

Oskar von Hinüber

Verwischte Spuren

Der Gebrauch buddhistischer Texte

nach dem Zeugnis von Literatur, Inschriften und Dokumenten

Als nun der König Dutthagāmaṇi Abbaya zweiunddreißig Tamilen-Könige besiegt und die Königsweihe erhalten hatte, da konnte er vor überschwänglicher Freude einen Monat lang nicht schlafen und teilte der Mönchsgemeinde mit: «Ich kann nicht schlafen.» «In diesem Falle, König, solltest du die Uposatha-Gelübde einhalten». Die Mönchsgemeinde schickte acht im Abhidhamma bewanderte Mönche mit dem Auftrag: «Rezitiert das Cittayamaka». Sie geboten dem König, sich hinzulegen und begannen mit der Rezitation. Kaum hörte der König die Rezitation, da schlief er ein. Die Theras ordneten an, den König nicht zu wecken, und gingen davon. Der König erwachte beim Sonnenaufgang des zweiten Tages, sah die Mönche nicht und fragte: «Wo sind die Edlen Mönche?»

So heißt es im Kommentar zu einem Teil des Tipiṭaka, dem Dīghanikāya (Sumaṅgalavilāsinī 640,9–18). Hinweise auf einen so deutlichen, und dazu noch einen so ungemein praktischen Gebrauch eines religiös-philosophischen Textes aus dem buddhistischen Kanon – hier der endlosen Aufzählungen eintöniger Fragen und Antworten im Yamaka, einem Text aus dem Abhidhammapiṭaka, – mit einer unmittelbaren Einwirkung auf das Alltagsleben findet man im alten Indien höchst selten.¹

Denn eine nicht nur hier wenig günstige Überlieferungslage steht dem Unterfangen entgegen, der Bedeutung von Texten und ihrer Auslegung für die Lebenswirklichkeit und ihrem Wirken im Alltagsleben nachzugehen. Aus den größtenteils normativen Texten der vedischen, aber auch der buddhistischen Literatur, die im Folgenden

im Mittelpunkt stehen wird, lässt sich kaum abschätzen, wie weit und ob die zahllosen Vorschriften tatsächlich umgesetzt wurden oder ob ihre scharfsinnige Deutung etwas anderes beinhaltete als ein geistvolles Spiel. Zwar lässt jedes Verbot einen entsprechenden Missbrauch erahnen und jedes Gebot eine entsprechende Wunschvorstellung, doch fehlt es lange Jahrhunderte, vielleicht bis in das vergangene Jahrtausend hinein an beinahe jeder Möglichkeit einer wirklichen Überprüfung.

Denn möglicherweise aussagekräftige Inschriften setzen mit Ausnahme der Aśoka-Inschriften aus dem 3. Jh. v. Chr. kurz vor der Zeitenwende überhaupt erst ein, also etwa ein volles Jahrtausend später als die zunächst mündliche Textüberlieferung. Die älteren meist sehr knappen mittelindischen Stifterinschriften wie *devadāṭasa dānaṃ* «Stiftung des Devadatta» lassen keinen Textbezug erkennen.

Eine weitere mögliche Quelle sind Dokumente, die aus dem alten Indien selbst aber nicht erhalten sind, mit Ausnahme der auf Kupferplatten geschriebenen, etwa seit 200 n. Chr. bekannten Landschensurkunden.²

Auch für eine Historiographie ist man lange Zeit auf einen Blick über Indien hinaus nach Ceylon angewiesen, wo Dīpa- und Mahāvamsa «Insel-» und «Große Chronik» aus dem 4. und 5. Jh. immerhin einige wenige Hinweise auf die Benutzung von Texten zu bieten vermögen.³

Schließlich kann man auch die religiösen und rechtlichen Texte selbst befragen, ob sich in ihnen Hinweise auf Anwendung und Gebrauch ausmachen lassen. Und endlich findet man wie gewöhnlich einigen Trost bei den chinesischen buddhistischen Pilgern, doch nicht vor der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends.⁴

In drei Schritten werden also Texte, Inschriften und Dokumente befragt werden, bevor ein rascher Blick auch über Indien hinaus nach Südostasien geworfen werden soll. Die Schwierigkeiten, die sich der Aufdeckung der Lebenspraxis im alten Indien entgegenstellen, werden dabei gleichsam von selbst deutlich.

Die ältesten Texte, die uns im Bereich des Buddhismus zur Verfügung stehen, finden sich im Kanon selbst, der hier auf den einzigen vollständig im Original erhaltenen, das Tipiṭaka der Theravāda-Buddhisten, eingegrenzt wird mit gelegentlichen Blicken auf die kanonischen Sanskrittexte der Mūlasarvāstivādins.

Um mögliche Wirkungen der Texte abschätzen zu können, sollte man zu Beginn die Frage stellen, wie die Verfasser und Überlieferer der Texte selbst mit ihren Werken umgehen, d. h. welche Wertschätzung sie ihnen entgegenbringen, da sich daraus ein Hinweis ableiten lässt, ob sie ihnen wichtig sind und ob sie ihnen Nützlichkeit zubilligen. Diese Wertschätzung drückt sich zu allererst in Bemühungen um den Erhalt von Texten aus. Diese Anstrengungen reichen bis in die Zeit der mündlichen Überlieferung zurück, wie sich neben anderem aus einer Regel des Ordensrechtes, des Vinaya-Piṭaka ergibt. Dabei geht es um die Ausnahmen, die es einem Mönch gestatten, auch in der Regenzeit, während derer er sich eigentlich ständig in einem Kloster aufhalten muss, eine Wanderung durchzuführen. In diesem Zusammenhang heißt es: «... Oder wenn er (d. h. ein Laie) einen bekannten Suttanta rezitierte und zu den Mönchen einen Boten sendete mit der Bitte: «Die Herren mögen kommen, diesen Suttanta auswendig zu lernen, bevor dieser Suttanta verloren geht» (Vin I 140,36–141,1).⁵ Aus dieser Stelle ergibt sich nicht nur die Sorge um den Erhalt der Texte. Sie weist auch auf Kenntnis und damit Gebrauch der Texte sogar durch Laien hin und verweist damit über die Verwendung durch Spezialisten, hier die buddhistischen Mönche, zugleich, wenn auch verschwommen, auf die Lebenspraxis. Diese Sorge um den Texterhalt spricht auch aus einem viel herangezogenen knappen Vers aus Dīpa- und Mahāvamsa (Dip XX 20 = Mhv XXXIII 100 f.):

Den kanonischen Text der drei Piṭakas und dessen Kommentar (*aṭṭhakathā*) überlieferten die weisen Mönche früher von Mund zu Mund (*mukhapāṭhena*). Als sie die Weisen dahinschwinden sahen, kamen die Mönche zusammen und schrieben sie zur dauerhaften Bewahrung der Lehre in Bücher.

Dies geschah in Ceylon zur Zeit des bereits erwähnten Duṭṭhagāmaṇi Abhaya (101–77/161–137), also in der Tat in einer Zeit der Wirren und der Kriege,⁶ in der auch die Überlieferungsträger und mit ihnen die Texte unmittelbar bedroht waren.

Neben dem Erhalt machte man sich um die Sicherung der Echtheit der Überlieferung Sorgen, wie die vier Mahāpadesa «große Argumente» im Mahāparinibbānasuttanta, dem Bericht vom Lebensende des Buddha, zeigen.⁷ Hier soll es nicht nochmals um die Auslegung der Texte gehen.⁸ Allein der Hinweis auf die verschiedenen Autoritäten sei in Erinnerung gerufen. Der Träger einer mündlichen Über-

lieferung kann sich auf den Buddha selbst berufen, von dem er einen Suttanta gehört hat, auf die Mönchsgemeinde eines ganz bestimmten Klosters, auf eine größere Zahl von Mönchen und schließlich auf einen einzelnen gelehrten Mönch (Dighanikāya II 124 f.). Aus dieser Stelle tritt wiederum eine unmittelbare Beziehung zur Lebenspraxis hervor, doch auf eine ganz eigentümlich indische Art. Mönche sind Textträger, so dass die heiligen Texte in ihrem Gedächtnis bewahrt einen Teil ihres Lebens bilden, an dem sie andere Mönche und Laien auf dem Wege des Vortrags teilnehmen lassen.⁹

Dies ist also ein Hinweis auf eine ganz andere Art der Textkultur, die nicht über die Auslegung in die Wirklichkeit hineinzuwirken sucht, sondern den Text zu einem unmittelbaren Teil des Lebens selbst werden lässt. Das gilt ganz besonders, solange die Texte ausschließlich mündlich weitergegeben können und werden. Allein über den Text und als seine Träger genießen buddhistische Mönche – oder im Bereich des Hinduismus Brahmanen als Träger des Veda – hohes Ansehen.¹⁰ Vielleicht hat diese Art des Umgangs mit Texten zu der Bildung eines regelrechten Buchkultes nur im Bereich des Buddhismus beigetragen, der, sobald er eine Schrift zur Verfügung hatte, immer auch sehr schreibfreudig war.¹¹ Auch dies ist eine besondere Art der Lebenspraxis, die über einen Text gestaltet wird. Aus Kolophonen können wir noch heute ablesen, wie wichtig es Laien war und wie viel Geld sie bereitwillig zur Verfügung stellten und stellen, um Bücher zu stiften und Texte zu bewahren, «damit die Lehre des Buddha 5000 Jahre bestehe».¹²

Auch Verstorbene werden in diese Stiftungen einbezogen, ganz so wie es im Śayanāsanavastu¹³ steht: «Es ist von dem Erhabenen gesagt worden: Den dahingegangenen, verstorbenen Gabenherren muss unter Nennung des Namens Verdienst zugewiesen werden» (*uktam bhagavatā: abhyatitakālagatānām dānapatīnām nāmnā dakṣiṇā ādeṣṭavyā*, 37,6 f.). Daher kann man oft wie in dem Kolophon einer Saddharmapundarika-Handschrift aus Gilgit lesen: «... und mit dem verstorbenen Vater Cikirīsa ...» (*tathā kālagatena pitunā cikirīṣeṇa*), auf den dreizehn weitere Namen mit dem Vermerk *kālagata* «verstorben» folgen.¹⁴ Auch die bereits Verstorbenen haben auf diese Weise Anteil am Verdienst der Stiftung. Damit wird in schriftlicher Form dauerhaft festgehalten, was im Śayanāsanavastu für einen mündlichen Vortrag vorgeschrieben ist, da der Text fortfährt: «Der Ordensälteste spricht für die dahingegangenen verstorbenen Gaben-

herren einen Vers» (*saṃghasthaviro 'bhyatitakālagatānām dānapatīnām arthāya gāthām bhāṣate*, 37,7). Kenntnis und Anweisung des Textes hinterlassen somit auch hier Spuren im Handeln der buddhistischen Laien.

In diesen Bücherstiftungen, für die nur anerkannte, in der jeweiligen Richtung des Buddhismus als wichtig erachtete Schriften geeignet sind, beginnt der Inhalt der Texte zurückzutreten, wenn diese allmählich gleichsam von ihrem Inhalt losgelöst verwendet werden. Dieser Sachverhalt wird besonders gut sichtbar in Handschriften, die zum Zeitpunkt ihrer Stiftung vor mehreren Jahrhunderten versiegelt und zum ersten Mal in der Gegenwart zur Katalogisierung geöffnet wurden.¹⁵ Die Kenntnis und Auslegung des Inhaltes also tritt ganz zurück und dient nicht mehr dem Versuch einer Gestaltung der Wirklichkeit. Es scheint vielmehr so, als ob sich gerade umgekehrt die Wirklichkeit in dieser Art des Gebrauchs der Texte bemächtigte.

Aus allem ergibt sich sehr deutlich, dass Texte Schätze sind, die es zu bewahren und zu pflegen gilt, Schätze aber auch für den ganz handfesten täglichen Gebrauch. Wenn man der Frage nachgeht, nach welchen Gesichtspunkten sich die Suttantas in den beiden großen Nikāyas, dem Dīgha- und dem Majjhimanikāya, der «Sammlung der langen Texte» und der «Sammlung der mittleren Texte», in Gruppen einordnen lassen, so bietet sich im Anschluss an eine wichtige Arbeit von Joy Manné eine Dreiergliederung an:¹⁶ Lehrvorträge, Debatten und Beratungen oder Konsultationen. Für die Lebenspraxis sind die Debatten von Bedeutung, die nach J. Manné im Dighanikāya gut 50%, im Majjhimanikāya immerhin noch etwa 30% ausmachen. In diesen Debatten, die der Buddha oder bedeutende Mönche mit Asketen anderer Richtungen, nicht selten mit Jainas führen, geht es um die Selbstbehauptung der Buddhisten im Umfeld ihren Laienanhänger, auf das sie seit der ältesten Zeit selbst für die Grundversorgung mit den erbettelten Lebensmitteln angewiesen sind. Daher darf man mit J. Manné vermuten, dass diese Debattentexte als Muster oder Anweisungen für den Gebrauch in Streitgesprächen, die in der Wirklichkeit durchaus geführt wurden, dienen sollten.¹⁷ Über diese Vermutung hinaus kann man auf wenigstens eine Stelle mit sehr deutlichem Praxisbezug hinweisen, wenn dem Buddha die Worte in den Mund gelegt werden: «Wenn euch, Mönche, die Wanderasketen anderer Richtungen so fragen ... dann sollt ihr, wenn ihr befragt seid, den

Wanderasketen anderer Richtungen auf diese Weise eine Erklärung geben» (Samyuttanikāya IV 139,5-9).

Etwa ein Jahrtausend später berichtet Hui Li (615-675), der Biograph Xuanzangs (Hsüan-tsang; 600-664), von dessen Besuch in Nālandā,¹⁸ dass ein Anhänger des Lokāyatana folgende Herausforderung zum Wettstreit in einem Anschlag am Tor eines buddhistischen Klosters kund tat: «Wenn jemand einen dieser vierzehn hier aufgeführten Punkte widerlegt, werde ich mir den Kopf abschlagen.» Selbstverständlich widerlegt Xuanzang alle vierzehn Punkte in einer Disputation, schenkt aber als guter Buddhist dem Brahmanen, der sich auch als gelehrter Kenner des Buddhismus erweist, das Leben.¹⁹

Kenntnis der Texte und der sachkundige Umgang mit ihrem Inhalt gehörte also zur täglichen Praxis, gleichsam zum lebensnotwendigen Handwerkszeug der buddhistischen Mönche von der Frühzeit ihrer Religion an, wobei man sich in der Auslegungsmethodik auf vedische Vorbilder stützen und diese Methodik in Auseinandersetzung mit dieser und anderen Traditionen der damaligen Gegenwart entwickeln konnte.

Nachdem sich also Hinweise auf die Lebenspraxis aus den Texten selbst ablesen lassen, kann man versuchen, ihrer Außenwirkung in Inschriften nachzugehen. Dabei ist das natürliche Bindeglied zwischen Buchtext und Inschrift das Arthaśāstra des Kauṭalya, das als einziges Verwaltungshandbuch aus dem alten Indien erhalten ist und ein Kapitel über das Verfassen königlicher Dokumente enthält,²⁰ die uns, soweit aus älterer Zeit überhaupt erhalten, nur in der Form von Inschriften vorliegen. Dass die später von Kauṭalya niedergelegten Vorschriften bereits in den ältesten Inschriften Entsprechungen haben, hat H. Scharfe hinsichtlich der Einteilung des Textes der Aśoka-Inschriften in Wortgruppen (*varga*) im Anschluss an K. L. Jantert gezeigt, wodurch zugleich «eine dunkle Stelle im Kauṭilya Arthaśāstra» erhellt wird.²¹

Eine zweite Verbindung hat kürzlich H. Tiekens aufgedeckt. Im 14. Felsedikt sagt Aśoka in der östlichen Fassung von Kālsī:

atthi cā betā puna puna lapite taṣa taṣa aṭṭha madhuliyāye

«Und es ist hier immer wieder gesagt aufgrund der Gefälligkeit von diesem und jenem Gegenstand»

Hier kann man, wie Tiekens richtig gesehen hat, auf:

arthakramah saṁbandhab paripūrnatā mādhuryam audaryam spaṣṭatvam iti lekhasampat, Kauṭalya II 10,6:

«Sinnvolle Reihenfolge, Zusammenhang, Vollständigkeit, Gefälligkeit, Hochsprache, Klarheit: Die sind die Vorzüge eines Schriftsatzes»

hinweisen,²² und das umso mehr, als Aśoka im nächsten Satz von möglichen Lücken und Unvollkommenheiten in seinen Inschriften spricht und mit *asamātam* (Girnar: skt. *asamāptam*) «unvollständig» auf etwas hinzuweisen scheint, das Kauṭalya mit *paripūrnatā* «Vollständigkeit» in seine Liste der Anforderungen an ein gelungenes Schriftstück aufnimmt.

Mittelbare und ganz unmittelbare Verbindungen zwischen den Aśoka-Inschriften und buddhistischen Texten ergeben sich in dem Separatedikt von Bhābra (oder Bairāt-Calcutta), wenn sich Aśoka an die buddhistische Mönchs- und Nonnengemeinde wendet und aus diesem ganz besonderen Anlass Formulierungen wählt, deren Wortlaut kanonische Wendungen aufnimmt:

saṁgham abhivādetūnam āhā apābādhatam ca phāsuvihālatam ca

«Nachdem er die Mönchsgemeinde respektvoll begrüßt hat, sagt (wünscht) er Gesundheit und Wohlergehen.» Darin sind die Anklänge an die Sprache des Kanons unüberhörbar. Wenn Menschen oder Götter dem Buddha näher treten, so wird dies wie in dem folgenden Beispiel mit den Worten beschrieben:

bhagavantam abhivādetvā ekam antam atthāsi. ekam antam thitā kho sā devatā bhagavantam etad avoca, Samyuttanikāya I 1,11-14

«Nachdem sie den Erhabenen respektvoll begrüßt hatte, stand sie an einer Seite. Als sie nun an einer Seite stand, sagte die Gottheit zum Erhabenen dies.»

Diese oft wiederkehrende Formel ist von Aśoka verkürzt und das Verb *avoca* durch *āha* ersetzt, mit dem Aśoka seine Inschriften beginnt. Allein in diesem besonderen, feierlichen Kontext setzt Aśoka das nur hier in seinem Inschriftencorpus bezeugte Absolutiv auf *-tūnam*, das auch im alten, östlich gefärbten Pāli sehr selten vorkommt.²³

Aus einer anderen kanonischen Formel sind *apābādhatam ca phāsuvihālatam* entnommen:

māma vacanena ... Anandam appābādham appātāṇkam lahuṭṭhānam balaṁ phāsuvihāram puccha, Dighanikāya I 204,9-11.²⁴

Daneben gibt es im Pāli auch die Formel:

kusalo khattadhammānam tato pucchi anantarā:

Kaccin nu bhoto kusalam kacci bhoto anāmayam, Jātaka V 377,20*f.

«Bewandert im Umgangston der Kṣatriyas fragte er dann sogleich: «Geht es dir, Herr, gut, bist du von Krankheit frei?»»

Diese formelhafte Frage wird von dem Bodhisatva als «König der Schwäne» (Mahāhmaṣa-ja Nr. 534) an den König von Kāśī gerichtet und entspricht dem, was Dharmasūtra und Dharmasāstra fordern.²⁵ Auch daraus ergibt sich, dass *appābādham phāsuvihāram*, das die Hindus nicht verwenden, buddhistisch ist. Damit dienen die Texte hier zum erstenmal als Formulierungsvorlage für ein offizielles Dokument, eine öffentlich zugängliche Inschrift.²⁶

Als Besonderheit dieser Inschrift verdient weiter hervorgehoben zu werden, dass der Bezug zu den buddhistischen Schriften durch eine Reihe von in ihr aufgezählten Texttiteln hergestellt wird: Vinaya-samukhasa, Aliyavasa, Anāgatabhaya, Munigāthā, Moneyasūta, Upatisapasina, Laghulovāda, die Aśoka den Mönchen, Nonnen und Laien zum Studium empfiehlt, die sich jedoch nur ungefähr mit bekannten überlieferten Texten verbinden lassen.²⁷ Dennoch bleibt die Inschrift ein wichtiges Zeugnis für das Wirken der Texte durch eine offizielle Empfehlung des Königs und als Formulierungsgrundlage für Dokumente.

Rückwirkungen der Texte werden auch in späteren Inschriften sichtbar. Obwohl die sehr umfangreiche Senavarman-Inschrift aus dem 1. Jh. n. Chr., eines der längsten erhaltenen zusammenhängenden Zeugnisse in Kharoṣṭhī und Gāndhārī, zahlreiche Anklänge an buddhistische Texte enthält, wie bereits von G. Fussman beobachtet ist, so lassen sich doch keine unmittelbaren Verbindungen zu bestimmten buddhistischen Schriften herstellen.²⁸ Ganz anders liegen die Dinge in der nur siebenzeiligen Inschrift auf dem von Indravarman im Jahr 63 der Azes-Ära (AD 5) gestifteten Reliquiar. Wie R. Salomon und G. Schopen bereits 1984 in aller Deutlichkeit gesehen haben,²⁹ lässt sich in der Formulierung *apradithavitaprove pateṣe brahma-puṇo prasavati* (vgl. *brāhmaṇaṃ puṇyam prasavanti ... yāḥ pudgalāḥ apratiṣṭhitapūrvā prthivīpradeśe ...*, Samghabhedavastu 206,15 [S. 108, 121]) unmittelbar ein Text aus dem Ekottarāgama wieder finden. Die weitreichende Bedeutung dieser Tatsache haben Salomon und Schopen selbst hervorgehoben:

Finally, our inscriptions prove beyond any real doubt that the idea of 'brahma-merit' results from establishing relics at previously unestablished sites was not simply a 'canonical doctrine', but was an

important element in the actual practice of Buddhism in the Kharoṣṭhī area in the early centuries of the Christian era. Given the fact that we rarely know which of the doctrinal assertions and injunctions found in the canonical literature had any impact on actual practice, this may prove to be of particular significance.³⁰

Nicht nur Stiftungsinschriften für Stūpas, wie sie Senavarman und Indravarman hinterlassen haben, sind ein natürlicher Ort, sich auf den buddhistischen Kanon zu beziehen. Während diese Urkunden erhalten sind, weil sie mit der Stiftung in den Stūpa eingeschlossen und damit auch unzugänglich wurden, kam und kommt den Landschenkungsurkunden, da sie nach eigenem Verständnis gelten, so lange Sonne und Mond scheinen usw., eine immer währende und vor allem öffentliche Bedeutung zu. Denn mit ihnen konnte man Besitzansprüche geltend machen. Sie waren auf Kupfer geschrieben und überdauerten so die Zeiten. Nachdem viele von ihnen vor Jahrhunderten von ihren Besitzern an sicheren Orten vergraben waren, kommen sie bis heute in stetig wachsender Zahl wiederum ans Tageslicht.

Für Schenkungen an buddhistische Klöster ist das bisher nicht gesammelt herausgegebene Corpus der Maitraka-Inschriften aus dem Westen Indiens (Gujarat) besonders ergiebig.³¹ Alle Urkunden enthalten Stiftungen der fünfzehn bekannten Maitraka-Könige von Valabhī, von denen insgesamt neun Könige zwischen den Jahren 536 und 676 in 24 von heute bekannten 107 Inschriften Dörfer und Ländereien an buddhistische Klöster, darunter auch Klöster für Nonnen, vergeben haben. Eine Inschrift stammt von ihrem Vasallen Varāhadāsa (Nr. 22).

Anders als in den Stiftungen von Stūpas, deren Inschriften das Handeln der Stifter aus der buddhistischen Literatur begründen, geben die Landschenkungsurkunden auch den Zweck der Stiftung an, da der Besitz, beispielsweise ein oder mehrere Dörfer und Felder, nicht zu beliebiger Verwendung an ein Kloster verliehen wird. Es sind also die Abschnitte über die Zweckbindung, die auf die literarischen Texte zurückverweisen und durch diesen Bezug Hinweise auf das Handeln der Laien für Mönche und Nonnen im täglichen Leben geben.

Da auch die Namen der jeweiligen Klöster angegeben werden, kann man darüber hinaus auch Rückschlüsse auf Klosterstiftungen ziehen.³²

Wenig überraschend ist es, Herrschern und ihren Familien als Stiftern von Klöstern zu begegnen. So wird in den Maitraka-Inschriften von König Dhruvasena I. im Jahre 536 *svabhāgineyī-paramopāsikā-Duddāpāda-kāritavihāra* «das von meiner eigenen Nichte (Tochter der Schwester), der tiefgläubigen Laiin, der ehrwürdigen Duddā erbaute Kloster (Nr. 17)» erwähnt.³³ Aber auch der Mönch (*ācārya-bhadanta*) Sthiramati lässt ein Kloster erbauen, dem Dharasena II. im Jahre 588 eine Schenkung zukommen lässt.³⁴ Dieses Kloster heißt nicht nach seinem Stifter, sondern: *ācāryya-bhadanta-Sthiramati-kārita-Śrī-Bappapādiya-vihāre* «das von dem gelehrten ehrwürdigen Sthiramati errichtete Śrī-Bappapādiya-Kloster (Nr. 39).»³⁵ Und der Kaufmann Ajita besitzt ein Kloster (*vāñija-Ajita-satkavihāra*), dem der Maitraka-Vasall Varāhadāsa im Jahre 550 ein Feld spendet, das in einem ihm selbst von Dhruvasena I. übertragenen Dorf liegt (*śrīmahārāja-dhruvasena-prasādīkṛta-Bhaṭṭipadragrāme* Nr. 22), während dem Beamten Śūra ein Kloster³⁶ als Geschenk verliehen wird (*rājasthāniya-Śūrāya prasādīkṛta-Bhaṭṭārkkavihārapratyāsana-Mimmāpādakāritābhyantarikavihāre*, Nr. 25). Wenn ein König selbst ein Kloster gründet, so erfahren wir den Namen nicht: *asmat-kāritavihāra* (Nr. 55) «das von uns gegründete Kloster» schreibt Śilāditya I.³⁷

Wichtiger ist, dass Stifter den Besitz eines Klosters nicht unbedingt aus der Hand geben und ihre Eigentumsrechte dem Saṃgha gegenüber wahren. Diesen Rechten stand aber auch die Verpflichtung gegenüber, das gestiftete Kloster zu erhalten, worauf G. Schopen unter Verweis auf einen Abschnitt aus dem Śayanāsanavastu der Mūlasarvāstivādin hingewiesen hat:³⁸

Die Mönche aber verrichteten keine Arbeit. (Die Klöster) verfielen. Der Erhabene sagte: «Man muss sich um den Stifter bemühen (damit er das Kloster unterhält). Wenn das gelingt, so ist es gut. Wenn es nicht gelingt, dann müssen (die Klöster) mit Mitteln der Gemeinde (unterhalten werden).» (*bhikṣavas te punaḥ karma na kurvanti pralubhyante. bhagavān āha: dānapatir utsāhitavyah. sa vai sampad-yata, ity evaṃ kuśalaṃ. no ce sampadyate, sāṃghikena pratisaṃskartavayāḥ*, Śayanāsanavastu 35,7-9).

Ausführlicher zu diesem Sachverhalt ist die Samantapāsādikā:

Wenn dieser Wohnsitz verfällt, dann ist dem Eigentümer des Wohnsitzes (*āvāsasāmika*) oder jemandem aus seiner Familie mitzuteilen:

«Euer Wohnsitz wird unbrauchbar. Setzt diesen Wohnsitz instand.» Wenn der dazu nicht in der Lage ist, müssen die Mönche Verwandte oder Wohltäter (des Klosters) aufmerksam machen und die Instandsetzung in die Hand nehmen. Wenn auch diese dazu nicht in der Lage sind, muss mit Mitteln der Gemeinde instand gesetzt werden. Wenn (die notwendigen Mittel) nicht vorhanden sind, muss ein Wohnsitz veräußert und die übrigen (mit dem Erlös) instand gesetzt werden.»³⁹

Eben diesen Anweisungen der Texte folgen die Maitraka-Könige, wenn sie als Zweck ihrer Stiftung den Erhalt der Baulichkeiten angeben. Dabei wird von Dhruvasena I. in der ersten erhaltenen Maitraka-Schenkungen an Buddhisten ein allgemeiner Sprachgebrauch gewählt, um auf die Instandsetzung hinzuweisen: *vihārasya patitaviśirṇanapratisaṃskāraṇārtham* (Nr. 17: AD 536) «zur Instandsetzung des Eingestürzten und Zerfallenen des Klosters.» Erst in seiner zweiten und dritten Schenkung wird der eigentliche technische buddhistische Ausdruck, vielleicht nach einem entsprechenden kritischen Hinweis aus dem Saṃgha, eingeführt und vor den allgemeineren gesetzt, der wohl gleichsam als Erklärung für den die Urkunde ausfertigenden Beamten stehen bleibt: *vihārasya ca khaṇḍasputitapatitaviśirṇanapratisaṃskāraṇārtham* (Nr. 18: AD 537). Noch im folgenden Jahre schreibt der Beamte namens Kikka, der alle drei Urkunden (Nr. 10, 17, 18) ausgefertigt hat und sich nur zögernd an den buddhistischen Ausdruck gewöhnen zu können scheint, etwas halbherzig: *bhagnasphutitapratisaṃskāraṇārtham* (Nr. 10: AD 537) «zur Instandsetzung des Zerbrochenen und Geborstenen.» Bis zum Jahre 590 (Nr. 40) tradiert der Schreiber Skandabhāṭṭa, solange er für uns erkennbar tätig ist, den Ausdruck *viśirṇa* weiter. Erst nach dem Jahre 606 in den Schenkungen von Śilāditya I. und in allen folgenden verschwindet *patita-viśirṇa* «eingestürzt und zerfallen» völlig mit einem Übergang zu einer nun rein buddhistischen Ausdrucksweise: *vihārasya khaṇḍasputitapratisaṃskārāya* (Nr. 47 ff.).⁴⁰ Zugleich ist nun ein anderer Schreiber verantwortlich: Vatrabhāṭṭi.⁴¹ In 22⁴² von 25 erhaltenen Stiftungen an buddhistische Klöster kommen also die Maitraka-Könige den Geboten der Texte nach und kümmern sich um den Erhalt der Bausubstanz der Anlage, ohne dass in diesem Falle vom Sprachgebrauch ausgehend ein Bezug zu einer bestimmten buddhistischen Schule hergestellt werden kann.

Vergleichbar sind die Texte der Mūlasarvāstivādin, die das bei F. Edgerton⁴³ unter *pratisaṃskāra* und *sphuṭa* (2) versteckte *khaṇḍasputapratisaṃskārāya*, (Gilgit Manuscripts III 4.191,5 = Divyāvādāna 22,11 [und öfter an dieser Stelle]) verwenden, wenngleich der Sprachgebrauch der Mūlasarvāstivādin nicht einheitlich ist, da in der Mahāvīyutpatti 9427 *khaṇḍaphuḷla* steht, was wie stets Guṇanpraha folgt:⁴⁴ *khaṇḍaphuḷlam upagato vāsavastunah pratisaṃskurvita*, «Wenn er [zum Aufenthalt während der Regenzeit] in ein verfallenes [Kloster] gelangt, soll er es instand setzen, da es sein Wohnort ist.» Als Grund für dieses ganz ungewöhnliche Schwanken im Wortlaut innerhalb der Sprache der Rechtstexte einer Schule kann man allenfalls eine Modernisierung der Sprache im Vinaya nach der Zeit des Guṇanpraha vermuten, wenn man den mittelindischen Wortlauf der Theravādin mit *khaṇḍa-phuḷla-patisaṃkhāra* vergleicht,⁴⁵ der zugunsten von Sanskrit *khaṇḍasphuṭa* aufgegeben wird, dem die Maitraka-Urkunden mit *khaṇḍasphuṭita* recht nahe stehen.

Bereits in der ältesten veröffentlichten Landschenkungsurkunde überhaupt aus den letzten Jahren des 3. Jh. n. Chr. kommt der Ikṣvāku-König Ehalā Cāntamūlavārman der Verpflichtung nach, für den Erhalt von Bauwerken zu sorgen:⁴⁶

etassa ya khaṇḍap(!)ullasaṇṭhappasa cātusāle āgaṃtukavattabhavāna pavvayitānaṃ viśāmaṇāṭṭhaṃ raṇo-Ehala-vatthamaṇa-vatthavehi pavvayitehi avaraddāraseliyeḥi ayyayakkhapamuhehi anutthiyasā-sana kāritaṃ

Und es ist ein Befehl erlassen, der von den Asketen zu befolgen ist, die der Schule der Aparadvārasāila⁴⁷ angehören, an deren Spitze der edle Yakkha steht und die im Gebiet des Königs Ehala wohnen (?), zur Wiederherstellung des Zerfallenen und Geborstenen, damit sich in der Catuṣṣālā die zuwandernden Asketen erholen können.⁴⁸

Wenn der Schluss erlaubt ist, so könnte diese Schule statt *pratisaṃskāraṇa* usw. den Ausdruck *saṇṭhappa* < **saṃsthāpa* oder *saṃsthāpya* «Reparatur» in ihren Texten, die verloren sind, verwendet haben.

Neben dem Erhalt der Bauwerke müssen die Stifter nach Aussage der Texte auch für das Wohl der Mönche sorgen, damit die Klöster nicht leer stehen und so dem Stifter das Verdienst versagt bleibt, was sich wiederum aus dem Śayanāsanavastu ergibt:

Der reiche Mann ließ also ein Kloster errichten. Dort wurde von ihm nichts gestiftet. Daher stand es immer leer. Als der reiche Mann

das sah, kam er zum (bereits früher im Text erwähnten) Kloster und sagte: «Herr, mein Kloster steht leer. Dort wohnt kein einziger Mönche» Der Ordensälteste sagte: «Mein Lieber, lass es etwas ausschwitzen.» Der reiche Mann sagte: «Herr, es ist auf unfruchtbarem Boden in der Wildnis errichtet. Wie soll es etwas ausschwitzen?» «Reicher Mann, davon spreche ich nicht, sondern dass es dort keinen Gewinn gibt.» Er sagte: «Herr, wer in meinem Kloster wohnt, den werde ich jetzt mit einem Gewand bedecken.» (*yāvat tena gṛhapatinā vihāro kāritaḥ, tatrānena na kiṃcid dattaṃ. sa śūnya evāvasthitaḥ. yāvat tena gṛhapatinā dṛṣṭaḥ, sa vihāraṃ āgāmya kathayati: ārya mādiyo vihāraḥ śūnya avasthitaḥ, na tatra kaścid bhikṣuḥ prativasati iti. saṃghasthaviṇaḥ kathayati: bhādrāmukha utsvedyaḥ. sa gṛhapatih kathayati: ārya ūsare jaṃgale kāritaḥ. kathaṃ utsvedyo bhāvati? gṛhate nāhaṃ etat saṃdhāya kathayāmi, api tu tatra lābho nāsti iti. sa kathayati: ārya idāṇiṃ yo mādiye vihāre prativasati tam ahaṃ patenācchādayāmi*, Śayanāsanavastu 37,12–19).

Dieser Abschnitt wurde von G. Schopen übersetzt und erklärt.⁴⁹ Nicht nur der sprachliche Ausdruck ist von Interesse durch die herablassende Anrede an den reichen Stifter mit *bhādrāmukha*, das unserem «Schafskopf» nahe kommt, und durch den umgangssprachlichen, aber unmittelbar verständlichen Gebrauch von *ut-svid* «ausschwitzen», d. h. «Ertrag bringen», sondern vor allem durch die Aussage, dass ein Kloster ohne die Zustiftung auch von Ausrüstung für die Mönche leer steht. In völliger Übereinstimmung mit dem Wunsch der buddhistischen Mönche nach Kleidung, Nahrung usw. betonen die Maitraka-Könige in der Zweckbestimmung ihrer Schenkungen immer, dass sie für *cīvarapindapāṭaśayanāsanaglanapratyaya-bhaiṣajyapariskāra* «Kleidung, Speise, Einrichtung, Medizin zur Pflege der Kranken und Ausrüstung» sorgen, wobei je nach Kanzlei unterschiedliche Formulierungen dieser auch der Sprache des Kanons bekannten Aufzählung verwendet werden.

In wenigen Fällen treten jedoch deutlich erkennbare Abweichungen hervor, wenn etwa Dhruvasena I. sagt und wiederum seinen Beamten Kikka schreiben lässt: *grāsācchādānaḥ śayanāsanaglanabhaiṣajyārtham* (Nr. 10: AD 538) «für Nahrung, Kleidung und Heilmittel für Kranke», was Guhasena als einziger Nachfolger in zwei Urkunden aufnimmt, die beide von demselben Beamten, Skandabhata, verfasst sind: *grāsācchādānaśayāsāsanaglanapratyayabhāṣajyādyupayogārtham* (Nr. 23: AD 566) und *grāsācchādānaśayanāsanaglanabhaiṣajyā-*

dikriyotsarppanarttham (Nr. 25: AD 588). Zudem weist auch der Schluss der letzten, in *°kriyotsarppanarttham* endenden Formulierung, der auch in der Formel⁵⁰ *gandhapuspādhūpāḍipatāilādikriyotsarppanarttham* (Nr. 24: AD 560) von Guhasena und ein letztes Mal von seinem Nachfolger Dharasena im Jahre 589 in der entsprechenden Formel (*puspādhūpagandhadipatāilādikriyotsarppanarttham*, Nr. 39: AD 589) in einer wiederum von Skandabhāṭa verfassten Urkunde verwendet wird, den Weg zu einer Deutung dieser Besonderheit. Bereits *grāsa-cchādana* «Nahrung und Kleidung» statt *piṇḍapāta* «erbettelte Speise» und *cīvara* «Mönchsgewand» gehen an dem buddhistischen Sprachgebrauch vorbei, weil die Brahmanen der Kanzlei mit dieser Formulierung einem bekannten Vers aus der *Manusmṛiti* folgen, deren Spuren nicht selten in Inschriften erkennbar sind:

sarveṣāṃ api tu nyāyāṃ dātum śaktyā maṇisīnā
grāsacchādanam atyantam patito hy adadaḥ bhavet, Manu IX 202
 Es ist angemessen, dass ein Verständiger allen nach Kräften Nahrung und Kleidung lebenslang spenden soll. Denn es stürzt, wer nicht spendet.

Obwohl der Ausdruck *grāsacchādana* nach den gängigen Lexika recht selten zu sein scheint, so war doch gerade dieser Manu-Vers, wie die bei P. Olivelle aufgeführten Zitate in Nibandhas und Kommentaren zeigen, gut bekannt.⁵¹ In dieselbe Richtung deutet auch vielleicht noch deutlicher *kriyotsarpana* «um Ritualhandlungen zu fördern».⁵²

In beiden Fällen haben wir die Sprache einer von Brahmanen und ihrem Sprachgebrauch beherrschten Kanzlei vor uns, die in der Person des *sandhivigrahādhikaraṇādhikṛta* «Vorsteher der Abteilung für (innere und äußere) Eintracht und Streit»⁵³ und *divīrapati* «Ober-schreiber» Skandabhāṭa sogar greifbar wird, der drei der vier Dokumente nach brahmanischem Wortgebrauch für ein buddhistisches sprachliches Umfeld ausgefertigt hat (Nr. 23, 25, 39). Andererseits verwendet sein Nachfolger Vatrabhaṭṭi in einer Stiftung an einen Śiva-Tempel buddhistische Wendungen: ... *°Harināthakārīta-Mahādevapādānām pūjānapanagandhadhūpapuṣpamālyadipatāilādyavyacchittaye vādyagitanṛṭyādyupayogāya devakulasya cakṣandāspuṭitapratisaṃskārāya*. Dies bestätigt die Vermutung, dass er dem Buddhismus nahe gestanden hat.⁵⁴

Über die Grundbedürfnisse der Mönche, die in dieser Formel zusammengefaßt sind, gehen die Stifter gelegentlich, aber durchaus in Übereinstimmung mit den Texten⁵⁵ hinaus: In einer nur fragmentarisch erhaltenen Schenkung denkt Śilāditya I. auch an «Musik, Gesang und Tanz» *pūjāsnānagandhadipatāilādyupayogāya* (Nr. 55) «zur Verwendung für Verehrung, Baden (der Buddhbilder), Räucherwerk, Lampen, Öl (für die Lampen), Blumen, Kränze, Musik, Gesang und Tanz.»

In besonderer Weise schätzt Guṇasena offensichtlich buddhistische Texte, deren Beschaffung er in die Zweckbestimmung einbezieht: *saddharmasya pustakopakra[lyarttham]* (Nr. 24: AD 560) «zum Ankauf von Büchern über die gute Lehre». Auch dies entspricht den Vorschriften, wie sie im *Mūlasarvāstivāda-Vinaya* stehen:

pustakānām buddhavacanapustakā avibhajya cāturdīśāya bhikṣu-saṃghāya dhārana koṣṭhakāyām prakṣeptavyāḥ. bahiḥśāstrapustakā bhikṣubhir vikṛīya bhājītavāḥ (Gilgit Manuscripts III 2, 243, 5–7).

Von den Büchern sind Bücher über die buddhistische Lehre nicht (an einzelne Mönche) zu verteilen, sondern für die Mönchsgemeinde aus den vier Himmelsrichtungen in der Bibliothek zu bewahren. Bücher häretischen Inhaltes sind dagegen zu verkaufen (und der Gewinn) unter die Mönche zu verteilen.⁵⁶

Die Bedeutung dieser Stelle wird dadurch hervorgehoben, dass sie auch in den Reisebericht des chinesischen Pilgers Yi-jing (I-tsing) Eingang gefunden hat.⁵⁷

Schließlich wird gelegentlich auch des Klosterpersonals gedacht, wenn Śilāditya I. im Jahre AD 606 auch *kalpikāras* in seine Stiftung einbezieht: *kalpikārapādāmūlaprajīvanāya* (Nr. 47 Śilāditya I.: AD 606) «für den Lebensunterhalt von Bediensteten».⁵⁸ Auch andere Könige verfahren entsprechend: *pādāmūlaprajīvanāya* (Nr. 61 Dhruvasena II.: AD 628); *pādāmūla[pra?]jīvanāya* (Nr. 73 Dharasena IV.: AD 646); *pādāmūlaprajīvanāya* (Nr. 78 Dhruvasena III.); *etatparibaddhapādāmūlaprajīvanāya* (Nr. 86 Śilāditya II.: AD 676); *vihārapratibaddhapādāmūlaprajīvanāya* (Nr. 89 Śilāditya II.), wobei die verschiedenen Formen des sprachlichen Ausdrucks vermutlich stets dasselbe meinen. Mit der Wortwahl *prajivana* verlassen die Urkunden die durch buddhistische Texte vorgegebenen Formulierungen, auch wenn *kalpikāra* ein typisch buddhistisches Wort ist. Wiederum wie im Falle bei der Verwendung von *grāsacchādana*⁵⁹ und

**kriyotsarpana* entsteht ein Mischkompositum aus brahmanischem und buddhistischem Wortgut. Dabei stammt auch das ebenfalls seltene Wort *prajivana* «Lebensunterhalt» aus der Manusmṛti:

*eka evaurasaḥ putrah pitryasya vasunah prabhuh
śeṣānām ānṛṣaṃsyārtham pradadyāt tu prajivanaṃ* (Manu IX 163),
Allein der leibliche Sohn ist über das Vermögen des Vaters Herr. Den
Übrigen gebe er aus Mildtätigkeit Lebensunterhalt.

Dies ist der einzige greifbare Beleg für *prajivana*. Wie wenig gebräuchlich das Wort wohl in der Tat war, zeigen Fehlschreibungen in den Manuskripten. Und wiederum wird dieser Vers zitiert⁵⁹. Wenn schließlich der Kommentator Kullūka zu dieser Stelle *prajivana* mit dem ebenfalls seltenen *grāsacchādana* aus Manusmṛti IX 203 aufnimmt, so ist dies ein Hinweis auf eine der einheimischen Tradition bekannte Zusammengehörigkeit beider Stellen.

Zwei der drei Wörter, *grāsacchādana* und *prajivana*, führen also unmittelbar in die Manusmṛti, alle drei, auch **kriyotsarpana*, aber deutlich in die sprachliche Welt der Brahmanen, die die Kanzleien beherrscht haben. Daher überlagert der Sprachgebrauch der Kanzleien der Herrscher die sprachlichen Bedürfnisse der Buddhisten nach einer terminologisch korrekten, vor allem dem Vinaya gemäßen Ausdrucksweise. Es prallt also die Tradition der Texte des buddhistischen Kanons auf eine zweite, in den Kanzleien gepflegte, gegen die sich, wie die Inschriften zeigen, die Buddhisten oft nur ein wenig mühsam sprachlich behaupten können.

Nur sehr selten scheint sich selbst gegen diese bürokratische Übermacht der Brahmanen in die rechtliche Verfügung (*dispositio*⁶⁰) einer Urkunde auch einmal buddhistischer Sprachgebrauch durchzusetzen wie in der oben erwähnten Schenkung des Königs Śīlāditya I. (Nr. 52: AD 610). Ein zweites Beispiel, diesmal in der *publicatio*⁶¹, ist die Schenkung des Privatmannes Avighnākara, der als Buddhist (*paramasaṅgata*) aus Bengalen (Gauḍa) in den Westen Indiens reiste und dort am 16. September 851 in Kanheri eine erst nach seinem Tode wirksame Stiftung einrichtete. Da die Urkunde nicht von einem Herrscher stammt, fehlt die aus zahllosen Einleitungen bekannte Formel: **rājasthāṇīyakumārān asaṃvadhya mānākān samājñāpayaty astu vas samviditam* «... tut (einer großen Anzahl von Beamten usw.) kund: Es sei euch bekannt ...» Stattdessen lässt Avighnākara schreiben:⁶² *vyavasthā cāryasaṃghasya purato ārocya pratiṣṭhāpya likhā-*

pitā «der Vertrag wurde vor dem edlen Saṃgha verkündet, festgelegt (und) geschrieben.»⁶³ Ganz besonders das Wort *ārocayati* läßt die Mitwirkung von Buddhisten bei der Formulierung erkennen,⁶⁴ da nur sie *ā-roc* in dieser besonderen Bedeutung verwenden. Hinzu kommt, dass die gewählte Ausdrucksweise darauf hindeutet, dass der Stiftungsvertrag vor dem Saṃgha verlesen wurde. Auch dies entspricht buddhistischen Gepflogenheiten, die ihren Rechtshandlungen immer in mündlicher Form durch Vortrag vor dem Saṃgha Gültigkeit verleihen.⁶⁵

Die buddhistischen Texte wirken also in vielfältiger Weise auf die Formulierung von Inschriften ein.⁶⁶ Sie dienen nicht nur als Vorlage bei der sprachlichen Gestaltung.⁶⁷ Auch die in ihnen niedergelegten Anschauungen spiegeln sich in den Anweisungen der Inschriften, bestimmen also das Handeln. Im Bereich des Buddhismus kann man das durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein nur dann verfolgen, wenn man über Indien hinausblickt.

Seltene Anspielungen in Dokumenten aus Thailand verweisen immer wieder auf den Theravāda-Vinaya. In einer Schenkungsinschrift aus dem Jahre 1491 wird die im Jahre 1489 erfolgte Gründung des Klosters mit dem Namen Sālakalyāṇa Mahantārām erwähnt mit dem Hinweis: «The premises of the monastery were especially donated by the king with the words from a commentary (*aṭṭhakathā*), *ayam viṣuṃgāmo hotu*, «May this be a place separate (from the rest of the kingdom?).»⁶⁸ Die vom Herausgeber des Textes gestellte Frage ist leicht beantwortet. Denn im Kommentar zum Vinayapīṭaka, der Samantapāsādikā, heißt es:

yam pi ekasmiṃ yeva gāmakkhette ekaṃ padesaṃ, ayam viṣuṃgāmo hotū ti paricchinditvā rājā kassaci deti, so 'pi viṣuṃgāmasimā hoti yeva (Samantapāsādikā 1051,34–1052,3)

Und wenn der König in einem einzigen Dorf mit den Worten «Dies soll ein getrenntes Dorf sein» ein Gebiet (d. h. einen Teil des Dorfes) abtrennt und jemandem schenkt, so ist dieses (Gebiet) auch eine «Grenze, die mit einem abgetrennten Dorf zusammenfällt.»

Die ordensrechtliche Frage, um die es geht, ist die Festlegung einer «Grenze» (*simā*), also jenes Gebietes, aus dem alle Mönche während einer Rechtshandlung anwesend sein müssen.⁶⁹ Die Inschrift zitiert diesen Kommentar wörtlich,⁷⁰ aus dessen Kontext sich ergibt, dass der König nicht etwa das Dorf als eigenes Teilgebiet seines Herr-

schaftsgebietes ansieht, sondern nur einen Teil eines Dorfes als Schenkung abtrennt.

Während hier das wörtliche Zitat schnell den zugrunde liegenden Text erkennen lässt, so ist dies einige Jahrhunderte später, nun beinahe schon in der Gegenwart, nicht so unmittelbar aus der Formulierung abzulesen. Noch um die Mitte des 20. Jahrhunderts schreibt der König von Thailand in der Begründung einer Reform der buddhistischen Mönchsgemeinde:⁷¹

Organizing the Sangha affairs in conformity with the ways of a state has been the practice since the time of the Buddha as have been shown in many cases such as counting seasons etc. In the Reign of King Rama V of the Ratanakosin Dynasty when the R. S. 121 Sangha Administration Act was first enacted ...⁷²

Dieser Text, der während der Numata-Konferenz über «Religion und Recht in Südostasien und Tibet» vom 3. bis 6. März 1994 in Chicago vorgetragen wurde, provoziert geradezu die Frage nach dem Sinn der Erwähnung «des Zählens der vier Jahreszeiten.» Die Antwort des Vortragenden war: «Das bedeutet nichts weiter.»

Weit gefehlt! Denn wenn man der Frage nach der Bedeutung dieser unscheinbaren Aussage nachgeht, so ist sie für das Handeln des Königs, der in die inneren Angelegenheiten des Samgha eingreifen will, von ganz entscheidender Bedeutung.⁷³ Hier beruft sich nämlich Rama VIII. Ananda Mahidol (1925–1946, reg. seit 1935) auf das Vinayapitaka. Im Vassūpanāyikakkhandhaka «Kapitel über den Eintritt in die Regenzeit» gewinnen Fragen nach dem genauen Datum des Regenzeitbeginns große Bedeutung. In einem kurzen Abschnitt heißt es:

rājā Māgadho Seniyō Bimbisāro vassam ukkaḍḍhitukāmo bhikkhūnam santike dūtāṃ pāhesi: yadi pan' ayyā āgame jñhe vassam upagaccheyyūn ti. bhagavato etaṃ atthaṃ ārocesuṃ: anujānāmi bhikkhave rājūnam anuvattitūn ti (Vinayapitaka I 138, 32–36)

Der König von Magadha, Seniya Bimbisāra, wünschte, die Regenzeit zu verschieben (d. h. einen Schaltmonat einzufügen) und schickte zu den Mönchen einen Boten: «Wenn doch die Edlen die Regenzeit bitte am nächsten Vollmond beginnen wollten.» Man trug dem Buddha diesen Sachverhalt vor: «Ich schreibe vor (oder: gestatte), ihr Mönche, den Königen Folge zu leisten.»

Diese, ursprünglich wohl nur auf den Kalender zu beziehende Bestimmung wird in dem Kommentar aus dem 5. Jh. n. Chr., in der Samantapāsādikā wie folgt ausgelegt:

ettha vassukkaḍḍhane bhikkhūnam kāci parihāni nāma n'atthi anuvattitūṃ anujñātāṃ, tasmā aññasmim ca dhammike kamme anuvattitabbāṃ. adhammike pana na kassaci anuvattitabban ti (Samantapāsādikā 1068,4–6)

Hier ist in dem Gedanken «Bei der Verschiebung der Regenzeit entsteht den Mönchen keinerlei Nachteil» (vom Buddha) vorgeschrieben, sich (nach dem Wunsch der Könige) zu richten. Daher muß man sich auch in einer anderen rechtmäßigen Angelegenheit (nach den Königen) richten. In einer unrechtmäßigen (Angelegenheit) aber darf man sich nach niemandem richten.

Durch diese Deutung wird die Vorschrift ganz erheblich ausgeweitet und verallgemeinert. Ansatzpunkt dafür war vermutlich der Gebrauch des Plurals im Text (*rājūnām* «der Könige»), der über den Einzelfall hinauszudeuten scheint.

Dieses Beispiel zeigt nicht nur, dass die alten Texte bis heute wirksam bleiben und politisches Handeln begründen und rechtfertigen können, – und es zeigt damit zugleich, wie notwendig es ist, in die tiefste Vergangenheit zu blicken, um die Gegenwart wirklich zu verstehen, – es ruft auch in Erinnerung, wie weitgehend die ursprüngliche Absicht der Texte durch Ausdeutung geändert, ja in ihr Gegenteil verkehrt werden kann.

Dies wurde bei früherer Gelegenheit am Beispiel des Tauschens gezeigt.⁷⁴ Wenn nämlich den buddhistischen Mönchen vorgeschrieben wird: «Welcher Mönch aber in irgendeinen Tauschhandel (*kayavikkaya*) verwickelt ist, der ist eines Vergehens schuldig, das durch ein Abgeben gesühnt werden muss» (Nissaggiya XX, Vinayapitaka III 241,27f.**), so zieht der spätere Kommentar, um den Begriff «irgendeinen» (*nānappakāraṇam*) unter Verweis auf den in den Kanon eingebetteten älteren Kommentar, der all die wenigen Dinge, die sich im Besitz eines Mönches befinden dürfen, nennt: «Gewänder, AlmoSENSPEISE, Ausrüstungsgegenstände» usw., den listigen Schluss: «Hier werden nur erlaubte Güter (*kappiyyabhaṇḍam*, Samantapāsādikā 699,29) genannt. Denn Güter, die nicht erlaubt sind, fallen daher auch nicht unter den (verbotenen) Tauschhandel.» Damit wird die als strikte Eingrenzung gemeinte Aussage so verstanden, dass es sich

nicht um die Aufzählung aller überhaupt für einen möglichen Tausch zur Verfügung stehenden Güter handelt, sondern um ihren Abschluss aus der Gesamtmenge möglichen Besitzes.

Hier wird also nicht mehr die Lebenspraxis nach dem Text gestaltet, die Gewalt der Wirklichkeit bemächtigt sich vielmehr des Textes und macht ihn sich gefügig. Es ist der große Vorzug des Systems des Vinaya, dass die Interpretationsregeln es immer ermöglicht haben und auch heute noch ermöglichen, den Text der geänderten Wirklichkeit anzugleichen, die immer mehr als Hemmnis empfundenen Vorschriften zu umgehen und so der scheinbaren Allmacht des Textes durch Umdeutung zu entrinnen.

Aus einer Betrachtung der Aussagen der normativen Texte selbst und aus ihrer Wirkung auf öffentliche Urkunden kann man also, selbst wenn eine unmittelbare Beschreibung des Alltagslebens im alten Indien fehlt, einige Aussagen über die Einwirkung auf die Lebenspraxis gewinnen. Dies scheint besonders dann zu gelingen, wenn man sich den Glücksfall zunutze macht, dass man in manchen Urkunden Texte zweier unterschiedlicher Traditionen gegen einander halten und die Einwirkung von buddhistischen Texten auf die Sprache einer nicht von Buddhisten bestimmten Kanzleisprache betrachten kann. Denn dabei treten über die schlichte Anlehnung an bestimmte Rechtstexte, etwa die Manusmṛti als einen Grundtext des Dharmaśāstra, durch Brahmanen hinaus sprachliche Überlagerungen zu Tage, wie die Durchdringung der Kanzleisprache der Brahmanen mit buddhistischem Sprachgut, wobei die Beamten die ihnen ungewohnten Termini nur zögernd annehmen und sich mit einem noch heute aus den alten Landschenkungen gleichsam hörbaren Zähneknirschen der Macht des ungewohnten Wortes zu beugen scheinen. Andererseits kann auch ein dem Buddhismus geneigter Vorstand einer Kanzlei buddhistisches Sprachgut in hinduistische Schenkungen übernehmen.

Damit wirft der Sprachgebrauch der Urkunden auch Licht auf den Umgang von Hindus und Buddhisten mit einander, wie er aus Xuanzangs erwähnter Debatte mit einem Brahmanen erkennbar wird. Beide, der Buddhist und der Brahmane, kennen durchaus die Texte der jeweils anderen Tradition: Der Brahmane hat einen Text studiert, der das Hinayāna gegen das Mahāyāna verteidigt, und Xuanzang macht sich eben dieses Kenntnis des Brahmanen zunutze. Andererseits kann Xuanzang mit dem Gedankengut von Sāṃkhya und Vai-

śeṣika umgehen. Die Gelehrten des 7. Jh. waren also keineswegs *hominis unius libri*.⁷⁵ Diese Verengung und Spezialisierung auf nur eine Tradition scheint erst später eingetreten zu sein und macht den großen Verlust deutlich, den die indische Geisteskultur mit dem Untergang des Buddhismus erlitten hat. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit einem bedeutenden konkurrierenden System und Möglichkeiten eines fruchtbaren Wettstreites sind in einer vom Hinduismus beherrschten Kultur Indiens nicht mehr gegeben.⁷⁶

Die Schilderung der Wirklichkeit in den normativen Texten der religiösen oder juristischen Schriften, deren Nähe oder Ferne zur Wirklichkeit des tatsächlichen Geschehens kaum oder nur sehr schwer abschätzbar ist, kann also durch sehr viel wirklichkeitsnähere Quellen ergänzt werden. In den hier herangezogenen und untersuchten Bereichen, in einigen wenigen Inschriften und Dokumenten, haben die allgegenwärtigen Texte in einem besonders eindrücklichen Wechselspiel mit der Wirklichkeit, die sie gestalten, die aber auch auf sie zurückwirkt und über die Auslegung ihre Aktualität bewahren hilft, zwar schwache, aber bei genauerem Hinsehen durchaus sichtbare Spuren hinterlassen. Vermutlich lassen sich noch sehr viel mehr und sehr viel deutlichere Hinweise ausmachen, wenn man über den behandelten vergleichsweise schmalen Materialausschnitt hinauszublicken beginnt.

Ein Weiteres darf man vielleicht schon jetzt neben der Einwirkung der Texte auf die Lebenspraxis festhalten. Die Texte werden in Indien nicht durch eine historische Kritik gleichsam aufgelöst. Im Gegenteil. Große Mühen und Anstrengungen der Deutung dienen der Pflege der Texte, dem Bemühen, ihre Substanz zu schützen und ihre Anwendbarkeit auf die Lebenspraxis, gleichsam ihre Aktualität unter allen Umständen zu erhalten. Denn diese ewige Gegenwart des Textes, die gelegentlich kühne, ja abenteuerliche Auslegungskünste erfordert, verbietet zugleich historische Fragestellungen. Ein gutes Beispiel ist der Veda, der nicht in seiner Zeit und durch seine Entstehungszeit vor drei Jahrtausenden bedingt gesehen werden kann. Er ist zu ewiger Gegenwart verdammt. Aus diesem Grunde muss man in ihm die moderne Physik finden von der Elektrizität bis zur Kernspaltung.⁷⁷ Damit hat sich die Lebenspraxis den Text völlig unterworfen und, vorläufig, vielleicht über jede Textkultur gesiegt.

- tion and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford 1997.
- 90 Ein völlig laienhaftes, aber durchaus nicht unoriginelles Büchlein aus der «deutsch-türkischen Volkskultur» ist beispielsweise Yüksel Yücelen, Was sagt der Koran dazu? München 2001 (Beck Verlag, 5. Aufl.), gewissermaßen eine unautorisierte Neu-Ausgabe des Korans, mit einer Auswahl von Suren, alphabetisch nach Themen geordnet, von «Adam und Eva» bis «Zins». Der Autor (geb. 1932) ist ein türkischer Physiker, der 25 Jahre in einem Unternehmen in Deutschland arbeitete und seinen Angaben nach mit diesem Buch eine Antwort auf die ständigen Fragen seiner deutschen Landsleute nach seiner Religion geben wollte, und der den Koran erst in Deutschland und auf Deutsch kennen lernte, da es in seiner Kindheit in der Türkei keine türkische Übersetzung des Korans gegeben hatte.

5. Oskar von Hinüber

Verwischte Spuren

Der Gebrauch buddhistischer Texte nach dem Zeugnis von Literatur, Inschriften und Dokumenten

- 1 Wenn wir geneigt sind, das unmittelbare Einschlafen der Eintönigkeit des Textes zuzuschreiben, so sieht das die Tradition ganz anders. Denn durch das Hören des Cittayamaka (Yam II 1–21 [der Text ist in E^e stark verkürzt], Kommentar: Journal of the Pali Text Society 1910–1912, 98–102) schläft der König ein, «weil sich sein Denken bei der Betrachtung der Wiedergeburten durch die Unterbrechung des nach außen gewandten Gedankenfassens zurückzieht» (*gatiyo upadhārento bahivissatavittakkavicchedena saṅkocaṃ āpannacittatāya*, Sumaṅgalavilāsini-purāṇaṭṭikā II 264, 8–10), vgl. Visuddhimagga 208, 1.
- 2 H. Falk, The Pātagandigūdem copper-plate grants of the Ikṣvāku king Ehavala Cāntamūla. Silk Road Art and Archaeology 6 (1999/2000) 275–283 weist 275 auf noch nicht herausgegebene, möglicherweise erheblich ältere Schenkungsurkunden aus dem Nordwesten hin.
- 3 Dieses Material ist im Folgenden nicht verwendet, vgl. aber W. Geiger, Culture of Ceylon in Mediaeval Times. Stuttgart 1987, § 62, 63.
- 4 So war es bekanntlich das erklärte Ziel des buddhistischen chinesischen Pilgers Faxian (Fa-hsien), in Indien nach Texten zu suchen: M. Deeg, Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Wiesbaden 2005, 36 f., 191 ff.
- 5 Vgl. O. v. Hinüber, Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg 1989, Nr. 11, 28 f.

- 6 Dies ist die einzige Nachricht über die Verschriftung eines buddhistischen Kanons. Diese Besonderheit hängt mit einer zweiten der Thera-vāda-Überlieferung zusammen. Denn in keiner anderen Schule wurden frühe, Dīpavaṃsa und Mahāvamsa vergleichbare Texte verfaßt. Daher ist der mitunter *ex silentio* gezogene Schluss unzulässig, dass andere buddhistische Traditionen der Verschriftung wenig Bedeutung beigemessen hätten.
- 7 Ausführlich dazu O. v. Hinüber, Der Beginn der Schrift (Anm. 5), 27 f.
- 8 Dazu ist der Beitrag zum Arbeitsgespräch 2002 zu vergleichen: Intention und Wirklichkeit in der abstrakten Welt buddhistischer Rechtsauslegung, in: Hermeneutik. Intention – Regel – Kontext (im Druck).
- 9 Der Vortrag von Texten wird in der Literatur nur sehr gelegentlich erwähnt, vgl. O. v. Hinüber, A Handbook of Pāli Literature. Indian Philology and South Asian Studies 2. Berlin 1996 § 58 Anm. 112.
- 10 Als ein ferner Nachhall dieses Ansehens dürfen die noch heute geläufigen zu leeren Familiennamen abgesunkenen ehemaligen Ehrentitel wie Dvivedi, Trivedi oder Tripāṭhi gelten.
- 11 In Udāna III 9 (Udāna 31,21–32,17) wird keineswegs eine «Anweisung ... an die Mönche» erteilt, «auf das Erlernen des Schreibens zu verzichten», so irrtümlich M. v. Brück, Einführung in den Buddhismus. Frankfurt und Leipzig 2007, 76 Anm. 17 nach W. Schumann. Es geht im Udāna vielmehr um die von den Mönchen erörterte Frage, welche die beste Ausbildung (*sippa*) zum Lebensunterhalt sei (*jīvikānimittam* ... *ājīvam*, Udāna-Kommentar 204,21 f.). Daraufhin preist der Buddha ein Leben ohne Ausbildung zum Lebensunterhalt (*asippajīvi*, Udāna 32,15*, *yaṃ kiñci sippam upanissāya jīvitam na kappeti*, Udāna-Kommentar 206,5 f.), ohne die zweckfreie Ausübung einer der zehn genannten *sippas* zu verbieten. Zur Zeit des Buddha selbst gab es in Indien keine Schrift, vgl. Beginn der Schrift (Anm. 5).
- 12 Zu entsprechenden Materialien vgl. O. v. Hinüber, Chips from Buddhist Workshops. Scribes and Manuscripts from Northern Thailand, in: Journal of the Pāli Text Society 22 (1996) 35–57 und ders.: Die Palola Śāhis. Ihre Steininschriften, Inschriften auf Bronzen, Handschriftenkolo-phone und Schutzzauber. (Antiquities of Northern Pakistan 5). Mainz 2004. – Zum Buchkult vgl. G. Schopen, The phrase «*sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet*» in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna, in: Indo-Iranian Journal 17 (1975) 147–181 = Figures and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India. More Collected Papers, Honolulu 2005, 25–62, bes. 168 = 42 mit Anm. 39; ders., On Sending the Monks Back to Their Books. Cult and Conservatism in Early Mahāyāna Buddhism, in: Figures (s. o.), 108–153 und D. Veidlinger, When a word is worth a thousand pictures. Mahāyāna influence on Theravāda attitudes towards writing, in: Numen 53 (2006) 405–447. Wichtige Kritik an Schopen übt David Drewes, Revisiting the Phrase «*sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet*» and the Mahāyāna Cult of the Book, in: Indo-Iranian Journal 50 (2007 [2008]) 101–143.
- 13 The Gilgit Manuscript of the Śayanāsanavastu and the Adhikaraṇavastu edited by R. Gnoli. Serie Orientale Roma L. Rom 1978.
- 14 O. v. Hinüber, Die Palola Śāhis (Anm. 12) 82 f. – Die Stifterin einer Saṃghātasūtra-Handschrift wird ausdrücklich *mahādānapatī* genannt, ebd. 25; auch in diese Stiftung sind vier Verstorbene einbezogen.
- 15 Eine vollständige Handschrift des Kommentars zum Petavatthu (Vat Lai Hin Nr. 66: Petavatthu-aṭṭhakathā) aus dem Jahre 1514 wurde am 28. Juli 1987 zum erstenmal geöffnet und gelesen.
- 16 J. Manné, Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature, in: Journal of the Pāli Text Society 15, 29–87 und dies., The Digha Nikāya Debates: Debating Practices at the Time of the Buddha, in: Buddhist Studies Review 9/2 (1992) 117–136.
- 17 Derartige Diskussionen, bei denen es immer um Einfluss oder Vermögen geht, haben seit der vedischen Zeit eine lange Tradition, die der Buddhismus als selbstverständlichen Teil seiner geistigen Umwelt aufnimmt; zu den vedischen Debatten vgl. z. B. M. Witzel, The case of the shattered head, in: Studien zur Indologie und Iranistik 13/14 (1987) 363–415.
- 18 Xuanzang hielt sich vermutlich zwischen 634 und 636 in Nālandā auf: A. L. Mayer, Xuanzangs Leben und Werk, in: Xuanzang. Übersetzer und Heiliger. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 34, Wiesbaden 1992, 117.
- 19 A Biography of the Tripiṭaka Master of the Great Cī'en Monastery of the Great T'ang Dynasty Trsl. from the Chinese of Śramaṇa Huili and Shi Yancong by Li Ronxi. Bukkyō Dendō Kyōkai English Tripiṭaka 77 (Taishō Vol. 50, no. 2053), Berkeley 1995, 132 ff. [245 a] = The Life of Hsuan-Tsang the Tripiṭaka-Master of the Great Tzu En Monastery Compiled by the Monk Hui-li trsl. under the Auspices of the Shan Shih Buddhist Institute [by Li Yung-hsi/Li Yongxi/Li Ronxi]. Peking 1959, 156 ff. = The Life of Hsuen-tsiang by the Shaman Hwui Li trsl. by S. Beal. London 1911, 161 ff.; A. L. Mayer, Xuanzang (Anm. 18) 108 f. – Über innerbuddhistische Debatten berichtet Xuanzang, Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World trsl. from the Chinese of Hsuen Tsiang by S. Beal, London 1884, I, 81.
- 20 In Kapitel II 10, vgl. K. P. Kangle, The Kauṭīliya Arthaśāstra Part II: English Translation. Bombay 1963, 105 ff.; J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭīliya. Leipzig 1926, Nachdruck Graz 1977, 100 ff.; zu dieser Stelle: H. Scharfe, Investigations in Kauṭīliya's Manual of Political Science. Wiesbaden 1993, 60–66.

- 21 H. Scharfe, Satzphrasen (*varga*) in einigen Inschriften Aśokas, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 117 (1967) 146 f.
- 22 H. Tiekens, Aśoka's Fourteenth Rock Edict and the Guṇa *mādhurya* of the Kāvya Poetical Tradition, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 136 (2006) 95–115. Seltsamerweise verwirft Tiekens seine schöne Entdeckung (111), um eine weit hergeholte kaum haltbare Verbindung zum Nātyaśāstra zu retten. – Da sich der Bearbeiter von Girnar in RE XIV, worauf Tiekens nicht eingeht, für *mādhūratāya* statt, wie nach Tiekens Deutung notwendig, **mādhūratāya* entscheidet, liegt kaum ein dat. finalis vor, und die Übersetzungen von E. Hultzsch und U. Schneider sind vorzuziehen (96 f.), wie in der Besprechung von H. Falk, wie unten Anm. 26 ausführlicher begründet werden wird.
- 23 Mittelindisch § 498, S. 316; Th. Oberlies, Pāli. A Grammar of the Language of the Theravāda *Tipiṭaka*, Berlin 2001, § 58 (4), 267. Es ist rätselhaft, warum H. Tiekens besonders unter Verweis auf diese Altertümlichkeit die Bhābra-Inschrift als gefälscht («fabricated» !?) ansehen möchte: H. Tiekens, The Dissemination of Aśoka's Rock and Pillar Edicts, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 46 (2002) 5–42, bes. 37.
- 24 Vgl. auch *appābādhatañ ca sañjānissatha appātānkaṭaṇ ca lahuṭṭhānañ ca balañ ca phāsuviḥārāñ ca*, Majjhimanikāya I 124, 14–16. Das Abstrakt **pāsuviḥārataḥ/-tva* wird im kanonischen Pāli nicht verwendet.
- 25 Nach P. V. Kane, History of Dharmaśāstra. Bd. II, Tl. 1. Poona 1974, 344.
- 26 Über die Einbettung der Inschriften Aśokas in ihr geographisches und kulturelles Umfeld unterrichtet jetzt H. Falk, Aśokan Sites and Artefacts. A Source Book with Bibliography. Monographien zur Indischen Archäologie, Kunst und Philologie Band 18. Mainz 2006, zu Bairāt-Calcutta 106–108.
- 27 E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme indien, Louvain 1958 (engl. 1988), 256 ff. (=234) und L. Schmithausen, An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History, in: Die Datierung des historischen Buddha. Teil 2. Symposien zur Buddhismusforschung IV, 2. Göttingen 1992, 110–147, bes. 113 ff.
- 28 G. Fussman, Documents épigraphiques kouchans (III): L'inscription kharoṣṭhi de Senavarma, roi d'Oḍi: Une nouvelle lecture, in: Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient 71 (1982) 1–46, bes. 37. «Les formules employées sont trop vagues pour qu'on puisse les rattacher à telle ou telle secte.» – Vgl. auch O. v. Hinüber, Beiträge zur Erklärung der Senavarma-Inschrift. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg 2003, Nr. 1.
- 29 R. Salomon/G. Schopen, The Indravarman (Avaca) Casket Inscription Reconsidered: Further Evidence for Canonical Passages in Buddhist Inscriptions, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 7/1 (1984) 107–123.
- 30 Ebd. 121.
- 31 Einen Überblick über die gegenwärtig bekannten Maitraka-Stiftungen gewährt die Liste von 107 Inschriften und 23 Fragmenten bei: M. Njam-masch, Bauern, Buddhisten und Brahmanen. Das frühe Mittelalter in Gujarat. Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin, Bd. 2. Wiesbaden 2001, 361–370 [Rez.: O. v. Hinüber, in: Indo-Iranian Journal 47 (2004) 308–320]. Die im Folgenden angegebenen Nummern beziehen sich auf diese Liste.
- 32 Während Stiftunginschriften für Höhlen seit Aśokas Inschriften in den Höhlen der Barābār Hügel bekannt sind, scheinen Stiftunginschriften für vollständige Klöster selten zu sein. Zur Zeit des Toramāna stiftete als *viḥārasvāmin* Roṭa-siddhavṛddhi: ... *buddhapramukhacaturdāśe bhikṣusamghe deyadharmo ya[m] viḥārapratisthāpana[m]* ..., vgl. G. Bühler, The new inscription of Toramāna Shaha, in: Epigraphia Indica 1 (1892) 238–241 (Kurā-Inschrift). Zum Datum Toramānas vgl. zuletzt G. Melzer, A Copper Scroll Inscription from the Time of the Alchon Huns, in: J. Braarvig (Hg.), Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts Volume III. Oslo 2006, 251–278, bes. 261 (um 500). Diese Inschrift, die den ersten Teil der Śrīmatibrahmaṇipariṣcchā enthält, erinnert an die Stiftung eines Stūpa durch 13 Personen, mit einem Mahāviḥārasvāmin an der Spitze und, was durchaus bemerkenswert ist, auch zwei Mahāviḥārasvāminis.
- 33 In den Jahren 606 und 628 nennen Śīlāditya I. (Nr. 46) und Dhruvasena II. (Nr. 61) das Kloster Rājñi-Duddā-kāritavihāra.
- 34 Ein weiteres Kloster des Mönches Vimalagupta erwähnt Śīlāditya II. im Jahre 675: *āryya-bhikṣu- Vimalaguptakāritavihāre*.
- 35 Ähnlich Nr. 54 Śīlāditya I.: Yaśonandikārita-(Bhaṭṭa??)vihāra, wobei die vom Herausgeber vorgeschlagene Lesung Bhaṭṭa gewiss nicht das Richtige trifft.
- 36 Es lässt sich nicht sicher entscheiden, welches der beiden genannten Klöster Śūra übertragen wird: «in dem dem Beamten Śūra verliehenen Bhaṭṭarka-Kloster nahe dem von Mimmāpāda errichteten Kloster.»
- 37 Das Datum der Schenkung ist nicht erhalten. – Ein weiteres namenloses Kloster ist der Āmalakavasatigrāmapratisthāpitavihāra (Nr. 10), den Dhruvasena I. AD 538 erwähnt.
- 38 Zu Klöstereigentümern: G. Schopen, Lay Ownership of Monasteries and the Role of the Monk in Mūlasarvāstivādin Monasticism, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 19,1 (1996) 81–126 = Buddhist Monks and Business Matters, Still More Papers on Monastic Buddhism in India. Honolulu 2004, 219–259 und zum Erhalt von Klöstern: G. Schopen, Art, Beauty, and the Business of Run-

- ning a Buddhist Monastery in Early Northwest India, in: ebd. 19–44, bes. 27 f.
- 39 *sace so āvāso jīrati, āvāsasāmikassa vā tassa vaṃse uppannassa vā kasaci kathetabbam: 'āvāso vo nassati. jagghatha etaṃ āvāsan' ti. sace so na sakkoti, bhikkhūhi nātake vā upatthāke vā samādapetvā jaggitabbo. sace te pi na sakkonti, saṅghikena paccayena jaggitabbo. tasmim pi asati, ekaṃ āvāsam vissajjetvā avasesā jaggetabbā* Sp 1246, 19–1246, 20; ausführlicher zu dieser Stelle: O. v. Hinüber, *Everyday Life in an Ancient Indian Buddhist Monastery*, in: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2005* (ARIRIAB 9). Tokyo 2006, 3–31, bes. 20 f.
- 40 Es ist eine Besonderheit der Kanzleien von Śīlāditya I. und Dhruvasena II., beide unter dem Schreiber Vatrabbhaṭṭi, dass allein in ihren Schenkungen *°pratisaṃskārāya* an Stelle von *°pratisaṃskāraṇāya* verwendet wird. Der ungewöhnlicher Name Vatrabbhaṭṭi ist von den Herausgebern gelegentlich falsch gelesen worden als Vaśabbhaṭṭi (Nr. 61) oder Candrabhaṭṭi (Nr. 52).
- 41 Möglicherweise stand dieser Schreiber dem Buddhismus nahe, vgl. unten Anm. 53. Denn sein Sohn Vatrabbhaṭṭiputra Skandhabhaṭṭa II. hat nach der bisher nur aus einer Inhaltsangabe bekannten Schenkung von Dharasena IV. (Nr. 73; AD 646) ein buddhistisches Kloster zusammen mit einem Teich (*taṭāka*) für den *mahāyānikāryabhiṣṣusamgha* gestiftet. Weniger wahrscheinlich ist es wohl, an Skandhabhaṭṭa I., der unter Guhasena und Dharasena II. zwischen 588 und 590 Schenkungen an Buddhisten ausgefertigt hat, als Stifter zu denken.
- 42 Allein in zwei Stiftungen von Guhasena (Nr. 23; AD 566; Nr. 25; AD 588) und in der Schenkung des Vasallen Varāhadāsa (Nr. 22; AD 550) fehlt ein entsprechender Hinweis, wobei zu berücksichtigen ist, dass in Nr. 22 durch eine offenkundige Auslassung aufgrund eines Irrtums des Schreibers der Urkunde ein beträchtliches Textstück ausgefallen ist. Die eigentliche Absicht des Stifters bleibt so verborgen. Doch gilt der Text, wie er dasteht: *yad atronaṣṣaram adhikāṣṣaram vā tat sarvaṃ pramāṇam iti. Vyāsatalyo 'pi muhyate* «Wenn hier ein Silbenzeichen fehlt oder ein Silbenzeichen überschüssig ist, so gilt das alles. Selbst einer, der Vyāsa gleicht, unterliegt dem Irrtum» schreibt Ammaiya, der Sohn des Nemāditya im Jahre AD 910/1 als ausfertigender Beamter einer Stiftung des Rāṣṭrakūṭa Herrschers Kṛṣṇa II, EI I 1892, 56 Zeile 62. Entsprechende Aussagen werden auf etlichen Inschriften wiederholt.
- 43 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Grammar and Dictionary. II Dictionary*, New Haven 1953.
- 44 *Vinayasūtra* of Guṇaprabha ed. by Rahul Samkṛityayana. Singhi Jain Series 74. Bombay 1981, 78: § 3. Vārṣikavastu, (5.) Śayanāsanādīdanam, Regel 41.

- 45 Weitere Belege für *khaṇḍaphuṭṭa* usw. sind verzeichnet bei: O. v. Hinüber, *Eine Karmavācānā-Sammlung* aus Gilgit, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 119 (1969) 102–132, bes. 128 f., vgl. auch unten Anm. 54.
- 46 Diese Schenkung ist herausgegeben von H. Falk, *The Pātagaṇḍigūḍem copper-plate grants of the Ikṣvāku king Ehaṇḍa Cāntamūla*, wie oben Anm. 2.
- 47 H. Falk weist auf diese besondere Form des Namens hin. Diese Inschrift bietet zugleich den ältesten datierten Beleg für diese Schule: E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*. Louvain 1958 (englisch 1988), 580 (=525). Möglicherweise ist Aparaseliya eine Verkürzung von Aparadāra-seliya, doch vgl. *Apara-mahāvina-seliya*.
- 48 Die Konstruktion dieses Satzes ist wohl so zu verstehen, dass durch *ya/ca* das vorhergehende *amhehi kārītaṃ* mit *sāsana kārītaṃ* verbunden wird. Der Genitiv *etassa °santhappasa* hängt von *sāsana* ab: «der Befehl zur Herstellung». Der Instrumental *pavvayitehi/pravrajitaiḥ* usw. gehört zu *anuttīya* «ist zu befolgen durch ...». Damit erteilt der König dem Saṃgha eine Weisung, vgl. unten Anm. 73. *cātusāle – vis-samañāttham* bildet eine syntaktische Untereinheit. Unklar bleibt allein das Wort *vatthamāṇa/°vastamāṇa* (?).
- 49 Schopen, *Lay Ownership of Monasteries* (Anm. 38), 92 f. = 225 f.
- 50 Gemeint ist die Verehrung von Buddhabildern, was etwa aus einer Schenkung von Dhruvasena I. (AD 537) deutlich wird: *°kutyām pratisṭhāpitabhaṅgavatām ss(!)amyaksambuddhānām buddhānām gandhadhūpa°* (Nr. 18) «Räucherwerk für die in der Kuṭi aufgestellten (Statuen der) völlig erleuchteten Buddhas.» Die Schreibung *ssamyak°* ist, wie andere Beispiele zeigen, aus dem Singular *bhaṅgavatas-samyak°* gedankenlos übernommen. Trotz G. Schopen, *The Buddha as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries*, in: *Journal of Indian Philosophy* 18 (1990) 181–217 = *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu 1997, 258–289, bes. 186 = 263 f., wo diese Urkunde behandelt wird, kann *prati-ṣṭhā* als bautechnischer *terminus technicus* nur «aufstellen (von Statuen usw.)», aber nicht «wohnen» meinen, vgl. aus zahllosen Beispielen H. Lüders, *Mathurā Inscriptions*. Göttingen 1961, § 1 ... *Amoghāśīye bodhisaco patithāpito* «von Amoghādāsī wurde der Bodhisatva aufgestellt» auf dem Sockel einer Statue oder § 94 ... *dronalena ... yūpaḥ pratisṭhāpitah* «von Dronala wurde ein Opferpfosten aufgestellt» usw.
- 51 P. Olivelle, *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Delhi 2005, 784 zu diesem Vers; vgl. auch Nandapaṇḍita: *Keśavavaijayanti* zu *Viṣṇusmṛti* XV 37 und *Nāradaśmṛti* XIII 35. Der zweite in den Wörterbüchern verzeichnete Beleg für *grāsacchādāna* ist: *grāsacchādānam atyarthaṃ dadyād iti nidarśanam*,

- Mahābhārata XII 159,58ab, wobei es sich deutlich um einen Einschub in Anlehnung an Manu handelt, was auch die gelegentliche Lesart *atyan-tam* für *atyarham* bestätigt.
- 52 Dazu O. v. Hinüber, in: Indo-Iranian Journal 47 (2004) 315.
- 53 Dass diese Abteilung für Urkunden zuständig ist, ergibt sich aus Arthaśāstra II 10,2 *śāsanapradhānā hi rājānaḥ tanmūlatvāt samdhivigraha-yoh* «das Wichtigste für den Herrscher sind Anordnungen/Urkunden. Denn in ihnen wurzeln Eintracht und Streit», vgl. K. P. Kangle, The Kauṭīliya Arthaśāstra Part II: English Translation. Bombay 1963, S. 105; J. J. Meyer, Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭīliya. Leipzig 1926, Nachdruck Graz 1977, 100.
- 54 Vgl. oben Anm. 41. – Auch in nicht-buddhistischen Inschriften anderer Dynastien findet sich gelegentlich *khaṇḍasphuṭṭita* (oder *-phuṭṭa*), zuerst wohl in einer Inschrift des Mahārājas Jayanātha aus Koh aus dem Jahre AD 496/7: J. F. Fleet, Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors. Corpus Inscriptionum Indicarum III. Calcutta 1888, 122, Zeile 10. Einiges wenige einschlägige Material ist gesammelt von Madhav N. Katti, Epigraphical evidence about repairs to edifices, in: Journal of the Epigraphic Society of India 20 (1995) 37–46, wo jedoch die verschiedenen in den Inschriften verwendeten Formulierungen nicht sauber von einander getrennt werden.
- 55 Vgl. beispielsweise: *stūpe... sarvapuspādhūpagandhamālyavilepanacūrṇacivavaracchatradhvajapatākāvaijyantibhiḥ sarvagitavādyanṛtyatūr-yatādāvacarasaṃgītisaṃpravāditāiḥ pūjā karaṇīyā*, Saddharmapundarikasūtra 232,2.
- 56 Zum Umgang der Buddhisten mit Büchern: G. Fussman, Séminaire: Les bibliothèques des monastères bouddhiques indiens, in: Cours et travaux du Collège de France. Résumés 2003–2004, Annuaire 104^e année, 933–944.
- 57 A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago by I-tsing translated by J. Takakusu. London 1896, 192; vgl. auch O. v. Hinüber, in: Indo-Iranian Journal 44 (2001) 359.
- 58 Der Begriff *kalpekāra* ist schwierig: G. Schopen, The Monastic Ownership of Servants and Slaves, Local and Legal Factors in the Redactional History of Two Vinayas, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 17/2 (1994) 145–173 = Buddhist Monks and Business matters (Anm. 37) 193–218, bes. 162 f. = 205; 171 = 211. – Die Bedeutung von *pādamūla* bestimmt F. Kielhorn, Kleine Schriften. Wiesbaden 1969, 395 (Indian Antiquary 27 [1898] 252), vgl. S. 379 Anm. 4.
- 59 Beides ist der Ausgabe von P. Olivelle (Anm. 51) zu dieser Stelle zu entnehmen.
- 60 Der Aufbau altindischer Urkunden weist so viele Gemeinsamkeiten mit Urkunden des europäischen Mittelalters auf, dass sich die auf T. R. v. Sickel zurückgehende Einteilung weitgehend übernehmen lässt. Diese Einteilung ist mitgeteilt und erläutert von W. Erben/L. Schmitz-Kallenberg/O. Redlich, Urkundenlehre I. Teil: Allgemeine Einleitung zur Urkundenlehre von O. Redlich; Die Kaiser- und Königsurkunden des Mittelalters in Deutschland, Frankreich und Italien von W. Erben. München 1907 (Ndr. München/Darmstadt 1967), 301 § 39; zur *dispositio*: 352 § 45.
- 61 W. Erben (Anm. 60), 342.
- 62 V. V. Mirashi: Inscriptions of the Śilāhāras. Corpus Inscriptionum Indicarum VI. Delhi 1977, S. 5, Zeile 5.
- 63 Diese Dreiergruppe *ārocya pratīṣṭhāpya likhāpitā* (3+4+4) erinnert an verwandte Formulierungen in der alten Sprache des Kanons: O. v. Hinüber, Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten. (Untersuchungen zur Sprachgeschichte und Handschriftenkunde des Pāli III). Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg 1994, Nr. 5, S. 15 ff.
- 64 Weniger buddhistisch klingt dagegen in derselben Inschrift Zeile 5: ... *narakeśūtpatsyate śvānodgīrṇagomāmsam bhakṣayaṣyaty eva* «(wer diese Stiftung schädigt,) wird in Höllen wiedergeboren werden und nur von Hunden erbrochenes Kuhfleisch essen»: zu diesem Topos des besonders Widerwärtigen: W. B. Bollée, Gone to the dogs in ancient India. Bayer. Akademie der Wiss. Philos.-hist. Kl. Sb Jg 2006 Heft 2, 38.
- 65 Auch der Beginn der Senavarma-Inschrift deutet mit der Anrede an die Mönchsgemeinde in diese Richtung, vgl. oben Anm. 28. – Zur Mündlichkeit der Rechtshandlungen: O. v. Hinüber, Das buddhistische Recht und die Phonetik des Pāli, in: Studien zur Indologie und Iranistik 13/14 (1987 [Festschrift für Wilhelm Rau]) 101–127 = Selected Papers 2005, 198–232.
- 66 Dies hat für die Epigraphik der Gegenwart eine außerordentliche Bedeutung: Ohne die Möglichkeit des Rückgriffs auf Parallelen aus buddhistischen Texten bliebe ein großer Teil des Wortlautes beispielsweise der Senavarma-Inschrift gänzlich unverständlich.
- 67 Der Einfluss von Texten kann soweit gehen, dass hinduistische Könige ihre Selbstdarstellung in Inschriften ganz unter dem Eindruck des Mahābhārata verfassen, sich selbst nur im Rahmen dieses Textes sehen können und sich daher mit ihren Taten in die epische Tradition und Mythologie einfügen – vielleicht weil sie sich nicht aus dem Text befreien können, vgl. S. Brocquet, Une épopée épigraphique, in: Bulletin d'Etudes Indiennes 22–23 (2004–2005 [2007]) 73–103.
- 68 So die englische Zusammenfassung der in Nordthai geschriebenen Steininschrift in H. Penth, Silao Kethrom: Corpus of Lān Nā Inscriptions Vol. 10: Inscriptions in the Chiang Mai Province, Part 2. Chiang Mai 2005, 28.

- 69 Dazu: P. Kieffer-Pülz, Die *Simā*. Vorschriften zur Regelung der buddhistischen Gemeindegrenze in älteren buddhistischen Texten, Berlin 1992.
- 70 Diese Stelle war weithin bekannt, wie die Diskussionen in den Subkommentaren erkennen lassen: *Vinayālaṅkāraṭīkā* Be I 349; *Kaṅkhāvitaraṇīporāṇaṭīkā* Be 37.
- 71 Zitiert nach dem unveröffentlichten Vortragsmanuskript von Yoneo Ishii: Buddhism and Law in Thailand (Siam), der seinerseits aus Sasat Milinthawat (Hg.), *Praḥmuañ rahpeiyap gaṇasaṅgh* («Sammlung von Vorschriften für den Saṅgha»). Bangkok 1956, 1 f. zitiert.
- 72 Die entsprechenden Texte sind in englischer Übersetzung veröffentlicht in: Acts on the Administration of the Buddhist Order of (sic) Saṅgha. I. Act of the 121st Ratanakosin Year B. E. 2445 A. D. 1902 in the Reign of King Rama V (King Chulalongkorn); II. Act of the Buddhist Era 2484 (A. D. 1941) in the Reign of King Rama VIII (King Ananda Mahidol); III. Act of the Buddhist Era 2505 (A. D. 1962) in the Reign of King Rama IX (King Bhumibol Adulayadej). Bangkok B. E. 2532/1989.
- 73 Zu einem frühen Eingreifen eines Königs in die Angelegenheiten der Mönchsgemeinde vgl. oben Anm. 48.
- 74 O. v. Hinüber: Intention und Wirklichkeit (Anm. 8).
- 75 H. Scharfe, Education in Ancient India. Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung. Indien. Sechzehnter Band. Leiden 2002, 230, vgl. O. v. Hinüber, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens 50 (2006) 220. – Über Xuanzangs Studium handelt A. L. Mayer (Anm. 18) 102–107.
- 76 Die Auseinandersetzung mit dem Islam als einer von außen eindringenden Religion steht auf einer anderen Ebene und erfolgt zu einer Zeit, als die schöpferische Kraft der brahmanischen Tradition zu erlahmen beginnt.
- 77 Vgl. den folgenden Beitrag.

6. Oskar von Hinüber

Indien und die Auseinandersetzung mit westlicher Technik

- 1 Einen allgemeinen Überblick über die Geschichte Indiens bieten Hermann Kulke/Dietmar Rothermund, Geschichte Indiens. Stuttgart 1982, München 1998; Hermann Kulke, Indische Geschichte bis 1750. München 2005 und zu den beiden letzten Jahrhunderten: Oskar von Hinüber, Indiens Weg in die Moderne: Geschichte und Kultur im 19. und 20. Jahrhundert, Aachen 2005.
- 2 Dieser Flug wird ebenfalls erwähnt in Dileep Kumar Kanjilal, *Vimāna in Ancient India. (Aeroplanes of Flying Machines in Ancient India)*, Calcutta 1985, 122 ff.

**Sakrale Texte
Hermeneutik und Lebenspraxis
in den Schriftkulturen**

Herausgegeben von Wolfgang Reinhard

Verlag C. H. Beck

Inhalt

Wolfgang Reinhard

Einleitung: Textkultur und Lebenspraxis 7

Gabrielle Oberhänsli-Widmer

**Eine Halacha des Mose vom Sinai
Auslegungskultur als Lebensweg im talmudischen Judentum 27**

Wolfgang Reinhard

Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes 68

Birgit Schäbler

**Exegetische Kultur, Alltagspraxis und das Prinzip
der Beratung im (politischen) Islam: Der Koran als Text
und Praxis 120**

Oskar von Hinüber

**Verwischte Spuren
Der Gebrauch buddhistischer Texte nach dem Zeugnis
von Literatur, Inschriften und Dokumenten 153**

Oskar von Hinüber

Indien und die Auseinandersetzung mit westlicher Technik 174

Walter Slaje

**Textkultur und Tötungspraxis
Historische und aktuelle Aspekte «traditionsverankerten»
Frauentötens in Indien 193**

Hans van Ess

**Die Bedeutung des Zitats für die konfuzianische Tradition
in China 216**