon King, the herald of plague, the Superintendent of the Court of Archives, the Guardian of the Gate [of the lower regions], the Special Envoy to K'o-lan (?), and generally, all the officials of the Region of Darkness: these he humbly prays mercifully to extend their saving and protective power, so that Hung's illness may soon be cured, and length of days be added to him."[357]

Mit Sicherheit ist der letzte Name der Vierergruppe chinesischen Ursprungs. Das Wort *wang* ist von chinesisch *wang* „König" abzuleiten, das nachfolgende uigurische *bāg* „Herr" könnte als dessen Äquivalent angesehen werden. Was *čaisi* oder *čaiši* betrifft, so könnte es, folgt man der ersteren Lesung, auf chinesisch 宅 寺 *zhaizi* „Haus, Anwesen"[358] zurückgehen. Zu den zahllosen populären Gottheiten der chinesischen Volksreligion gehört natürlich auch ein „Haus-Geist" *(zhai 宅神 shen).* Stellt man in Rechnung, daß *wang* auch für *shen* stehen kann,[359] ist uigurisch *čaisi wang* als Umschrift von chinesisch **zhaiziwang* denkbar, obwohl letzte Klarheit wegen der Einmaligkeit des Beleges nicht zu erlangen ist und eventuell auch andere Lösungen nicht auszuschließen sind.

Mit großem Vorbehalt möchte ich beim ersten Namen mit der Möglichkeit eines Schreibfehlers (*-γ[x]-* für *-š-*) rechnen. Die hypothetische uigurische Form *taišan xan* wäre eindeutig als chinesisch 泰山王 *taishanwang,* Name des berühmtesten heiligen Berges in China, dann aber auch des siebten der „Zehn Könige der

356 K. L. Reichelt, Truth and Tradition in Chinese Buddhism, Nanking 1927, S. 193.

357 L. Giles, Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum, London 1957, Nr. 1967 *(Suvarṇaprabhāsottamarājasūtra).*

358 Mathews (s. Anm. 344), 275.5. Kann uig. *čai* phonetisch chin. *zhai* (ursprünglich mit auslautendem *-k*) entsprechen?

359 T. Morohashi – T. Kamata – T. Yoneyama, Kōkanwajiten [Kurzgefaßtes chinesisches Wörterbuch], Tokio 1981–1982, II, 1130d.

Unterwelt",[360] zu deuten, wobei *wang* durch *xan* übersetzt wurde. An diese Vermutung knüpft sich die weitere, daß auch *Mišan* im dritten Namen ein chinesischer Bergname sein könnte. In Frage käme *meishan,* ein heiliger Berg in Sichuan[361]; dabei ist ungeklärt, ob und wie dieser chinesische Bergname in das uigurische Kolophon der Üträt gelangen konnte. Das nachfolgende *xan* würde wieder ein chinesisches *wang* voraussetzen. Keinerlei Lösungsmöglichkeit sehe ich für den zweiten Namen *Kümsä,* dessen Lesung wegen des Belegs in manichäischer Schrift sicher ist, soweit sie die Konsonanten betrifft. So käme als Ausgangsform allenfalls noch *Kömsä* in Betracht.

Bei aller weiterbestehenden Unklarheit bezüglich der einzelnen Namen möchte ich den zitierten Passus aus dem Kolophon der Üträt nunmehr wie folgt übersetzen: „Dieses Puṇya, die gute Tat, wende ich in (gleichen) Anteilen ehrerbietigst zu: [a] den oben im blauen (Himmel) und unten auf der hirschbraunen (Erde) befindlichen weiblichen und männlichen Naivāsika-Göttern, deren Speise der Dharma ist, [b] und in der Nähe: dem Taixan (Taišan?) Xan, der Kümsä Xatun T(ä)ngrim, dem Mišan Xan, dem Čaisi Wang Bäg und den anderen Göttern! Kraft dieses Puṇya, der guten Tat, mögen ihre göttlichen Kräfte und ihre Stärken und ihre Parivāra-Scharen zunehmen und anwachsen!"

Die Schutzfunktion der Geister und Götter erstreckt sich auf die Lehre (Buddhas) und auf das (uigurische) Reich, selten auch in umgekehrter Reihenfolge.[362] Im *Buyan āvirmāk* des *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra* ist dieser Passus in zwei Vierzeilern gestaltet:

„Der Götter Brahmā und Indra im Ākāśa-Himmel,
dann auch der vier Mahārājas, der Sonne, des Mondes und der Sterne
Kraft und Stärke mögen anwachsen und zunehmen,
damit sie die reine Lehre und Disziplin ständig schützen!
Der unten auf der hirschbraunen (Erde) ansässigen Nāgarājas,

360 H. Doré, Researches into Chinese Superstitions, Bd. VI, Shanghai 1920 (= Reprint Taipei 1966), S. 288; Men'šikov Bjan'vèn' (s. Anm. 145), Teil 1, S. 77 und Anm. 144. Vgl. noch S. 68 (Zitat aus einem Kolophon einer Dunhuang-Handschrift).

361 Mathews (s. Anm. 344), 4393.

362 Z. B.: Verdienstzuwendung der „Maitrisimit" (vgl. Ş. Tekin, Maitrisimit nom bitig, Berlin 1981, Berliner Turfantexte IX) Tafel 1 (die von A. v. Gabain und Ş. Tekin angenommene Zugehörigkeit zur im übrigen *yükünč* ‚Prostration' betitelten Einleitung scheint mir nicht sicher zu sein, weil die rückseitige Paginierung nur *üč ptr,* „drittes Blatt", lautet) verso 25–26: *baliq ulušuy burxan šazīnīn* „[1.] Stadt und Land, [2.] die Disziplin Buddhas"; TT VII (s. Anm. 77), Nr. 40 Z. 17f.: *alqatmiš īduq ilig ulušuy. arïy īduq nomuy šazīnïy]* (Rest fehlt) „[1.] das gesegnete, heilige Reich und Land, [2.] die reine, heilige Lehre und Disziplin" (falsch in Arats Edition); Shōgaito Beichttext (s. Anm. 306), S. 165 Z. 28f.: *alqatmiš on uyyur ili[n] tōrūsin suradī ödkā tägginičä adasïzīn tudasïzīn tuta yrlïqamaqī bolzun* „Mögen sie geruhen, [1.] das Reich der On Uyγur und [2.] seinen (d. h. des Buddha) Dharma (hier: die Lehre) bis in ewige [vgl. OLZ 75 (1980), 169] Zeit gefahrenlos (Hend.) zu behalten (d. h. zu bewahren)!" (etwas abweichend von Shōgaitos Übersetzung).

danach der männlichen und weiblichen Geister
Dharma-Kräfte mögen anwachsen und zunehmen,
damit sie das reine Reich und Land ununterbrochen schützen!"[362a]

Im Kolophon der Üträt folgt auf die S. 65 zitierte Stelle: „(Und so) mögen sie im Innern *(ičtin sïngar)* Lehre und Disziplin, im Äußern *(taštïn sïngar)* Reich und Land behüten und beschützen!"[363] Die Termini „im Innern" und „im Äußern" liegen noch in zwei weiteren unpublizierten buddhistischen Texten vor.[364] Während „Lehre und Disziplin" durch dieselben Wörter wie oben *(nom šazïn)* ausgedrückt werden, wird in dem einen Fall die „staatliche Sphäre" durch „Reich und Gesetz" *(il törü)*[365] erläutert, in dem anderen wird der Wendung „Reich und Land" *(il uluš)* „Fürsten und Herren" *(iliglär bäg-lär)*[366] hinzugefügt.

Während die genannten Termini, in diesem speziellen Sinn bezogen auf Religion und Staat, im buddhistischen Bereich nur in den drei zitierten Texten zu belegen sind, gibt es in der manichäischen Literatur zahlreiche weitere Stellen.[367] Da bezieht sich selbstverständlich „Religion, Lehre" auf die manichäische Religion. Meistens werden übergeordnete Begriffe wie „Lehre" *(nom)* und „Reich" *(il)* ganz so wie in den buddhistischen Belegen verwendet, bisweilen werden aber auch die höchsten Repräsentanten beider Sphären namentlich erwähnt.[368] Hier soll ein

[362a] Suv (s. Anm. 76), S. 685 Z. 15–23.

[363] U II (s. Anm. 337), 80.66–67.

[364] T I D 93/TM 259 b (MIK III 191); U 3528. Im Text B von MzuO II (s. Anm. 112), S. 86, ist nur *ičtin sïngar* erhalten.

[365] T I D 93/TM 259 b (MIK III 191) recto 8–9: *ičtin sïngar arïγ nom šazïn · taštïn sïngar il törü yïgädmäkin utmaqïn ärzün* „[1.] Im Innern mögen die reine Lehre und die Disziplin, [2.] im Äußern das Reich und das Gesetz siegreich (Hend.) sein!".

[366] U 3528 verso(?) 8–11: *[ičtin] sïngar arïγ üdüq nomuγ šazïnïγ [taštïn sïngar] ilig ulušuγ ilig-lärin bägläri[n kuγu kü[zädü] bolu tägingäy ärti* „Mögen (die Götter) im [Innern] die reine, heilige Lehre und Disziplin, [im Äußern] Reich und Land, die Könige und Fürsten behüten und beschützen!".

[367] A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho. III., in: APAW 1922, Nr. 3, Nr. 15 (hier zitiert), Nr. 23 (*ičtin sïngar nomïn üčün taštïn sïngar tolp ilin üčün* „im Innern für die Lehre, im Äußern für das ganze Reich"), Nr. 27 (Varianten in BT V S. 29 nach TM 181 [U 138]), Nr. 28 (vgl. Anm. 368); TT IX 88 ff. (vgl. Clark, Pothi-Book [s. Anm. 342], Z. 496 ff.); BT V (s. Anm. 351), Nr. 9 (Z. 140 f.), Nr. 23 (Z. 521 ff.).

[368] M III (s. Anm. 367), Nr. 28 Z. 1 ff.: *[ičtın sïngar . . .] whmn ꞑvtadnlar [. . . taštïn] sïngar qutluγ ülüglüg [. . .] ay tngridä qutbulmïš . . .] alpïn ärdämin il tu[tmïš . . .] uluγ bilgä t[ngri . . .]* „[Im Innern . . .] der (?) Bischof Whman(?), im [Äußern] der Qutluγ ülüglüg [. . .] ay tngridä qutbulmï[š . . .] alpïn ärdämin il tu[tmïš . . .] uluγ bilgä t[ngri . . .]"; während v. Gabain Datierungsformen (vgl. Anm. 301), S. 195, den Königsnamen auf den Steppenherrscher Bögü Xaγan (759–799; vgl. J. Hamilton, Les Ouïghours à l'époque des Cinq Dynasties d'après les documents chinois, Paris 1955, S. 139 f.) bezog, halte ich es auch für denkbar, in ihm den Namen des in Qočo regierenden Königs Kün ay täŋgridä qut bulmïš uluγ qut ornanmïš alpïn ärdämin il tutmïš alp arslan qutluγ kül bilgä täŋgri xan (vgl. Hamilton, op. cit., S. 142 f. [Nr. 18]) wiederzuerkennen; unpubliziertes Fragment T II 1431 (U 5530) recto 15 f.: *ičtın nom taštï[n bögü bi[l]gä tngrikänmz* „innen die Lehre, auß[en Bög]ü Bi[l]gä, unser Herrscher" (dieser könnte der König Bögü Bilgä Tngri Ilig des Kalendertextes Huang Wenbi Nr. 88, Z. 12 sein).

Textstück zitiert werden, das uns anschaulich die Auffassung der manichäischen Geistlichen über die nichtreligiöse Sphäre und dabei über die Volksmassen vor Augen führt: „Der inneren [Sphäre] (zugehörig), haben alle reinen Söhne [der Lehre], die Gläubigen *(dindar)* der beiden Konvente mit [u]ns an der Spitze; und der äußeren Sphäre (zugehörig), haben die im gesegneten Reich befindlichen Prinzessinnen *(tärkän qunčuy)* und Prinzen *(tngrikän tgitlär)*, die [Reichsbe]rater und *ilči* (Gesandte) (seienden) Weisen und alle Würdigen (sowie) ihre [gänz]lich behaarten zweibeinigen, wie Hunde [bellenden], wie Vögel kreischenden Untertanen *(bodun boqun)* und Massen *(qalïn qara)* (wie auch) die vom blauen Himmel herab bis auf die Region der Erde (existierenden) Geister *(qutlar waxšiklar)* alle aus Herzen sich gefreut und frohlockt und [die]sen gesegneten Tag herbeigewünscht."[369]

Die richtige Deutung der Termini „innen" und „außen" hatte J. Hamilton gegeben: «sur le plan extérieur (= séculier, par opposition à religieux = intérieur)».[370] Zu Recht sieht er in dieser Terminologie einen Niederschlag der buddhistischen Anschauung vom „Within and without the religion".[371] Ob eingebettet in die Termini „innen" und „außen" oder nicht, die Teilung in die Sphären von Religion und Staat läßt sich in Texten aller religiösen Gemeinschaften bei den Uiguren finden. Über mögliche Abhängigkeiten lassen sich keine genauen Aussagen treffen, jedoch dürfte man davon ausgehen können, daß diese Auffassung bei den Buddhisten zuerst existierte. Anzuknüpfen ist dabei vor allem an die in Indien entstandene Theorie der „Zwei Räder": *dhammacakka* („Dharma-Rad") für die religiöse Sphäre, *āṇācakka* („Herrschafts-Rad") für die nichtreligiöse Sphäre[372], die für die zweite Phase der buddhistischen Staatstheorie charakteristisch war.[373] Bei den Mongolen hat sich, auf welchen Grundlagen, das ist umstritten, die Lehre von den „beiden Ordnungen" entwickelt. Eine ausführliche Analyse der „Weißen Geschichte" *(čaγan teüke)*, die, wenn auch spät entstanden, im Kern ihrer theoretischen Abhandlung auf altem Gedankengut der Yuan-Zeit basiert, hat K. Sagaster vorgelegt.[374] In diesem Werk wird eine detaillierte Darstellung der Theorie der „beiden Ordnungen" wie auch ihrer Institutionen gegeben. H. Franke sieht in der Erarbeitung dieser „theory for ruling the world, a theory which can be called

[369] M III (vgl. Anm. 37), Nr. 15 recto 2–14.

[370] J. R. Hamilton, Toquz-Oγuz et On-Uyγur, in: JA 250 [1962], S. 40.

[371] W. E. Soothill – L. Hodous, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, London 1937, S. 131a. J. Hamilton, Manuscrits ouïgours du IX^{e}–X^{e} siècle de Touen-Houang, Paris 1986, Bd. 1, S. 50 f.

[372] Umgekehrt V. Trenckner, A Critical Pāli Dictionary, II, Kopenhagen 1960, S. 47b: „*āṇā-cakka* the sphere of authority (of the Buddha) (opp. *dhammacakka* = *worldly* might, secular power)".

[373] B. G. Gokhale, The Early Buddhist View of the State, in: Journal of the American Oriental Society 89.4 [1969], S. 732; ders., Dhamma as a Political Concept in Early Buddhism, in: Journal of Indian History 46 [1968], S. 257.

[374] K. Sagaster, Die weiße Geschichte, Wiesbaden 1976.

Lamaist caesaropapism“ ein „spiritual achievement of Pags-pa“ (1235–1280).[375] Gegen diese historische Zurückführung auf die Mongolenzeit (13. Jahrhundert) hat D. Schuh Stellung genommen: „Zur Caγan teüke, deren Verfasserschaft dem Qubilai zugeschrieben wurde und die vorgibt, die Staatskonzeption des ‚Weltherrschers Qubilai‘ zu beschreiben, wurde schon oben festgestellt, daß dieses Werk dem 16. Jahrhundert zuzurechnen ist. Ebenso sind dafür, daß die in ihr vertretene ‚Lehre‘ von den Beiden *nītis (lugs gñis, qoyar yosun)* schon im 13. Jahrhundert entwickelt wurde, Belege bisher nicht vorgelegt worden. Zur Konstatierung eines ‚Konkordats zwischen Qubilai und *'Phags-pa*, das schließlich zur Lehre von den Beiden Ordnungen geführt hat‘, (so SAGASTER) ist zu bemerken, daß es ein solches Konkordat nie gegeben hat und daß seine Behauptung auf der erstaunlich unkritischen Übernahme von Darstellungen sehr später lamaistischer Historiographie beruht.“[376] Eine Auseinandersetzung mit den Problemen, die die mongolische und die tibetische Geschichtsschreibung mit sich bringen, würde meine Kompetenz wie auch den Rahmen des Beitrages überschreiten. Hingewiesen sei aber wenigstens auf H. Schmidt-Glinzers Entgegnung, der die „Zwei-Welten-Theorie“, wie er diese dichotomische Auffassung von Religion und Staat nennt, schon als sehr alt betrachtet: „Wir haben hier den interessanten Fall, daß sich die bereits in der Liu-ch'ao-Zeit [4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung] behauptete und begründete Trennung zwischen Sangha und Staat, an der auch der Sangha wie die Laienbuddhisten festhielten, als so stark erwies, daß sie selbst bei einer solch zentralen Rolle des Herrschers sowie der tibetisch-mongolischen Bodhisattva-Vorstellung unter der Dynastie der Yüan beibehalten wurde.“[377] D. M. Farquhar sieht in der Gewaltenteilung zwischen Religion und Staat eine „widespread Inner Asian conception“,[378] und L. W. Moses weist in diesem Zusammenhang auf das frühe Beispiel im Tuoba-Reich (4.–6. Jahrhundert) hin.[379]

[375] H. Franke, Tibetans in Yüan China, In: China under Mongol Rule, ed. J. D. Langlois, Jr., Princeton 1981, S. 308.
[376] D. Schuh, Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik, St. Augustin 1977, S. 67. Ders., Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibet-Politik der Mongolen Khane zu verstehen?, in: Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 3.–8. Juni 1974 in Bonn/Bad Honnef, Wiesbaden 1976, S. 215.
[377] H. Schmidt-Glinzer, Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China, Wiesbaden, 1982, S. 18.
[378] D. M. Farquhar, Some Technical Terms in Ch'ing Dynasty Chinese Documents Relating to the Mongols, in: Mongolian Studies, Budapest 1970, S. 121.
[379] L. W. Moses, The Political Role of Mongol Buddhism, Bloomington 1977, S. 23.
[380] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 40.21–28.
[381] A. Bombaci, Qutluγ Bolsun (II), in: UAJb 38 [1966], S. 16.

E. 2 Verdienstzuwendung an das mongolische Kaiserhaus

In den uigurischen Kolophonen der Mongolenzeit folgt fast regelmäßig auf den Passus über die Schutzgottheiten ein Abschnitt, in dem deren Segen auf den mongolischen Kaiser und seine Familie herabgefleht wird, verbunden mit den Wünschen für ein langes, sorgen- und notfreies Leben und für eine günstige Wiedergeburt. Bis auf geringfügige Modifikationen liegt immer derselbe Wortlaut in derselben Reihenfolge vor. Als ein Beispiel seien zunächst die Verse aus dem Kolophon Könčöks zu einem *Amitāyus-Sūtra* zitiert:

„Durch die gewachsene (Hend.) Kraft
mögen sie (d. s. die Götter) die Majestät *(sμü)* des auserwählten, heiligen Kaisers,
ebenso auch die Würde *(qut)* der Herrscherinnen
sowie die Rājaputras, die Prinzen,
gefahr- und notlos zehntausend Jahre (lang),
(sie) umgebend (Hend.), beschützen!
Ihre verschiedenen Wünsche mögen erfüllt (Hend.) werden,
(als) Allwissende mögen sie erscheinen!“[380]

Auf den Terminus *sμü* „Majestät“ kam ich schon S. 50 zu sprechen. Hier sei die Beobachtung hinzugefügt, daß auf die den Kaiser bezeichnenden Wörter stets *sμü* folgt, während *qut* „Würde, Majestät“ konsequent für die Kaiserin verwendet wird, „probably because *qut* was already attributed to persons of a rank inferior to that of the souvereign“.[381]

Aus den zwölf Kolophondichtungen mit Abschnitten über das mongolische Kaiserhaus kristallisiert sich für die Abfolge der Personen(gruppen) und ihre Benennungen das folgende Schema heraus:

(1) Kaiser (*xayan xan*[382], *xayan*[383], *xanlar*[384]),
(2a) Kaisergroßmutter (*tai xong tai xiu*[385]),
(2b) Kaisermutter (*xong tai xiu*[386]),
(2c) Kaiserin(nen) (*xong xiu*[387], *xatun*[388], *xatunlar*[389]),
(3) Prinzen (*altun uruγlarī*[390], [skr.] *rājaputra*, [chin.] *taizilar*[391], *tigitlār*[392]).

[382] Fast in allen Kolophonen.
[383] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20.68.
[384] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.46.
[385] BT XIII, Nr. 42.11; Nr. 51.32.
[386] BT XIII, Nr. 41.2; Nr. 43.7; Nr. 44.8.
[387] BT XIII, Nr. 43.8; Nr. 44.9.
[388] BT XIII, Nr. 20.69; Nr. 41.2; Nr. 42.11; Nr. 46.11; Nr. 47.13; Nr. 50.4.
[389] BT XIII, Nr. 40.23; Nr. 49.54.
[390] BT XIII, Nr. 20.70; Nr. 43.90; Nr. 46.12; Nr. 47.13; Nr. 49.56; Nr. 50.5.
[391] BT XIII, Nr. 41.3; Nr. 42.12.
[392] BT XIII, Nr. 44.9.

In den meisten Fällen trägt der Kaiser den Doppeltitel *xayan xan*[393], dessen Bestandteile beide auf alte zentralasiatische Titel zurückgehen.[394] Namen werden in den Kolophonen nicht genannt. Einige Kaisernamen kommen aber in dem Lobpreis auf Temür,[395] der vermutlich 1296 entstanden ist, wie auch in den Inschriften[396] vor. Fast immer gehen dem Kaisertitel Epitheta voran. Dabei stellt sich zunächst die Frage, ob möglicherweise einem bestimmten Kaiser auch immer dieselben Epitheta beigelegt wurden. Die Untersuchung ergab, daß dies nicht der Fall ist. Da man die in verschiedene Jahre datierten Kolophone vergleichen kann, muß dieses negative Ergebnis als sicher gelten. Das bedeutet aber, daß sich aus den Angaben der Epitheta keine zusätzlichen Hinweise für die zeitliche Bestimmung noch undatierter Texte ergeben. Dennoch mögen hier zusätzlich zu der Aufstellung der Epitheta in meiner Untersuchung über die Datierung der uigurischen Blockdrucke[397] einige Bemerkungen zu den wichtigsten Epitheta folgen.

a) Häufung von Epitheta

In dem Lobpreis auf Temür Xaγan vom Jahre 1296, zu dem O. Sertkaya ein zusätzliches Blockdruckfragment eines Paralleldruckes aus dem Nachlaß R.R. Arats aufgefunden hat,[398] häufen sich die Kaiserepitheta, so daß umfangreiche panegyrische Versreihen entstehen. Von Činggiz Xaγan heißt es:

„Činggiz Xaγan, der (alle) seither entstandenen Könige und Herrscher,
(seien sie) am klaren (Himmel) oder auf der hirschbraunen (Erde) (angesiedelt),[399]
übertrifft und (ihnen) überlegen ist,[400]
der äußerst verdienstvoll ist,
der tapferen Herzens ist."[401], oder:

[393] Vgl. S. 50.
[394] Doerfer, TMEN (s. Anm. 263), Nr. 1161 (Bd. III, S. 141ff., besonders S. 176: „Ich würde am ehesten *γan γayan* als verschiedene Entlehnungen von ruanruan (aus sienbi) **γa'an* ansehen.").
[395] V. Gabain, Drucke (s. Anm. 296), S. 20ff.
[396] Nomdaš-Inschrift von 1326 (Edition von Geng Shimin-Zhang Baoxi, Yuan huihuwen „zhong xiu wen shu si bei" chu shi, in: Kaogu xuebao 2/1986, S. 253–264; Inschrift der Erinnerungsstele von 1334 (vgl. Geng-Hamilton [s. Anm. 257]); Jüyongguan-Inschrift von 1345 (vgl. K. Röhrborn – O. Sertkaya, Die alttürkische Inschrift am Tor-*Stūpa* von Chü-yung-kuan, in: ZDMG 130 [1980], S. 304–339).
[397] Zieme, Datierung (vgl. Anm. 222), S. 394–396.
[398] O. F. Sertkaya, Ein Fragment eines alttürkischen Lobpreises auf Tämür Qaγan, in: AoF 16 [1989], S. 189–192.
[399] Vgl. BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 40.17 und Nr. 42.6. Vgl. v. Gabain, Drucke (s. Anm. 296), S. 23: „wie Licht und Dunkel".
[400] Röhrborn, UW (s. Anm. 56), S. 160b (*anun-* ist *ärt-* zu lesen).
[401] V. Gabain, Drucke (s. Anm. 296), S. 20 Text Z. 1–3.

„Der über alle herausragende, sehr verdienstvolle,
außerordentlich geborene Činggiz Xan."[402]

Es ist erstaunlich, daß der eine Druck *Činggiz Xayan,* der andere dagegen *Činggiz Xan* schreibt. Dieser Fall zeigt, daß die von G. Doerfer herausgearbeiteten prinzipiellen Unterschiede (*xayan* „Großchan, Kaiser", *xan* „Chan, König, auch Herrscher [allgemein]")[403] in der Mongolenzeit schon nicht mehr streng beachtet wurden. Wie es zu dieser Vermischung und Gleichwertigkeit der beiden Titel kam, ist noch unklar. Für die Fälle, wo in den mongolischen Texten *Činggis* mit dem Titel *xayan* vorkommt, will G. Doerfer chinesischen Einfluß verantwortlich machen: „nur in den vom chin. Geist beeinflußten Werken trägt er den Titel *xayan* ‚Großchan', da es den Chinesen offenbar absurd erschien, dem Begründer der Dynastie nicht den höchsten Titel zu geben."[404]

Noch überschwenglicher wird der Autor bei seinen Versen auf Temür Xaγan, dem das Gedicht gewidmet ist:

„Tämür Xaγan, der, wenn man seine früher angehäuften Verdienste *(puṇya)* anschaut,
so verdienstvoll wie der von vielen verehrte König Mahāsammata ist,
der, wenn man sieht, daß er wie Vater und Mutter dem Volk eine Hoffnung ist,
so barmherzig wie der unübertreffliche Buddha ist,
der uneingeschränkten Mut hat,[405] der freigebigen Sinnes ist,
der dem Reich nützt, der den ebenen, wahren Dharma hat,
der das Juwel des Reiches ist, der dem heiligen Stamm angehört."[406]

Diese Epitheta weisen Temür Xaγan (1294–1307) als einen ganz in der Tradition der buddhistischen Herrschaftslegitimation stehenden Kaiser aus. Sie bestätigen, daß er „ein frommer Buddhist"[407] war. Schon bald nach seinem Regierungsantritt (10. 6. 1294) hob er in einer Verordnung die Beschränkungen, die Qubilai gegen die Steuerfreiheit der religiösen Gemeinschaften erlassen hatte, wieder auf.[408] Dennoch war er auch dem Daoismus zugeneigt.[409]

[402] Sertkaya (s. Anm. 398), Text Z. 7–8.
[403] Doerfer, TMEN (s. Anm. 263), Nr. 1161.
[404] Doerfer, TMEN (s. Anm. 263), Bd. III, S. 144.
[405] V. Gabain, Drucke (vgl. Anm. 296), S. 23: „wie eine Krone von Freigebigkeit".
[406] V. Gabain, Drucke (s. Anm. 296), S. 20 Text Z. 10–17.
[407] P. Ratchnevsky, Die mongolischen Großkhane und die buddhistische Kirche, in: Asiatica, F. Weller-Festschrift, Leipzig 1954, S. 502.
[408] Ebd.
[409] K'o-K'uan Sun, Yü Chi and Southern Taoism during the Yüan Period, in: China under Mongol Rule, Princeton 1981, S. 223.

b) Der Kaiser als Bodhisattva

Mit der Anschauung vom rechten König ging die Identifizierung des Königs als Bodhisattva einher.[410] Die Idee des Bodhisattva, eines Wesens, das sich auf dem Weg zur Buddhaschaft befindet und dessen Intention einzig und allein auf die Erlösung aller Menschen gerichtet ist, ist das entscheidende Charakteristikum des Mahāyāna-Buddhismus.[411] In vielen Ländern, wo der Mahāyāna-Buddhismus vorherrschend war, wurde dem König (Kaiser) der Titel eines Bodhisattva zuerkannt. In China war als solcher vor allem der Kaiser Wu (502–549) der Liang-Dynastie berühmt, er ging unter den Bezeichnungen „Kaiser-Bodhisattva", „Erlöser-Bodhisattva" oder auch „Bodhisattva – Sohn des Himmels" in die Geschichte als eifriger Buddhist ein.[412] Ähnliches ist für den Herrscher der uigurischen Frühzeit zu vermuten, der nur unter dem Titel Pusa (d. i. chinesisch für Sanskrit „Bodhisattva") vom Jahre 629 erwähnt wird.[413]

H. Franke hat herausgearbeitet, daß die Tendenz, den Kaiser als Bodhisattva auszugeben, verstärkt in der Mongolenzeit und besonders während der Yuan-Dynastie wirksam war.[414] D. M. Farquhar betont, daß von den mongolischen Kaisern namentlich Qubilai (1260–1294) und Toγon Temür (1333–1368) sowie der Kronprinz Jingim[415] „designated bodhisattvas" waren,[416] doch gelte dieser Titel *mutatis mutandis* auch für die übrigen Yuan-Herrscher,[417] und, so kann man hinzufügen, selbst schon für Činggis Xaγan, wie die uigurische Nomdaš-Inschrift von 1326 lehrt.[418] Weitere Belege bringen die uigurischen Texte, und zwar für Tuγ Temür (1329–1332) nach dem Šaraki-Kolophon von 1330[419]. Welche Kaiser in dem in Prosa abgefaßten *Buγan āvirmāk*[420] sowie im *Rājāvavādaka*-Kolophon[421] gemeint sind, ist nicht klar, weil diese beiden Texte nicht datiert sind. Auch die

[410] Sagaster, Geschichte (s. Anm. 374), S. 20ff.
[411] Schumann, Buddhismus (s. Anm. 59), S. 143.
[412] H. Franke, From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty, in: Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der Bayr. Akademie der Wiss. 1978, Heft 2, München 1978, S. 52. Vgl. A. F. Wright, Buddhism in Chinese History, Stanford – London 1959, S. 41.
[413] V. Gabain, Türkenmission (s. Anm. 9), S. 168; Liu Mau-tsai, Ost-Türken (s. Anm. 10), S. 351. Die Annahme eines vermeintlichen „Bodhisattva-teg" [„wie ein Bodhisattva"] bei Moses, Mongol Buddhism (s. Anm. 379), S. 31, ist unnötig.
[414] Franke, Legitimation (s. Anm. 412), S. 52ff.
[415] Zu diesem Namen vgl. J. D. Langlois, Introduction zu: China under Mongol Rule, Princeton 1981, S. 8 nebst Anm. 13.
[416] D. M. Farquhar, Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 38 [1978], S. 33.
[417] Ebd.
[418] Conze, Buddhismus (s. Anm. 120), S. 70.
[419] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20.68.
[420] Warnke, Kolophon (vgl. Anm. 328), S. 219 Z. 31f.
[421] Radloff, Kuan-ši-im Pusar (vgl. Anm. 232), S. 72 Z. 38f.

„Uigurische Hymne"[422] läßt sich zeitlich nicht festlegen, so daß nicht ermittelt werden kann, wer der Herrscher aus dem „Bodhisattva-Stamm" war.

Bezüglich des Šaraki-Kolophons hatte W. Heissig angenommen, daß „die uigurischen Texte aus Turfan eine bodistv uγuš-luγ ... qatun – ‚qatun vom Bodhisatva-Stamm' kennen"[423]. Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich, denn auch in den anderen Belegen gehört das Epitheton *bodistv uγuš-luγ* „vom Bodhisattva-Stamm" nur zum Kaisertitel.

c) Der Kaiser als Universalherrscher

Aus dem von den mongolischen Herrschern vertretenen Anspruch eines Universalherrschers im buddhistischen Verständnis des Cakravartinrāja, des „Raddrehenden Königs"[424] wird verständlich, daß den Kaisern auch diese Theorie verdeutlichende Epitheta zugelegt werden. Außer in drei unpublizierten Fragmenten[425] kommt der Titel *talay-nïng ärkligi* „Herrscher des Universums" im *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*-Kolophon[426] vor. Dabei handelt es sich um ein Calque aus mongolisch *dalaiyin xahan* „Herr der Welt",[427] wo *talay* aus mongolisch *dalai* eine Rückentlehnung ist. Der Beleg aus einem weiteren unpublizierten Text[428] bringt nun auch die zu erwartende uigurische Form des ersten Wortes *(taluy): [t]aluy-nung ärkligi xayan xan* „Herrscher des Universums, der Xaγan Xan". Im Zusammenhang kann die Stelle etwa wie folgt übersetzt werden: (Die durch die angesammelten und geopferten Verdienste gewachsenen göttlichen Kräfte und ihre Parivāra-Scharen mögen) „den Xaγan Xan, den Herrscher des Universums, das Daśahaihu[ra]-Reich, das in den äußeren und inneren Reichsteilen wohnende Volk (Hend.) [. . .] vor Not-Lagen schützen und behüten!"[429] Die Handschrift weist an verschiedenen Stellen Einsprengsel in Brāhmī-Schrift auf, deren Gebrauch für die Zeit einer verstärkten Hinwendung der uigurischen Buddhisten zur indischen buddhistischen Literatur typisch war.[430] Die Schreibung der eigenen Landesbezeichnung in Sanskrit und in Brāhmī-Schrift, *Daśa-haihura* als Übersetzung von *On-Uyyur* „Zehn Uiguren", mutet aber doch wie ein Zeichen übertriebener Gelehrsamkeit an. Immerhin verdeutlicht dieser sicher aus der Mongolenzeit stam-

[422] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 39.
[423] Heissig, Toyin Guosi (s. Anm. 212), S. 369 Anm. 35.
[424] Sagaster, Geschichte (s. Anm. 374), S. 21; Franke, Legitimation (s. Anm. 412), S. 55ff.
[425] Zieme, Samantabhadracaryāpraṇidhāna (s. Anm. 216), S. 609.
[426] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 44.7.
[427] Zieme, Samantabhadracaryāpraṇidhāna (s. Anm. 216), S. 608.
[428] T III TV 68 (Mainz 813).
[429] T III TV 68 (Mainz 813) verso 14–17.
[430] Zieme, Brāhmī-Schrift (s. Anm. 177), S. 331–346.

mende Beleg, daß die Stammesbezeichnung *On Uyyur* allein nicht als Datierungsfaktor in Anspruch genommen werden kann.[431]

Im Kolophon der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*-Übersetzung kommt die rein uigurische Form des Titels vor: *alqunung är[kligi]* „Herr[scher] des Universums (eigentlich: alles)".[432] Wenn die Datierung des Textes in das Jahr 1302 zutrifft, wäre hier der Kaiser Temür Xaγan (1294–1307) gemeint.

d) Der Kaiser als dharmika dharmarāja?

Dem Kolophon zum *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* zufolge hatte der Kaiser das Epitheton *darmika nomluγ törü[lüg]*.[433] Es ist schwer zu entscheiden, ob uigurisch *nomluγ törü[lüg]* nur die Übersetzung von skr. *dhārmika* „righteous, virtuous, pious, just"[434] ist oder zu *nomluγ törü[lüg ilig xan]*[435] „Dharma-[König]" ergänzt werden kann. Träfe dies zu, läge eine uigurische Entsprechung zu dem Terminus (skr.) *dharmika dharmarāja* „dharmamäßiger Dharmakönig" vor. Man könnte sie betrachten als Wiederbelebung der alten buddhistischen Vorstellung vom rechten, sich entsprechend dem Dharma verhaltenden König, einer Vorstellung also, die eng verbunden ist mit der Konzeption des *Cakravartinrāja*, des Universalherrschers: „They then postulated dhamma [Sanskrit: dharma] as an all-powerful force able to destroy an unrighteous king. The culmination of such theorizing came in the concept of the cakkavattin (universal monarch) [Sanskrit: cakravartin] who is declared to be the dhammiko dhammarājā (the righteous ruler) [Sanksrit: dharmarāja] and a counterpart of the Bodhisattva in the temporal world."[436]

In das *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra* ist ein Kapitel über den rechten König, das *rājaśāstra*, eingebaut.[437] In ihm legt der König Balendraketu seinem Sohn in 73 Gāthās die wichtigsten Grundsätze der rechten Herrschaft dar. Die Wendung *nomluγ [törülüg] ilig xan* „Dharma-König" erscheint in der 63. Gāthā, die nach der uigurischen Übersetzung wie folgt lautet (kleinere Zusätze dem chinesischen Text gegen-

[431] Wie bei P. Zieme, Drei neue uigurische Sklavendokumente, in: AoF 10 [1977], S. 165 Anm. (17).
[432] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 50.3.
[433] Zieme, Samantabhadracaryāpraṇidhāna (s. Anm. 216), S. 603 Text Z. 1.
[434] M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899, S. 516a. Vgl. auch Conze, Materials (s. Anm. 276), S. 214.
[435] Der Platz wäre ausreichend.
[436] Gokhale, The Early Buddhist View (s. Anm. 373), S. 737; ders., Dhammiko dhammarājā. A Study in Buddhist Constitutional Concepts, in: Indica. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume, Bombay 1953, S. 161–165.
[437] Kap. 13 des Sanskrit-Textes, Kap. 20 des chin. Textes von Yi Jing, vgl. Nobel, Suvarṇaprabhāsottamasūtra (s. Anm. 64), S. 283ff. Neue Edition des uig. Textes: Ş. Tekin, Altun Yaruk'un 20. bölümü: İligler qanlarnıng köni törüsin aymaq *(= Rājaśāstra)*, in: Journal of Turkish Studies 11 [1987], S. 133–199. Wichtige Bemerkungen bei S. Lévi, Devaputra, in: JA [1934], S. 1–21.

über erklären sich aus dem Bemühen, jeweils für einen fünfsilbigen chinesischen Vers zwei siebensilbige uigurische Verse zu verwenden):

„Wenn es wahrhaftig einen Herrscher gibt, der den wahren Dharma [verwirklicht],
wird es im Reich keine falschen, schiefen Reden und Worte geben.
[Seine] Taten werden gerühmt. Er ist der Dharma-König –
so vernimmt man überall in den drei Welt-Orten."[438]

Während die Kaiser ausschließlich unter den traditionellen Titeln der Steppenimperien genannt werden, tragen die weiblichen Angehörigen des Kaiserhauses überwiegend chinesische Titel, die in uigurischer Transkription gegeben werden. Bei der Kaisergroßmutter (*taihuangtaihou* „the emperor's paternal grandmother"[439]) und bei der Kaisermutter (*huangtaihou* „all mothers of emperors were addressed as such"[440]) ist dies durchgehend der Fall.[441] Für die Hauptfrau(en) wird ebenfalls der chinesische Titel, *huanghou*, der bei den Chinesen seit der Qin-Dynastie (221–207 vor unserer Zeitrechnung) überliefert ist,[442] verwendet, jedoch nur in zwei Kolophonen.[443] In den übrigen Texten findet man den alten Titel *Xatun*, der ursprünglich und hier immer noch die Gemahlin des *Xayan* bezeichnet.[444]

Die Vielzahl der Bezeichnungen für die kaiserlichen Nachkommen im allgemeinen und die Prinzen im besonderen resultiert aus den Einflüssen der Nachbarkulturen auf die uigurische Literatursprache. Neben den echt uigurischen Termini *tigitlär* „Prinzen",[445] *aqa ini oylanlarï* „ihre älteren und jüngeren Söhne"[446] und vor allem *altun uruylarï* „ihre goldenen (d. h. kaiserlichen) Nachkommen"[447] kommen *rača-puḍir-a* (< skr. *rājaputra* „Königs-Sohn")[448] und *taysï* (< chin. *taizi* „the heir-apparent"[449]) oder *xong tayzï* (< chin. *huangtaizi* „the heir-apparent"[450])[451] vor. Dabei ist festzuhalten, daß der Terminus *altun uruylarï* „ihre goldenen (d. h. kaiserlichen) Nachkommen" ähnlich wie später im Mon-

[438] Suv (s. Anm. 76), S. 564 ZZ. 11–18.
[439] P. Ching-Chung, Titles of Palace Women, in: Bulletin of Sung and Yüan Studies 16 [1980], S. 45.
[440] Ebd.
[441] Vgl. Anm. 385 und 386.
[442] P. Ching-Chung (s. Anm. 439), S. 47.
[443] Vgl. Anm. 387.
[444] W. Bang, Turkologische Briefe aus dem Berliner Ungarischen Institut, Zweiter Brief: Unzuntonluγ – die Krone der Schöpfung, in: Ungarische Jahrbücher 5 [1925], S. 248.
[445] G. Clauson, An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford 1972, S. 479.
[446] Warnke, Kolophon (s. Anm. 328), S. 219 Z. 32.
[447] Röhrborn, UW (s. Anm. 56), S. 114b.
[448] Vgl. Anm. 391.
[449] Mathews (s. Anm. 344), 6020(a):15.
[450] Mathews (s. Anm. 344), 2283:10.
[451] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 47.13.

golischen[452] alle Söhne und Töchter der kaiserlichen Familie umspannt, während *taysī* „Prinz" oder *taysīlar* „Prinzen" eventuell nur die möglichen Kronprätendenten meint, wie es eindeutig bei *xong tayzī*[453] ist. Auf jeden Fall zeigt das Beispiel *taysīlar baślap altun uruylarī* „ihre goldenen (d. h. kaiserlichen) Nachkommen, beginnend mit den Prinzen"[454], daß ersterer Terminus in engerem Sinn gebraucht wurde.

E. 3 Verdienstzuwendung an Familienangehörige des Auftraggebers und an andere Personen

In den Kolophonen, wo entweder der uigurische Ïduqqut selbst oder Angehörige seines Hauses wie Buyan Qaya Sal (Šal ?)[455] die Auftraggeber sind, treten als die dem mongolischen Kaiserhaus folgenden Puṇyabedachten die Familienangehörigen des Ïdduqquts auf. Als Beispiel sei der folgende Passus zitiert:

„Weiterhin nun mögen kraft dieses Verdienstes dieser
mein Vater Arslan Bilgä T(ä)ngri Ïlig Kirāšiz Ïduqqut
und meine Mutter Tuγluγ Qutluγ Aγa
und ebenso auch Qunčïγan Aγa
im Reich des Buddha Abita
ungehindert geboren werden und erscheinen,
zu allerletzt mögen sie sogleich
(als) allwissende Buddhas erscheinen!"[456]

In wenig abweichender Formulierung erscheint dieser Passus auch in den beiden anderen Kolophonen Könčöks.[457] Es fällt auf, daß kein Bezug auf ein langes, notloses irdisches Leben hergestellt wird. Daraus kann man wohl schließen, daß die drei genannten Personen schon nicht mehr unter den Lebenden weilten, als die Kolophone verfaßt wurden. Anders der Kolophon des Buyan Qaya Sal (Šal?):

„Kraft dieses Verdienstes jetzt
mögen der Ïduqqut Arslan Bilgä T(ä)ngri Ïlig Könčök
wie auch meine ältere Schwester Töläk Qïz T(ä)ngrim
und die anderen (übrig) gebliebenen hohen Damen und Prinzen

[452] H. Serruys, Mongol *Altan* „Gold" = „Imperial", in: Monumenta Serica 21 [1962], S. 357–378.
[453] Vgl. Anm. 449.
[454] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.11f.
[455] BT XIII, Nr. 40.
[456] BT XIII, Nr. 42.14–21.
[457] BT XIII, Nr. 41.8–15; Nr. 51.34–37 (mit Lücken und Abweichungen).

gefahrenlos lange leben, und
alle Arten ihrer Wünsche mögen erfüllt (Hend.) werden;
zu allerletzt mögen sie sogleich
im Reich des Buddha Abita geboren werden!"[458]

Diese Textfassung zeigt deutlich, daß die genannten Personen zur Zeit der Abfassung des Kolophons lebten.

Geht man von diesen Beispielen aus, dürften auch die Personen, die im Kolophon des Tümänbägi Buyan an dieser Stelle genannt werden, schon gestorben sein:

„Dann mögen mein, des Tümänbägi Buyan,
Vater, der Tümänbägi Čaqïrča,
und meine Mutter Turm[ï]š [Ti]gin T[(ā)ng]rim,
mein Onkel, der Tümänbägi Öḍämiš,
und mein geliebter jüngerer Bruder Taγay (?) Tämür,
(sowie) unsere hingegangenen und verschiedenen Eltern,
ältere und jüngere Brüder und (deren) Frauen,
sofern sie an unpassenden (Hend.) Orten geboren werden sollten,
(von dort) erlöst und befreit und im Reich des Buddha Ab[it]a,
im Gold-Lotos wiedergeboren werden!"[459]

Gleich im Anschluß folgen Verse über lebende Familienangehörige:

„Dann mögen wir kraft meines, des Tümänbägi Buyan,
Verdienstes des Druckenlassens der reinen Sūtras,
(sowie) mein geliebter Sohn Budataz
(und) die älteren und jüngeren Brüder, die (als) Nachkommen geborenen
Söhne und Töchter,
(wir alle) lange leben, ständig Freude haben
und die Buddhaschaft der großen Erleuchtung erlangen!"[460]

Der hier genannte Sohn Budataz (< skr. Buddhadāsa „Buddha-Sklave") ist aus der Liste der Familienangehörigen bekannt, die an der der Drucklegung vorangegangenen Beratung mit dem Auftraggeber Buyan teilnahmen.[461]

Sehr umfangreiche Zuwendungsteile hat der Text des Bodhidhvaja Śīla. Unmittelbar auf die Angehörigen des mongolischen Kaiserhauses folgt eine allgemeine Aufzählung verschiedener Personengruppen:

[458] BT XIII, Nr. 40.29–36.
[459] BT XIII, Nr. 49.66–75.
[460] BT XIII, Nr. 49.76–81.
[461] BT XIII, Nr. 49.27.

„(Die Götter mögen) das Volk (Hend.) und die Leute, das Heer
und die Tapferen, die Krieger,
meine heiligen, Abhiṣeka verleihenden Gurus,
meine zu verehrenden, wohlgesinnten Glaubensbrüder,
meine geliebten (Hend.) leiblichen Verwandten,
meine schlechtgesinnten, böse Gedanken habenden Feinde
gleichermaßen ohne Ausnahme behüten und beschützen."[462]

Die Einbeziehung selbst der Feinde, die meines Wissens einen singulären Fall darstellt, ergibt sich aus der konsequenten Verwirklichung des Bodhisattva-Ideals. Aufmerksam machen möchte ich schließlich auch auf die Heraushebung des Heeres und der Krieger, auch wenn man daraus vermutlich keine Schlüsse auf die politische Lage von 1347 ziehen darf.

Am Schluß dieses Kolophons gibt es eine lange Aufzählung von Familienangehörigen des Auftraggebers, die mehrere Generationen erfaßt: Angefangen von Urgroßvätern, reicht sie bis zu den Enkeln.[463] Nachdem für alle diese Verwandtengruppen auch die jeweiligen Namen aufgeführt wurden, folgen noch einige Verwandtengruppen wie auch andere Personengruppen ohne Beifügung ihrer Namen.[464]

Manche Kolophone[465] lassen einen Zuwendungsteil für Familienangehörige oder andere Personen vermissen, andere erwähnen sie nur pauschal als Teil aller Lebewesen:

„Alle Lebewesen, voran meine Mutter und mein Vater,
mögen ununterbrochen die Dharma-Speise genießen;
die Unbeständigkeit aller Dinge erkennend,
mögen sie am Ende die Buddhaschaft erlangen!"[466]

Einen interessanten Zug der Vorstellungswelt bilden die Epitheta für die Puṇya-bedachten in der „Verdienstzuwendung" der Yitürmiš Xatun: „barmherzig" für die Mutter, „weise" für den Vater und „ehrfürchtig" für die Geschwister.[467]

462 BT XIII, Nr. 46.12–18.
463 BT XIII, Nr. 46.35.
464 Ebd.
465 BT XIII, Nr. 43, 44, 50.
466 BT XIII, Nr. 47.19–22.
467 Unpubliziertes Fragment T I 5–547 (U 2253) verso 3–5. Einem Hinweis von Dr. G. Schmitt zufolge könnte *qorqïnč kṇngüllüg* für chinesisch *xiao* „pietätvoll" stehen.

E. 4 Verdienstzuwendung für die Auftraggeber selbst

Der letzte Teil der Verdienstzuwendung betrifft den Auftraggeber selbst; er kann einbezogen sein in die Gruppe der Familienangehörigen wie in einem der Kolophone des Könčök:

„Im Ergebnis dieser guten Tat des Druckenlassens des reinen Sūtras mögen
ich, Könčök Ïduqqut,
meine angeheirateten (?) Frauen, angefangen mit Töläk Qïz T(ā)ngrim (und)
Buyan Qutluγ,
außerdem auch ältere und jüngere Brüder, Nachkommen und Verwandte,
meine Söhne und Töchter
jetzt in der gegenwärtigen Existenz [Glück ... erlangen!]."[468]

Die separate Erwähnung des Auftraggebers ist allerdings häufiger. Dieser Abschnitt, der nicht unbedingt den Schluß des Kolophons bildet, sondern manchmal auch zwischen zwei Zuwendungsparagraphen eingeschaltet ist, gipfelt in der Zuwendung der Verdienste für alle Lebewesen:

„Danach möge kraft und in Folge dieses reinen Verdienstes, der guten Tat,
in der Gegenwart mein, des Bodhidhvaja,
Dharma-Gelübde, allwissender Buddha zu werden, erfüllt (Hend.) werden!
Meine Leidenschaften, [beginnend] mit Gier, Zorn und Unwissenheit möchte
ich besiegen (Hend.)!
Allen Lebewesen möchte ich Hoffnung und Zuflucht sein!"[469]

F. Wünsche und Ziele

Mit der Verdienstzuwendung ist die Vorstellung verbunden, daß die Wünsche derjenigen, denen das Puṇya zugedacht wird, in Erfüllung gehen. Diese Wünsche, die meistens sehr allgemein gehalten sind und, soweit anhand der überlieferten Fragmente nachgewiesen werden kann, keinen unmittelbaren Bezug zum Inhalt des kopierten Textes haben, erstrecken sich auf zwei Bereiche: Wünsche für die Zeit des irdischen Lebens und solche für die Zeit nach dem Tod.

468 BT XIII, Nr. 42.22–25.
469 BT XIII, Nr. 46.31–34.

F. 1 Wünsche für die Zeit des irdischen Lebens

Einige Kolophone weisen Verse auf, in denen ganz allgemeine Gedanken über ein sorgenfreies, gedeihliches Leben auf der Erde geäußert werden. So heißt es im *Samantabhadracaryāpraṇidhāna*-Kolophon:

„Auch des gesamten (Hend.) Volkes (Hend.)
Nöte, beginnend mit Hunger und Knappheit und Krankheiten (Hend.)
mögen beseitigt werden!
Alle Zeit mögen Wind und Regen zur (rechten) Zeit sein,
das Getreide (Hend.) möge gut reifen; (man) möge gesund sein!“[470]

Einen recht ähnlichen Wortlaut hat Bodhidhvajas Text:

„Aller im Reich (Hend.) existierender Hunger und Knappheit, Krankheiten (Hend.) und (alles) Schlechte (Hend.) mögen erstickt und vernichtet werden!
Alle Arten von Getreide (Hend.) mögen vollkommen reifen (Hend.)!
Alle Zeit mögen Wind und Regen zur entsprechenden Zeit (Hend.) recht sein!
Das ganze Reich (Hend.) möge friedlich und selig sein!“[471]

Es ist anzunehmen, daß derartige Passagen auf Zitate aus Sūtras zurückgehen. Sehr nahe steht beispielsweise Gāthā 68 aus dem *Rājaśāstra*-Kapitel des *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra:*

„Sanfte Winde werden wehen in rechter Folge zeitgemäß,
heftige Regen werden strömen zur der Periode entsprechenden Zeit,
das angebaute Getreide, die Früchte werden alle gut reifen,
im Reich und im Land wird den Menschen kein Hunger, keine Knappheit und kein Leid sein.“[472]

Der Zuwendungsteil für das mongolische Kaiserhaus enthält stets Verse, die die Wünsche nach einem langen, sorgenfreien Leben zum Ausdruck bringen. Ganz ähnlicher Art sind aber auch die entsprechenden Verse in anderen Zuwendungsabschnitten (vgl. u. a. S. 62f.). Der seltene Fall, daß ein ganz konkreter Wunsch, die gesunde Rückkehr des Ehegatten, zum Hauptgegenstand des Kolophons gemacht wurde, ist schon im Zusammenhang mit den Anlässen besprochen worden (vgl. S. 63).

[470] BT XIII, Nr. 44.14–17.
[471] BT XIII, Nr. 46.27–30.
[472] Suv (s. Anm. 76), S. 566 ZZ. 1–8.

F. 2 Wünsche für die Zeit nach dem Tod

Das höchste Ziel des Buddhisten besteht im Erreichen der Buddhaschaft oder des Nirvāṇa. In den Versen der Kolophone werden dafür gleich unmittelbar nach den Wünschen für das diesseitige Leben zwar unterschiedliche Wendungen wie „Buddhaschaft“, „Allwissender“ oder kombiniert „allwissende Buddhaschaft“, flankiert durch Adverba wie „ohne Verzug“,[473] „äußerst schnell“[474] oder „sofort“[475] gebraucht, doch ist der Sinn immer derselbe. Die Angaben, wann dieses Ziel erreicht werden soll, sind sehr vage: „zu allerletzt“[476] oder „am Ende“.[477] Man kann sie jedoch wahrscheinlich auf den Tod beziehen, der einen Einschnitt im Kreislauf der Existenzen bedeutet und die Möglichkeit zum Erreichen der Buddhaschaft bietet. Doch kommt es auch vor, daß das Ziel für die Gegenwart, d. h. für die Zeit, in der der Auftraggeber lebt, angestrebt wird, z. B. im Kolophon des Bodhidhvaja, wo der Text ausdrücklich *yṃgārūtā* „in der Gegenwart“ hat.[478] Von den fünf (oder sechs) Existenzformen, die der Buddhismus voraussetzt,[479] gilt die Menschenexistenz als die höchste, weil in ihr allein die Voraussetzung besteht, „die Lehre des Buddha zu verstehen und konsequent den Weg zur Erlösung zu gehen“.[480] Der Text des Bodhidhvaja zeigt allerdings, daß auch die Existenz als Gott als Sprungbrett zum Nirvāṇa dienen konnte:

„Alle Tore der drei schlechten Wege [Hölle, Tier- und Dämonenexistenz] mögen sich schließen (Hend.)!
Alle rechten Nirvāṇa-Wege von Gott (und) Mensch mögen sich öffnen und weit werden!
Die wahre Lehre des Erhabenen möge in der Welt und [im] Himmel verbreitet werden!“[481]

In ähnlicher Weise stehen sich im Kolophon des Tümänbägi Buyan zwei Strophen gegenüber, von denen die erste auf die existierende Welt Bezug nimmt, während die nachfolgende den Wunsch nach dem Nirvāṇa verdeutlicht (diese Verse, das ist zu beachten, sind von einem strengen antithetischen Parallelismus geprägt):

[473] BT XIII, Nr. 40.43: *kičmātin.*
[474] BT XIII, Nr. 41.14: *artuqraq trk ökün.*
[475] BT XIII, Nr. 42.20: *trk ödün.*
[476] BT XIII, Nr. 42.20: *adaq songïnta;* Nr. 40.43: *'äng kinintā.*
[477] BT XIII, 47.22: *üṣlüntčü-tā.* Der Ausdruck kann sich auch auf den physischen Tod beziehen, vgl. Arats Übersetzung: göçerken (ETŞ [s. Anm. 97] Nr. 25.10).
[478] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.31.
[479] Höllenwesen, Hungergeister [Pretas], Tiere, Menschen, ⟨Halbgötter [Asuras]⟩, Götter.
[480] Schumann, Buddhismus (s. Anm. 69), S. 73.
[481] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.24–26.

„Die reine, heilige Lehre und Disziplin
möge sich ganz wie vordem verbreiten!
Auf der ganzen weiten Welt
mögen die ewigen Freuden anwachsen!
Des verhaßten, ruchlosen Saṃsāra
offenes Tor möge sich schließen!
Des friedvollen, ruhigen Nirvāṇa
versperrtes Schloß möge sich öffnen!“[482]

Explizit oder implizit sind diese Kolophondichtungen Zeugnisse einer Richtung des Mahāyāna, die man zu Recht als „Glaubensbuddhismus“[483] bezeichnet. Vor dem endgültigen Ziel des Nirvāṇa eröffnet sich den Gläubigen die Möglichkeit, in einem Buddhaland wiedergeboren zu werden. Die Idee der Buddhaländer entstand, um den Weg, auf dem die Gläubigen das Nirvāṇa zu erreichen trachteten, zu vereinfachen. In unseren Kolophontexten werden entweder die Sukhāvatī, das Buddhaland des Buddha Amitābha/Amitāyus, häufig auch das „Westliche Paradies“ genannt, oder der Tuṣita, das Reich des zukünftigen Buddha Maitreya, erwähnt.

In den Schriften der Schule des „Reinen Landes“, wie der Amitābha-Buddhismus auch bezeichnet wird, wird die Sukhāvatī als ein Paradies geschildert, das die besten Bedingungen zur Erlangung von Weisheit und Nirvāṇa bietet.[484] Im *Samantabhadracaryāpraṇidhāna* wird der Wunsch nach Wiedergeburt in der Sukhāvatī knapp und klar formuliert. Die uigurische Übersetzung dieser Strophe liegt in drei voneinander abweichenden Fassungen vor, die beiden ersten vom selben Dichter Anzang:

„Wenn ich siech geworden bin und mein Leben abgeschnitten wird,
mögen alle meine Taten-Hindernisse gänzlich schwinden,
der Buddha Amitāyus möge mir wahrhaftig erscheinen,
ich möchte in die ‚äußerst selige Welt‘ gelangen und (dort) geboren werden.“[485]

[482] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.58–65.
[483] Schumann, Buddhismus (s. Anm. 69), S. 167ff.
[484] Der Mönch Dharmākara, der spätere Buddha Amitābha/Amitāyus, leistet dem Buddha Lokeśvararāja gegenüber Gelübde, die gewährleisten sollen, daß sein Buddhakṣetra, die Sukhāvatī, eine sichere Ausgangsbasis zur Erlangung der Vollkommenheit ist, vgl. u. a. das 11. Gelübde: «Si, moi devenu *Buddha*, les hommes et les dieux en ma Terre ne demeurent pas dans l'Assemblée des Sûrs [d. s. «tous ceux qui ont la certitude de devenir *Buddha* sans plus jamais retomber dans les états douloureux de l'existence»] et n'arrivent pas nécessairement au *Nirvâna*, je ne veux pas du Parfait Eveil.» (J. Eracle, La doctrine bouddhique de la terre pure. Introduction à trois Sûtra bouddhiques, Paris 1973, S. 92).
[485] ETŞ (s. Anm. 97), Nr. 16 ZZ. 49–52.

Und nun zum Vergleich die zweite Fassung:

„Wenn die Zeit ist, daß dieses unser Leben vergeht,
mögen alle unsere Hindernisse sicher vergehen!
Das Antlitz des Buddha Amitābha wollen wir wahrhaftig schauen
und im reinen Sukhāvatī-Reich schnell und rasch geboren werden!“[486]

Schließlich in einer dritten Version:

„Mein Wunsch ist: Zur Zeit, wenn ich sterben soll,
sollen alle meine Hindernisse insgesamt schwinden!
Den göttlichen Buddha Abita möchte ich wahrhaftig schauen
und dann in der Sukhāvatī genannten ‚Äußerst seligen Welt‘ geboren werden!“[487]

Die ‚äußerst selige Welt‘ ist, wie aus der dritten Fassung hervorgeht, die uigurische Übersetzung des in der zweiten Fassung beibehaltenen Sanskrit-Terminus Sukhāvatī. Weiterhin lehrt uns die Gegenüberstellung, daß die Buddhanamen Amitābha („Unermeßlicher Glanz“) und Amitāyus („Unermeßliches Leben“) im selben Sinn gebraucht wurden. Im dritten Text kommt die aus dem Chinesischen stammende Form Abita vor, bei welcher die Differenzierung gänzlich aufgehoben zu sein scheint.

Im Kolophon wird das Erreichen der Sukhāvatī für alle Lebewesen in Aussicht gestellt:

„Meine jetzt nun aus dieser Sache entstandenen Verdienste
wende ich besonders (Hend.) den Lebewesen der fünf Existenzformen zu.
Die (für) lange Zeit im Saṃsāra Versunkenen (Hend.)
mögen leicht (Hend.) im Sukhāvatī-Reich wiedergeboren werden!“[488]

Mit der Geburt in der Sukhāvatī, die dem letzten Vers zufolge „leicht“ erfolgen soll, erwirbt man bestimmte physische Kennzeichen und übernatürliche Fähigkeiten, die vom „spirituellen Fortschritt“[489] zeugen. Aber auch danach bleibt das höhere Ziel, wie bereits erwähnt, das Erreichen der Buddhaschaft und damit des Nirvāṇa.

Besondere Beachtung verdienen die diesbezüglichen Verse im Kolophon des Bodhidhvaja:

[486] ETŞ (s. Anm. 97), Nr. 13 ZZ. 49–52.
[487] A. Temir – K. Kudara – K. Röhrborn, Die alttürkischen Abitaki-Fragmente des Etnografya Müzesi, Ankara, in: Turcica XVI [1984], S. 20, ZZ. 40–44.
[488] BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 49.82–85.
[489] P. Schwieger, Ein tiberisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvatī, St. Augustin 1978, S. 126.

„Durch die magische Kraft des zu verehrenden, heiligen Triratna
mögen meine Mutter, mein Vater, meine Hoch(gestellten),
meine die unübertreffliche Lehre lehrenden Gurus
in der Welt des Unermeßlichen Lebens [= Amitāyus] (oder) oben im Tuṣita
ihren jeweiligen gewünschten Wünschen gemäß wiedergeboren werden!“[490]

Die „Welt des Unermeßlichen Lebens [= Amitāyus]“ ist selbstverständlich eine Umschreibung der Sukhāvatī, des Buddhalandes des Amitāyus. Daraus folgt, daß dem Buddhisten eine Wiedergeburt in der Sukhāvatī oder im Tuṣita als gleichwertig galt.[491] Weniger wahrscheinlich ist, daß der Kolophonautor Rücksicht nahm auf vermutbare unterschiedliche Zugehörigkeit der einen zum Amitābha-Buddhismus, der anderen zum Maitreya-Kult. Auf jeden Fall kann man aus den uigurischen Kolophondichtungen zu dem Schluß gelangen, daß der von den Tibetern mit Erfolg im Mongolenreich und damit auch bei den Uiguren propagierte Tantrakult[492] andere Richtungen des Mahāyāna-Buddhismus wie die ‚Schule des Reinen Landes‘ oder den Maitreya-Kult nicht gänzlich verdrängt hat.

G. Abschlußformel

Von den Kolophonen, deren Ende erhalten ist, haben drei Texte[493] keine Abschlußformel. In drei anderen, wo sie vorhanden ist, lautet sie: *sadu sadu* [Sanskrit: *sādhu*] „Gut! Gut!“.[494]

490 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 46.37–41.

491 K. Fujita, Pure Land Buddhism and the Lotus Sūtra, in: Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr É. Lamotte, Louvain-la-Neuve 1980, S. 129. Anders H. Hackmann, Laien-Buddhismus in China, Gotha–Stuttgart 1924 (Übersetzung von Taishō Tripiṭaka Nr. 1970), S. 231f.: „Nun liegt in dem Umstande, daß jemand als ein Bodhisattva nach dem Tuṣita-Himmel strebt, aber doch, weil noch Vergnügungssucht in ihm herrscht, den Buddha nicht sehen kann, ein Zeichen, daß bei ihm noch die Wurzel der Wiederverkörperung vorhanden ist. Daraus erkennt man, daß bei dem Tuṣita-Himmel, der schwer zu erstreben ist, noch [die Möglichkeit eines] Falles bleibt, und er nicht zu vergleichen ist mit dem Westgebiete, das leicht zu erstreben ist und wo ein Fall nicht mehr stattfindet.“ Demgegenüber vermitteln uns die Kolophone ein anderes Bild, und sehr deutlich umreißt Klimkeit, Stifter (s. Anm. 315), S. 308 diesen Sachverhalt wie folgt: „Was aber das Heilsziel anbelangt, so werden die Erlangung des Nirvāṇa, die Buddhaschaft, das Eingehen ins Reich Amitābhas oder die Wiedergeburt im Tuṣita-Land genannt, und diese Begriffe werden geradezu promiscue gebraucht, ohne daß der Laie verständlicherweise die ‚theologischen‘ Unterschiede beachtete, die für einen Glaubensdenker wichtig wären.“

492 Vgl. H. Franke, Tibetans in Yüan China, in: China under Mongol Rule, Princeton 1981, S. 296–328. Ein wesentliches Ergebnis seiner Untersuchung ist die Feststellung, daß man die negative Einschätzung des Lamaismus durch zeitgenössische chinesische Autoren wie auch durch moderne Forscher nicht so absolut sehen darf. Zu uigurischen Übersetzungen tantrischer Schriften vgl. S. 40f. Kürzlich hat F. W. Cleaves den Namen der von Qama, einem Qanglï, i. J. 1353 eingeführten tantrischen Ekstase-Methode als türkisch erklärt, vgl. F. W. Cleaves, The Mongolian Locution *sereng üge* in the Yüan shih, in: Journal of Turkish Studies 5 [1981] (1983), S. 1–40, bes. S. 21 (Anm. 19).

493 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 43, Nr. 47 und Nr. 49.

494 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 20, Nr. 44 und Nr. 50.

Die im Voranstehenden analysierten Kolophone muß man zweifellos in Verbindung mit den Uiguren in China betrachten. Es ist kaum als Zufall anzusehen, daß bis auf eine Ausnahme[495] alle Kolophondichtungen in Blockdrucken überliefert sind, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in der Hauptstadt der mongolischen Kaiser wie auch der Yuan-Dynastie gedruckt wurden. Wie bekannt ist, war Dadu (Peking) in der Mongolenzeit das wichtigste Zentrum der Blockdruckherstellung.[496] Neben chinesischen und mongolischen Texten wurden u. a. auch tangutische und, wie die Turfan-Zeugnisse lehren, uigurische Werke produziert. Belege für in Peking gedruckte uigurische Texte sind das Familienbild des Mungsuz (S. 58), das Holzschnittbild und der dazugehörige Kolophon des Buyančoγ Baxšï (S. 58), der Šaraki-Blockdruck (S. 63), der *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*-Kolophon mit seiner Erwähnung des Druckortes und das *Avalokiteśvara-Sādhana*, bei dem der im Kolophon genannte Klostername in Peking zu lokalisieren ist. Für die anderen Blockdrucke kann als Herstellungsort Peking nur vermutet werden. Die erhaltenen Blockdrucke wurden in den Orten der Turfan-Oase gefunden. Man kann hieraus auf ein reges Interesse an den in China hergestellten Drucken schließen. Vermutlich pflegten die nach China umgesiedelten Uiguren mit ihren in den angestammten Orten in der Turfan-Oase gebliebenen Familienangehörigen Kontakt, auch wenn sie in angesehene Posten der mongolischen Administration aufgestiegen waren. (Das Beispiel der Mönche im Kloster Puqing von Dadu [vgl. S. 57] belegt, daß dies jedoch nicht generell der Fall war.) G. Kara beschrieb diesen Sachverhalt so: „Zwischen Qočo und Daidu verlief der Weg nicht nur von Kaufleuten und Kriegern, sondern auch von Gelehrten, Mönchen, Handschriften und gedruckten Büchern in uigurischer und mongolischer Sprache (z. B. aus dem hauptstädtischen Kloster Čaγan Suburγan).“[497]

Die Auftraggeber und ihre Angehörigen lassen sich, soweit die bisherigen Nachforschungen ergeben haben, in den chinesischen Quellen der Yuan-Zeit im allgemeinen nicht nachweisen. Trotzdem und eben deshalb stellen die in diesen Kolophondichtungen enthaltenen Fakten ein wichtiges Merkmal dar, das bei der weiteren Erforschung der Probleme des von den Mongolen beherrschten Vielvölkerstaates zu beachten ist, insbesondere bei der Erforschung der Rolle der Uiguren in diesem.[498]

495 T III M 131 (U 1919), ediert TT VII (s. Anm. 77) Nr. 40A1.

496 K. Ch'en, Notes on the Sung and Yüan Tripitaka, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 14 [1951], S. 213f.; L. de Rachewiltz, The Preclassical Mongolian Version of the Hsiaoching, in: Zentralasiatische Studien 16 [1982], S. 17.

497 D. [= G.] Kara, Ujguro-mongol'skie literaturnye svjazi, in: Literaturnye svjazi Mongolii, Moskau 1981, S. 60.

498 Vgl. A. Š. Kadyrbajev, O kul'turnoj roli ujgurov v imperii Juan' XIII–XIV vv. (po kitajskim istočnikam), in: Aktual'nye problemy sovetskogo ujgurovedenija. Materialy I respublikanskoj ujgurovedčeskoj konferencii 29–31 maja 1979 g., Alma-Ata 1983, S. 254–259.

Kolophon der Vyākaraṇa-Handschrift aus Dunhuang

Abschließend sei der letzte Teil einer Dunhuang-Handschrift erörtert, die drei Texte von der Gattung der Vyākaraṇas, der Prophezeiungsgeschichten über die zukünftige Buddhaschaft, vereinigt.[499] Sie nehmen Bezug auf das *Guanyinjing*, das *Avalokiteśvara-Sūtra* (= 25. [24.] Kapitel des *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*) und dürften in der Predigtpraxis dazu gedient haben, das vorab rezitierte Sūtra „durch eine moralisierende, erbauliche Geschichte zu illustrieren".[500] Dem Kolophon am Ende des zweiten Textes zufolge wurde die Handschrift von Tükäl Tämür Tu Q(ī)y-a[501] in der Stadt Šaču (= Shazhou in Gansu) am 25. des zehnten Monats eines Schaf-Jahres geschrieben.[502] Da weitere Angaben fehlen, läßt sich das Jahr nicht bestimmen. T. Moriyasu vertritt die Meinung, daß alle späten Dunhuang-Texte aus den Grotten 181 und 182, dazu gehört auch die vorliegende Handschrift, der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts zuzuordnen sind.[503] Jeder der drei Vyākaraṇa-Texte ist in eine beispielgebende Geschichte der Vorzeit und in eine Aufforderung an die Zuhörer gegliedert, durch das Streben nach Verdiensttaten *(puṇya)* und Weisheit *(prajñā)* eine Prophezeiung zur Buddhaschaft zu erlangen. Hier folge zunächst eine Übersetzung des an die Zuhörer gerichteten Passus des dritten Textes (um diese deutlicher und übersichtlicher zu gestalten, habe ich durch A, B usw. bezeichnete Abschnitte eingeführt).

[A] Um zusammen mit dem ganzen (Hend.) im Reich Qočo anwesenden Volk (Hend.) mit den Fürsten *(bāg)* und Fürstinnen *(išī)* an der Spitze,

[B] an (deren) Spitze die
Glück und Segen des Reiches Qočo,

499 British Museum Or. 8212 (75 A), ediert von Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 5–89. Neue Edition: M. Shōgaito, Drei zum *Avalokiteśvara-sūtra* passende Avadānas, in: Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung, hrsg. von J. P. Laut – K. Röhrborn, Wiesbaden 1988, S. 56–99.

500 J. P. Laut, Bemerkungen zur spätuigurischen Handschrift Mainz 713 (T II Y 58), in: ZDMG 133 [1983], S. 267.

501 Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 9–10.

502 Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 68 Z. 240.

503 Moriyasu, Letter (s. Anm. 134), S. 15.

die sehr verschiedenen Stützen von Stadt und Land,
die Zierden und Schmucke des Reiches und des Volkes

seienden Staatskuriere *(ilči yalavač)* und Gouverneure *(taruγa basqaq)* sind,

[Ba] die die Absicht haben,
das in *Zerfall geratene Reich und Land wie früher einzurichten;
die den Wunsch haben,
das im Mindern begriffene Volk (Hend.) ewig zu behüten;

[Bb] die einen unzerstörten (Hend.) Glauben haben an
die Drei Juwelen (Triratna) mit dem Buddha an der Spitze;
die, wenn die Zeit da ist, Verdiensttaten zu tun,
mit *schönen (?) Geschenken (ausgestattete) freigebige Hände haben;

[Bc] die, wenn auch die Zeit des Niedergangs ist,
das Reich und Land wie früher behüten,
ohne zu sagen, (diese sind) ‚innere', (jene sind) ‚äußere' Menschen,
das ihnen *Gemäße und Passende einrichten;

[Bd] die, ohne darauf zu achten, daß sie ihre eigenen Körper quälen,
viele Taten für das Reich und das Volk vollbringen;
die, ohne das *Gemäße ihrer eigenen Anwesen *wachsam zu beobachten,
die Leiden, die das Volk durchgemacht und erlitten hat, vermindern;

[C] das glücklos gewordene, zerfallene Reich und Land zu beglücken,
das Volk (Hend.) wiederum nun Verdienst erwerben zu lassen,

[D] bittet die in verschiedenen Kreisen *(sīma)* und Klöstern seienden Gemeinden (Hend.) mit dem Buddha an der Spitze herbei, verehrt (sie) und laßt sie kommen,

[E] opfert und dient (ihnen) auf diesem Bodhimaṇḍala-Platz sieben Tage (lang) mit guten, vorzüglichen Opfern und Diensten;

[F] (dann) mögt ihr, nun am Ende den Wunsch nach Hinausgehen (aus dem Hausstand) und Befreiung hervorbringend, die gleich uns (seienden) Laien und Mönche wie in der Zeit der Buddhas euch vorstellen, (sie, d. h. die Mönche), den Dharma verehrend (Hend.), herbeibitten;
dadurch, daß (sie) das reine Mahāyāna-Sūtra-Juwel (euch) predigen,

[G] genau wie bei den vordem besprochenen Fürsten mit dem König Prasenajit in der Stadt Śrāvastī an der Spitze
die zum Allwissend-Werdenden *(sarvajña)* (führende) Reihe des Empfangens der Prophezeiung *(vyākṛti)* war,

[H] (selbst wenn ihr) erstens wegen der Niedergangs-Trübheit der Zeit (Hend.), zweitens, weil ihr in eine buddhalose Zeit gerietet, oder drittens wegen der Schwere der Kleśa-Taten in dieser Epoche die Prophezeiung der Buddhaschaft (noch) nicht erlangen konntet,

[I] wenn es (dafür), wann auch immer, (Zeit) ist, und wenn nach Ablauf seines viertausend Jahre (währenden) Lebens im Himmelsland Tuṣita der Udumbara-Lotos, (d. h.) der edle Buddha Maitreya, in dem Pārijātaka-Hain, (d. h.) in dieser Welt, zu erscheinen und aufzutauchen geruht,

[J] zu dieser Zeit nun der Schar der Bodhisattvas mit dem Buddha Maitreya an der Spitze (und der Schar) der Arhats den Tayčo-Dienst erweisen,

[K] so werdet ihr zu solcher Zeit die weite und tiefe Deutung der vollbrachten Verdiensttaten *(puṇya)* klar und deutlich vernehmen;

[L] bittet herbei den Buddha Maitreya, den *paramārtha*-wahren Guru, euch dieses Sūtra-Juwel predigen zu lassen, und ihr werdet die Prophezeiung zur unergründlichen allerhöchsten Buddhaschaft erlangen;

[M] euch dem in dieser Prophezeiung (Dargelegten) gemäß bemühend und anstrengend, werdet ihr Asaṃkhyeyas (d. h. unendlich lange Zeiträume) verbringen und (in ihnen) Pāramitās vollenden (und so) die Puṇya- und Prajña-Ausrüstungen erfüllen (Hend.);

[N] ihr werdet die beiden ‚Deng jue [Stufen-Erkenntnis]' und ‚Miao jue [Wunderbare Erkenntnis]' genannten Zeit-Stufen passieren (Hend.) und in der ‚Vollendung' genannten Epoche die allwahre Erkenntnis-Buddhaschaft erlangen; bis sich das Ende (Hend.) der nicht-gekommenen Zeiten vollendet, werdet ihr, euch stets fortsetzend, ununterbrochen (Hend.) ewiglich sein;

[O] allen Lebewesen Nutzen (Hend.) schaffend, werdet ihr auf dem ‚Dazizaitiangong [Himmlischer Palast, wo der Große Mächtige ist]' genannten Ort namens ‚Zur Großen Macht führender Aiśvarasthāna' für ewige Zeit angesiedelt sein.

[P] Gut! Gut! Sādhu!

[Q] Was man auch immer über die Mahāyāna-Sūtras spricht, sei ganz wunderbar und prächtig![504]

Es überrascht zunächst, daß dieser in Shazhou geschriebene Text die Verhältnisse im Staat Qočo (Gaochang) beschreibt. Vielleicht kam der Verfasser, den wir nicht kennen, von dort. Für das letzte Viertel des 13. Jahrhunderts ist eine massenhafte Aussiedlung von Turfan-Uiguren nach Gansu (Shazhou) und in die zentrale Region des mongolischen Reiches (Dadu) bezeugt. Sie war bedingt durch die verheerenden Auswirkungen der Fehden zwischen Qubilai und Qaidu, die sich auch unter Temür Xaγan, Qubilais Nachfolger, fortsetzten.[505] Wenn Moriyasus Zeitansetzung zutrifft, bezieht sich der Text auf die Zeit, als Qočo bereits unter der Kontrolle der Čaγatai-Herrscher stand. Um 1316 gelang es dem Ïduqqut Niulin

[504] Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 76–81 ZZ. 309–346.
[505] Kutlukov (s. Anm. 21), S. 94.

noch einmal, ganz Qočo unter seine Gewalt zu bringen: «Son propre fils, Nigü..n Tigin, ayant bénéficié de la faveur de Külüg Qaγan, fut nommé Iduq Qut en l'année bienheureuse ... du Singe [d. i. 1308], et régna à la tête de l'État des On Uyγur selon le mode ancien.»[506]

Die Abschnitte **[A]** und **[B]** enthalten interessanterweise einige Aussagen über die Gliederung der herrschenden Klasse, die jedoch zu allgemein gehalten sind. Immerhin sind folgende Gesichtspunkte hervorzuheben. Mit wünschenswerter Deutlichkeit ergibt sich aus dem Umstand, daß bei dem Beamtentitel *taruγa basqaq* ein Synonymkompositum vorliegt, die bereits auf Grund etymologischer und komparativer Erwägungen erschlossene Identität von (mongolisch) *daruγa* und (türkisch) *basqaq*.[507] Diesen Daruγas, die in allen Reichsteilen als lokale Beamte eingesetzt waren und sich in erster Linie aus Mongolen, Nordchinesen und Uiguren rekrutierten,[508] oblag vor allem die Steuererhebung und die Kontrolle der Gesetze.[509] Für die Ernennung zum Daruγa waren Erfahrung und Qualifikation gefragt.[510] Gleichen oder eventuell höheren Ranges dürften die „Staatskuriere" gewesen sein. Auch hier ist es wohl möglich, ein Synonymkompositum anzunehmen, so daß es überflüssig ist, die zwei Titel, İlči und Yalavač[511], differenzieren zu wollen. Nach einigen uigurischen Urkunden standen İlči Bägs dem „Bezirk", der Einheit eines Gebiets, das eine Zehntausendschaft zu stellen hatte, vor.[512] Da in den uigurischen Texten Angaben zur Funktionsbestimmung der İlčis sonst fehlen, ist wenigstens anhand dieses Textes festzuhalten, daß sie unter den Bägs eine gehobene Stellung einnahmen. Die Bägs waren zusammen mit den Išis, unter denen trotz mancher Bedenken vielleicht doch die Frauen der Bägs zu verstehen sind,[513] für die engeren Belange eines Ortes verantwortlich.[514] Die in den Ab-

[506] Geng – Hamilton (s. Anm. 257), S. 29.
[507] I. Vásáry, The Origin of the Institution of *Basqaqs*, in: AOH, 32 [1978], S. 201–206, u. a. S. 205: „From the Mongol period onwards no functional divergency can be detected between *basqaq*, *šiḫna* and *daruġa*." Vgl. P. D. Buell, Sino-Khitan Administration in Mongol Bukhara, in: Journal of Asian History 13 [1979], S. 121–151.
[508] Allsen (Anm. 17), S. 267.
[509] P. Olbricht – E. Pinks, Meng-ta Pei-lu und Hei-ta Shih-lüeh, Chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237, Wiesbaden 1980, S. 124 Anm. 3. Vgl. noch D. O. Morgan, Who Ran the Mongol Empire?, in: Journal of the Royal Asiatic Society 2 [1982], S. 129.
[510] Dardess, Conquerors (s. Anm. 30), S. 86.
[511] V. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 56f.
[512] R. R. Arat, Eski Türk hukuk vesikaları, in: Türk Kültürü Araştırmaları I [1964], S. 42.
[513] So Clauson, Etymological Dictionary (s. Anm. 445), S. 256a: „the feminine counterpart of *beg*". Dagegen hatte v. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 56, diese Bedeutung in Frage gestellt und das Wort als ein Pendant zu mongolisch *nökör* „Gefährte, Kamerad, Gemahl" betrachtet. Mein in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 67 [1975], S. 326, gegebener Hinweis auf *bāg ıŋŝı* im uigurischen Suvarṇaprabhāsa-Sūtra als Entsprechung für chinesisch *guozhu* „Landesherr" kann auch so gedeutet werden, daß der uigurische Übersetzer uigurischer Gepflogenheit gemäß das Wort durch *bāg* und dessen Gemahlin wiedergab.
[514] V. Gabain, Leben (s. Anm. 1), S. 56f. Vgl. Umemura, Official Powers (s. Anm. 231), S. 011ff.

schnitten **[Ba]–[Bd]** abgegebene Charakteristik der höchsten Beamten kann wohl kaum als ein Abbild der Wirklichkeit gelten, sie ist natürlich an buddhistische Vorstellungen über das Idealbild von Herrschern und Beamten gebunden. Bezüglich der in **[Ba]** angedeuteten Wiederherstellung eines ordentlichen Staatswesens sei, ohne daß die Möglichkeit einer historischen Beziehung eingeräumt werden könnte, an eine Passage der Kül-Tigin-Inschrift erinnert, in der es über die Errichtung des Zweiten Türkischen Kaganats (682–744) heißt: „After they had numbered seven hundred men, (my father, the kagan) organized and ordered the people who had lost their state and their kagan, the people who had turned slaves and servants, the people who had lost the Turkisch institutions, in accordance with the rules of my ancestors."[515] Diese Feststellung bezieht sich auf die historische Situation am Ende des 7. Jahrhunderts, als es den Osttürken gelang, ihre Machtstellung China gegenüber erneut zu festigen.[516] Ob der Verfasser der Verse von **[Ba]** ein geschichtliches Faktum vor Augen hatte, ist mehr als fraglich. Eine solche Annahme lassen schon die Formulierungen „Absicht haben" und „Wunsch haben" nicht zu.

Erhebliche Schwierigkeiten bereitet die Deutung des letzten Verses von **[Bb]**. Die von M. Shōgaito gegebene Übersetzung, die von *ilig* „König" ausgeht, ist unverständlich.[517] Freigebigkeit, hier konkret ‚freigebige Hände habend', steht zweifelsohne an der Spitze der Verdiensttaten *(puṇya)*. Auf den hohen Nutzen des Spendens wird in den Texten immer wieder hingewiesen. Als ein Beispiel für viele sei aus einem diesem Thema gewidmeten Gedicht zitiert:

> „Wer Almosen gibt, wird reich –
> ist der Ausspruch der Buddhas."[518]

In **[Bd]** kommt ein Gedanke zum Ausdruck, der auch aus dem *Rājaśāstra* des *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra* zu belegen ist:

> „Deshalb mußt du jetzt, da du Bäg, Xan der Menschen geworden bist,
> deinen Körper (Person) aufgeben und den wahren Dharma aufrichten."[519]

In einem anderen Vyākaraṇa-Text wird der Bäg von Qočo in überschwenglichen Versen gepriesen, die ganz und gar von buddhistischen Metaphern durchtränkt sind. Neun Verse (= zwei Ślokas?) liegen in Sanskrit, geschrieben in Brāhmī-Schrift, und Uigurisch in uigurischer Schrift vor, wobei die Sanskrit-Fassung, die

515 T. Tekin, A Grammar of Orkhon Turkic, Bloomington – Den Haag 1968, S. 265.
516 B. Spuler, Mittelasien seit dem Auftreten der Türken, in: Handbuch der Orientalistik, 1. Abt. 5. Bd. 5. Abschn., Leiden – Köln 1966, S. 137.
517 Shōgaito, Kenkyū I (s. Anm. 43), S. 78 Z. 312. In der Neuedition zugunsten der auch von mir vorgeschlagenen Bedeutung „mit Händen" aufgegeben.
518 BT XIII (s. Anm. 1), Nr. 15.13–14.
519 Suv (s. Anm. 76), S. 566 Z. 11–14.

in uigurischer Manier strophisch alliteriert, sekundär sein dürfte.[520] Die Wendung *qočo uluš* meint hier nicht „Kočo-Land", wie J. P. Laut schreibt,[521] sondern wahrscheinlich „die Stadt Qočo",[522] vor allem wegen des Bezugs auf die „Majestät des Bilgä Bäg", bei dem es sich ähnlich wie in den Pfahlinschriften[523] um den Stadtfürsten handeln dürfte. Die Sanskrit-Entsprechung ist leider unklar.[524]

Entsprechend der religiösen Tendenz des Textes werden die Gläubigen aufgefordert, sich im Interesse des Landes und des Puṇyaerwerbs an die Gemeinden der buddhistischen Klöster zu wenden, ihnen Opfer darzubringen, um so die Voraussetzungen zur Erlangung der Buddha-Prophezeiung *(vyākṛti)* zu schaffen (Abschnitte **C–F**). Als ein leuchtendes Beispiel wird im Abschnitt **G** noch einmal Prasenajit, der indische König von Kośala zur Zeit des historischen Buddha, hingestellt, wobei auf die im ersten Teil des dritten Vyākaraṇa-Textes berichtete Erzählung hingewiesen wird.

Denjenigen, die aus verschiedenen Gründen (vgl. **H**) noch nicht die Prophezeiung erlangen konnten, wird als Wegbereiter der zukünftige Buddha Maitreya in Aussicht gestellt. Zwischen der Zeit des historischen Buddha Śākyamuni und dem zukünftigen Buddha liegt eine Zeitspanne von 5000 Jahren,[525] hier: 4000 Jahren (vgl. **I**), in welcher die „Trübheit", der Verfall des Dharma, immer stärker wird. Selbstredend verhindert eine „buddhalose Zeit" das Erreichen der Buddhaschaft, weil die Prophezeiung nur von einem Buddha ausgesprochen werden kann. Allein die „Schwere der Kleśa-Taten" ist von den Menschen selbst zu beeinflussen.

Als Parallele für die siebentägige Dauer des Opferdienstes (**E**) sei aus der Xuanzang-Biographie die Passage zitiert, wo über den König Dhruvabhaṭṭa gesagt wird: "Every year he convened a great assembly for seven days, in which he invited the monks of the various countries to whom he offered the best kind of

520 Laut (s. Anm. 500), S. 267ff. Neuedition: J. P. Laut – P. Zieme, Ein zweisprachiger Lobpreis auf den Bäg von Kočo und seine Gemahlin, in: Buddhistische Erzählliteratur und Hagiographie in türkischer Überlieferung, hrsg. von J. P. Laut – K. Röhrborn, Wiesbaden 1990, S. 15–36.
521 Laut (s. Anm. 500), S. 269.
522 In der Parallele T II 1698 (Ch/U 6243) Z. 5: *qopar qutluγ* (ein Wort getilgt) *qočo uluš* (Rest fehlt) „die Stadt Qočo mit aufsteigendem (dazu vgl. den uigurischen „Neujahrssegen" Z. 54 *qopa turur [qu]t-lī* „aufsteigendes [Glü]ck" bei Zieme, Brāhmī-Schrift [s. Anm. 177], S. 343) Glück", zum Gebrauch von *qutluγ* = (skr.) *śrī* vor Ortsbezeichnungen vgl. A. Bombaci, Qutluγ Bolsun (II), in: UAJb 37 [1966], S. 17 und 24. Während nach Bombaci eine religiöse Deutung „is not to be excluded", sieht Ş. Tekin (Maitrisimit, Bd. 1, BT IX, S. 9f. Anm. 10) in einer Verwendung des Epithetons *qutluγ* nur den Ausdruck einer „religiösen Verbundenheit zur buddhistisch-tocharischen Kirche in Chotscho". Es erscheint mir fraglich, ob man aus der Verwendung oder Nichtverwendung dieses Epithetons so weitreichende Schlußfolgerungen ziehen darf.
523 Müller, Pfahlinschriften (s. Anm. 7), S. 22 Z. 4; Bazin, Les calendriers (s. Anm. 7), S. 321: «étant à la tête de la Bienheureuse Cité de Khočo».
524 Vgl. Anm. 520.
525 G. Grönbold, Die Mythologie des indischen Buddhismus, in: Wörterbuch der Mythologie, hrsg. von W. Haussig, I. Abt., 13. und 14. Lfg., Stuttgart o. J., S. 414.

food, bedding, garments and all other requisites, including medicine."[526] Der *Tayčo*-Dienst (J) ist die *Pañca(varṣikā)pariṣad*, die ursprünglich alle fünf Jahre stattfindende ‚Große Versammlung' zum Zwecke des Almosenspendens, des Sündenbekennens usw.[527]

[526] Taishō Tripiṭaka Nr. 2053, Bd. 50 S. 243 b 15, übersetzt von Li Yung-hsi, The Life of Hsuan-Tsang, Peking 1959, S. 145. In der uigurischen Übersetzung, wo der König Saropabadi heißt (skr. *dhruva* semantisch = skr. *sāra* „fest"), sind an dieser Stelle nur einzelne Wörter erhalten, vgl. Toalster, Die uigurische Xuan-Zang-Biographie (s. Anm. 142), S. 96 ZZ. 900–905.

[527] Das haben D. Maue – K. Röhrborn, Neue Einsichten zum „Zweisprachigen Fragment aus Turfan", in: Central Asiatic Journal 22 [1978], S. 134 f. gezeigt. Uig. *tayčo* dieses Textes ist zweifellos mit *tayčung* an zwei anderen Stellen (Z. 224, Z. 235) sowie mit (br.) *thai cuṅ* identisch, es dürfte mit D. Maue und K. Röhrborn auf chin. *da zhong* „mahāsaṃgha" zurückzuführen sein. Davon getrennt zu halten sind die Belege, die nicht *tayču*, sondern *tavčo* zu lesen sind und aus chin. *daochang* „Bodhimaṇḍala" stammen (Suv. [s. Anm. 76], 341,21; 361,19; 353,3).

Zusammenfassung

Die hier behandelten Texte lassen erkennen, daß die Uiguren in Nachschriften – seltener in Einleitungen – zu den Übersetzungen des buddhistischen Schrifttums Wert legten auf Informationen zur Textüberlieferung. Dank dessen stehen uns einige wenige Angaben über Verfasser, Übersetzer, Nachdichter, Schreiber, Druckbeauftragte, Schnitzer u. a. zur Verfügung.

Gesondert haben die Auftraggeber, die verständlicherweise vorwiegend den oberen Gesellschaftsschichten angehörten, in teils kürzeren, teils längeren Kolophonen aufzeichnen lassen, wann, wo und weshalb sie diesen oder jenen Text (Sūtra) haben drucken lassen. Von herausragender Bedeutung sind dabei die Segenswünsche, die in den Rahmen der Verdienstzuwendungen eingefügt sind. Die an erster Stelle stehenden Segenswünsche für die Angehörigen des mongolischen Kaiserhauses verdeutlichen, daß man bewußt den tatsächlichen politischen Machtverhältnissen Rechnung trug. In den Vertragsbruchklauseln der uigurischen Dokumente, die ebenfalls der Mongolenzeit entstammen, werden die staatlichen Autoritäten in derselben Reihenfolge aufgeführt, z. T. jedoch unter verschiedenen Termini. Während jedoch in den Klauseln die weiblichen Angehörigen des Kaiserhauses nicht erwähnt werden, werden sie in den Kolophonen der uigurischen Buddhisten stets in die Segenswünsche einbezogen.

Die Herstellung der buddhistischen Werke wie auch der dazugehörigen Kolophone erfolgte zu einem wesentlichen Teil in der in China und Dunhuang schon seit dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gepflegten Blockdruckweise. Aus den überlieferten Drucken lassen sich folgende Angaben über die Höhe der Auflagen zusammenstellen: 100 (BT XIII Nr. 51.25), 108 (BT XIII Nr. 47.10, Nr. 49.37), 110 (BT XIII Nr. 40.14), 500 (BT XIII Nr. 42.3) und 1000 (BT XIII Nr. 20.66, Nr. 43.4).[528] Diese Form der Vervielfältigung brachte es mit sich, daß die Texte weit verbreitet werden konnten, wie das die aus der Turfan-Oase stammenden Funde der vermutlich in China hergestellten Drucke beweisen.

[528] Einem tibetischen Kolophon zufolge hatte der Uigure Alïn Tämür eine uigurische Übersetzung des „Großer Bär-Sūtra" angefertigt, die in 1000 Exemplaren gedruckt wurde, vgl. Laufer, Zur buddhistischen Literatur (s. Anm. 208), S. 391–409; Kara, Ujguro-mongol'skie svjazi (s. Anm. 497), S. 57. Vgl. noch Warnke, Kolophon (s. Anm. 328), S. 217 Z. 13.

In seiner Einleitung zur versifizierten Fassung des *Guanwuliangshoujing* beruft sich der Dichter Kki-kki auf die Mahāyāna-Schriften der „Weißer Lotos"-Sekte, die während der Yuan-Dynastie nur in den Jahren 1313 bis 1322 staatliche Zulassung genoß.[529] Demzufolge dürfte dieses uigurische Werk in diesem Zeitraum entstanden sein, und sein Auftraggeber Jinaśrī könnte ein Anhänger der „Weißer Lotos"-Sekte gewesen sein. Im übrigen kann man voraussetzen, daß die Veranlasser Vertreter orthodoxer buddhistischer Richtungen waren, denn ihre Texte wurden gewiß nicht illegal in den staatliche Anerkennung genießenden Klöstern in China gedruckt und, wie wir sahen, bis nach Turfan verbreitet. Dennoch ist es auffällig, daß die Kolophone, wenn auch meistens bezogen auf die Angehörigen des mongolischen Kaiserhauses, in ihren Wünschen für das irdische Leben Dinge anstreben, die den Anhängern der Lotos-Sekte des Mao Ziyuan (1086–1166) zum Vorwurf gemacht wurden: Erlangen materieller Güter, hoher gesellschaftlicher Positionen, von Ruhm und langem Leben, guten Ernten und ruhmreichen Nachkommen.[530] Zweifellos muß man diese Anschuldigungen im Zusammenhang mit dem Auftreten und Wirken der Lotos-Sekten als volksreligiöse Strömungen verfolgen. Doch für eine solche Auffassung bieten die uigurischen Kolophone keinen Anhaltspunkt. Wie auf Seite 84 gezeigt wurde, lassen sich manche Wünsche auf Zitate aus Sūtras zurückführen. Es sei hinzugefügt, daß ähnliche Vorstellungen auch bereits in den vortürkischen zentralasiatischen Kolophonen der Inder, Tocharer, Chinesen usw. seit eh und je entwickelt wurden.

In der Mehrzahl der Kolophone wird als nächstliegendes religiöses Ziel eine Wiedergeburt in der Sukhāvatī, dem Westlichen Paradies des Buddha Amitābha/Amitāyus, genannt. Da dies unabhängig davon erfolgt, ob sich der Druck auf ein Werk der engeren Amitābha/Amitāyus-Literatur bezieht oder nicht, ist man geneigt anzunehmen, daß die religiösen Anschauungen, die in den Kolophonen zum Ausdruck gebracht werden, gegenüber dem Haupttext eine gewisse Selbständigkeit aufweisen konnten. Da jedoch, wie G. Schopen dargelegt hat, die Wiedergeburt in der Sukhāvatī in einer großen Zahl von Mahāyāna-Schriften als ein „generalized religious goal"[531] nachzuweisen ist, eine Anschauung, deren Formierung bis zum 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung abgeschlossen gewesen sein dürfte, ist es wahrscheinlicher, diese Paradiesessehnsucht auch für die Gedankenwelt der Autoren und Auftraggeber der Kolophone vorauszusetzen.

[529] D. L. Overmyer, Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China, Cambridge/Mass. – London 1976, S. 97.
[530] Overmyer (s. Anm. 529), S. 35 f.
[531] G. Schopen, Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sūtra Literature, in: IIJ 19 [1977], S. 177–210.

Nachbemerkung

Die hier vorgelegte Studie, angeregt durch H.-J. Klimkeits Aufsatz „Der Stifter im Lande der Seidenstraßen. Bemerkungen zur buddhistischen Laienfrömmigkeit" (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 35 [1983], S. 289–308), war im wesentlichen bereits 1985 abgeschlossen. Daher konnten seither erschienene Arbeiten nicht vollständig berücksichtigt und eingearbeitet werden.

Herrn Professor H.-J. Klimkeit und Herrn Professor H. Schadewaldt, dem Präsidenten der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, danke ich für die mir jetzt gebotene Möglichkeit, meinen Aufsatz in den Abhandlungen der Akademie erscheinen zu lassen.

Berlin, im Februar 1991

Der Autor