

Buddhismus an der Seidenstraße

Max Klimburg¹

Mit dem Begriff der »Seidenstraße«, der im Jahr 1877 von Freiherrn von Richthofen eingeführt wurde², verbindet sich primär der Aspekt des weiträumigen, interkontinental eurasischen Welthandels im ersten Jahrtausend n. Chr. mit der Seide im Mittelpunkt. Theoretische Ausgangs- bzw. Zielpunkte waren etwa die höfischen Zentren Chang'an und Loyang in China bzw. Rom und Byzanz im Westen. Während man mit Seide, Porzellan, Lackwaren, Papier, Gewürzen etc. in Ost-West-Richtung handelte, vertrieb man Gold, Edelsteine, Glas, Elfenbein, Räucherwaren etc. in der Gegenrichtung. Natürlich gab es eine große Menge von lokalen Produkten, die im regionalen Handel eine Rolle spielten, wie vor allem Teppiche und Stoffe aus Wolle oder Baumwolle aus dem Tarimbecken, eiserne Waffen, Rüstungen und Werkzeuge aus Sogdien, Ferghana und dem Altai sowie Jade aus Khotan.

Die »Hauptseidenstraße« führte über den Gansu-Korridor nach Dunhuang und verzweigte sich dort, um entweder nördlich oder südlich die Takla-Makan-Wüste zu umgehen. Über die hohen Berge im Westen oder Nordwesten davon zogen die Karawanen nach Mittelasien (Westturkistan), etwa nach Maracanda, dem alten Samarkand, und von dort über den Norden von Persien und Syrien nach Antiochia, sofern es keinen Anlass gab, dem Iran großräumig auszuweichen. Der Hauptzweig der Seidenstraße verband Mittelasien mit dem indischen Subkontinent. Die Wege desselben führten über Afghanistan, wo sich die leichtesten Übergänge im gewaltigen gebirgigen »Schutzwall« Indiens gegen Mittel- und Zentralasien finden. Ein weiterer Zweig verband die heutige chinesische Provinz Xinjiang (Sinkiang), auch als Ostturkistan bekannt, mit dem Nordwesten des indischen Subkontinents. Er durchquerte den riesigen Gebirgsknäuel von Pamir, Karakorum, Hindukusch und westlichem Himalaya mit seinen vielen in tiefen Schluchten liegenden Flüssen, darunter vor allem dem gefürchteten Indus. Der Warentransport fand deshalb in der Hauptsache westlich davon durch Afghanistan statt, während kleinere Unternehmungen auch den direkten Weg zwischen Zentralasien/China und Indien nahmen.

Der Seidenhandel muss schon in den Jahrhunderten v. Chr. große Bedeutung gehabt haben. Etwa ab dem 1. Jh. n. Chr. kam immer mehr

¹ Der Autor dankt Dr. Helmut Krasser, Österreichische Akademie der Wissenschaften, für die kritische Durchsicht eines Entwurfs seines Manuskripts sowie Dr. Jorinde Ebert, Universität Wien, für wichtige Hinweise.

² Ferdinand Freiherr von Richthofen erforschte in den Jahren um 1870 als Geograph und Geologe fast ganz China. Im historisch ausgerichteten 10. Kapitel des 1. Bandes seines vierbändigen Werkes über China (1877–1912) verwendet er erstmals (?) den Begriff der »Seidenstrassen«, z. B. im Hinweis auf »eine der früheren Seidenstrassen« (496), ohne den Terminus als Neuschöpfung vorzustellen.

Bewegung in den weiträumigen Handelsverkehr. Ermöglicht wurde dieser Aufschwung durch das handelsoffene und -fördernde Großreich der Kushan-Dynastie³, die von ihrem Machtzentrum in Ostafghanistan aus weite Teile Mittel- und Zentralasiens beherrschte. Im 6. Jh. n. Chr. erreichte der Handel entlang der Seidenstraße seine Hochblüte, gefördert durch das besonders handelsfreudige zentralasiatische Nomaden-Großreich der Türken (chin.: Tü-küe), die 552 dem (mongolischen) Reich der Juan-Juan ein Ende bereitet hatten. Diese Vorläufer der später immer stärker in Erscheinung tretenden Turkvölker sorgten für eine »pax turkica« im westlichen Zentralasien von der Mitte des 6. Jh. bis zum Jahr 659. Sie wurden von der Nördlichen Zhou-(Chou) Dynastie Chinas so reich mit Seide beliefert (bzw. bestochen)⁴, dass der Seidenhandel massiv zunahm. Risikofreudige Kaufleute, vor allem aus Sogdien (Großraum um Samarkand), nutzten die guten Handelsbedingungen. Eine große Zahl von langen Kamelkarawanen, besonders jener Sogdier, muss damals stets unterwegs gewesen sein, von einem Warenumsschlagplatz zum anderen, immer auf der Suche nach sicheren Wegen und Plätzen zum Übernachten und immer in großer Sorge ob drohender Raubüberfälle (siehe Anm. 37). Man riskierte viel für hohen Profit, denn die Waren verteuerten sich unterwegs enorm.

Um die Mitte des 7. Jh. begann dann der Niedergang, ausgelöst durch die weiten arabisch-islamischen Eroberungszüge im Anschluss an den Fall des Sassaniden-Reichs, die Schwäche des byzantinischen Reichs, inner-türkische Zerwürfnisse und die westorientierte Eroberungspolitik des neu entstandenen chinesischen Reichs der Tang-Dynastie. Was immer sich nach jenen stürmischen Entwicklungen auf den alten Karawanenwegen bewegte, muss ein »Schatten« dessen gewesen sein, was sich während der Hochblüte abgespielt hatte, auch wenn es gelegentlich noch zu einem regen Handelsverkehr gekommen sein mag.

Gegen diesen Hintergrund des weiträumigen Handels vor allem mit Luxusgütern steht das Bild der welthistorisch und -kulturell hochbedeutsamen friedlichen Ausbreitung des Buddhismus nach Zentralasien und weiter nach China. In den Jahrhunderten um die Mitte des 1. Jahrtau-

³ Ihre Datierung liegt weiter im Argen: Ausgehend vom numismatischen Befund und einigen Felsinschriften mit Jahreszahlen aus umstrittenen lokalen Zeitrechnungen, wird je nach Interpretation der Beginn der Herrschaft Kanishkas, des mächtigsten Königs, zwischen 78 und 278 n. Chr. angesetzt. Gegenwärtig plädiert man am ehesten für einen Beginn am Anfang des 2. Jh. Siehe dazu J. Cribb, »The early Kushan kings: new evidence for chronology«. In M. Alam/D. E. Klimburg-Salter (Hg.), *Coins, Art and Chronology. Essays on the pre-Islamic History of the Indo-Iranian Borderland*. Wien 1999, 177–205.

⁴ »From 569 the Chou court supplied the Türks with 100,000 bales of silk a year«. Siehe in: J. Harmatta/B. A. Litvinsky, *Tokharistan and Gandhara under Western Türk rule (650–750)*. In: B. A. Litvinsky u. a. (Hg.), *History of civilizations of Central Asia*. Vol. III: *The crossroads of civilizations: A. D. 250 to 750*, Paris 1996, 367–401. Siehe auch W. E. Scharlipp, *Die frühen Türken in Zentralasien. Eine Einführung in ihre Geschichte und Kultur*. Darmstadt 1992.

sends, zur größten Blütezeit des Handels auf der Seidenstraße, erlebte auch der Buddhismus auf den mittel- und zentralasiatischen Abschnitten seine größte Entfaltung.⁵

Die Ausgangsgebiete, im ehemaligen Nordwestindien, waren in erster Linie Kashmir, wo angeblich in der Frühzeit der buddhistischen Ausbreitung ein großes buddhistisches Konzil, das so genannte Kanishka-Konzil, stattfand, und die althistorische Landschaft Gandhara im Großraum von Peshawar (NW-Pakistan). Dort hatte sich etwa ab Christi Geburt eine buddhistische Kultur von starker Ausstrahlungskraft gebildet: die graeko-buddhistische Gandhara-Kultur. Ihr politisches Zentrum muss Taxila, westlich von Islamabad, gewesen sein. Die Bedeutung dieses Ortes geht vermutlich bis in die Regierungszeit Aśokas, des größten Herrschers der Maurya-Dynastie (Mitte des 3. Jh. v. Chr.), zurück. Vor allem das dortige Dharmarajika-Kloster mit seinem riesigen Stūpa dürfte aus dieser Zeit stammen. Mit den Jahrhunderten wuchs dieser Stūpa zur gewaltigen Größe seines erhaltenen Letztzustandes. Es wurden immer wieder neue Klosteranlagen in seiner Nähe errichtet, die von der wirtschaftlichen Kraft der verschiedenen städtischen Anlagen von Taxila profitierten.

Was sich an wichtigen buddhistischen Klosteranlagen (vihāra) in jenem Ausgangsgebiet fand, als der »große Sprung« über die Hochgebirge nach Mittel- und Zentralasien einsetzte, lässt sich nur erahnen, wie auch die politischen Gegebenheiten der Zeit nur in vagen Umrissen bekannt sind. Es müssen jedenfalls damals viele Gebiete regelrecht »übersät« gewesen sein mit großen und kleinen Klosteranlagen, die im Lauf der Jahrhunderte bestimmte, immer wiederkehrende architektonische Grundstrukturen entwickelten. Von ihren zentralen Kultbauten, den großen Stūpas in der Form von Halbkugeln auf zylindrischem Tambour und quadratischem Sockel, haben sich zahlreiche erhalten. Bis vor kurzem bezeugte sogar noch eine von weitem sichtbare buddhistische Säule (*stambha*), auf einem Berg bei Kabul stehend, die einst große Bedeutung des Beckens von Kabul für den Buddhismus.⁶

Dieser Buddhismus war noch überwiegend vom Gedankengut des Hīnayāna-Buddhismus beherrscht.⁷ Gemäß der Vorliebe der Theravāda-

⁵ A. F. Howard plädiert für eine Blütezeit im 4.–5. Jh., wobei sie von neuen Datierungen ausgeht, die kürzlich von den Chinesen erstellt wurden (s. Anm. 21).

⁶ Die als Minār-i-Chakarī bekannte Säule brach vor wenigen Jahren in sich zusammen. Angeblich war sie von den Taliban mit Kanonen beschossen worden.

⁷ In letzter Zeit wird immer mehr darüber diskutiert, inwieweit sich bereits in der Kunst von Gandhara mahāyānistische Einflüsse nachweisen lassen. Darauf schließen lassen vor allem die zahlreichen Darstellungen des Maitreya-Bodhisattva, eine bei Mathura gefundene Figur des Amitābha-Buddha (mit inschriftlicher Nennung Huvishkas, des Nachfolgers Kanishkas), und aufwendig configurierte Reliefs, die möglicherweise das (im Mahāyāna so wichtige) Sukhāvatī-Paradies (s. u.) und nicht, wie zumeist vermutet, Buddhas große »Wunder von Śrāvastī« wiedergeben. Siehe dazu Chhaya Haesner, Paradise scene in Central Asian art: autochthonous or modelled after Gandhara art? In: M. Alram und D. E. Klimburg-Salter, Anm. 3, 423–452.

bzw. Hīnayāna-Sekten⁸ der Sarvāstivādin und Lokattaravādin für Darstellungen von Szenen aus der Lebensgeschichte Buddhas, also der Buddha-Legende, hatte sich eine reiche, erzählfreudige Bildnerie entwickelt, die sich in einer Masse von Reliefs und Skulpturen niederschlug. Man kann überhaupt die Entstehung der ersten Buddha-Figuren – nach Jahrhunderten sorgfältigster Beschränkung auf Buddha-Symbole – und der ersten hoch aufragenden, turmartigen Stūpas in Gandhara vermuten.⁹

Wohin nun der »Sprung über die Berge« zuerst ging, ist unbekannt, aber er führte sicher in den Norden von Afghanistan und den Süden von Usbekistan und Tadschikistan, d. h. vor allem in die althistorische und reiche Landschaft Baktrien, wo die Kushan-Dynastie sich anfänglich etabliert hatte und wo sie wichtige Machtzentren besaß. Immerhin boten sich die Wege über den Hindukusch und westlich davon liegende Bergketten am ehesten für jede Art von Kommunikation zwischen Mittelasien und Indien an, und so liegt auch inmitten der zentralafghanischen Gebirgswelt der weltberühmte Ort Bāmiyān, wo zwei riesige Buddha-Figuren stehen, in die Felswand aus Konglomeratgestein geschlagen.¹⁰ Mit 38 m und 55 m Höhe sind sie die zwei größten bildnerischen Darstellungen der Welt überhaupt. Sie dürften zwar erst im 6. Jh. entstanden sein, aber ihre Existenz inmitten eines heute weithin nur dünn besiedelten Gebiets unterstreicht die große Bedeutung der verschiedenen Handelswege, die im ganzen 1. Jahrtausend n. Chr. Bāmiyān berührten oder sich sogar dort kreuzten. Bāmiyān bezeugt auch den damals wahrlich ins Gigantische gesteigerten Hang zu riesigen Darstellungen Buddhas, wie sie um die Jahrtausendmitte immer stärker an verschiedenen Plätzen der Seidenstraße und auch tief im Inneren Chinas in Erscheinung traten (vor allem in den Klosteranlagen von Yüngang und Longmen, s. u.).

Es haben sich zwar in Baktrien die Reste einiger mittelasiatischer buddhistischer Klosteranlagen aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. gefunden,

⁸ Hīnayāna oder »Kleines Fahrzeug« ist die etwas abschätzige Bezeichnung des eher orthodoxen Theravāda-Buddhismus durch die Anhänger des später übermächtigen Mahāyāna, des »Großen Fahrzeugs« des Buddhismus.

⁹ Die alte Streitfrage, ob die ersten Buddhabilder in Gandhara oder in Mathura in Nordindien entstanden sind, wird sich wohl nie lösen lassen. Immerhin spricht das lokale hellenistische Kulturerbe, das auf das graeco-baktrische Reich zurückgeht und durch Handelskontakte mit dem römischen Reich sicher neu belebt wurde, für die Entstehung in Gandhara. Kein Zweifel besteht beim berühmten, vermutlich sehr hohen turmartigen Bau des Kanishka-Stūpas bei Peshawar, von dem nur die Fundamente gefunden wurden.

¹⁰ Siehe Z. Tarzi, *Architecture et Décor Rupestre des Grottes de Bāmiyān*. Paris 1977; Takayasu Higuchi (Hg.), *Bāmiyān. Art and Archaeological Researches in the Buddhist Cave Temples in Afghanistan*. Kyoto 1983; D. E. Klimburg-Salter, *The Kingdom of Bāmiyān*. Neapel 1989. – Fast unmittelbar nach der Eroberung durch die Taliban im September 1998 erlebte Bāmiyān einen Bildersturm. Man schoss mit Kanonen auf den Genitalbereich des »kleinen Buddha«, der als Darstellung einer Frau angesehen wurde. Als man seinen Kopf absprengte, gingen alle Wandgemälde in der Nische verloren. Am 26. 2. 2001 verordnete der Taliban-Mullah Moh. Omar, der Emir von Afghanistan, in Form einer Fatwa die Zerstörung sämtlicher figürlicher Darstellungen in Afghanistan. Das bedeutete vor allem auch die Vernichtung der beiden Kolossalstatuen in Bāmiyān.

darunter vor allem der Felsstüpa von Haibak und die Klöster in Airtam, Fayaz Tepe und Kara Tepe¹¹ bei Termez, aber es muss empfindliche Rückschläge gegeben haben, ausgelöst nicht zuletzt wohl auch durch die sassanidischen Eroberungen im 3. und 4. Jh. Die religiöse Welt Mittelasiens dürfte lange oder immer wieder von altiranischen, mehr oder weniger iranisch-zarathustrischen Vorstellungen beherrscht worden sein, zumindest nach den Palästen und Tempeln in höfischen Zentren der Kushan und sogdischen Oberschicht (Khalchayan, Panjikent, Afrasyab, Kala-i-Kahkaha, Varakhsha u. a.) zu schließen. Daneben hat es vor allem in der späteren Zeit, in den letzten Jahrhunderten vor der islamischen Eroberung (7./8. Jh.), auch eine bedeutende buddhistische Klosterwelt (Ajina-Tepe, Aq Beshim etc.) und starke manichäische Glaubenszentren (in Samarkand) gegeben. Die materielle Basis dafür verschafften die sicher beachtlichen Einnahmen aus dem Seidenstraßenhandel. Offensichtlich suchten sich viele der sogdischen Herrscher- und Handelsfamilien in spirituellen Fragen auch buddhistisch abzusichern, während sie sich ihre Burgen und Schlösser mit altiranischen Heldensagen, Kampfszenen, Banketten und zahlreichen (vermutlich dynastischen) Herrscherbildnissen ausschmücken ließen.

Im Osten davon, in Ostturkistan, im Tarimbecken der heutigen chinesischen Provinz Xinjiang (Sinkiang), war die Situation eine andere, von altiranischen Vorstellungen kaum beeinflusst. Sicher wurde im Tarimbecken bereits im 2./3. Jh. n. Chr. buddhistisch missioniert, und spätestens ab dem 4. Jh. kam es zu einem geradezu unglaublichen Aufschwung. Es entstanden so viele buddhistische Anlagen, dass die eigentliche Stoßrichtung der Missionierung ab einer gewissen Zeit – vermutlich nicht von Anfang an¹² – auf das Tarimbecken ausgerichtet gewesen sein muss mit dem Ziel, von dort aus China zu erobern. Man wusste natürlich von China, seiner hohen Kultur und seinem Reichtum, ausgewiesen nicht zuletzt auch durch den umfangreichen Export von Seide und anderen Luxuswaren. Nicht nur Händler, auch buddhistische Missionare müssen sich davon stark angezogen gefühlt haben.

Der so überwältigende Erfolg des Buddhismus bei seinem Vorstoß entlang der Seidenstraße im Tarimbecken muss verstanden werden aus der Suche einer reich gewordenen, sehr »internationalen« Bevölkerungsschicht nach neuen universalen, beruhigenden und ermutigenden religiösen Ideen. Der Buddhismus war nur eine von jenen »Ideen«, wenn auch die weitaus erfolgreichste. Daneben boten sich zwar auch der Manichäismus und der Nestorianismus an, aber der Buddhismus verhiess mehr. Grundvoraussetzung dafür war freilich eine neue Entwicklung, die an

¹¹ Zum Stand der Datierung siehe T. I. Zeymal, On the chronology of the Buddhist site of Kara tepe. In: M. Alam/D. E. Klimburg-Salter (Anm. 3), 413–421.

¹² Zhang Guand-da ist auch dieser Meinung: »The introduction of Buddhism into the Tarim basin and China is first connected with the missionary translators from Parthia and Sogdiana«. Siehe 292 in seinem Artikel »The city-states of the Tarim basin«, in: B. A. Litvinsky u. a. (Hg.) (Anm. 3), 281–301.

Stelle des mühsamen »*arhat*-Wegs«¹³ zur Erleuchtung, der strikten Entsagung und ständigen Meditation zur Verbesserung des *karma*, des Regulativs der Wiedergeburten, leichtere und schnellere Wege und vor allem auch größere Hilfe in Notfällen in Aussicht stellte.

Dies alles führte schnell zu einer umfangreichen Übersetzungstätigkeit aus dem Indischen (Prakrit und Sanskrit in den Schriften Brāhmī und Kharostī) ins Sogdische, in die Lokalsprachen im Tarimbecken (z. B. Saka in Khotan, Tocharisch A und Tocharisch B in Kucha) und ins Chinesische sowie Tangutische. Angeführt wird die (uns bekannte) Liste der Übersetzer von einem Dharmaraksa (angeblich aus Dunhuang), der bereits um 300 buddhistische Texte ins Chinesische übersetzte. Führend in der Liste ist der (in Kucha geborene?) Inder Kumārajīva, der um 351 n. Chr., erst siebenjährig, nach Kashmir kam und dort heilige buddhistische Texte studieren konnte. Nach seiner Rückkehr nach Kucha, zum Mahāyāna bekehrt, widmete er sich der Übersetzung wichtiger Mahāyāna-Texte. Er wurde so berühmt, dass man ihn an den kaiserlichen Hof in Chang'an lud. Zwar weigerte er sich zu kommen, wurde aber im Jahr 401 dorthin entführt. Bis zu seinem Tod 413 arbeitete er weiter an Übertragungen ins Chinesische. Seine Übersetzungen, vor allem jene des *Lotos*-, *Amitābha*- und *Vimalakīrti-Sūtra*, machten ihn zum wohl wichtigsten Wegbereiter des Mahāyāna-Buddhismus. Die drei Sūtras wurden zu den führenden buddhistischen Schriften im Osten der Seidenstraße, da sie die Gläubigen von Sorgen um asketische Auflagen oder gar Sühne für Vergehen weitgehend befreien und mit vielen erbaulichen Gleichnissen und wahrhaft phantastischen Versprechungen zutiefst beeindruckten konnten.

So sicher es auch scheint, dass der Buddhismus für den »Sprung über die Berge« in Richtung China vor allem jenen direkten Weg über den Pamir nahm, ist die jeweilige Rolle von Kashmir und Gandhara unklar. Für die führende Bedeutung von Kashmir würde nicht nur sprechen, dass dort in der Zeit des großen Kushan-Herrschers Kanishka das (freilich nur legendäre) erste buddhistische Konzil stattgefunden haben soll, sondern dass auch vermutlich viele der missionierenden oder als Übersetzer tätigen Mönche wie Kumarajiva in Kashmir studiert hatten. Mit der Region Gandhara verbindet sich eher auch weltliche Macht; denn dort lagen große städtische und politische Zentren, umgeben von einer Vielzahl buddhistischer Klöster. Im nördlich davon gelegenen Tal von Swat vermutet man allgemein die mythische Landschaft Uḍḍiyāna, die wahrscheinlich das wichtigste Pilgerzentrum im ehemaligen Nordwestindien war; denn in den Legenden hatte der Buddha Śākyamuni auch dort gepredigt und Wunder gewirkt.

Die große Bedeutung des »direkten«, aber sehr schwierigen und strapaziösen Wegs über das Hochgebirge im Nordwesten des indischen

¹³ *Arhat* bezeichnet einen Heiligen, der den Lebensfreuden weitgehend entsagt hat und als Einsiedler lebt, um sich auf seine Erleuchtung vorzubereiten. Ein Arhat predigt nicht den Weg zu Erleuchtung, ist also kein Missionar, sondern sucht den Weg ausschließlich für sich selbst.

Subkontinents, in erster Linie via Gilgit, stand außer Zweifel, bevor noch die vielen Felszeichnungen und Inschriften buddhistischen und anderen Inhalts am Indus bei Chilas und Shatial gefunden wurden.¹⁴ Sie unterstreichen nicht nur die Bedeutung des »direkten Wegs«, sondern vermitteln auch die Kenntnis von den Routen und den wichtigen Übergängen über den Indus.¹⁵ Sicher nicht zufällig existieren auch an zwei Endpunkten jener Wege auf heute nordpakistanischem Boden jeweils eine charakteristische Darstellung Buddhas als großes Felsrelief: Im Norden, in Naupur bei Gilgit, steht er, die rechte Hand geradezu überdeutlich in der Geste der *abhaya-mudrā* erhoben. Zweifellos sollte er auf diese Weise die vom Norden Heranwandernden, denen noch viele Gefahren auf ihrem Weg nach Süden bevorstanden, beruhigen und ermutigen. Im Süden, in Jahanabad im Swat-Tal, vermittelte der Buddha sitzend und meditierend den Ankommenden, dass sie das große Pilger- und zugleich Klosterzentrum von Uddiyāna erreicht hatten. Dazwischen, im Darel-Tal, fand sich, von den chinesischen Pilgern Faxian und Xuanzang mitgeteilt¹⁶, eine riesige stehende Holzfigur des Bodhisattva Maitreya, der offensichtlich auch in jener gefährlichen Gebirgswelt besonders verehrt wurde.

Diese Darstellungen vermitteln dieselben Erwartungen und Hoffnungen, die sich in den Wandgemälden und Skulpturen in den Klöstern entlang der Seidenstraße finden. Es ist dies nicht nur der Glaube an die erlösende Hilfsbereitschaft des historischen Buddha Śākyamuni, sondern auch ein enormes Schutzbedürfnis, das die Gläubigen veranlasste, neben Buddha Śākyamuni vor allem auch die beiden Bodhisattvas Maitreya und Avalokiteśvara anzurufen. Der charakteristische Mahāyāna-Glaube an »Schutz-Bodhisattvas«, an göttliche Wesen, die zwar die befreiende Erleuchtung (*bodhi*) erlangen können, darauf aber vorläufig verzichten, um der Menschheit helfend und zur Erlösung führend zur Seite zu stehen, hatte eine stetig wachsende Bedeutung im Buddhismus erlangt. Wurde nun die Hilfsbereitschaft Buddhas vor allem auch durch Darstellungen bestimmter Jātakas ausgewiesen, so versprachen allein schon das Bild und die Anrufung der reich mit Wunderkräften vermuteten Bodhisattvas den Gläubigen Hilfe und Schutz. Besonders Avalokiteśvara wurde zu einem wichtigen Nothelfer, dessen unendliches Mitleid und unermüdliche Hilfsbereitschaft vor allem im Lotos-Sūtra beschrieben wird (s. u.). Maitreya, dem Buddha des künftigen Weltalters, kam die Rolle eines kommenden

¹⁴ In der Hauptsache von K. Jettmar in den Jahren um 1980 entdeckt, werden sie seitdem von einer deutschen Mission aufgenommen und bearbeitet. Siehe K. Jettmar, Zwischen Gandhara und den Seidenstraßen. Felsbilder am Karakorum Highway. Mainz 1985. Im Verlag Philipp von Zabern in Mainz erscheint dazu seit 1989 eine wissenschaftliche Reihe unter dem Titel *Antiquities of Northern Pakistan*.

¹⁵ Zu den verschiedenen Routen siehe M. Klimburg, The Western Trans-Himalayan Crossroads. In: D. E. Klimburg-Salter, The Silk Route and the Diamond Path. Los Angeles 1982, 24–37, und H. Tsuchiya, Tracing ancient routes in northern Pakistan. In: M. Alram/D. E. Klimburg-Salter, (Anm. 3), 353–390.

¹⁶ Bei Faxian heißt das Darel-Tal »To-li«, bei Xuanzang »Ta-li-lo«. Die Maitreya Statue soll 100 Fuß hoch gewesen sein. Siehe dazu Literatur in Anm. 18.

Erlösers zu. Dieser im *Maitreya-Sūtra* ausgewiesene Glaube hatte zu einem regelrechten Maitreya-Kult geführt, wie in vielen Klosterhöhlen zu sehen ist (s. u.). Bezeichnenderweise wurde am Weg zwischen Xinjiang und Kashmir, nämlich bei der Thalpan-Brücke unweit von Chilas, wo sich eine der wohl sehr gefürchteten, aus Weidenästen geflochtenen Hängebrücken über den Indus befunden haben muss, gewissermaßen alles an besonders wichtigen bildhaften Bezügen aufgeboten, um die Angst der Gläubigen vor dem Übergang und weiteren Gefahren unterwegs zu verringern. Buddha Śākyamuni und die beiden Bodhisattvas Avalokiteśvara und Maitreya finden sich nebeneinander abgebildet, und zwei Jātaka-Erzählungen illustrieren, wie Buddhas unerschöpfliches Mitleid und Opfertum sogar Tieren in Not zugute kamen.¹⁷

Diese und die vielen anderen Spuren des Buddhismus in der Gebirgswelt des alten Nordwestindiens gehen vermutlich auf das 5.–8. Jh. zurück, somit auf eine Zeit, als der Buddhismus sich längst erfolgreich über die beiden Hauptäste der Seidenstraße im Tarimbecken bis tief nach China hinein ausgebreitet und auch bereits ein reger Pilgerverkehr zu den heiligen Stätten des Buddhismus in Indien eingesetzt hatte.

Unter den zahlreichen chinesischen Pilgern, die den sehr weiten und gefährlichen Pilgerweg nach Nordindien wagten, wurden Faxian (Fa-hsien) und Xuanzang (Hsüan-tsang) am bekanntesten. 399 trat Faxian den Hinweg an, wobei er die direkte, aber sehr beschwerliche Route über den Pamir und durch die tiefen Schluchten südlich davon wählte. 414 kehrte er auf dem Seeweg zurück.¹⁸ Xuanzang unternahm 629–645 seine weltberühmte Reise, die ihn in beiden Richtungen über das Tarimbecken führte: die Hinreise über die »nördliche Route« bis Kucha, dann über den Tian Shan in die Gegend vom Issyk-kul und weiter über Marakanda (Samarkand), Balkh, Bāmiyān, Kapisa etc., die Rückreise über den Pamir und die »südliche Route«.¹⁹

Inwiefern diese beiden Straßen, die nördlich bzw. südlich der gefürchteten Takla-Makan-Wüste verliefen, eine unterschiedliche Bedeutung hatten in Fragen sowohl der Ausbreitung des Buddhismus wie des Handelsvolumens, lässt sich nicht bestimmen. Während an der nördlichen Straße hinayanistische Anschauungen (vor allem der Sarvāstivādin-Sekte) dominierten, waren die Klöster an der südlichen Straße eher mahayanistisch

¹⁷ Es handelt sich um das Śivi (Sibi) und Mahasattva (Vyāghri)-Jātaka. Beide dieser Jātakas (Erzählungen von erbaulichen Taten des Buddha in früheren Inkarnationen) wurden in den Klöstern entlang der Seidenstraße immer wieder dargestellt, in Dunhuang auch an prominenten Stellen. In der Höhle 428 wird das Mahasattva-Jātaka ausführlich geschildert.

¹⁸ Siehe S. Beal, Si-yu-ki. Buddhist Records of the Western World. London 1884, und H. A. Giles, The Travels of Fa-hsien. Cambridge 1923.

¹⁹ Er reiste in einem großen Bogen über die Nordroute Mittelasien/Afghanistan (wo er vor allem Bāmiyān sah) nach Indien und in einem kleineren Bogen über Ost-Afghanistan, den Pamir und die Südroute zurück an den kaiserlichen Hof in Chang'an, wo er aufgebroschen war. Seine Reisebeschreibung Xiyu Ji (Si-yu-ki) ist die weitaus wichtigste erhaltene zeitgenössische Schilderung von Land und Leuten jenes riesigen Raumes (siehe Beal, Anm. 18).

ausgerichtet. Beiden dieser recht unterschiedlichen Klosterwelten gemeinsam war aber eine »westliche«, von indischen, iranischen und lokalen Stilen beeinflusste Kunst, bis das Tarimbecken neuerlich in den chinesischen Einflussbereich geriet: Seit dem Ende der Han-Zeit im 3. Jh. n. Chr. bis zur Mitte des 7. Jh. – mit einer Unterbrechung in den Jahrzehnten vor und nach 400 n. Chr. – war Xinjiang nicht Teil der verschiedenen nordchinesischen Teilreiche, deren westlichster Außenposten stets Dunhuang war.

Gerade dort, wo die meisten Handelskarawanen vorbeikamen, sich etwas Ruhe gönnten, ihre Waren umschlugen, wo vermutlich auch die größten »Handelshäuser« saßen, blühte die buddhistische Klosterkultur auf, wurden immer wieder neue Klöster gestiftet und für ihre Ausstattung reich mit Geldmitteln versehen. In und bei den oasenartigen Kleinkönigreichen an der Seidenstraße im Tarimbecken gab es somit viele buddhistische Stiftungen, die mit Vorliebe, sofern die Gegebenheiten bestanden, als Höhlenklöster angelegt wurden. Der chinesische Pilger Xuanzang berichtete von »hundert buddhistischen Klöstern« in Kucha wie in Khotan. Von ihrer reichen Ausstattung mit Wandmalereien, Skulpturen und heiligen Schriften hatte im frühen 20. Jh. – trotz der Bilderstürmerei im Anschluss an die Islamisierung seit etwa 1000 n. Chr. – noch so viel überlebt, dass die führenden europäischen Staaten, darunter vor allem Deutschland, und Japan im Wetteifer Forschungsexpeditionen entsandten.²⁰

Das Königreich Kucha (Kutscha) muss überhaupt eine besonders große Bedeutung gehabt haben, bedingt durch seine Lage etwa in der Mitte der nördlichen Seidenstraße im Tarimbecken und die von dort abzweigenden Wege über die Gebirgsketten des Tian Shan in das Ili-Tal im Gebiet von Semirechye. Im Stadtgebiet und unweit davon muss es viele Klosteranlagen gegeben haben, wie auch von Xuanzang angegeben. Gefunden haben sich aber nur die Ruinen von Duldur Aquar und Subashi. Die Ausläufer der nahen Berge ermöglichten zusätzlich die Schaffung einer großen Zahl von Höhlenklöstern, die sich heute mit den Namen der Orte Kizil, Kizil-Kargha, Kumtura, Kirish, Simsim etc. verbinden. Mehrere hundert

²⁰ Deutschland und Großbritannien waren am aktivsten. Deutschland entsandte im Zeitraum 1902–1914 insgesamt vier »Preußische Turfan-Expeditionen«, geleitet von A. Grünwedel bzw. A. v. Le Coq, während England zwischen 1900 und 1915 drei Expeditionen finanzierte, die alle unter der Leitung von (Sir) M.A. Stein standen. Auch Frankreich (P. Pelliot), Russland und Japan waren vertreten. Mehrere von diesen Unternehmungen arteten zu »Kunstraubzügen« aus, da zahllose Wandgemälde abgelöst und abtransportiert wurden (vor allem nach Berlin), in vielen Höhlen böse Spuren hinterlassend (s. auch Anm. 25). Siehe dazu die kritische Darstellung in P. Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road*. London 1980 (dt.: *Die Seidenstraße*. München 1986). Zu den Forschungsergebnissen siehe vor allem A. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*. Berlin 1912; A. v. Le Coq und E. Waldschmidt, *Die buddhistische Spätantike in Mittelasien* (7 Bde.). Berlin 1922–1933; M.A. Stein, *Ancient Khotan*. Oxford 1907; ders., *Serindia* (5 Bde.). Oxford 1921; ders., *Innermost Asia* (3 Bde.). Oxford 1928; M. Yaldiz, *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens* (Xinjiang). Leiden 1987.

Anlagen existierten allein in Kizil im Westen von Kucha – in sicherer Entfernung vom weltlichen Trubel, und auch wieder nahe genug für in Kucha lebende oder durchreisende Machthaber, Kaufleute oder Pilger, die Sinn oder Anlass für fromme Stiftungen hatten. Kizil verrät in besonderem Maß die außerordentliche Rolle der buddhistischen Klöster entlang der Seidenstraße als Orte der materiellen und spirituellen Versicherung für eine Vielzahl sehr besorgter, stets von Naturgewalten und Räubern bedrohter Kaufleute, die trotz aller Risiken nicht auf den jeweils großen Profit verzichten wollten.

Die Bedeutung muss nach der chinesischen Eroberung im Jahr 647/8 abrupt abgenommen haben. Diese in den chinesischen Annalen gut beschriebene, hart umkämpfte Eroberung führte zur Entmachtung oder gar Auslöschung der vermutlich iranischen oder iranisierenden Oberschicht Kuchas. Das war sicher auch das Ende der beiden »indo-iranischen« Mischstile, die vor allem die Wandgemälde Kizils unverkennbar geprägt haben: Man gruppierte stets die Gemälde in einen »1. indo-iranischen Stil«, der um 500 n. Chr. angesetzt wurde, und in einen gleichnamigen »2. Stil«, den man in das 6.–7. Jh. datierte. Diese zeitlichen Ansätze werden nunmehr durch neueste deutsche C14-Messungen von Proben pflanzlicher Bestandteile des Malgrundes einiger Gemälde nicht nur über den Haufen geworfen, sondern auch auf einen überraschend langen Zeitraum von bis zu 350 Jahren verteilt. Der 2. Stil wird jetzt als der ältere der beiden Stile ausgewiesen, bereits ab dem späten 3. Jh. vertreten, und Gemälde des 1. Stils scheinen repräsentativ für die Kunst Kuchas im letzten Jahrhundert vor der chinesischen Eroberung.²¹

Die Höhlenklöster in Kucha bezeugen den Wandel im Buddhismus von seinen ursprünglichen Idealen der totalen Abwendung von jeder Art

²¹ Siehe dazu den neuen Katalog des Museums für Indische Kunst in Berlin (Magische Götterwelten. Werke aus dem Museum für Indische Kunst. Berlin 2000). Der Autor hat in seiner Doktorarbeit (Die Entwicklung des 2. indo-iranischen Stils von Kutscha. Wien 1969; Kurzfassung publiziert in: G. Hazai/P. Zieme [Hg.], Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker. Berlin 1974, 317–325, T. 31–43) die Vermutung geäußert, dass der 1. Stil nicht älter sei als der 2., sondern zeitgleich mit der Spätphase des 2. Stils. Diese Vermutung scheint sich nun z. T. zu bestätigen. Andererseits machen die neuen Datierungen jedwede Vorstellung einer konsequenten Entwicklung des 2. Stils zunichte, was wiederum die Frage aufwirft, inwieweit die bereits vielseitig kritisierte C14-Methode (siehe C. Blöss/H.-U. Niemitz, C14–Crash. Das Ende der Illusion, mit Radiokarbonmethode und Dendrochronologie datieren zu können. Gräfelfing 1997) wirklich verlässliche Datierungen ergibt, inwieweit die stilkritische Methode der Kunstgeschichte und Daten der Archäologie von Radiokarbon-Messungen so einfach demoliert werden kann. – Auch die Chinesen haben sich kürzlich der C14-Methode bedient: Wie von A. F. Howard mitgeteilt und auch vertreten (In Support of a New Chronology for the Qyzyl Mural Paintings. In: Archives of Asian Art, Bd. XLIV, 1991, 68–83), hat 1985 der chinesische Archäologe Su Bai eine neue, C14-gestützte Chronologie vorgestellt. Auch diese widerspricht völlig den Erkenntnissen stilkritischer Analysen; auch sie überspannt einen sehr langen Zeitraum von 310 ± 80 bis 685 ± 65 n. Chr. Sowohl Su Bai wie auch Howard vertreten überdies den durch nichts belegten Standpunkt, dass die frühesten Gemälde in Dunhuang von etwa vergleichbaren Darstellungen in Kucha beeinflusst wurden und daher später als jene zu datieren seien.

Leiden schaffender Lebensbejahung zu einer Art Schutzreligion. Während in einigen Höhlen in Kizil noch die Vergänglichkeit des Irdischen, die Sühne für begangene Vergehen im *karma* der Wiedergeburten und das Ziel des Nirvāṇa an Hand von Höllenszenen und Avadāna-Erzählungen eindrucksvoll dargestellt wurden²², bezeugen die meisten der Tempel eine spirituelle Einstellung, die bemerkenswert stark von Motiven der Schutzgewährung, Rettung aus physischer Not und natürlich Erlösung beherrscht waren. Allmählich entstand auch die Vorstellung von transzendenten Bodhisattvas, die – wie vor allem Avalokiteśvara – als Not Helfer hoch geschätzt und viel gepriesen waren.

Charakteristisch für diese neue Einstellung sind die vielen Illustrationen von Jātakas und Avadānas, soweit sie die Selbstaufopferungen oder Entsagungen Buddhas in früheren Inkarnationen zur Rettung von Menschen und Tieren aus Notlagen schildern. Sie finden sich, mit wenigen Ausnahmen nur in einszenigen Kurzfassungen, auf den Seitenwänden der Cella oder in den Seitengängen einiger Höhlen und vor allem im »Tonnengewölbe« vieler Höhlen. Besonders beliebt unter den zahlreichen Legenden waren vor allem das Śīvi-, Viśvantara- und Mahasattva (Vyāghrī)-Jātaka (s. u.). Die illustrierten Jātakas sind in der Tat so zahlreich, dass ihre Rolle im Sinn einer »moralischen Aufrüstung« bestanden haben dürfte.

Jātaka- und Avadāna-Bilder spielten jedoch, nach der Dichte ihres Auftretens in den vorhandenen Monumenten zu schließen, nur auf der nördlichen Straße eine derart wichtige Rolle. Der Hauptträger dieser Anschauungen war die dort vorherrschende Hīnayāna-Sekte der Sarvāstivādin. Ihre eher volkstümliche Version des Buddhismus, wie er in ihren wichtigsten Büchern, dem *Mahāvastu* und dem *Lalitavistara*, zum Ausdruck kommt, zeichnet ein legendär ausgeschmücktes Bild einer numinosen und hochgottähnlichen, alles überragenden und vor allem unendlich nothelfenden Erscheinung des historischen Buddha und seiner früheren Existenzen als Bodhisattva.²³

Nicht überraschend finden sich nur wenige Bezüge zur Lebensgeschichte Buddhas (mit Ausnahme der Bilder in der »Treppen-Höhle« bzw. Höhle 110 in Kizil) – weit weniger als in der Kunst von Gandhara. Diese Bezüge beschränken sich besonders auf Darstellungen des predigenden Buddha der Ajātaśatru-Legende, des Parinirvāṇa, der Verbrennung der Leiche Buddhas, der Verteilung der Reliquien und von Stūpas als

²² Besonders ausführlich waren etwa die Darstellungen der Śronakotikarna- und der Maitrakanyaka-Avadāna in der »Seefahrerhöhle«. Ihre Wandgemälde, die von der 4. Preußischen Turfan-Expedition nach Berlin gebracht worden waren, zählen zu den vielen Kriegsverlusten in der ehemaligen »Turfan-Sammlung«.

²³ Kizil erwies sich als besonders fündig auch in Bezug auf alte Manuskripte, die in verschiedenen Sprachen auf Birkenrinde oder Palmblättern geschrieben sind. Der dortige Zufallsfund im Jahr 1889 von Manuskripten, die dann bald als »Bower-Manuskripte« berühmt wurden, ergab den eigentlichen großen Anlass für die historische Erforschung des Tarimbeckens. Unter den Sanskrittexten dominieren das *Mahāvastu* und der *Vinaya* der Mūlasarvāstivādin. Das *Lalitavistara* fand sich nicht.

Symbole des Verlöschens im Nirvāṇa. Als kommender Erlöser tritt zusätzlich der Bodhisattva Maitreya auf, in der Regel im Tympanon über dem Eingang in die meistens tonnengewölbten Tempel²⁴ abgebildet, wie er inmitten von Göttern des Tusita-Himmels thront. In früheren Höhlen zeigt er die ermutigende Geste der *abhaya-mudrā*, in späteren Höhlen allerdings eher die predigende *vitarka-mudrā*, als ob bereits weniger Anlass für Ermutigung und Beruhigung bestanden hätte.

Die Maitreya-Verehrung mit ihren Aspekten eines Messias-Kults war vor allem an der nördlichen Seidenstraße zu finden. Im Süden kam hingegen der als besonders hilfsbereit eingeschätzte Avalokiteśvara stärker zur Geltung – nach den allerdings nur schütterten Kenntnissen zu schließen. Während Maitreya später an Einfluss verlor, gewann Avalokiteśvara eine immer stärkere Position in China und besonders im tibetischen Buddhismus, der vermutlich starke Impulse von der Seidenstraße erfuhr, als in den Jahrzehnten um 800 Teile der südlichen Straße und vor allem das große Kloster von Dunhuang von Tibet beherrscht wurden.

In der sehr wichtigen Oase von Turfan, im Osten des Tarimbeckens, wo es ebenfalls für Höhlenklöster geeignete Berge gibt, haben sich nur wenige bemalte Höhlen aus jener »indo-iranischen Zeit« gefunden (z. B. in Toyuq). Möglicherweise hielt sich dort die Begeisterung für den Buddhismus bzw. buddhistische Höhlenklöster in Grenzen, bis sich im mächtigen Reich der Uiguren (ab etwa 850) eine große Auseinandersetzung mit religiösen Themen sehr verschiedener Provenienz entwickelte. Vor allem manichäische, aber auch nestorianische Anschauungen kamen anfangs neben dem Buddhismus zu Geltung, bis sich letzter durchsetzte und nach dem Manichäismus zur »Staatsreligion« wurde.²⁵ Auf den Wandgemälden in den Tempeln der großen Anlage von Bezeklik erscheint Buddha als ein riesiger »Himmelskönig« und »Friedensfürst«, dem man entsprechend Tribut zu zollen hatte.²⁶ In den vielen großen *pranidhi* (Gelübde-)Bildern sind nunmehr die Stifter dargestellt – ein Umstand, der vorher nur wenig in Erscheinung trat. Viele z. T. auch große buddhistische Klosteranlagen und nicht-buddhistische Kultstätten existierten in den beiden hauptstädtischen Anlagen von Khocho (Gaochang)²⁷ und Yarkhoto (Jiahoe).

²⁴ Die meist kleinen Tempel haben einen rechteckigen Grundriss, mit einer quadratischen oder länglichen Cella vor einer Nische mit dem einst vorhandenen Kultbild und mit einem kultisch wichtigen Umgang, dem *pradakṣiṇā-patha*, um diese Nische. Im Quergang dieses Umgangs findet sich meistens eine *parinirvāṇa*-Darstellung, und in den seitlichen Gängen sind häufig Adoranten oder Stūpas abgebildet.

²⁵ Siehe H.-J. Klimkeit, Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. Opladen 1986; ders., Die Seidenstraße. Köln 1988.

²⁶ Die Wandgemälde im Tempel 9 von Bezeklik wurden zur Gänze 1903 von der 2. Königlich-Preussischen Turfan-Expedition (geleitet von A. v. Le Coq) abgenommen und nach Berlin gebracht, wo sie dann – wie viele andere Gemälde vor allem aus Kizil – im 2. Weltkrieg zugrunde gingen. Sie sind im großformatigen Werk Chotscho von A. v. Le Coq (Berlin 1913) sehr gut publiziert.

²⁷ Andere lokale Namen dafür sind Kara-khoja und Idikut-shahri. Heute verwendet man den alten chinesischen Namen Gaochang. Von den z. T. stattlichen Ruinen, die noch von der 1. und 2. Preussischen Turfan-Expedition 1902–1903 angetroffen und untersucht

Hatte somit der Buddhismus an der nördlich des Tarimbeckens verlaufenden Seidenstraße eher eine Theravāda-(Hīnayāna)-Ausrichtung, so ist die Situation im Süden, an der südlichen Straße, weniger klar. Man wird aber auch dort zumindest von einer Hīnayāna-Frühzeit sprechen müssen, die dann aber, weit stärker als im Norden, Mahāyāna-Tendenzen zu weichen begann. Erhalten hat sich freilich nur wenig, denn hier handelt es sich um großteils zerstörte Freibauten in Gebieten, die längst von der Takla-Makan-Wüste geschluckt wurden. Jedenfalls spricht alles dafür, etwa die Anlagen von Miran mit ihren stark mediterran-antikisierenden szenischen Darstellungen dem Hīnayāna zuzuordnen. Diese Wandgemälde aus dem 3./4. Jh. sind die einzigen in Zentralasien, die eine stilistische Verwandtschaft mit der Kunst von Gandhara aufweisen. Szenen aus dem Leben Buddhas und vielleicht die eine oder andere Jātaka-Darstellung²⁸ dürften das Programm der malerischen und bildnerischen Ausstattung beherrscht haben.

Im Großraum von Khotan nahm die Entwicklung dann einen Mahāyāna-Charakter an, wobei sich »kosmologische« Bilder Buddhas²⁹ und sogar tantrisch anmutende Darstellungen finden. Allerdings ist den wenigen bekannten Bruchstücken aus den Tempelanlagen von Dandan Oilüq, Balawaste, Endere etc. wenig zu entnehmen. In Rawak, im Nordosten von Khotan, fanden sich auch die Reste einer großen Klosteranlage mit einem monumentalen Terrassen-Stūpa, dessen reiche bildnerische Ausschmückung mit Lehmfiguren, darunter auch ein »kosmologischer« Buddha, bald nach der Aufdeckung zerfiel oder zerstört wurde.³⁰

Die dort besonders häufigen Funde von hölzernen Votivtäfelchen unterstreichen die Bedeutung des Pilgerwesens, da über die Südroute der wichtigste Pilgerweg von Zentralasien/China nach Indien verlief. Nicht zufällig steht der Name Khotan auch für wichtige künstlerische Einflüsse, vor allem in Tanz und Musik, für Jadevorkommen, die für China eine große Bedeutung hatten (und noch haben), sowie für die eher legendäre erste Aufdeckung des streng gehüteten Geheimnisses der Entstehung der

wurden, sind zumeist nur mehr spärliche Reste vorhanden: Siehe die Fotos und Skizzen in A. v. Le Coq, Chotscho (Anm. 25). Siehe auch A. v. Gabain, Das Leben im uigurischen Königreich von Qoco (850–1250). 2 Bde., Wiesbaden 1973; P. Zieme, Religion und Gesellschaft im uigurischen Königreich von Qoco. Opladen 1992.

²⁸ Besonders beliebt war dort das Sudhana-Jātaka, das, ähnlich dem Viśvantara-Jātaka (s. u.), die grenzenlose Verschkenbereitschaft des Buddha Śākyamuni in einer seiner früheren Existenzen schildert.

²⁹ Es sind dies Abbildungen des stehenden Buddha, dessen ganzfigurliche Mandorla mit den Bildern vieler kleiner Buddhas gefüllt ist. Es handelt sich um Darstellungen (von denen sich auch einige in Kizil finden), die entweder den Buddha Śākyamuni gewissermaßen kosmologisch erhöhen (A. F. Howard, The Imagery of the Cosmological Buddha. In: Studies of South Asian Culture. Bd. 13, Leiden 1986) oder den »zentralen Universalbuddha« Vairocana oder den (typisch hinayanistischen) Pratyekabuddha, den »Für-sich-allein-Erwachten«, abbilden.

³⁰ Alle jene altbuddhistischen Stätten an der südlichen Seidenstraße wurden 1900–03 von (Sir) M. A. Stein, dem wichtigsten Erforscher des Tarimbeckens, entdeckt. Siehe vor allem seine Werke Ancient Khotan. Oxford 1907, und Serindia. 5 Bde., Oxford 1921.

Seide außerhalb des Großreiches. Besonders in Khotan, aber auch in Kizil und anderswo in Zentralasien, wie etwa in Bamiyān³¹, hatte man außerdem das große buddhistische Fest *pāñcavarṣika* gefeiert. Es fand jedes fünfte Jahr statt und verhalf der politischen Elite zu besonderen buddhistischen Weihen, die ihre Machtstellung religiös legitimierten.

Diese damals, d. h. bis zur Mitte des 7. Jh., von China kaum beeinflusste buddhistische Welt des Tarimbeckens endete im Westen des Gansu-»Korridors«, an der Grenze zum eigentlichen chinesischen Kulturbereich. In den Klöstern der dort gelegenen großen Garnisons- und Handelsstadt Dunhuang, von wo aus – grob gesprochen – sich die Seidenstraße in die beiden Routen um das Tarimbecken teilte bzw. wo in der Gegenrichtung die beiden Routen sich wieder vereinigten, setzte die mahayanistische Entwicklung im Buddhismus und eine neue damit verbundene Erwartungshaltung voll ein. Bereits die ältesten erhaltenen Höhlen des großen, bei Dunhuang gelegenen, weltberühmten Klosters von Mogao³² lassen trotz wichtiger Gemeinsamkeiten mit der Klosterkultur im Westen spezifische neue Eigenheiten erkennen, die z. T. freilich auch Bezüge auf die chinesischen, mehr oder weniger taoistisch geprägten Anschauungen aufweisen.³³

Das beste Beispiel für ein Nebeneinander von buddhistischen bzw. indischen und taoistischen Vorstellungen liefert die Ausmalung der berühmten Höhle Nr. 249 in Dunhuang, datiert in die Mitte des 6. Jh. Die Cella wird dominiert von der großen Figur des stehenden, predigenden Buddha, aber in der pyramidenförmigen Decke finden sich außergewöhnliche Bilder, die verschiedene Interpretationen erlauben. Möglicherweise dargestellt sind der vieräugige und -armige Riese Fangxiang, der Sonne und Mond und den Palast des »Gelben Kaisers« im Kunlun-Gebirge hochhält, Wind- und Donnergott als Diener des »Gelben Kaisers«, die taoistische Königinmutter Xiwangmu des Westens auf ihrem Phönix-gezogenen Wagen, Dangwonggong, der »Prinz des Ostens«, sowie eine Schildkröte, von einer Schlange umwunden, als Schutzgottheit des Nordens. Unter den vielen Begleitfiguren, Apsaras und anderen himmlischen Wesen vermutet man auch taoistische Unsterbliche, während drei Dra-

³¹ Siehe Klimburg-Salter, Anm. 10.

³² Es handelt sich um die drei Höhlen 268, 272, 275, datierbar in den Anfang des 5. Jh. Insgesamt werden 540 Höhlen gezählt, viele davon reich bemalte Tempel, die innerhalb eines Jahrtausends geschaffen und z. T. auch dem jeweiligen Zeitgeschmack angepasst wurden. Ihre originale (oder im Kern originale) plastische Ausstattung ist noch erhalten, da der bilderfeindliche Islam in Dunhuang nie aktiv werden konnte wie in den Klöstern im islamisierten Tarimbecken. Siehe vor allem M. A. Stein, *The Thousand Buddhas* (3 Bde.). London 1921; B. Gray/J. B. Vincent, *Buddhist Cave Paintings at Tun-huang*. London 1959; Dunhuang Institute for Cultural Relics, *The Art Treasures of Dunhuang*. New York 1981; Duan Wenjie, *Dunhuang Art*. New Delhi 1994; R. Whitfield/S. Otsuka, *Dunhuang. Caves of the Singing Sands* (2 Bde.). London 1995. Außerdem sind in den letzten beiden Dezennien in Peking und Tokio zahlreiche große, ausgezeichnet gedruckte Bildbände über Dunhuang erschienen (siehe Whitfield/Otsuka).

³³ Siehe dazu M. Strickman, *India in the Chinese Looking-Glass*. In: D. E. Klimburg-Salter (Anm. 15), 52–63.

chen mit jeweils elf menschlichen Köpfen verschiedene mythische Kaiser symbolisieren könnten. Rechts und links unterhalb des Riesen sieht man kleine Bilder der Bodhisattvas Mañjuśrī und Vimalakīrti in ihren Pavillons (s. u.).³⁴

Am Anfang gedachte man noch großfigürlich der Jātakas und der Lebensgeschichte Buddhas und vertraute sich vor allem auch dem Maitreya-Bodhisattva an, der charakteristischerweise meistens mit jener Geste dargestellt wurde, die auf der Seidenstraße dominierte – mit der *abhaya-mudrā*, der Geste der Ermutigung und Furchtlosigkeit. In der Höhle 259 finden sich an den Wänden der Cella die vier Ausritte des historischen Bodhisattva, bei denen er mit dem Elend und der Vergänglichkeit alles Irdischen konfrontiert wurde, und eine große Darstellung des besonders geschätzten Sivi(Śibi)-Jātakas.³⁵ Besonders ausführlich sind in der Höhle 428 das Mahasattva(Vyāghrī)-Jātaka³⁶ und das Viśvantara-Jātaka³⁷ illustriert, die ebenfalls beide häufig auf der Seidenstraße westlich von Dunhuang zu finden sind. Das Sivi- und Mahasattva-Jātaka sind ebenfalls in prominenten Felszeichnungen bei Chilas am Indus zu sehen und auch im Großraum »dazwischen« dürften sie sehr oft illustriert worden sein, nach den zahlreichen Kurzversionen in den Höhlenklöstern von Kucha zu schließen. Diese und weitere Jātakas und Avadānas, wie jene der 500 Räuber, die nach ihrer Blendung für begangene Verbrechen von Buddha Śākyamuni begnadigt wurden und ihr Augenlicht zurückerhielten (z. B. in den Höhlen 285 und 296), stellen wichtige Zeitzeugen der damaligen Glaubens- und Sorgenwelt dar. Dahinter verbirgt sich große Hoffnung auf Beistand, denn die Angst vor Verlusten oder gar Tod unterwegs zu Gewinn versprechenden Märkten oder Heil verheißenden Pilgerzentren muss beachtlich gewesen sein.³⁸ Was eigene Vergehen betraf, konnte man mit der Barmherzigkeit Śākyamunis rechnen, der ja sogar Räubern ihre gerechte Strafe erlassen konnte. Voraussetzungen dafür waren rechter Glaube und rechte Verdienste.³⁹

³⁴ Siehe dazu Whitfield/Otsuka (Anm. 32), 283, T. 23–25. Bei der Darstellung des Riesen kann es sich auch um die indische Vorstellung vom Titan Asura handeln, der Sonne und Mond und Indras Palast im Trāyastriśas-Himmel hochhält.

³⁵ Es ist dies die Geschichte von der Bereitschaft Buddhas in einer früheren Inkarnation, das Leben einer von einem Falken bedrohten Taube zu retten, indem er sich Fleisch, im Gewicht der Taube mit Hilfe einer Waage abgewogen, von seinem linken Bein abschnitt und damit den Raubvogel für die Aufgabe der Beute schadlos hielt.

³⁶ In einer früheren Inkarnation als Prinz Mahasattva stürzte sich der Buddha von einem Felsen, um seinen Körper einer vom Hungertod bedrohten Tigerfamilie zum Fraß anzubieten.

³⁷ Buddhas Freigebigkeit bis zur letzten Konsequenz brachte ihn in einer früheren Inkarnationen als König dazu, nach dem Verschenken von fast allem zuletzt auch Frau und Kinder herzugeben, um alle Bitten zu erfüllen.

³⁸ Die Angst vor Raubüberfällen hatte sicher alles andere an Sorgen überschattet. Xuanzang selbst berichtete mehrmals von Räubern, die in einem Fall eine Gruppe von Händlern, die vor ihm unterwegs war, umgebracht hatten (S. Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang*, by Hwui Li, London 1911, 36f. und 40f.). In der Höhle 45 in Dunhuang ist ein solcher Raubüberfall dargestellt (Whitfield/Otsuka [Anm. 32] Tafel 110).

³⁹ Als Verdienst gewertet wurden in erster Linie fromme Stiftungen und Hilfeleistungen.

Die längst vorhandenen Spekulationen universaler Ausrichtung erlebten einen ungeheuren Auftrieb, als etwa ab dem 3./4. Jh. eine neue, schnelle Erlösung verheißende Schrift, nämlich das *Lotos-Sūtra* (*Saddharmapundarīka-Sūtra*), ihren Siegeszug antrat.⁴⁰ Da um jene Zeit der Buddhismus in China einen ersten Höhenflug erlebte, ermöglicht durch die (zeitweise) machtvolle Förderung der Dynastie der Nördlichen Wei (386–534)⁴¹, könnte ein auslösender Bezug zum Lotos-Sūtra vorliegen. Damals wurden nicht nur die ältesten Tempel in Dunhuang, sondern (in den Jahrzehnten um 500) vor allem die großen monastischen Höhlenanlagen von Yungang bei der ersten Wei-Hauptstadt Pingcheng (heutiges Datong) und Longmen bei der zweiten Wei-Hauptstadt Luoyang geschaffen. Besonders die Anlagen von Yungang sind geradezu überwältigende Zeugnisse eines kultischen Bedürfnisses, das keine Kosten scheute, um vermutlich einen besonderen Bezug zum mythischen Weltenberg Sumeru herzustellen⁴²: Im Berg versteckt wurden riesige Buddha-Figuren geschaffen, deren Existenz nur durch eine große Öffnung in Kopfhöhe von außen erkennbar ist.

Parallelen (oder Vorstufen?) zu jener »Vereinnahmung« des Buddhismus, wohl auch für den Zweck der politisch-religiösen Legitimation der Macht, kann man im zentralasiatischen *pāñcavarsika*-Fest sehen (s. o.). Mit dieser enormen Zunahme der politischen Bedeutung des Buddhismus verband sich prompt auch ein starker Hang zum Megalomanen, wie er in den zwei Klosteranlagen neben den beiden Nord-Wei-Hauptstädten und – vermutlich etwas später – in Bāmīyān in Erscheinung tritt.

Unter der China-vereinenden Sui-Dynastie wurde das Lotos-Sūtra zur wohl wichtigsten Schrift des Buddhismus gemacht, wie vor allem in der

Im »Sūtra im Bereich der Verdienste« (*Gongde futiang jing*) sind sieben Verdienstmöglichkeiten beschrieben: Errichtungen von Stūpas und Klöstern, Schaffung von Obstgärten, Verteilung von Medikamenten und Hilfe für Kranke, Bau von Booten, Bau von Brücken, Bau von Brunnen entlang der Wege und Bau von Latrinen. Bilder dazu finden sich z. B. in der Höhle 296 (Whitfield/Otsuka [Anm. 32] 291).

⁴⁰ Übersetzungen aus dem Sanskrit in europäische Sprachen von M. E. Burnouf (Paris 1852) ins Französische und H. Kern (Oxford 1884) ins Englische; aus der chinesischen Version von Kumārajīva von W. W. Soothill (Oxford 1930), S. Murano (Tokio 1974) und L. Hurvitz (New York 1976) ins Englische und von M. v. Borsig (Gerlingen 1992) ins Deutsche. Siehe auch: J. L. Davidson, *The Lotus-Sūtra in Chinese Art*. Yale 1956.

⁴¹ Besonders wichtig für den Buddhismus wurden vor allem die Kaiser Xiao Wen Di (471–499) und Xuan Wu Di (499–415) bzw. ihre Mütter. Unter Xuan Wu Di kam der berühmte buddhistische Gelehrte Bodhidharma aus Südindien zu den Nördlichen Wei.

⁴² Mit derartigen Bezügen zu den Bergen haben sich sowohl Indien (imaginärer Weltenberg Sumeru etc.) wie China immer intensiv befasst. Unter den heiligen Bergen in China dominieren der Kunlun als Sitz taoistischer Gottheiten und der fünfgipfelige Wutai in Shansi als Sitz des Bodhisattva Mañjuśrī. Erst in China kam es aber zu einer Höhlenarchitektur, die – wie vor allem in Yungang – fast nichts mehr von einem buddhistischen Tempel an sich hat, sondern nur mehr dazu dient, das gigantische Abbild Buddhas vom Berg »umschlossen« zu halten. Ähnlich wurde dies viel später und viel kleiner in tibetischen Tempeln realisiert. Freilich hatte damals in China die Figur des Buddha bereits jene gigantische mystisch-spekulative Überhöhung erfahren, die für den Mahāyāna-Buddhismus charakteristisch ist.

»Tientai Schule«, benannt nach einem Kloster am gleichnamigen Berg in Ostchina, wo der berühmte Mönch Zhiyi wirkte. Mit dieser Schrift verabschiedete man sich vom Denken an ein mühsam verdientes Nirvāṇa in der fernen Zukunft und spekulierte mit weit weniger belastenden und schnelleren Wegen zur Erlösung, wobei es sich dann bald primär um eine Art »Vorerlösung« in Paradiesen handelte. Der historische Buddha wurde zu einer hochgott- und erlösergottähnlichen Erscheinung erhoben und in milliardenfachen Emanationen »universalisiert«. Mit dieser vielversprechenden Botschaft musste das Sūtra so populär werden, dass sich viel mehr Gläubige die Schrift verschaffen wollten als Schreiber in der Lage waren Kopien herzustellen. Es kam wohl primär deshalb die Idee auf, heilige Schriften zu drucken.⁴³

In Dunhuang ist das zentrale Gedankengut des *Lotos-Sūtra* bereits in der sehr frühen Höhle 257 bildnerisch dokumentiert. Die zwei Buddha-Figuren in der Kultnische symbolisieren die Erscheinung des Buddha Prabhūtaratna, eines in früheren Zeitaltern wirkenden Buddhas, der aus einem magisch herbeigezauberten, juwelengeschmückten Stūpa herausgetreten ist und den Buddha Śākyamuni als Erlöser unseres Zeitalters preist. Diese Erscheinung bildet eine zentrale Botschaft des Lotos-Sūtras, das zum Teil in verständlichen Gleichnissen spricht, in der Hauptsache aber die großartige Einmaligkeit und überirdische Kraft vor allem des Buddha Śākyamuni, doch auch des allbarmherzigen Bodhisattva Avalokiteśvara und anderer Bodhisattvas möglichst eindrucksvoll darzustellen sucht. Zu diesem Zweck wird das ganze riesige glanz-, blumen- und juwelenerfüllte Universum mit seinen zahllosen Palästen und Myriaden von Buddhas und Bodhisattvas, Königen, Mönchen, Laienanhängern, Devas, Nagas etc., gewissermaßen als »Weltenbühne« vorgestellt, auf dem vor allem Śākyamuni und Avalokiteśvara auftreten.

In Höhlen der Sui- und frühen Tang-Zeit treten dann neben den »kanonischen« Szenen aus der Buddhalegende immer stärker auch erbauliche oder warnende Gleichnisse in Erscheinung, wie sie im *Lotos-Sūtra*, im *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, im *Vimalakīrti-Sūtra* und vielen anderen Schriften beschrieben werden.⁴⁴ Am wohl bekanntesten ist die im Lotos-Sūtra wiedergegebene Geschichte vom brennenden Haus (der Begierden), in dem sich ahnungslose Kinder aufhalten, die zu ihrer Rettung, d. h. Erlösung, durch Tricks herausgelockt werden müssen. Ähnlich wird in einer anderen Parabel eine herrliche Zauberstadt vorgegaukelt, ein »erstes

⁴³ Die ältesten bekannten Drucke (Blockdrucke), soweit datiert, stammen aus dem 9. Jh. In der Folge wurden dann die vielen (gerollten) Handschriften zur Seite geschafft und sorgfältig in Archiven aufbewahrt. Ein derartiges, besonders reiches Archiv wurde 1907 von (Sir) M. A. Stein in Dunhuang ausfindig gemacht und ausgiebig geplündert (mit Zustimmung des dafür belohnten taoistischen Wächters). Wenige Monate später stürzte sich P. Pelliot auf den immer noch sehr reichhaltigen Rest. Siehe Hopkirk (Anm. 20), 160–169, 182–185.

⁴⁴ Das ebenfalls sehr wichtige *Prajñāpāramitā-Sūtra*, das »Sūtra von der vollkommenen Einsicht«, spiegelt sich in den Wandgemälden kaum, da es wenig Themen für bildnerische Darstellungen beinhaltet.

Nirvāṇa«, um den bereits Erschöpften zum Weitergehen anzuregen auf dem schwierigen und üblen Weg, »der in weiter Ferne endet, in einem Gebiet, in dem keine Menschen wohnen und das Furcht einflößt«. Es ist der »schlimme Pfad von Leben und Tod und Verblendung«, den man überwinden muss, um zum »Platz von kostbaren Juwelen« (Borsig, *op. cit.*, 182f.) zu kommen: zur Erleuchtung und damit zum zweiten, endgültigen Nirvāṇa. Hier findet man bereits jene Vorstellung von einem Zwischenparadies, die dann in der Amitābha-Sūtra groß vorgestellt wird.

Auch das *Vimalakīrti-Sūtra* mit dem erbaulichen Gespräch zwischen dem Bodhisattva Mañjuśrī und dem reichen Kaufmann Vimalakīrti wurde besonders geschätzt.⁴⁵ Glaubensstärkende Parabeln und Gespräche nahmen immer mehr jenen Platz ein, der früher von den kanonischen Lehren des Buddhismus und von den Jātakas und Avadānas beherrscht wurde. Der nunmehr in Dunhuang praktizierte Buddhismus hatte sich gewissermaßen vom Westen ab- und dem Osten zugewandt, wo sich die Höfe der Sui- und Tang-Herrscher befanden und sich die hohe Schule des Mahāyāna-Buddhismus etabliert hatte. Das große Thema wurde dort immer mehr das Mitleid der verschiedenen Bodhisattvas, die sich unermüdlich mit unvorstellbar großer Hingabe und Kraft der möglichst schnellen Befreiung der irdischen Kreatur vom Leid widmen – unter vorläufigem Verzicht auf ihre Erlösung, auf ihr Eingehen ins Nirvāṇa. Allmähliches Erfassen der vier Wahrheiten, des achtfachen Pfads und der Kausalkette im Rahmen eines asketischen Lebens als *śrāvaka*, Buddhaschüler, war immer weniger interessant geworden.

Zum Triumph des Lotos-Sūtra gesellte sich der riesige Erfolg des *Sukhāvatīvyūha* oder *Sūtra des reinen Landes*, allgemein als *Amitābha-Sūtra* bekannt, das in zwei Versionen aufscheint, vor allem in der »kürzeren Version« in der Übersetzung von Kumārajīva. Vielleicht geschah dies in Reaktion auf die Kriegswirren, die durch das Vordringen der Tibeter und ihre Vertreibung ausgelöst worden waren⁴⁶, oder auch als Folge einer weiteren Sinisierung bzw. Taoisierung des Buddhismus. Jedenfalls manifestierte sich ein neuer mächtiger, von großem Mitleid getragener Befreiungs- und Erlösungsdrang mit klaren weltlichen Aspekten, wobei es auch immer mehr um die Frage des Weiterlebens nach dem Tod ging. Fromme Gaben und häufige Nennung des Namens des Buddha Amitābha

⁴⁵ Das *Vimalakīrti-Sūtra* schildert ein Gespräch zwischen dem Bodhisattva Mañjuśrī und dem reichen, aber kranken Kaufmann Vimalakīrti, dem Buddha Śākyamuni einen seiner Jünger helfend zuschicken wollte. Als keiner gehen wollte, weil sich jeder vor dem großen Wissen des Kranken scheute, sprang Mañjuśrī ein. Die Geschehnisse vor und während der Unterredung und das Gespräch selbst, das um buddhistische Grundfragen ging, verdeutlichten den Gläubigen die machtvolle und sogar wunderwirksame Erhabenheit eines Laien, der mit seinem Wissen die hinayanistische Mönchsgemeinde beschämte und zeigte, dass auch ein wohllebender Laie, unbelastet von unangenehmen Entsagungen, den Weg zu Wissen und Erlösung finden könne.

⁴⁶ Nach der großen chinesischen Expansion unter dem Kaiser Taitsong kamen bereits im 7. Jh. schwere Rückschläge im Kampf gegen die Tibeter, die immer wieder in das Tarim-Becken eindringen. 763 plünderten sie Chang'an und 787 eroberten sie Dunhuang, nachdem sie die Stadt 10 Jahre lang belagert hatten. 848 wurden sie wieder vertrieben.

genügte, um in Amitābhas »reines Land im Westen« namens *Sukhāvatī*, gewissermaßen ein »Zwischenparadies«, aufgenommen zu werden. Mit seinen herrlichen Aspekten des friedlichen sang- und tanzerfüllten Lebens in höfischen Gartenlandschaften musste Derartiges zweifellos attraktiver sein als die eher abstrakte Vorstellung des völligen Erlöschens im Nirvāṇa.

Es war dies ein großer Schritt in eine Glaubenswelt, in der Fragen von Geldspenden und Verdiensten dominierten. Hauptsächliche Zielrichtung wurde nun mehr und mehr die vor allem durch Spenden erhoffte bzw. erwartete Aufnahme des Toten in das *Sukhāvatī*-Paradies, das – in Verbindung mit anderen, etwas weniger geschätzten Paradiesen (vor allem des Bhaisajyaguru und Maitreya) – in den späteren Höhlen in Dunhuang in großer Regelmäßigkeit die Seitenwände der Tempel schmückt. Der typisch chinesische Toten- und Ahnenkult mit seiner Sorge um das Weiterleben der Ahnen nach dem Tod wurde nun ein integraler Teil des Buddhismus im Osten der Seidenstraße. Kṣitigarbha (chin.: Dizang), der Führer der Totengeister durch ein Labyrinth von Purgatorien zu den Paradiesen, trat nun vor allem auf Bannern des Totenkults in Erscheinung. Mit der Möglichkeit, durch fromme Gaben das Schicksal der Seele des Ahnen zu verbessern, sie sogar paradiesfähig zu machen, gewann das Ablasswesen große Bedeutung.

Daneben war längst der allbarmherzige Bodhisattva Avalokiteśvara (chin.: Guanyin) zum allmächtigen Nothelfer aufgestiegen. Man brauchte nur aus dem Kapitel 25 des Lotos-Sūtra zu rezitieren, um von ihm aus jeder Art von physischer oder psychischer Not befreit zu werden. Seine vielfältigen Erscheinungsformen konnten sogar tausendarmig und elfköpfig sein, um die mannigfaltige Wirksamkeit und Kraft seiner unendlichen Verdienste als Retter der irdischen Kreaturen auszudrücken.

In den Vorstellungen der Gläubigen war das Universum unvorstellbar groß und lichterfüllt geworden, belebt von Myriaden unendlich barmherziger Buddhas und Bodhisattvas, die unentwegt das »gute Gesetz« des Lotos-Sūtra predigten, die den Gläubigen die Erlösung in Bildern von ungeheuren Schätzen von Gold und Juwelen und traumhaft schönen Paradiesen vorgaukelten. Im Osten der Seidenstraße war somit aus dem hinayanistischen »Kleinen Weg« des Theravāda-Buddhismus, der allgemein die weitgehende Entsagung zur Erlösung vom *karma* der Wiedergeburten predigte, ein mahayanistischer Buddhismus entstanden, der sich als der entsagungsarme juwelengeschmückte »Große Weg« für jedermann verstand. Es war gewissermaßen ein schneller und direkter Weg zur Erlösung. Dieser Buddhismus war aber vor allem in der Lage, den chinesischen Gläubigen ihre charakteristischen großen Sorgen um das eigene Wohl- und Nachleben weitgehend zu nehmen. Man konnte somit einigermaßen beruhigt das irdische Leben genießen und einem schönen Weiterleben nach dem Tod, notfalls erst nach einem Purgatorium, entgegensehen, ohne noch primär an das zentrale buddhistische Thema zu denken – an die schlussendliche Erlösung vom *karma* und das Verlöschen im Nirvāṇa.