

A. BUDDHISMUS IN OSTASIEN

BUDDHISMUS IN CHINA

Stephan Peter Bumbacher

Jeder Versuch, eine umfassende Darstellung des „chinesischen Buddhismus“ zu entwerfen, sieht sich größten Schwierigkeiten ausgesetzt. Das überlieferte Primärmaterial ist viel zu umfangreich, sowohl was Texte als auch was archäologische und ikonographische Zeugnisse anbelangt. Ein historischer Überblick, wie ihn Kenneth Ch'en vor über fünfzig Jahren vorlegte und wie er seit kurzem in französischer Übersetzung vorliegt, ist im hier vorgegebenen Rahmen nicht möglich. Zudem sind verschiedene Forschungsfelder noch nicht oder nicht hinreichend erschlossen. So stehen z. B. Untersuchungen der individuellen Idiome der frühen Übersetzer, etwa eines Lokakṣema oder Zhi Qians¹, erst am Anfang. Diese werden zur Zeit hauptsächlich in Japan vorangetrieben. Und die von den Übersetzerteams vorgenommenen Interpolationen wurden bisher erst am Beispiel der in die Übersetzungen eingefügten „Seele“ (*shen*) untersucht.

Eine wichtige Quelle stellen die Mönchs- und Nonnenbiographien dar. Hier ist das *Bi qiu ni zhuan* (*Biographien von buddhistischen Nonnen*) die bisher einzige Viten-sammlung aus einer umfangreichen literarischen Gattung, die vollständig in eine westliche Sprache übersetzt und untersucht wurde. Erst in den letzten drei Jahren wurde die erste Sammlung apologetischer Traktate, gelehrter Korrespondenzen und kurzer Kompendien, das *Hong ming ji* (*Aufzeichnungen über die Verbreitung und Erhellung [des Gesetzes]*), umfassend übersetzt. Seine spätere Erweiterung, das etwas anders gelagerte *Guang hong ming ji* (*Erweiterte Aufzeichnungen über die Verbreitung und Erhellung [des Gesetzes]*), harrt jedoch noch der entsprechenden systematischen Auswertung. Ebenfalls noch ausstehend ist die Aufarbeitung der „Buddhismen der kleinen Leute“. Neben epigraphischen Quellen dürfte vor allem die Analyse der so genannten *zhi guai*-Literatur Erfolg versprechen, also derjenigen Texte, die sich mit „übernatürlichen“ Begebenheiten beschäftigten. Mit der kürzlichen Übersetzung der Fragmente des *Ming xiang ji* (*Aufzeichnungen von Zeichen aus dem dunklen [Bereich]*) durch Robert F. Campany wurde ein Anfang gemacht. Dabei ist es ihm u. a. gelungen, die zentrale Bedeutung der halbmonatlichen gemeinsamen Fastenzeremonien (*zhai*) von Laiengruppen aufzuzeigen. Eines der wohl interessantesten

1 Als Umschrift des Chinesischen wird das heute übliche Pinyin verwendet (mit wenigen Ausnahmen, die kommentiert werden). Um dem isolierenden Charakter des Chinesischen gerecht zu werden, stehen die Pinyin-Silben unverbunden da, außer bei Personen-, geographischen und Ortsnamen.

Forschungsgebiete stellen die so genannten apokryphen Sūtras, d. h. in China entstandenen Schriften dar. Dieser Gattung haben sich in jüngster Vergangenheit eine Reihe von jungen vor allem amerikanischen Forschenden zugewandt. Auch können chinesischer Buddhismus und Daoismus nicht unabhängig voneinander verstanden werden. Die Erforschung ihrer gegenseitigen Beeinflussung sowie ihrer Interaktion mit lokalen Kulturen hat vor wenigen Jahren begonnen.

Dieser Beitrag hat es sich zum Ziel gesetzt, die Vielfalt der religiösen Diskurse anhand ausgewählter Themen und Textbeispiele anschaulich zu machen. Die wechselhafte Rezeption buddhistischen Gedankenguts zwischen (Miss-)Verständnis, Neuinterpretation und Aneignung steht vor dem Hintergrund indigener religiöser Vorstellungen, sich verändernder ökonomischer Rahmenbedingungen und wechselnder zeitgeschichtlicher politischer Machtverhältnisse.

1. Die Religionen Chinas in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung²

1.1. Ahnenkult und lokale Kulte

Die ausschlaggebende soziale Einheit der chinesischen Gesellschaft ist und war der erweiterte Familienverband (Clan), bestehend aus der Abstammungslinie (lineage) aus dem gemeinsamen Gründerahn mit ihren Seitenlinien. Den Zusammenhalt gewährleistete der gemeinsame Ahnenkult, die älteste, wichtigste, und verbreitetste Form religiöser Praxis in China. Als Zeichen der Zusammengehörigkeit dienten umfangreiche Trauerriten, bei denen über längere Zeitperioden Trauerbekleidung getragen sowie Versammlungen im Ahnentempel und auf dem Friedhof abgehalten wurden. Dort und auf dem Hausaltar wurden die Namenstafeln aufgestellt und aufbewahrt, welche den Hauch-Seelen (*hun*)³ der Verstorbenen als temporärer Aufenthaltsort dienten.⁴ Legitimiert wurde der Ahnenkult zwar mit der konfuzianischen Forderung nach kindlicher Pietät, welche die Lebenden den Verstorbenen dadurch schuldeten, dass sie diesen ihr Leben verdankten. Viel bedeutender aber war die sehr viel ältere Vorstellung, dass die Ahnen die primäre Sanktionierungsinstanz für die Lebenden bildeten. Ihnen gegenüber war man letztlich für sein Tun verantwortlich. Wohlverhalten wurde von ihnen mit einer Verbesse-

2 Zum Folgenden vgl. Bumbacher 2005 und Bumbacher 2012b.

3 Zum Seelenkonzept s. u. Kapitel 3.5.

4 Thompson 1979: 38.

rung der ökonomischen Verhältnisse und des sozialen Status belohnt, Fehlverhalten mit ökonomischer Verschlechterung und sozialem Abstieg bestraft.

Damit die Ahnen ihre Nachkommen aktiv unterstützen konnten, mussten diese rituell über jeden wichtigen Aspekt des Familienlebens informiert werden. Ihnen wurden in *do-ut-des*-Manier Opfer dargebracht, welche den Ahnen die „Energie“ verliehen, sich erkenntlich zu zeigen. Sie konnten sich den Lebenden gegenüber bemerkbar machen, etwa im Traum, wenn sich z. B. ein verstorbene Familienmitglied darüber beklagen wollte, dass seine Grabstätte falsch angelegt war, nicht den geomantischen Erfordernissen (*feng shui*) entsprach und es sich darin nicht wohl fühlte. Oder es konnte die Nachkommen mit Krankheit bestrafen, wenn es ihm im „Jenseits“ an etwas mangelte. Zu früh oder eines gewaltsamen Todes Verstorbene konnten zudem als Dämonen zurückkehren und die Lebenden solange heimsuchen, bis diese mit Hilfe von religiösen Spezialisten die Ursache eruieren und den entsprechenden Ahn durch Opfer besänftigen konnten.

Abgesehen vom familiären Ahnenkult stellten die so genannten lokalen Kulte die weitaus häufigste Form religiöser Aktivitäten dar. Deren Ausübung beschränkte sich auf einen mehr oder weniger engen geographischen Raum, etwa einen Dorfschrein oder einen Tempel, der sich an einem „wirkmächtigen“ (*ling*) Ort befand. Dort wird man auch den ätiologischen Mythos (mündlich, seltener in schriftlicher Form) aufbewahrt haben, der die Geschichte des Schreines oder die Biographie der in ihm verehrten Gottheit erzählte. Diese Heiligtümer konnten zwar von Priestern oder Priesterinnen beaufsichtigt werden, lagen jedoch häufiger in der Obhut von Dorfbewohnern, welche zu diesem Zwecke „Tempelgemeinschaften“ bildeten. Nicht alle lokalen Kulte organisierten sich um ein Heiligtum. Der berühmte Kult des Gottes des Gelben Flusses, bei dem jährlich ein junges Mädchen mit dem Flussgott „verheiratet“ (geopfert) wurde, fand unter freiem Himmel an den Gestaden des Huang-he statt.⁵

„Erfolgreiche“ lokale Kulte, d. h. solche, deren Gottheiten verlässlich die Bitten der Gläubigen erhörten, konnten Pilger aus entlegeneren Gegenden anziehen, was zwangsläufig zu einer Erweiterung der örtlichen Infrastruktur in Form von Herbergen und Devotionalienläden etc. führte. Gelegentlich kam es vor, dass heimkehrende Pilger zu Hause ebenfalls einen Tempel für dieselbe Gottheit errichteten. Solche „Töchtertempel“ bezogen ihre Legitimation vom Ursprungstempel und blieben diesem nicht nur durch den gegenseitigen Besuch der Tempelweihfesten, sondern auch ökonomisch verbunden. Bildeten sich bei besonders erfolgreichen Kulturen gar weiträumige, eigentliche Netzwerke von Töchtertempeln aus, spricht man von regionalen Kulturen.

Lokale oder regionale Kulte wurden von den nicht-ortsgebundenen Beamten der Zentralregierung prinzipiell mit Argwohn beobachtet. Der Hauptgrund dafür

5 Bumbacher 2010: 63–66.

war ein ökonomischer. Wie das Beispiel des Kultes des Gottes des Gelben Flusses zeigt, mussten von den Gläubigen z.T. beträchtliche Summen für die Durchführung des Kultes und den Unterhalt der Priesterinnen aufgebracht werden. Dieses Geld stand den Beamten bei der Eintreibung der Steuern für den Staat und die eigene Bereicherung nicht mehr zur Verfügung. Entsprechend finden sich immer wieder in den Dynastiegeschichten und anderen für die Beamten relevanten Schriften Hinweise über Kulte, welche von einfallsreichen Beamten erfolgreich ausgemerzt wurden.⁶

1.2. Daoismus

Der Daoismus kann als die eigentliche chinesische Religion bezeichnet werden. Deren Traditionen haben sich ab dem 2. Jahrhundert n. Chr. entwickelt. Das Ziel bestand letztlich darin, körperlich unsterblich zu werden, wobei sich die entsprechenden Praktiken z.T. erheblich unterschieden. Generell ging man von verschiedenen Stufen von Unsterblichen aus. Jene der höchsten Stufe sollen vor Zeugen bei hellichtem Tage in den Himmel aufgefahren sein, um dort Funktionen in der himmlischen Administration zu übernehmen. Unsterbliche einer niedrigeren Stufe konnten nur heimlich in den Himmel aufsteigen, nachdem sie zunächst sterben und bestattet werden mussten. Wurde aus irgendeinem Grunde das Grab geöffnet und man fand anstelle der Leiche einen persönlichen Gegenstand, beispielsweise ein Paar Sandalen, einen Stock oder ein Schwert, dann galt dies als Indiz, dass die Person das Grab als unsterblich verlassen hatte.

Die irdischen Unsterblichen hingegen verweilten über Jahrhunderte auf der Erde, wechselten häufig den Wohnort und ihre soziale Identität, bis auch sie schließlich in den Himmel auffuhren. Das Ziel der Unsterblichkeit zu erreichen war aber nur solchen Menschen vorbehalten, die ihr ganzes Leben ausschließlich darauf ausrichteten, sich einer entsprechenden Lebensweise befleißigten und die notwendigen Rituale durchführten. Alle anderen männlichen und weiblichen Daoisten konnten wenigstens auf ein langes Leben (*shou*) hoffen, solange sie bestimmte Gebote beachteten,⁷ oder sie konnten mit dem Schutz vor Dämonen und Krankheiten rechnen. Alle Traditionen dieses so genannten religiösen Daoismus können in drei Gruppen eingeteilt werden:

- a) in gemeindeorientierte, deren Mitglieder innerhalb der Gesellschaft lebten und sich für diese einsetzten,

6 Z. B. Kapitel neun der *Durchdringenden Bedeutungen der Bräuche* (*Feng su tong yi*).

7 Siehe *Meister, der die Einfachheit umfasst, innere Kapitel* (*Bao pu zi nei pian*): 19–20, englische Übersetzung in Ware 1966: 47f.

- b) individuumorientierte, die durch einen Meister sorgfältig ausgewählt wurden, sich um diesen scharten und unter einem Eid der Verschwiegenheit in sein Wissen und seine heiligen Texte eingeweiht wurden,⁸
- c) klösterliche Traditionen, welche ursprünglich unter buddhistischem Einfluss entstanden.

Beispiele für gemeindeorientierte Traditionen sind die Himmelsmeister-Tradition (*tian shi dao*) und die Tradition des Wirkungsmächtigen Juwels (*ling bao dao*). Ein Beispiel der eremitischen Form ist die frühe Tradition der Höchsten Klarheit (*shang qing dao*), auch bekannt unter dem Namen Mao-shan-Tradition (*mao-shan dao*), benannt nach dem Zentrum auf dem Berg Mao. Als monastische Traditionen können der spätere *mao-shan dao* und die Tradition der Perfekten Realisation (*quan zhen dao*) gelten.

1.2.1. Daoismus der Himmelsmeister (*tian shi dao*)

Hervorgegangen aus einer revolutionären Massenerhebung im Jahre 184 n. Chr. gegen die im Niedergang befindliche Spätere Han-Dynastie konnten sich die „Himmelsmeister“ gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. für rund dreißig Jahre als theokratischer Staat im Gebiet des heutigen Si-chuan etablieren. Sie unterteilten ihr Gebiet in vierundzwanzig Distrikte oder „Diözesen“ (*zhi*), welche sowohl religiöse, als auch administrative und politische Bezirke darstellten. Ihre Anhänger rekrutierten sie in „Gasthäusern der Rechtschaffenheit“ (*yi she*), die sie entlang der Hauptverkehrswege errichteten und in welchen die Reisenden kostenlos Essen und Unterkunft erhielten, dafür aber sich von Priestern in der Religion der Himmelsmeister unterrichten lassen mussten. Sie waren gehalten, nach ihrer Heimkehr bei den Priestern ihrer eigenen Diözese zwecks weiterer Unterweisung vorzusprechen.

Die Himmelsmeister organisierten sowohl die religiösen als auch die politisch-sozialen Aspekte ihrer Anhänger. So wurde die Infrastruktur, welche von der Administration der zerfallenden Han-Dynastie vernachlässigt worden war, durch Gemeindemitglieder als Buße für Übertretungen der Gemeinderegeln instandgesetzt und unterhalten. Jeder Haushalt hatte eine Steuer von fünf Scheffel Reis abzugeben, weshalb die Bewegung allgemein auch die „Fünf-Scheffel-Reis“-Tradition (*wu dou mi dao*) genannt wurde. Dieser Reis wurde unter den bedürftigen Gemeindemitgliedern verteilt.

Obwohl die Himmelsmeister die offiziellen Repräsentanten der schwachen kaiserlichen Administration „neutralisiert“ hatten, betrachteten sie das kaiserliche Regime durchaus nicht als ihren Gegner. Kaiserliche militärische Aktionen waren höchst unwahrscheinlich, da Si-chuan durch eine vorteilhafte Topographie ge-

8 Bumbacher 2017.

schützt und leicht zu verteidigen war. Opposition erwuchs der Bewegung vielmehr aus den lokalen Kulturen, deren Anhänger nicht bereit waren, sich in das neue daoistische System zu integrieren und dadurch dessen Gottheiten und Riten als den eigenen überlegen anzuerkennen. Die daoistischen Texte sprechen denn auch von „exzessiven Kulturen“ (*yin si*) oder der „Verehrung schädlicher Dämonen“, wenn die Rede von Kulturen ist, in deren Zentrum blutige Opfer standen, also Schlachten, Opfern und Verzehren von zu diesem Zwecke getöteten Tieren.⁹ Die Opfergaben, respektive deren im Rauch emporsteigender „Feinstteile“, dienten den Göttern als Nahrung. Was übrig blieb, konsumierten die Kulturteilnehmenden gemeinsam. Dadurch kamen auch Menschen, die es sich üblicherweise nicht leisten konnten, zu fleischlicher Nahrung. Schließlich wurden die Priester der lokalen Kulte für ihre Dienste entschädigt.

Es war daoistischen Priestern nicht gestattet, persönliche Honorare entgegenzunehmen. Stattdessen verlangten sie von ihren Gemeindemitgliedern als Gegenleistung für Rituale (z. B. zur Krankenheilung) Papier, Tusche, Schreibpinsel usw., alles Dinge, die dann wieder im Ritual und in der Gemeindeadministration Verwendung fanden und somit der Gemeinschaft insgesamt zu Gute kamen.

Anstelle von Opfern für Geister, Dämonen oder lokale Gottheiten griffen die Daoisten auf die üblichen administrativen Verfahren zurück wie schriftliche Eingaben, Beschwerden und Gesuche an ihre Götter, was alles dem Vorbild der säkularen kaiserlichen Verwaltung nachgebildet war. So richteten sie z. B. schriftliche Petitionen an das zuständige Amt der himmlischen Verwaltung, in welchen sie die dortigen Götter darum ersuchten, ihre Autorität auszuspielen und kleinere Mächte wie etwa krankheitsverursachende Dämonen in ihre Schranken zu verweisen. Auf diese Weise versuchten die Himmelsmeister, lokale Gottheiten als unbedeutendere Dämonen in ihr eigenes religiöses System zu integrieren und der überlegenen Macht ihrer eigenen Götter zu unterstellen.

Die offensichtlichen politischen, administrativen und ökonomischen Probleme der Han-Dynastie wurden als Folge des Ungleichgewichtes interpretiert, in das die kosmischen Energien (*qi*) Yin und Yang dadurch geraten waren, dass der Kaiser den von ihm erwarteten moralisch-ethischen Ansprüchen nicht mehr gerecht wurde. Aufgrund der traditionellen Vorstellung, dass irdisches Verhalten sich auf den Kosmos als Ganzes auswirkt und der Kosmos entsprechend wieder das irdische Geschehen beeinflusst, war eines der wichtigsten Rituale der Himmelsmeister die Vereinigung (oder Harmonisierung) der Energien (*he qi*) durch Geschlechtsverkehr.¹⁰ Wenn die Gemeindemitglieder durch bis ins Detail vorgeschriebene und von den Priestern beaufsichtigte geschlechtliche Vereinigung die beiden Energien auf der menschlichen Ebene wieder ins Gleichgewicht brachten, musste dies auf

⁹ In seltenen Fällen wurden auch Menschen geopfert, etwa durch Versenken in Flüssen.
¹⁰ Vgl. Raz 2008.

die kosmischen Energien positiv zurückwirken. Jedes Gemeindemitglied trug somit Mitverantwortung für die Aufhebung von Energie-Blockaden und den Stillstand der natürlichen Zyklen und Prozesse sowie den Austausch zwischen Erde, Mensch und Himmel. Es war gerade dieses *he qi*-Ritual, das später den Buddhisten ein Dorn im Auge war und immer wieder in ihren Kritiken gegen den Daoismus ins Feld geführt wurde.

Als sich im Jahre 215 n. Chr. die Anführer der Himmelsmeister-Tradition dem neuen militärisch-politischen Führer Nordchinas unterwarfen und in dessen Familie einheirateten, wurden Zehntausende von Anhängern nach Chang-an umgesiedelt. Dort musste sich der Himmelsmeister-Daoismus in einer neuen geographischen, kulturellen, sozialen und politischen Situation zurechtfinden und seine religiösen Vorstellungen den gegebenen Bedingungen anpassen. Die in Si-chuan verbliebenen Anhänger waren nicht mehr länger unter der engen Kontrolle ihrer Priester und entwickelten ihre Religion in neue Richtungen weiter.

1.2.2. Daoismus der Höchsten Klarheit (*shang qing dao*)

Im Jahre 311 eroberten fremde Turk-Völker und alliierte Stämme Nordchina. Viele Familien der chinesischen Elite emigrierten in der Folge in den Süden, darunter auch eine beträchtliche Anzahl von Anhängern der Himmelsmeister-Tradition. Die Situation im Süden gestaltete sich komplex. Zunächst bestand die Bevölkerung aus einem Substrat von Ureinwohnern, welches dann von einer Führungsschicht überlagert wurde, bestehend aus ursprünglich aus dem Norden stammenden Han-Chinesen, die bereits nach dem Zusammenbruch der Han-Dynastie nach Süden emigriert waren. Und nun kamen die Neuankömmlinge, die von ihrem Herkommen und Selbstverständnis her ebenfalls gewohnt waren, die Führungselite zu stellen, in ein Gebiet, in dem die Positionen bereits vergeben waren. In religiöser Hinsicht waren andere als die bereits bekannten lokalen Kulte aktiv. Zudem kannte der Süden ein starkes schamanistisches Moment und es hatte sich zu dem Zeitpunkt auch bereits eine Form des Buddhismus etabliert. Die religiösen Bedürfnisse der Immigranten konnten nicht gänzlich durch die vorgefundenen Kulte befriedigt werden, aber auch die Anhänger der Himmelsmeister, nun getrennt vom ursprünglichen Diözesen-System, mussten sich neu orientieren. Einige Familien sahen sich daher nach lokalen religiösen Spezialisten um, z. B. nach begabten Medien, welche ihnen individuelle spirituelle Führung anbieten konnten.

Ein solches Medium war ein gewisser Yang Xi (fl. 364–370), ein Visionär, der häufig mit dem Besuch einer Gruppe von Perfekten Unsterblichen (*zhen ren*) vom Himmel der Höchsten Klarheit (*shang qing tian*) beehrt wurde. Diese Gottheiten überbrachten Yang eine neue religiöse Literatur, bestehend aus hagiographischen und „doktrinären“ Schriften sowie begleitenden mündlichen Erläuterungen, wie die Texte zu verstehen und zu verwenden seien.

Diese neue daoistische Richtung bezog sich – anders als die Himmelsmeister-Tradition – ausschließlich auf das Individuum. Wesentlich waren die direkten persönlichen Beziehungen zwischen dem Einzelnen und den Göttern, beziehungsweise zwischen dem Meister oder Medium und dem Schüler. Die Beziehung zwischen dem Medium Yang Xi und den ihn besuchenden Göttern waren so eng, dass letztere ihm sogar die Heirat mit einer Tochter einer Göttin versprachen. Die sexuellen Interaktionen zwischen den Gemeindemitgliedern des *tian shi dao* wurden im *shang qing dao* aufgehoben und auf eine höhere Ebene transponiert, auf die des *hieros gamos* zwischen einem Menschen und einer Gottheit des anderen Geschlechtes.

Eine vor gut zwei Generationen aus dem Norden eingewanderte, nun hochangesehene und einflussreiche Familie namens Xu hatte bereits zuvor mit „privaten“ Priestern respektive Medien gearbeitet, war aber mit diesen nicht zufrieden. In Yang Xi schien sie nun genau die richtige Person gefunden zu haben, die nach Kontaktaufnahme mit den Göttern die Fragen der Xus betreffend des jenseitigen Schicksals von verstorbenen Familienmitgliedern, aber auch über die göttliche Einschätzung des eigenen religiösen Fortschrittes hinreichend präzise beantworten konnte.

Yang Xi war von seinem Herrn Xu Mi beim früheren Prinzen von Gui-ji, Si-ma Yu, eingeführt worden. Dieser gilt in den offiziellen Dynastiegeschichten als glühender Förderer des Buddhismus, der Mönche wie den berühmten Zhi Dun (314–366) bewunderte. Er, der spätere Kaiser Jian-wen (reg. 371–373), nahm, als er noch Prinz von Lang-ye war, Yang Xi in seinen eigenen Haushalt auf. Sein Hof war ein beständiger Begegnungsort von Buddhisten, Mönchen wie Laien. Spätestens hier muss Yang Xi mit buddhistischen Schriften – in chinesischer Übersetzung – in Kontakt gekommen sein. Ihr hohes Ansehen und ihre Wertschätzung konnten seiner Aufmerksamkeit sicherlich nicht entgangen sein, ihr musste er in seinen eigenen religiösen Aktivitäten Rechnung tragen. Dies tat er auf zweierlei höchst interessante Weisen: einerseits integrierte er verstorbene hochrangige Beamte und Generäle des frühen 4. Jahrhunderts, deren Sympathien und Beziehungen zum Buddhismus bekannt waren, in sein neues daoistisches Pantheon als nun jenseitige daoistische Beamte. Andererseits übernahm er buddhistische Texte und fügte sie *mutatis mutandis* in seine eigenen ein.

So „transformierte“ er z.B. die berühmten *Zweiundvierzig Abschnitte buddhistischer Schriften (Fo jing si shi er zhang)* in einen daoistischen Text.¹¹ Zunächst trennte er das ursprüngliche „Vorwort“, respektive den narrativen Teil, welcher nicht nur den Buddha explizit erwähnt, sondern auch auf den Titel referiert, und übernahm ihn unverändert. Dann ersetzte er im Hauptteil des ursprünglichen Textes alle eindeutig buddhistischen Bezüge, welche aus seiner Sicht keine Entsprechung im

11 Bumbacher 2006.