

Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Ostasienwissenschaften

DIE SYNTHESE DER FIGUREN DES
MULIAN UND DES DIZANG
IN DER BUDDHISTISCH GEPRÄGTEN LITERATUR
CHINAS

M.A.-Arbeit

vorgelegt von: Sabine Weber

betreut von: Dr. Rüdiger Breuer

Bochum, den 29.11.2012

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	4
2	Ungleiche Anfänge	8
2.1	Der prä-chinesische Maudgalyāyana	9
2.2	Der prä-chinesische Kṣitigarbha?	13
2.3	Vergleich der Ausgangspunkte	15
3	Differenzierung, Sinisierung und Instrumentalisierung: Die unabhängige Annäherung	17
3.1	Eine Atmosphäre der Angst vor Tod, Fremdartigkeit und Verfall - und der Hoffnung auf Rettung	18
3.2	Die buddhistische Höllenvorstellung	20
3.3	Mulian und das <i>Yúlánpén jīng</i>	24
3.3.1	Die Frage nach Herkunft und Titel	24
3.3.2	Synkretismus und Instrumentalisierung im <i>Yúlánpén jīng</i> und <i>Bào'ēn fēngpén jīng</i>	26
3.3.3	Maudgalyāyana und Mulian	30
3.4	Dizangs frühe Repräsentationen	32
3.4.1	Das <i>Shílún jīng</i> und das <i>Xūmízàng fēn</i>	32
3.4.2	Der synkretistische Weg zum Erlöser der Verdammten	36
3.5	Schnittstellen bis zum 8. Jahrhundert	38
4	Mündliche Lehr- und Erzähltradition: Die ersten Kontakte der Tang- und Song-Dynastie	43
4.1	Mulian in den Tang-zeitlichen <i>biànwén</i>	45
4.1.1	Das <i>Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén bìng tú</i>	46
4.1.2	Dizang im <i>Mùlián biànwén</i>	51
4.2	Dizang und die Unterwelt	54
4.2.1	Das <i>Dizàng púsà jīng</i>	54
4.2.2	Das <i>Dizàng púsà běnyuàn jīng</i>	56
4.2.3	Mulian und Dizang in der Erzählung vom brahmanischen Mädchen	61

5	Volkstradition und inoffizielle Instrumentalisierung: Die Möglichkeit einer Synthese im 17. Jahrhundert	67
5.1	Die <i>bǎojiǎn</i> der Ming- und Qing-Dynastie	68
5.2	Das <i>Dì'àng wáng púsà zhízhǎng yōumíng bǎojiǎn</i> und das <i>Fó shuō lìshēng liǎoyì bǎojiǎn</i>	71
5.3	Die kritische Betrachtung der potenziellen Synthese	77
6	Fazit	80
7	Anhang	84
8	Glossar	97
9	Literaturverzeichnis	104

Einleitung

1 Einleitung

Als der Buddhismus in seiner Mahāyāna-Ausprägung ab dem 2. Jahrhundert in das Gebiet des heutigen China Eingang fand, sah er sich einer bereits fest etablierten und allgemein akzeptierten Moralphilosophie gegenüber. Die konfuzianisch geprägte Gesellschaft verfügte bereits über Vorstellungen und Rituale in Zusammenhang mit einem differenzierten Ahnenkult, sowie einer reichhaltigen schriftlichen und mündlichen Tradition bezüglich sozialer, politischer und metaphysischer Ethik. Es blieb den Vertretern der indischen (und damit fremdartigen) Lehre, wollten sie langfristig Erfolg haben und ihrem Glauben einen festen Platz in der chinesischen Gesellschaft erkämpfen, nichts anderes übrig, als ihre Lehren mit den akzeptierten Werten zu vereinen. Auf diesem synkretistischen Wege sollten die neuen Doktrinen den Charakter des Fremdartigen einbüßen, der einzelnen Person einfacher zugänglich sein und eine direkte Schnittstelle mit der lokalen Kultur- und Glaubenswelt erhalten. Die Aufnahme ursprünglich nicht mit einbezogener Theorien oder Moralvorstellungen brachte jedoch logischerweise auch den Umstand mit sich, dass die eigentliche Lehre in diesem Sinne neu interpretiert und damit zumeist verbogen werden musste – es galt, einen Kompromiss zwischen den Worten des Buddha und den Doktrinen der konfuzianisch geprägten Ethik zu finden. Im Zuge dieser Sinisierung der buddhistischen Lehre wurden die ursprünglich indischen *Sūtras* übersetzt, neu interpretiert und erweitert, sowie gänzlich neue geschaffen, die in den meisten Fällen typisch konfuzianische Tugenden proklamierten und mit der buddhistischen Lehre vereinten. An erster Stelle stand damals die Bemühung um die Einbindung der Tugend der kindlichen Pietät gegenüber den Eltern, eine Wertvorstellung, die im Kaiserreich den mit Abstand höchsten Stellenwert genoss.

Im Zuge dieser beabsichtigten Neuinterpretation buddhistischer Texte sind auch die zwei Figuren des Mulian¹ (Sanskrit: (Mahā-)Maudgalyāyana oder Mahāmoggallāna; chin.: *Mùlián* 目連²) und des Dizang³ (Sanskrit: Kṣitigarbha; chin.: *Dìzàng* 地藏) zu sehen. Diese beiden Charaktere, in ihren ersten überlieferten literarischen Repräsentationen vollkommen unterschiedlich, entwickeln unter den Einflüssen der neuen Anforderungen an die

¹Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird bei der Verwendung des Namens „Mulian“ auf die Kennzeichnung der Töne und die Setzung ins Kursive verzichtet.

²Entsprechend seiner Bezeichnung in Sanskrit (mahā: groß; entsprechend: Mahā-Maudgalyāyana oder Mahāmoggallāna: großer Maudgalyāyana/Mahāmoggallāna) ist im chinesischen Kontext auch die äquivalente Bezeichnung *Dàmùlián* 大目連 (großer Mulian) gebräuchlich.

³Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird auch bei der Verwendung des Namens „Dizang“ auf die Kennzeichnung der Töne und die Setzung ins Kursive verzichtet.

Einleitung

buddhistische Tradition, der vorwiegend chinesisch geprägten Gesellschaft und den Auswirkungen lokaler und politischer Ereignisse, unabhängig voneinander vergleichbare Charakterzüge: Ein historischer Schüler des Buddha und Meister der übernatürlichen Befähigungen wird zum pietätvollen Sohn und Dämonenbezwinger, und ein scheinbar nahezu unbekannter undefinierter Heiliger wird zum höchsten Herrscher der Hölle und Retter der Verdammten. Die Aspekte der interdimensionalen Weltenreise, der Bezwingung infernalischer Gefilde, der beispiellosen Pietät und der Errettung der Leidenden werden im chinesisch geprägten Kontext für beide Figuren charakterisierend und prägen die mit ihnen in Verbindung stehenden Rituale, Praktiken und Erzählungen. Doch wie kommt es zu dieser Annäherung zweier eigentlich gänzlich unterschiedlicher Charaktere? Und wie weit reicht diese „Annäherung“? Genau mit diesen Kernfragen beschäftigt sich die vorliegende Arbeit. Bei der Entwicklung der Figuren des Dizang und des Mulian handelt es sich um einen langwierigen und komplexen Prozess, der jeweils den Einflüssen des verwendeten Genres, der Gesellschaft und der politischen Zeitgeschichte unterlag. Aus diesem Grund wird dieser Vorgang der Ausdifferenzierung innerhalb des chinesisch geprägten Milieus Epoche für Epoche⁴ und Genre für Genre untersucht und die jeweils auftretenden Charakteristika für beide Aspekte heraus- und gegenübergestellt. Auf diese Weise wird für jeden Entwicklungsschritt der Figuren in ihren literarischen Repräsentationen ein genauer Umriss gezeichnet, der die gesamte Entwicklung bis ins 19. Jahrhundert skizzieren und damit ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede verdeutlichen soll.

Mit diesem Untersuchungsschwerpunkt befasst sich diese Arbeit mit einer in der derzeitigen Literatur- und Religionswissenschaft äußerst aktuellen Thematik. Sowohl zu Mulian als auch zur Gestalt des Dizang liegen bereits mannigfaltige Untersuchungen unterschiedlichster Art vor, wobei jedoch der Vergleich beider Figuren, obwohl besonders im Bereich der Tang-zeitlichen Literatur sehr naheliegend, maximal leicht angedeutet wird. Für die Untersuchung der Figur des Dizang sind die Werke von Wang-Toutain und Zhiru von besonderer Bedeutung, da sie die ersten Untersuchungen dieser buddhistischen Gestalt außerhalb ihrer japanischen Tradition auf einer europäischen Fremdsprache seit der Arbeit De Vissers (1914) darstellen⁵. Gerade Ng Zhirus Monographie *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China* (2007) – eine Überarbeitung ihrer Dissertation aus dem Jahr 2000 – gewährt besonders tiefe Einblicke in die Entwicklung des Dizang vom Beginn

⁴Die gewählte Einteilung erfolgt nach Sinnabschnitten, nicht nach historischen Epochen o. Ä.

⁵Für detaillierte Arbeiten zur Figur des Dizang in der japanischen Tradition (Jizō) s. die Werke von Jan Chozen Bays: *Jizo Bodhisattva: modern healing & traditional Buddhist practice* (2002) und *Jizo Bodhisattva: Guardian of Children, Travelers, and Other Voyagers* (2003).

Einleitung

des Eingangs des Buddhismus in China bis ins 13. Jahrhundert. Dabei verweist sie am Ende ihrer Ausführungen darauf, dass es zur Ausformung des Dizang ab diesem Jahrhundert an weiteren Untersuchungen mangelt und dass der Dizang-Kult und seine Zusammenhänge mit dem Fest des *Yúlánpén* ab der Ming-Zeit weitere Betrachtung verdienen. Dieser Aufgabe kann ich mich in dieser Arbeit aufgrund der Rahmenbedingungen einer Masterarbeit bedauerlicherweise nicht widmen, jedoch können durch den Vergleich Dizangs mit Mulian, der die zentrale Rolle in den *Yúlánpén*-Riten und -Gebräuchen spielt, weitere Denkanstöße in diese Richtung ermöglicht und dadurch fruchtbare Ansatzpunkte für die weitere Forschung in diesem Feld geliefert werden.

Zur Betrachtung der Entwicklung des Mulian im chinesisch geprägten Kulturraum ist auch heute noch Teisers „*The Yu-Lan-P'en Festival in Medieval Chinese Religion*“ von 1986 wegweisend. Ergänzt werden seine Erkenntnisse durch die aktuelle Dissertation von Berezkin (2010), der sich der Darstellung des Mulian in den *bǎojiǎn*⁶ der Ming- und Qing-Zeit widmet. Diese Untersuchung ist für meine Analyse von besonderem Wert, da – wie ich zeigen werde – die Annäherung Mulians und Dizangs zueinander zu dieser Zeit und diesem Genre einen Höhepunkt erfährt. Berezkin geht sogar so weit, dabei von einer kompletten „Vereinigung“ zu sprechen (Berezkin 2010: 154) - eine These, die im Rahmen dieser Arbeit zu überprüfen sein wird.

Die genannten Ansatzpunkte und Kernfragen zeigen, dass es sich bei der untersuchten Problematik um ein weitreichendes und umfassendes Thema handelt, wodurch eine scharfe Abgrenzung der Behandlung unumgänglich wird. Daher wird bei den einzelnen Analysen und Themenabschnitten stets angestrebt, nur die für den Vergleich der beiden Figuren nötigen Umstände zu behandeln. Diese Arbeit erhebt dabei keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, vielmehr ist das Ziel, durch die Behandlung von Beispieltexten die jeweiligen Erkenntnisse exemplarisch zu erläutern. Auf eine angefügte Übersetzung der behandelten Texte wird verzichtet, da diese in der jeweils genannten Sekundärliteratur (zumeist bereits in mehreren) europäischen Sprachen vorliegen. Weiterhin wird sich ebenfalls auf eine geringe Anzahl an Genres und Themenkomplexen beschränkt, sodass beispielsweise das Drama oder Singpiel – auch wenn es gerade im Kontext des Mulian zusätzliche wertvolle Informationen liefern würde⁷ – gänzlich außer Acht gelassen werden muss. Gleiches gilt bedauerlicherweise für die rituelle oder alltägliche Glaubenspraxis,

⁶Für eine Erläuterung des Genre-Begriffs, siehe Abschnitt 5.1

⁷Für weiterführende Literatur zum Mulian-Drama und seiner Verbindung zu Ritualpraxis und dem *Yúlánpén Jié*, s. u. A. Guo (2005): *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou* und Johnson (1989): *Ritual Opera, Operatic Ritual: „Mu-lien Rescues His Mother“ in Chinese Popular Culture*.

Einleitung

obwohl auch hier in Bezug auf die Feierlichkeiten des siebten Mondmonats wichtige Erkenntnisse für ein umfassendes Verständnis einer potenziellen Verschmelzung Mulians mit Dizang zu suchen sind. Weiterhin sind Erscheinungsformen außerhalb des chinesischen Kulturraumes nicht Bestandteil dieser Untersuchung, und auch Traditionen nach dem 17. Jahrhundert werden nur andeutungsweise betrachtet.

Für die Wiedergabe indischer Begriffe wird Sanskrit mit entsprechender Umschrift, bei chinesischen Pinyin verwendet. Die Wahl der Bezeichnung Mulians und Dizangs hängt von dem entsprechenden kulturellen Kontext ab: ihre indischen Repräsentationen werden als Maudgalyāyana und Kṣitigarbha, die chinesischen als Mulian und Dizang benannt.

2.

UNGLEICHE ANFÄNGE

Sobald man sich mit den Gestalten Dizang und Mulian auseinandersetzen möchte, sieht man sich einem unüberschaubaren Korpus an Literatur der unterschiedlichsten Genres gegenüber: Buddhistische *Sūtras*, Lehrerzählungen, Gedichte, Singspiele, fiktionale Narrative, usw. Dabei besitzt jeder einzelne literarische Vertreter eigene Merkmale, wodurch den Protagonisten jeweils neue Charakterzüge hinzugefügt oder abgesprochen werden. Daher existiert im Hinblick auf die beiden Figuren keine einheitliche, in sich geschlossene Tradition, was eine zusammenfassende Charakterisierung erschwert. Es ist somit notwendig, die Texte und jeweiligen Darstellungen für sich zu betrachten und ihre (sofern gegeben) weiterreichenden Einflüsse auf das Gesamtbild des Motivs zu benennen. Im Zuge dieser Vorgehensweise ist es sinnvoll, ganz am Anfang zu beginnen und erst einmal eine Art „Grundstock“ an Eigenschaften zu skizzieren, anhand derer sich die Entwicklung in den folgenden Jahrhunderten erläutern lässt. Bei Vertretern der buddhistischen Tradition bedeutet dies, zuerst einmal ihre indischen (bzw. prä-chinesischen) Formen genauer zu untersuchen.

2.1 Der prä-chinesische Maudgalyāyana

Kolita⁸, Sohn einer angesehenen Brahmanenfamilie und Angehöriger des Maudgalyāyana-Klans⁹, gilt (neben Śāriputra) als einer der größten Schüler des historischen Buddha. Bei der Betrachtung seiner biographischen Daten ist jedoch zu beachten, dass diese erst später in Form von *Jātakas*, ergänzenden Kommentaren, oder als gänzlich beispielhafte Legenden schriftlich festgehalten wurden und damit nicht primär dem Zweck der Historiografie, sondern der spirituellen Weiterbildung dienten (Hecker 2003: XXIXff). Daher ist keine der vorliegenden oder rekonstruierten Informationen zu seiner Person ein belegbares Faktum, das Potenzial der Legende ist nicht auszuschließen.

So soll der junge Kolita sich zusammen mit seinem besten Freund Upatissa (dem späteren Śāriputra), nachdem ihm die Vergnügungen der physischen Welt als leer erschienen seien, auf der Suche nach einer spirituell fundierten Wahrheit auf Wanderschaft begeben haben. Nachdem beide gemeinsam viele Jahre bei unterschiedlichen Brahmanen gelernt und immer noch keine Antworten auf ihre Fragen gefunden hatten, beschlossen sie, getrennte Wege zu gehen und den anderen so schnell wie möglich zu kontaktieren, sobald man

⁸Aus Gründen der Vereinfachung wird bei Personennamen auf die Betonung durch Kursivsetzung verzichtet.

⁹Maudgalyāyana, Sanskr.: in etwa „Spross einer Familie von Bohnsammlern“, oder auch „Rübe“ (Xuan 2001: 183). Diese wörtliche Bedeutung des Klannamens ging bei der phonetischen Übersetzung ins Chinesische (*Mùlián*, 目连) verloren und taucht dort erst ab der Tang-Zeit in Form des persönlichen Laiennamens Mulians, Luóbo (*luóbo*, 萝卜: Rübe), wieder auf.

Ungleiche Anfänge

einen vielversprechenden Lehrmeister gefunden habe. So kam es, dass Upatissa bei Rājagaha auf einen Boten des kürzlich dort eingetroffenen Buddha Śākyamuni traf und durch dessen Worte punktuell zu einer höheren Form der Einsicht gelangte. Er holte Kolita hinzu und gemeinsam suchten sie den Buddha auf, der sie sofort als seine größten und wichtigsten Schüler erkannt und empfangen haben soll (Hecker 2003: 69-78). Zu diesem Zeitpunkt sollen sie von ihm auch ihre Ordinationsnamen erhalten haben: Mahāmaudgalyāyana (Maudgalyāyana der Große) und Śāriputra (Sohn der Śāri).

Nach dieser schicksalhaften Begegnung ziehen sich beide in stille Meditation zurück, um die Erleuchtung zu erlangen. Während Śāriputra alleine innerhalb von zwei Wochen den Zustand des Arhat erreicht, bedarf Maudgalyāyana der beständigen Unterstützung des Buddha. Bei jedem einzelnen Schritt auf dem Weg der Überwindung der den Geist trübenden Wahrheiten (Sanskrit: *kleśa*) trifft Maudgalyāyana auf neue Hindernisse, die er ohne den Buddha, der ihm beständig im Geiste erscheint, nicht zu bewältigen wüsste. So gelingt es auch ihm mit nahezu übermenschlicher Anstrengung schließlich den geistigen Zustand eines Arhat zu erlangen (Hecker 2003: 82). Doch diese hart erkämpften Fortschritte führen auch dazu, dass jede einzelne Stufe des Bewusstseins bis ins kleinste Detail erforscht wird und Maudgalyāyana unvergleichliches Wissen über diese unterschiedlichen Ebenen und die Befähigungen, die sie mit sich bringen, erwirbt. Auf diese Weise sei ihm schließlich die Meisterschaft der buddhistisch fundierten übernatürlichen Fähigkeiten (*Siddhi*) gelungen. So nimmt Maudgalyāyana im frühen indischen Buddhismus den Platz des Schülers des Buddha mit den stärksten übernatürlichen Befähigungen ein (Hecker 2003: 91). Diese, mit dem Grad der Erleuchtung einhergehenden, Kräfte sind nicht eindeutig bestimmt und teilweise individuell unterschiedlicher Art. Sechs *Siddhi* finden jedoch immer wieder Erwähnung: 1) die Befähigung zur spirituellen Reise (also die Möglichkeit, sämtliche Welten nach Belieben zu betreten oder zu verlassen); 2) die Befähigung des himmlischen Auges (die Fähigkeit, alles und jeden zu erblicken); 3) die Befähigung des himmlischen Ohrs (die Möglichkeit, unabhängig von Raum und Zeit alles deutlich zu hören); 4) das Wissen um vorherige Existenzen (der Praktizierende weiß um sämtliche Erinnerungen aller seiner vorangegangenen Leben); 5) die Kraft, Gedanken zu lesen und 6) das Wissen um die Erschöpfung des Überflusses (nahezu unerschöpfliche Einsicht und Kenntnis) (Teiser 1986: 219). Im reichhaltigen Legendenschatz des Maudgalyāyana im indischen Raum finden sich immer wieder Beispiele des Einsatzes dieser oder ähnlicher Fertigkeiten. Dabei taucht das Motiv der Beobachtung der jenseitigen Reiche durch Maudgalyāyana (unabhängig davon, ob die Grenzüberschreitung durch das „himmlische Auge“ oder die Fähigkeit zur Astralreise gelingt) immer wieder auf. Diese Erzählungen sind von einem typischen Verlauf gekennzeichnet:

Maudgalyāyana nimmt mittels seiner übernatürlichen Kräfte das auf negativem Karma fundierte erbarmungswürdige Schicksal eines Wesens wahr; die leidvolle Existenz wird detailliert beschrieben; Maudgalyāyana kehrt in den Kreis seiner Hörer zurück und berichtet von seinen Beobachtungen, um die Anwesenden auf den rechten Pfad buddhistischer Moral zu bringen:

„Above all, Moggallāna used his divine eye to observe the operation of the law of kamma and its fruits. Again and again he saw how human beings, through their evil actions that harmed their fellow beings, were reborn among the petas, miserable ghosts, and had to undergo much suffering, while others, who practiced charity and virtue, rose upwards to the heavenly abodes. He often reported such cases to exemplify the law of kamma. These reports are collected in two books of the Pāli Canon, one dealing with the ghost realm (the Petavatthu, fifty-one reports) and one with the heavenly abodes (the Vimānavatthu, eighty-five)¹⁰.“ (Hecker 2003: 94).

So beginnt das *Mahāvastu* (Sanskrit: „große Erzählung“)¹¹ eine Sammlung aus *Avadānas* und *Jātakas* (ca. 2. Jh. v. bis 4. Jh. n. Chr.)¹², mit einer äußerst detaillierten Beschreibung der buddhistischen Höllen aus der Sicht Maudgalyāyanas¹³. Die Erzählung, die Maudgalyāyana Schritt für Schritt durch jede der benannten acht Höllen folgt und die darin bestrafte Verfehlung als auch die zugehörige Folter beängstigend bildlich beschreibt, beginnt folgendermaßen:

„Now the venerable Maha-Maudgalyayana often went on a visit to hell. There in the eight great hells, each with its sixteen secondary hells, he saw beings enduring thousands of different hellish torments.“ (Jones 1949: 6).

Es liegt also bereits zur Zeit des frühen Buddhismus im indischen Kulturraum eine genaue Vorstellung von den Höllenqualen, sowie eine ausgeprägte Verbindung des mächtigen Arhats zur Unterwelt vor. Diese Verbindung wird,

¹⁰Der Umfang der zuletzt genannten beiden Werke verweist auf die starke Verbindung und Assoziation Maudgalyāyanas mit der Reise zwischen den transzendenten Welten und dem Zustand der *Pretas*.

¹¹Beim *Mahāvastu* handelt es sich um eine Schrift der *Lokottaravāda*-Schule des frühen Buddhismus. Sie versteht sich selbst als eine Art historisches Vorwort zur *Vinaya* und besteht zum Großteil aus Erzählungen über den Buddha und seine Präexistenzen.

¹²Auch wenn die benannten Textpassagen theoretisch aus einer Zeit stammen könnten, in der die chinesische Interpretation buddhistischer Figuren bereits begonnen hatte und ihren Weg zurück nach Indien gefunden haben könnte, erscheint dies aufgrund der Kürze des vorhandenen Zeitrahmens, sowie des festen Fundaments der Figur des Maudgalyāyana in der indischen Tradition als unwahrscheinlich. Es kann jedoch nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

¹³S. hierzu Anhang I.

wie wir sehen werden, im chinesischen Raum aufgenommen und weiterentwickelt, sodass Maudgalyāyanas Reise von Hölle zu Hölle höchstwahrscheinlich als Vorbild für die späteren chinesischen Erzählungen über Mulian gedient hat.

Innerhalb dieses Komplexes der Assoziation mit der Unterwelt und ihren Bewohnern spielen Maudgalyāyanas Begegnungen mit „hungrigen Geistern“ (Sanskrit: *Preta*, chin.: 餓鬼, *èguǐ*) eine besondere Rolle. Diese erbarmungswürdigen Kreaturen bilden einen der drei niederen Pfade der Wiedergeburt (neben einer Existenz als Tier oder als einem Bewohner der infernalischen Reiche) und werden folgendermaßen beschrieben:

„Pretas are horrid monsters, disgusting objects, frightful wretches. They have long bristly hairs, arms and legs like skeletons. Their voluminous bellies can never be filled, because their mouths (or throats) are as narrow as a needle's eye. Hence they are always tormented by furious hunger. Their colour, blue, black, or yellow, is rendered more hideous still by filth and dirt. No more but once in a hundred thousand years do they hear the word water, but when at last, they find it, it immediately becomes urine and mud. Some devour fire and tear the flesh from dead bodies or from their own limbs; but they are unable to swallow the slightest bit of it because of the narrowness of their mouths.“ (Teiser 1986: 179).

Im *Mahāvastu* findet sich auch dazu ein Beispiel¹⁴. In beiden Texten steht die passive Beobachtung im Vordergrund, der Fokus liegt allein auf der Deskription des Terrors niederer Wiedergeburten als Konsequenzen unmoralischen Handelns. Zum Einen unterstreicht dies die didaktische Absicht der Legenden des *Mahāvastu*, die den Rezipienten zu einem moralischen Leben im Sinne der buddhistischen Lehre erziehen will, zum Anderen verurteilt dieses Verständnis des karmischen Prinzips Maudgalyāyana zu einer untätigen Beobachterposition – die karmische Wirkung ist ultimativ und unumgänglich, er könnte den Leidenden nicht helfen, selbst, wenn er es wollte.

Eine gänzlich andere Art der Verbindung zur Unterwelt und deren Höllenqualen findet sich in der Legende vom persönlichen Gespräch zwischen Maudgalyāyana und Māra, der Verkörperung der Verführung und des Negativen (Hecker 2003: 100). Als der Arhat den boshaften Geist entdeckt, bittet er diesen gelassen, wieder zu verschwinden. Auf die Verwunderung Māras, wie Maudgalyāyana ihn so schnell habe entdecken können, begegnet dieser

¹⁴S. Johnson (1949): 22f. Auffällig an dieser Passage ist das alleinige Klagen weiblicher *Pretas* – so scheint die chinesische Verbindung Mulians mit verdammten Frauen bereits auf indische Texte zurückzugehen.

ihm mit einer überraschenden Eröffnung: Maudgalyāyana selbst könne sich an eine Präexistenz als Māra erinnern, an die dadurch entstandene Schuld und letztlich an die Äonen von Folter in der Hölle, die diese Schuld mit sich gebracht hätte. Zugleich habe er damals eine Schwester gehabt, deren Sohn nach ihm als Māra wiedergeboren wurde – Māra nimmt in dieser Erzählung also die Rolle von Maudgalyāyanas Neffen ein (Hecker 2003: 100ff).

Es scheint demnach eine auf die indischen Wurzeln zurückreichende Verbindung der Gestalt des Maudgalyāyana mit der Unterwelt und der Verfehlung zu geben. Dementsprechend fällt auch der Tod des Gelehrten aus. Als einzigem der großen Schüler des Buddha wird Maudgalyāyana ein gewaltsamer Tod durch den geplanten Überfall angeheuerter Mörder nachgesagt (Hecker 2003: 102). So ist im Augenblick seines Todes¹⁵ nicht nur die ihm anhaftende Befleckung gegenwärtig, sondern zugleich die Nichtigkeit seiner übernatürlichen Kräfte eindeutig – seine Macht erweist sich als bedeutungslos und er ist letztlich zu Passivität im Angesicht karmischer Wirkung verdammt.

2.2 Der prä-chinesische Kṣitigarbha?

Zu den ursprünglichen Wurzeln des Dizang existieren unterschiedliche Theorien, im Allgemeinen wird er als die chinesische Adaption des indischen Bodhisattvas Kṣitigarbha (Sanskrit: „Erdgefäß“ oder „Schoß der Erde“) verstanden. Dieser nimmt im indisch geprägten Kulturraum eine eher bescheidene Rolle ein und taucht häufig im Kontext der sogenannten „Acht Bodhisattvas“, oder aber als Gegenpol zum Bodhisattva Ākāśagarbha (Sanskrit: „Himmelsgefäß“ oder „Schoß des Himmels“) auf – und dann zumeist lediglich nominell (Wang-Toutain 1998: 85). Als möglicher Ursprung des Kṣitigarbha wird wiederum die indische Erdgöttin Pṛthivī vermutet (Dykstra 1978: 179), die in der vedischen Tradition neben dem Bezug zur Erde auch den Aspekt der Schöpfung, der Entstehung und der All-Mutter in sich vereint.

Diese Rückführung des Dizang auf sein indisches Äquivalent Kṣitigarbha beruht auf der Annahme, dass es sich bei den frühesten erhaltenen *Sūtras* über Dizang um chinesische Übersetzungen von ursprünglich indischen Texten handeln würde. Der älteste erhaltene Text zu Dizang ist das *Daśacakrasūtra*, dessen früheste bekannte Fassung nur in seiner chinesischen Übersetzung anonymen Herkunft aus der Zeit der nördlichen Liang-Dynastie (397-439), dem *Dà fāngguǎng shílún jīng* 大方广十轮经 (T410/411), vorliegt. Die früheste Erwähnung Kṣitigarbhas in Sanskrit ist im *Bodhicaryāvatāra* und

¹⁵Die Todesart, sowie der Zustand der Geisteshaltung im Augenblick des Todes, spielt für die Wiedergeburt (besonders in der Reine-Land-Schule) eine betont gewichtige Rolle, sodass das Moment der Gewaltausübung theoretisch sämtliche positiven Verdienste nichtig werden lassen kann. S. hierzu Cuevas/Stone (2007): 118ff.

Āryakṣitigarbhasūtra des Santideva zu finden, dessen Schriften auf das 7. Jahrhundert datiert werden (Zhiru 2000: 25f). Für diesen Umstand benennt Zhiru in ihrer Arbeit zwei Möglichkeiten: Die indischen Originale seien entweder verloren gegangen oder aber bei den Sanskrit-Texten handelte es sich möglicherweise um Adaptionen chinesischer Quellen, wodurch Dizang das Potenzial eines chinesischen Ursprungs zugesagt würde. Dieses Potenzial würde insofern gestützt, als dass keine der erhaltenen Quellen zu Kṣitigarbha – seien sie nun schriftlicher oder piktographischer Natur – älter als das chinesische *Shílún jīng* sei (Zhiru 2007: 29f). So findet sich in den frühen Texten zu den acht Bodhisattvas kein Hinweis auf Kṣitigarbha, und auch in den zentralasiatischen Schriften lässt er sich erst ab dem 8. Jahrhundert eindeutig nachweisen. Weiterhin besteht die Möglichkeit – einmal angenommen, dass es sich bei den chinesischen Texten um Übersetzungen indischer Originale handelte – dass die jeweiligen Übersetzer bei der Übertragung zugunsten des besseren Verständnisses und der Angleichung an die kulturellen Anforderungen absichtliche Modifikationen vorgenommen haben könnten. So ist über Narendrayaśas, den Verfasser des *Xūmízàng fēn* 须弥藏分 (T 397), dass neben dem *Shílún jīng* als zweite große Quelle zur Gestalt des frühen Dizang gilt, bekannt, dass er mit Absicht chinesisch geprägte Werte in die buddhistischen Texte verwob. Er könnte die Figur des Dizang also eigenständig hinzugefügt haben, um den Text einerseits leichter zugänglich und zugleich den Bodhisattva bekannter zu machen (Zhiru 2000: 39).

Aufgrund dieser als berechtigt fundierten Zweifel an einer alleinigen indischen Herkunft Kṣitigarbhas, vermutet Zhiru eine Kompilation innerhalb des chinesischen Kulturraums:

„In fact, there exists some indication that the Shilun jing might well have been composed in part in China. The Tibetan version of the Shilun jing has an attached colophon revealing that it was translated from the Chinese text, and Soper has observed that Dizang seems to have, no necessary connection with the subject matter' of the Shilun jing in general. Soper thus questioned whether 'his presence is not the result of a relatively late addition, made in the hope of launching a new cult.“ (Zhiru 2000: 39).

Dies würde dem *Shílún jīng* mögliche indische Quelltexte nicht absprechen und Dizang zugleich die Möglichkeit einer chinesisch geprägten Herkunft einräumen. Im Zuge dieser Hypothese formuliert Zhiru einen möglichen alternativen Entstehungsprozess der Figur des Dizang/Kṣitigarbha. Hierzu verweist sie auf die früheste bekannte chinesische Übersetzung des *Gaṇḍavyūhasūtra*, *Fó shuō luómóqiā jīng* 佛说罗摩伽经 (T294) (ca. 385-388), dessen Beginn aus einer rein nominellen Aufzählung von „audience bodhisattvas“ (Zhiru

2007: 29) besteht. Dieses „Publikum“ verfügt über keine detaillierte Bedeutung, sondern dient allein der Illustration der enormen Zuhörerschaft des Buddha und der rhythmisch-metrischen Ästhetik. Innerhalb dieser Bodhisattvas findet sich die früheste erhaltene Bezeichnung Dizangs - jedoch unter dem Namen „Chídizàng“ (持地藏菩薩¹⁶). In der neueren Übersetzung des *Gaṇḍavyūhasūtra* durch Buddhahadra (ca. 418-420) kürzt dieser den Namen auf „Dizang“ (大地藏菩薩¹⁷) herunter, eine Bezeichnung, die sich ab diesem Zeitpunkt im gesamten *Gaṇḍavyūhasūtra* fortsetzt und auch in anderen Mahāyāna-Schriften zu finden ist (Zhiru 2000: 47). Das aus dem gleichen Jahrhundert stammende *Shílún jīng* zeigt letztlich einen vollen Bodhisattva, aus dem bloßen Namen hat sich ein eigenständiger und individueller Charakter entwickelt. Zhiru sieht den Grund für diesen rapiden Prozess einerseits in Dizangs Kontraposition zu Ākāśagarbha, dessen Verehrung sich eindeutig bereits im prä-chinesischen Kontext entwickelte und eine feste Basis inne hatte, sowie in der besonderen Wertschätzung der chinesischen Kosmologie für das Element der Erde (ebd. 48)¹⁸.

Unabhängig von diesen Vermutungen bleibt jedoch die Tatsache, dass das *Shílún jīng* früher als jede andere (Sanskrit-) Quelle Dizang als eine voll umschriebene Figur eindeutig für den chinesischen Kulturraum nachweist - und damit eine Existenz des „Dizang“ vor der Eingliederung des „Kṣitigarbha“ in die indische esoterische Tradition der „acht Bodhisattvas“ belegt:

„Either way, the figure of Dizang developed independently within the Chinese situation before his Indian equivalent Kṣitigarbha was incorporated into the cult of the aṣṭamahābodhisattva maṇḍala in eight-century Indian esoteric development. At some juncture the Indian esoteric development of Kṣitigarbha was then transmitted into the Chinese context and rapidly melded with the existing diversified threads in the Chinese development of Dizang. To the extent that the personality of Dizang was largely articulated and molded within the context of Chinese Buddhist development, we can speak of Dizang as a Chinese apocryphal bodhisattva, or a sinicized bodhisattva.“ (Zhiru 2000: 48).

2.3 Vergleich der Ausgangspunkte

Die Untersuchung der potenziellen vor-chinesischen Charakterisierungen Dizangs und Mulians hat gezeigt, dass die von Berezkin festgestellte

¹⁶T0294_1.0851c27

¹⁷T0278_9.0676a15

¹⁸Wobei sich auch an dieser Stelle eine parallele Entwicklung im indischen Kulturraum nicht eindeutig ausschließen lässt.

Ungleiche Anfänge

„Vereinigung“ beider Figuren im 17. Jahrhundert nicht in ihren jeweiligen Wurzeln verankert ist. Obwohl sich die Darlegung dieser Charakteristika in Vorbereitung der folgenden Analyse der weiteren Entwicklung der Beziehung unter chinesischem Einfluss als sinnvoll erweist, illustriert sie zugleich die extremen Unterschiede der Figuren zum Zeitpunkt ihres ersten Kontaktes mit der chinesischen Geisteswelt. Maudgalyāyana verfügt durch seine Position als Schüler des Buddha über einen legitimierenden historischen Anspruch und zugleich über einen damit einher gehenden großen Legendenschatz. Die daraus erwachsenen Zusammenhänge zeigen einen komplexen Charakter mit individuellen Eigenschaften und assoziierten Motiven, die das chinesische Äquivalent Mulian bei dem Prozess der Übertragung in das neue Milieu eindeutig prägen. Dem gegenüber steht eine Figur, deren vor-chinesische Identifikation an sich in Frage steht. Zwar verfügt Dizang in Form des Kṣitigarbha über ein schriftlich belegtes Äquivalent in der indischen Tradition, doch ist deren Existenz vor dem Auftauchen Dizangs im chinesischen Raum nicht eindeutig nachweisbar. Demzufolge verfügt dieses nicht über ein bereits festgelegtes Fundament an Eigenschaften, von einem potenziellen historischen Bezug ganz zu schweigen.

Stattdessen schuldet Dizang seine Existenz vermutlich dem Übersetzungsprozess der buddhistischen *Sūtras* und der damit einher gehenden Rezeption des Buddhismus in der chinesischen Kultur an sich – das chinesisch-kulturelle Element ist ihm von Beginn an zu Eigen. So verlaufen die Entwicklungsprozesse von Maudgalyāyana zu Mulian und von Dizang zu Kṣitigarbha einerseits genau gegensätzlich, andererseits aber stellt für beide Figuren das Erscheinen in den chinesisch-buddhistischen Texten ein Moment der Transformation dar. Denn so, wie der ursprünglich rein nominelle und zu Beginn noch recht charakterlose Dizang erst eine eigene Ausdifferenzierung im mittelalterlichen China erfahren muss, so wird auch Maudgalyāyana/Mulian von seinem alten Fundament gelöst (ohne dieses zur Gänze zu ignorieren) und den neuen Bedingungen angepasst, wodurch sein ursprünglich fest skizzierter Charakter im chinesischen Umfeld der neuen Definition bedarf. Ein Vergleich von Maudgalyāyana und Kṣitigarbha mag daher für das hier behandelte Thema recht fruchtlos sein, so nicht jedoch der Vergleich ihrer chinesischen Äquivalente.

3.

DIFFERENZIERUNG, SINISIERUNG UND
INSTRUMENTALISIERUNG:

DIE UNABHÄNGIGE ANNÄHERUNG

Bei Mulian und Dizang handelt es sich also um Figuren unterschiedlichster textueller Grundlagen, die jedoch beide durch den Prozess des Eingangs des Buddhismus zwischen dem 2. und 6. Jahrhundert in China eine (neue) Bewertung erfahren. Somit handelt es sich bei beiden um ursprünglich undefinierte Erscheinungen, die aufgrund der anders gearteten Umstände innerhalb des neuen Kulturkreises eine ebensolche neue Definition gleicher Ursachen durchlaufen. Beide Figuren sind daher ab ihres Auftauchens innerhalb der chinesisch beeinflussten buddhistischen Texte als synkretistische Gefüge anzusehen, gebildet aus Elementen des indischen Legendenschatzes, chinesischem Verständnis des indisch-buddhistischen Ideals, chinesischer Moralphilosophie und zeithistorisch geprägten Anforderungen der Kultur an die Glaubensphilosophie. Obwohl also vor ihrem Gewinn an Einfluss und Bedeutung im chinesischen Raum unterschiedlich besetzt, sind beide Figuren zu Beginn undefiniert und werden unter den gleichen Rahmenbedingungen ausgeformt, sodass ein Vergleich des Entwicklungsprozesses ab dem Eingang des Buddhismus in China ermöglicht wird. Dazu werden im Folgenden zuerst eben diese benannten Faktoren der Beeinflussung der Lehre beleuchtet, und dann deren Auswirkungen anhand von zeitgenössischen Beispieltexten zu Mulians und Dizangs Neubewertung innerhalb des ostasiatischen Kontextes betrachtet.

3.1 Eine Atmosphäre der Angst vor Tod, Fremdartigkeit und Verfall - und der Hoffnung auf Rettung

„Teachings on the decline of Buddhism trickled into China between the fourth and sixth centuries, a period of political disunity that fostered such teachings. Faced with widespread socio-political chaos, Chinese Buddhists were convinced they were living in the era of the decline prophesied in the scriptures. For instance, the Pure Land teacher Daochuo 道綽 (562-645) declared that Chinese were living 'in the world of the five turbulences and in an age without a Buddha.' The notion of the 'Buddhaless world' circulated alongside the conviction that Chinese Buddhists were living in the desolate interim after the departure of Buddha Śākyamuni and prior to the advent of the next Buddha, Maitreya.“ (Zhiru 2005: 114).

Dieses Zitat fasst die Ausgangssituation der buddhistischen Lehre hervorragend zusammen. Nach dem endgültigen Ende der Han-Dynastie 220 n. Chr. folgte ein von Bürgerkrieg, Instabilität und Furcht geprägter Abschnitt der chinesischen Geschichte. Aufgrund dieser innenpolitischen Unsicherheit und dem gleichzeitigen Eindringen fremder zentralasiatischer Mächte und Elemente,

war diese Zeit von einer Atmosphäre der Angst vor dem Tod und dem Fremden, zugleich aber auch von den neuen Einflüssen der Begegnung mit diesem Fremden gekennzeichnet. Dieser Zustand fand erst im späten 6. Jahrhundert mit der erneuten Einigung des Reiches unter den Sui, und dann letztlich mit der Stabilisierung der Lage durch die Tang-Dynastie (618-907) ein Ende.

Der aus Indien stammende und über Zentralasien einwandernde Mahāyāna-Buddhismus sah sich also einerseits einem striktem Skeptizismus, als zugleich einem großen Bedarf an Sicherheit und „Rettung“ gegenüber. Sein Potenzial, ein transzendentes Jenseits anzubieten, das eine Alternative zur diesseitigen Existenz und damit die Hoffnung auf einen paradiesischen Zustand anbot, traf den Nerv der Zeit. Um aber trotz dieser grundsätzlichen vielversprechenden Position endgültig Fuß fassen zu können, musste der Nährboden des Skeptizismus', das Fremde, überwunden werden. Dies gelang den frühen buddhistisch-chinesischen Übersetzern durch eine ausgewählte Synthese der buddhistischen Lehre mit chinesisch-kulturellen Elementen. Diese „Sinisierung“¹⁹ brachte notwendige Veränderungen an den indischen Doktrinen mit sich, die die buddhistischen Gelehrten jedoch zugunsten einer grundlegenden Ermöglichung der Etablierung der fremden Philosophie, in einer geistig bereits sehr gefestigten Kultur wie der chinesischen, in Kauf nahmen. Eine von diesen Maßnahmen war die Notwendigkeit der Adaption der im chinesischen Raum allgemein als höchste Tugend eingeschätzten kindlichen Pietät gegenüber den Eltern (*xiào*, 孝). Um eine Lehre, die eigentlich die Loslösung jeglicher Bindungen und das Verlassen der Familie zugunsten geistiger Kultivierung proklamierte, mit diesen Ansprüchen zu vereinen, bediente man sich hauptsächlich dreier Techniken:

„[They did it] first, by pointing out the numerous sutras in the Buddhist canon which stress filial piety; second, by forging a body of apocryphal literature which emphasizes piety as its central theme; and third, by contending that the Buddhist concept of filial piety was superior to that of the Confucians in that it aimed at universal salvation (this would include all previous ancestors in different forms), while the Confucian piety was limited to just one family.“ (Chen 1973: 18).

¹⁹Unter dem nur schwerlich definierbaren Begriff wird allgemein die (absichtliche und unabsichtliche) Anpassung eines speziellen Sachverhaltes, kulturellen Elements, gesellschaftlichen Werts, philosophisch-religiösen Inhalts, et cetera, an „chinesische“ Normen und Begriffe verstanden, sodass das im chinesischen Kulturraum vorliegende Phänomen im Gegensatz zu seinem Ursprung ein „chinesisch“ geprägtes Element enthält.

Unter diesem Aspekt ist auch das für die Charakterisierung des Mulian relevante *Yúlánpén jīng*²⁰ zu sehen.

Es ist von daher nicht weiter verwunderlich, dass durch die beabsichtigte Neuschöpfung buddhistischer *Sūtras* im institutionalisierten Kontext neben gänzlich neuen Texten auch Schulen rein chinesischen Ursprungs entstanden. Einige davon stellten, wie die oben von Zhiru benannte Reine-Land-Schule, Fortsetzungen indisch angelegter Schulen, andere, wie zum Beispiel die in Bezug auf Dizang so wichtige „Schule der drei Stufen“²¹, autochthon chinesische Schulen dar. Innerhalb dieser mannigfaltigen neuen buddhistischen Schulen entwickelten sich auch unterschiedliche Theorien zur gegenwärtigen chaotischen Situation des ostasiatischen Raumes. So suchte man angestrengt nach einer Erklärung – und damit Lösung – der Problematik. Eine dieser Theorien umfasst den oben zitierten Begriff des *mòfǎ* (末法), des „letzten Dharmas“. Ausgehend von der in Indien angelegten Idee des „ersten Zeitalters“, das die Zeit nach dem Verlöschen des historischen Buddha als eine Zeit der „wahren Lehre“ und „Hochzeit des Buddhismus“ (*zhèngfǎ*, 正法) betrachtet, wurden diese Ansätze einer Systematisierung des langsamen Verfalls des Dharma im chinesischen Kontext um zwei Zeitalter erweitert, dem Zeitalter der „vergleichbaren Lehre“ (*xiàngfǎ*, 像法) und dem Zeitalter des Niedergangs der Lehre. In Anbetracht der beängstigenden politischen Umstände und der Unterdrückung des Buddhismus im chinesischen Raum durch unterschiedliche Herrscher zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert, sahen Vertreter mehrerer Schulen die Zeit des *mòfǎ* als gekommen. Wie genau diese Endzeit des Buddhismus aussah, war nicht einheitlich festzulegen – die politische Unterdrückung und Verfolgung des *Samgha* und die Weigerung der Menschen dem Dharma und dem Buddha zu folgen sah man jedoch als eindeutige Anzeichen. Aufgrund dieser Unklarheit lassen sich auch Ansichten wie die genannte Einschätzung Dàochoos erklären, welche die „Welt der fünf Turbulenzen“ und den Zustand einer „Buddha-losen Welt“ gleichsetzen. Diese Gleichsetzung wird bei der Betrachtung Dizangs von besonderer Bedeutung sein.²²

3.2 Die buddhistische Höllenvorstellung

Neben diesen, eher von weltlichen Umständen bestimmten Faktoren, die konkreten Einfluss auf die chinesisch geprägten buddhistischen Schriften hatten, brachte der Buddhismus natürlich auch neue geistige Aspekte in die chinesische Gedankenwelt mit ein. Das indisch-buddhistisch geprägte Bild des

²⁰ S. hierzu Abschnitt 3.3

²¹ S. hierzu Abschnitt 3.4.2

²² S. hierzu Abschnitt 3.4

Jenseits spielte gerade bei den hier vornehmlich behandelten Aspekten eine große Rolle. So verfügte die chinesische Kultur schon lange vor dem Kontakt mit der fremden Religion um einen differenzierten Ahnenkult – und somit auch über eine sehr ausgeprägte Vorstellung vom Jenseits – jedoch glich diese Existenz nach dem Tod in vieler Hinsicht dem diesseitigen Dasein. Geprägt von Bürokratie und Hierarchie fand sich der Verstorbene zumeist in einer ähnlichen Situation wie zu Lebzeiten wieder (Shahar/Weller 1996: 4f), mit der Ausnahme, dass die Hinterbliebenen durch die korrekte und verantwortungsbewusste Durchführung von Ritualen Einfluss auf das Wohlbefinden und die Darstellung des Verstorbenen in seiner jenseitigen Erscheinung nehmen konnten. Und da man keine konkrete Trennung zwischen den Welten, sondern gegenseitige Einflussnahme als gegeben sah, führte man die Rituale zugleich auch zu seinem eigenen Wohl aus (Shahar/Weller 1996: 11). Niemand wollte schließlich den Zorn der Ahnengeister riskieren.

Leben nach dem Tod, Geistererscheinungen und jenseitiger Groll waren also durchaus bekannt. Des Weiteren war in Form des Rituals der Hinterbliebenen im Kontext der Wertschätzung der kindlichen Pietät im praktizierten Ahnenkult zusätzlich bereits eine ethisch fundierte Weltsicht etabliert. Die Idee einer jenseitigen Gerechtigkeit jedoch, die zwischen moralischen und unmoralischen Handeln unterschied und jeder Person individuell Belohnung und Bestrafung zugedachte, war neu²³. Die Vorstellung von Himmel und Hölle, gebunden an das absolute Prinzip des Karma, barg somit einerseits das Potenzial der Konkurrenz für das Ahnenritual, und zugleich das Versprechen auf Rettung. Man konnte nicht nur hoffen, dass man nach einem Leben der Entbehrungen paradiesischer Gunst teilhaftig, sondern auch, dass sämtliche Verfehlungen entsprechende Konsequenzen nach sich ziehen und die Ungerechtigkeit somit letztlich aus der Welt getilgt werden würde. Zugleich fungierte die abschreckende Vorstellung einer Hölle als didaktische Maßnahme – sie terrorisierte den Menschen geradezu in ein tugendhaftes Leben hinein. Dies war einer der Hauptgründe für eine detaillierte Darstellung der buddhistischen Höllen²⁴.

²³Dabei ist diese neutrale Form nicht als celestrische Gerechtigkeit, sondern als neutrale Kausalität zu verstehen. Bei dem karmischen Prinzip handelt es sich eindeutig nicht um ein bewusstes Urteil der Bestrafung oder Belohnung, sondern um die natürliche Abfolge von Ursache und Wirkung. Dies macht das Schicksal ein jeder Person zu dessen eigenem Verdienst und lässt keine externe Intervention zu.

²⁴Der Sanskrit-Begriff *Naraka* (wörtlich etwa „zum Menschen gehörig“) und sein chinesisches Äquivalent *dīyù* (地獄 „Erd-Gefängnis“) bedeuten nicht „Hölle“ in ihrer westlich-christlichen Konnotation, was die korrekte Verwendung dieses Begriffs fragwürdig werden lässt. Die wörtlichen Übersetzungen verweisen auf den weltlichen Bezug, sowie – in der chinesischen Konnotation – auf die zeitliche Endlichkeit des Aufenthalts in dieser Welt. Die Seele wird für einen festgelegten Zeitraum in die Unterwelt geboren, bis sie von ihrem schlechten Karma gereinigt wurde (Goodrich 1981: 67). Aufgrund dieser Beschränkung wird *dīyù* auch häufig mit „Fegfeuer“ übersetzt, was sich meiner

Frühe buddhistische Höllenbeschreibungen lassen sich bereits im *Devadūta Sūtra*, einem Abschnitt des *Āṅguttara Nikāya*, dem vierten der fünf *Nikāyas* des *Sūtra Piṭaka* des theravādischen Pāli-Kanons²⁵ in Form eines bildhaften Diskurses zwischen König Yama, dem Herrn der Gerechtigkeit und ausführendem Organ des Karma, und einer verdammten Seele finden²⁶ (Matsunaga 1972: 19ff). Im bereits erwähnten *Mahāvastu* findet sich in Form der Höllenreise des Mahā-Maudgalyāyana eine höchst detaillierte Beschreibung von acht Höllen, wobei jede über 16 Unterhöllen mit spezialisierten Aufgabenbereichen verfügt. Dieses System findet seine Wurzeln im *Abhidharma-kośa*, dem Kommentar zum *Sarvāstivāda Abhidharma* des Vasubandhu, der im 7. Jahrhundert von Xuánzàng (602-664) ins Chinesische übertragen wurde. Auch wenn das Höllengefüge niemals kanonisch festgelegt wurde und verschiedenste Vorstellungen von der Unterwelt kursierten, wurde diese Vorstellung zum bekanntesten und verbreitetsten Konzept im chinesischen Raum²⁷ (Goodrich 1981: 70). Beiden Darstellungen aus der Zeit des frühen Buddhismus ist sowohl die Art der Foltermethoden, als auch die Benennung einer tiefsten oder schlimmsten Hölle zu Eigen, im *Mahāvastu* benannt als *Avīci* (Sanskrit.: „Ohne Unterbrechung“, „Ohne (Zwischen-)Raum“):

„*Avīci receives all who commit the five capital sins: taking of life, thieving, debauchery and lewdness, drinking fermented liquors, and untruthfulness. Such sinners will receive damnation immediatly.*“ (Goodrich 1981: 137)

oder

„[*Avīci receives all who commit*] (1) *matricide (mātrghāta)*, (2) *patricide (pitrgghāta)*, (3) *shedding the blood of a tathāgatha (tathāgatasyāntike duśtacittarudhiroīpādāna)*, (4) *causing a schism (saṃghabheda)*, and (5) *killing an arhat (arhadghāta/ arhadvadha)*.“ (Van Put 2007: 214).

Dabei variieren auch die Angaben der Qualen *Avīcis* (Matsunaga 1972: 101-133), sodass deren Formulierungen scheinbar nicht darauf ausgelegt sind, genau definiert, sondern möglichst abschreckend so sein. In Kombination mit den

Meinung nach aber ebenso christlich vorbelastet und ungenau darstellt. Da der Aufenthalt in der buddhistischen Unterwelt extrem lang ausfallen kann und es neben der *dīyū* keine weitere, unendliche Jenseitsvorstellung gibt, verwende ich in dieser Arbeit den Begriff „Hölle“.

²⁵Als Datierung der Kompilation des Kanons wird nach theravādischem Anspruch das erste buddhistische Konzil (400 v. Chr.) geltend gemacht, wobei die aktuelle Forschung spätere Überarbeitungen für wahrscheinlich hält.

²⁶S. hierzu Anhang II.

²⁷Für detailliertere Informationen zu den acht Höllen, s. Van Put (2007): 213ff.

jeweils zu *Avīci* in Bezug gesetzten Vergehen offenbart sich die jeweilige Absicht hinter dem jeweils zu Rate gezogenen *Sūtra* – im ersten Fall wird der maximale Terror zur Einhaltung der fünf wichtigsten Verhaltensregeln des *Samgha*, im zweiten Fall zur Abschreckung vor den allgemein größten Vergehen (also in Adressierung des Laien) herangezogen. Beide Versionen spiegeln die eigentliche Ursache für das Schicksal der schlimmsten Folter wider – ein Verhalten gänzlich konträr zu den buddhistischen Doktrinen.

Trotz dieser mannigfaltigen Unterschiede lässt sich jedoch übergreifend feststellen, dass die Vorstellung einer jenseitigen, hierarchisch strukturierten Unterwelt, inklusive Dämonen, Gottheiten, Verdammten und Qualen, sowie einem geteilten Korpus an typischen Vergehen und damit zusammenhängenden Konsequenzen, sich bis zur Tang-Zeit fest in der allgemeinen Gedankenwelt des damaligen Kaiserreiches etabliert hatte:

„Beliefs about Hell are shared by Buddhists and Taoist alike and by those who are neither. The mixture of beliefs, Taoist, Confucian, and Buddhist, is found as early as the Tun-huang manuscripts of T'ang dynasty (618-907) times. One may claim eight hells, ten hells, eighteen, or even 84,000; in all of them is retribution, the sinners suffer the same tortures and for more or less the same sins, until all is paid for and they are ready for a clean start on earth again.“ (Goodrich 1981: 86).

Neben den strukturellen Gemeinsamkeiten, die sich bereits im *Devadūta Sūtra* und im *Mahāvastu* nachweisen lassen, offenbaren diese Texte noch weitere wichtige Aspekte der buddhistischen Höllenvorstellung. Die Endlichkeit des jenseitigen Leidens spielt dabei eine wichtige Rolle. Denn auch wenn die beschriebenen Qualen abschreckend wirken, so dient die Institution der Unterwelt der Reinigung der Seele und damit der letztlichen Errettung aus dem ewigen Leiden des *Samsāra*. Diesem ersehnten Ausgang aus den Höllenqualen wird jedoch zugleich die absolute Unfehlbarkeit des karmischen Prinzips gegenübergestellt – weder Yama noch Maudgalyāyana ziehen in den frühen Quellen eine Einmischung in das greifbare Leiden in Betracht. Obwohl es sich bei beiden Figuren um Vertreter beispielhaften Mitgefühls handelt, ist der eine nur Werkzeug des Karma und der andere ein didaktischer Berichterstatter empirischer Erkenntnis. Eine Beschleunigung der Reinigung der Seele ist also ausgeschlossen. Dieser Faktor lässt das buddhistische Jenseits ebenso furchterregend wirken wie die ewige Hölle des westlich-christlichen Verständnisses – denn auch wenn die Wiedergeburt in eine Hölle an sich endlich ist, so sind die zur Reinigung der Seele vom schlechten Karma notwendigen Zeitangaben nahezu gleich der Unendlichkeit. Im chinesisch-buddhistischen Kontext wird dieser Angst verstärkende Faktor durch den

Synkretismus mit anderen Lehren (und damit mit deren moralischen Ansprüchen) verstärkt, sodass es als nahezu unmöglich angesehen wurde, sich vor einer qualvollen Wiedergeburt gänzlich sicher zu fühlen (Goodrich 1981: 110). Die große Wahrscheinlichkeit für eine Ewigkeit in den grausamen Höllen unter den unausweichlichen Konsequenzen des eigenen Karma zu leiden, ließ in der Bevölkerung den Wunsch nach mildtätigen Rettern keimen. Die chaotischen politischen Umstände, die Atmosphäre der Angst und die im 6. Jahrhundert vertretende Einschätzung, dass man sich im Zeitalter des Niedergangs der rettenden Lehre befand, nährten diesen Bedarf. In Verbindung mit den Gestalten der buddhistischen Literatur, die bekanntermaßen nach Belieben zwischen den Welten reisen konnten und von Mitleid für die leidende Seele geprägt waren, lag die Idee der Projektion dieser Wünsche auf eben diese Figuren als Möglichkeit des Ausgangs aus der Angst nicht fern – zumal dieses Heilsangebot von Seiten der frühen Buddhisten im damaligen chinesischen Kulturraum eine weitere Möglichkeit darstellte, die Lehre zu legitimieren und damit zu etablieren.

3.3 Mulian und das *Yúlánpén jīng*

Im Kontext dieser politischen, gesellschaftlichen und geistigen Atmosphäre ist auch die erste erhaltene Quelle zum chinesischen Äquivalent des Maudgalyāyana – Mulian – zu sehen: Das *Yúlánpén jīng* (*Fó shuō Yúlánpén jīng*, 佛說盂兰盆经), dessen Beschreibung seine literarische Darstellung im chinesischen Kulturraum nachhaltig prägte. Denn in diesem Text spiegeln sich alle bisher behandelten Faktoren: die Spannungen zwischen buddhistischen und daoistisch bzw. konfuzianisch geprägten Doktrinen, die buddhistisch fundierten Bemühungen um Legitimation und Institutionalisierung und die Suche nach Lösungen aus einer Atmosphäre der Angst und der Unsicherheit, die somit auch für seinen Protagonisten bestimmend werden.

3.3.1 Die Frage nach Herkunft und Titel

Die Herkunft des *Yúlánpén jīng* (T685) ist nicht eindeutig geklärt. Einige Wissenschaftler, wie beispielsweise Kenneth Chen, vertreten die Meinung, dass es im 4. Jahrhundert von Dharmarakṣa im Rahmen der vielen Übersetzungen ins Chinesische übertragen wurde (Demiéville 1978: 68, 295), was logischerweise ein Original in Sanskrit voraussetzen und die Gültigkeit des *Sūtras* bestätigen würde. Da jedoch weder eine indische, noch eine zentralasiatische Version bekannt ist, und einige Merkmale des Textes eindeutig auf chinesische Einflüsse zurückzuführen sind, steht die Authentizität des *Sūtras* in Frage:

„(Mahā)Maudgalyāyana – Mulian, one of the first disciples of Buddha, is an important figure in the canonic literature of Buddhism in both Indian and Chinese traditions. The story of Mulian rescuing his mother (either with the use of Ullambana or not) does not appear in the Indian Buddhist texts. Some scholars who studied the origins of the Mulian rescuing his mother story concluded that it is apocryphal and was created in China [...]. Other scholars, with the use of the materials of Indian Buddhist literature (mainly its Chinese translations), demonstrated that the Mulian story fits into a significant broad topic in Buddhist literature. Similar stories deal with the problem of filial duty among Buddhist believers [...]. Therefore, the story of a rescue of a mother appeared in a textual background that may indicate its foreign (Indian or Central Asian) origin. Scholars who usually study Chinese literary pieces dealing with Mulian proceed from the assumption that the story was originally a piece of foreign culture accepted and transformed in China...“ (Berezkin 2010: 62).

Die Datierung des Textes gestaltet sich ähnlich schwierig. So benennt die obige Theorie das 4. Jahrhundert, während die ersten erhaltenen Quellen auf das frühe 6. Jahrhundert verweisen. Auch die ersten Augenzeugenberichte über die Festivitäten des *Yúlánpén Jié* (盂兰盆节), dessen Bedeutung und Ausführung Thema des *Yúlánpén jīng* ist, reichen auf diese Zeit zurück (Teiser 1986: 61). Zugleich zeigen diese Berichte aber durch den großen Detailreichtum, den hohen Stellenwert des Festes, und dem etablierten Ritual, dass diese Tradition schon länger fester Bestandteil des volkstümlichen Brauchtums gewesen sein müsste. Teiser schätzt daher das erste Aufkommen textlicher Verweise in der Art des *Yúlánpén jīng* auf den Zeitraum 400 – 500 n. Chr. ein (Teiser 1986: 68). Eine weitere Unsicherheit bei der Behandlung des *Yúlánpén jīng* umfasst die konkrete Bedeutung des Begriffs. Im Allgemeinen wird er als „Schale (*pén*) voller Opfergaben, um die Ahnen vor dem Schicksal, kopfüber (*yúlán*) in der Hölle zu hängen, zu erretten“ verstanden (Teiser 1986: 48). In der Literatur gehen die Interpretationen jedoch weit auseinander, hier seien nur kurz einige Beispiele genannt²⁸. Eine Möglichkeit bezieht sich, wie die obige Übersetzung zeigt, auf die theoretische Existenz eines indischen Originaltexts und versteht „*yúlánpén*“ als phonetische Übersetzung des Sanskrit-Begriffs „*Ullambana*“, das

²⁸Da dieser Aspekt des *Yúlánpén jīng* für das behandelte Thema nur von untergeordneter Relevanz ist, wird hier lediglich der Vollständigkeit halber kurz darauf hingewiesen. Für detaillierte Untersuchungen zu möglichen Ursprüngen des Terminus s. beispielsweise Ashikaga (1951) und Teiser (1996).

wiederum auf „*avalambana*“ („kopfüber hängend“²⁹), oder auch auf den Pāli-Begriff „*ullumpana*“ („gnädig“, „Rettung“) zurückgeführt wird (Chen 1968: 86). Eine alternative Theorie versteht *yúlánpén* als eine durch etymologische Verschiebung verloren gegangene chinesische Bezeichnung eines Schalenförmigen Gefäßes aus Korb, in dem Opfergaben für die Ahnen, oder Mittel zur Weissagung im Diskurs mit den Ahnen, dargeboten wurden (Ashikaga 1951: 73). Jede dieser Ansichten ist für sich gerechtfertigt und zeigt dabei die geringe Wahrscheinlichkeit der klaren Bestimmung der Bedeutung des Namens. Sicher dabei ist jedoch erstens sein Verweis auf die rituelle Praktik des Festes bzw. des *Sūtras* und zweitens der darin enthaltene synkretistische Charakter aus chinesischem Verständnis, volkstraditionellem Brauchtum und indisch-buddhistischem Anspruch.

Gemäß diesen Punkten verfügt der erste nachweisbare Text zu Mulian sowohl über einen apokryphen (im Sinne einer vom bis dato existierenden buddhistischen Kanon unabhängigen Entstehung), als auch einen synkretistischen Charakter, der folglich in die Darstellung der Figur eingeht.

3.3.2 Synkretismus und Instrumentalisierung im *Yúlánpén jīng* und *Bào'ēn fēngpén jīng*

„The Yü-lan-p'en Sūtra and The Sūtra on Offering Bowls to Repay Kindness³⁰, two sūtras probably dating from the fourth or fifth century, were accepted as part of the Chinese Buddhist canon beginning in the sixth century. In these two brief texts, the story of yü-lan-p'en is a story about the founding of the festival by the historical Buddha, Sakyamuni, who teaches his order of monks their ritual duties toward laypeople in the seventh-month festival.“ (Teiser 1986: 64).

Beide Texte beinhalten dabei die gleiche Erzählung³¹: Nachdem der große Mulian die „sechs Kräfte“ erhält, nutzt er das „himmlische Auge“ um nach dem Wohl seiner verstorbenen Eltern zu sehen. Dabei findet er heraus, dass seine Mutter aufgrund ihres unmoralischen Verhaltens in der Welt der *Pretas* wiedergeboren und dort als Geist furchtbaren Hunger erleiden muss. Als seine eigenen Bemühungen, ihr zu helfen, scheitern, richtet er sich an den Buddha, der ihm daraufhin eine Möglichkeit eröffnet, wie seine Mutter aus dem qualvollen Zustand errettet werden könnte:

²⁹In einigen buddhistischen Höllenvorstellungen wird beschrieben, wie die Verdammten zur Folter kopfüber aufgehängt werden. Dies wird bei dieser Interpretation von *yúlánpén* als Bezugspunkt des Begriffs zur bezeichneten Tradition gesehen.

³⁰*Fó shuō bào'ēn fēngpén jīng* 佛说报恩奉盆经 (T686)

³¹Für eine systematische Gegenüberstellung und englische Übersetzung, s. Teiser (1986): 69-73.

„On the fifteenth day of the seventh month, when the monks end the summer retreat, for the sake of your parents of the past seven generations and your present suffering parents, you should fill a tray with the world's finest delicacies, together with foods of rich variety and taste and five kinds of greens and cereals, and offer it to the monks in the ten directions. You should also offer them ladles, kettles, basins, perfumed oil, lamps, carpets, and bedding. On this day the monks of great virtue may be those who contemplate on a mountain, or those who have attained the fourfold fruits, or those who engage in walking meditation under a tree, or those who freely instruct śrāvakas and pratyekabuddhas with the six supernatural powers, or bodhisattvas in the tenth stage (bhūmi) who have transformed themselves into bhikṣus. Those monks who [live] among people receive the meal offered after the retreat with the same mind. They all keep the pure precepts, and their virtues, worthy of enlightened ones, are profound and all-pervasive. Those who make offerings to the monks after the retreat will enable their present parents, their parents of the past seven generations, and their six close relatives (i.e., fathers, mothers, brothers, sisters, wives, and children) to be delivered from the suffering of the three evil realms of rebirth (i.e., the realms of hell, hungry ghosts, and animals). Their relatives will in due course be liberated – food and clothing will be given to them spontaneously. If their parents are still alive, they will enjoy the blissful lifespan of one hundred years. If their parents are deceased, their parents of the past seven generations will be born in heaven. They will freely transform themselves to be born in the light of heavenly flowers and receive infinite pleasure.” (Numata Center for Buddhist Translation and Research 2005: 21f).

Daraufhin werden die Anweisungen befolgt und Mulians Mutter aus ihrem qualvollen Zustand befreit. Letztlich verweist der Buddha auf die Nachfrage Mulians noch darauf, dass diese Methode zum Wohle der Eltern und Familienmitglieder nicht auf den Sonderfall Mulian beschränkt, sondern jedem einzelnen Menschen möglich sei. Mit dieser konkreten Ansprache an die Zuhörer endet das *Sūtra*.

Die Umdeutung Mulians im chinesischen Kontext zugunsten der Etablierung der buddhistischen Lehre ist in diesem *Sūtra* bereits ab der dritten Zeile (s.u.) ersichtlich. Während sich die rahmenhafte Beschreibung der Zuhörerschaft des Buddha als typische Einleitung eines authentischen *Sūtras* verstehen lässt (wobei dies natürlich nichts über die tatsächliche Existenz eines Vorgängertextes aussagt), und die folgende zeitliche Einordnung noch an die indisch fundierten Eigenschaften Maudgalyāyanas als Meister übernatürlicher Mächte anschließt, wird seine Motivation zu deren Einsatz als kindliche Pietät

im Sinne konfuzianisch geprägter Moral identifiziert: „欲度父母報乳哺之恩“³². Dadurch wird die Tugend der Pietät zum Ausgangspunkt der gesamten folgenden Handlung, also zum Fundament des Zugangs zur Erlösung der Lieben aus einer qualvollen Existenz. Indem Mulian, als einer der ersten und größten Schüler des Buddha, sich von dieser Tugend leiten lässt, wird in seiner Figur das Ideal des buddhistisch Erleuchteten mit dem konfuzianisch konnotierten Ideal des respektvollen Sohns verschmolzen. Gleichzeitig kommt der Pietät als grundlegender Motivation eine weitere Bedeutung zu - als Antrieb und Weg zur Beeinflussung der karmischen Kausalität. Während Maudgalyāyana, auf der Basis seines erleuchteten Verständnisses von der Unumgänglichkeit des selbst verschuldeten Leidens und seines Zustandes der Lösung von weltlichen Bindungen, sachlich betrachtet und berichtet, ist es bei Mulian gerade diese emotionale Bindung, die bei ihm den Wunsch der Wiederlegung der karmischen Wirkung in den Vordergrund treten lässt. Sein Beispiel an konfuzianischer Tugend rührt den Buddha so sehr, dass er ihm von einer Möglichkeit der Abwendung eines bisher unabwendbaren Schicksals berichtet - dem Ritual der Opfergabe an den *Samgha*. Dabei wird die Schuld der Mutter Mulians nicht bezweifelt (selbst in ihren Zustand als *Preta* ist sie noch von Gier getrieben: „便以左手障飯右手搏飯“³³), das karmische Prinzip selbst bleibt erhalten. In diesem *Sūtra* wird also jedem gewöhnlichen Menschen die neue Möglichkeit eröffnet, einer dem Karma gemäß korrekten Existenz konkret entgegen zu wirken. Denn diese Möglichkeit bedarf keiner Erleuchtung oder übernatürlicher Fähigkeiten, sondern vor Allem der aufrichtigen Liebe zu den Eltern - also einer Bindung, die im traditionellen Buddhismus zwar auch geschätzt, als Hindernis der Lösung von dieser Welt jedoch letztlich abgelegt werden muss (und damit eindeutig nicht zu den vorbildlichen Eigenschaften eines Arhats zählt). Durch die Verschmelzung der Tugenden zweier Lehren in einer Idealvorstellung wird die ursprüngliche Fremdartigkeit der Lehre, ihrer Figuren und Moral relativiert und dem ungebildeten Laien chinesisch-kulturellen Hintergrunds zugänglich gemacht. Zugleich knüpft die behandelte Thematik - die Rettung einer Seele aus einer leidvollen Existenz - an die Bedürfnisse der Zeit an. Dabei wird, durch die Schaffung eines alternativen Ausgangs aus einem bisher schier unendlichen Dasein der Qual, die Lehre an sich verlockender gestaltet. Die Umdeutung des Maudgalyāyana und die Methode des *Yúlánpén* dienen auf diese Weise gezielt der Verbreitung und Legitimation des Mahāyāna-Buddhismus im damaligen Kaiserreich. Gleichzeitig dient die Art der rettenden Methodik der Versorgung und

³²T0685_01.0779a29; „Um sich für ihre elterliche Fürsorge zu revanchieren, wollte er seine Eltern aus jenseitigen Qualen erretten.“

³³T0685_01.0779b03; „Mit der linken Hand beschützte [sie] ihr Essen und mit der rechten griff [sie] danach“.

Institutionalisierung des buddhistischen Klerus, der Stärkung der Position des *Samgha* in der Gesellschaft, als auch einem Wachstum an Ehrfurcht vor seinen Vertretern. Beispielsweise gilt die Wirkung des negativen Karmas im Text als zu mächtig, als das Mulian sie alleine entkräften könnte – sogar der Buddha vermag dies nicht zu bewerkstelligen. Stattdessen müsse jeder ordinierte buddhistische Gelehrte um Beihilfe gebeten werden („當須十方衆僧威神之力。乃得解脫“³⁴) was durch Opfergaben zu erreichen sei (s.o.). Die Praxis des *Yúlánpén* macht Spenden an den *Samgha* zum Schutz der Anverwandten vor ewiger Qual notwendig. Dadurch wird dem Klerus einerseits materielle Versorgung zu Teil, und andererseits ein Abhängigkeitsverhältnis des Laien zum buddhistischen Gelehrten geschaffen. Dies resultiert automatisch in einer gesellschaftlich höheren Position des *Samgha* und verleiht ihm eine legitimierte Stellung und Aufgabe in der Gesellschaft. Die Festigung dieser, für den Klerus so vorteilhaften Tradition, wird einerseits durch die beständige Angst vor einem furchterregenden, jenseitigen Schicksal genährt, andererseits aber durch ein konkretes Datum gesichert. Bei dem 15. Tag des siebten Mondmonats handelt es sich traditionell um den Tag des *Pravāraṇa*, dem Ende des dreimonatigen Retreats während der indischen Monsun-Zeit (Ashikaga 1951: 72). Dieser Tag nach dem langen Rückzug in Meditation und Studium galt als ein Feiertag, an dem die buddhistische Lehre als auf einem Höhepunkt befindlich angesehen wurde. So wurde ein Feiertag aus dem buddhistischen Kontext in den neuen kulturellen Zusammenhang des zeitgenössischen Chinas transferiert, und die gewinnbringende Praxis der helfenden Opfergaben an den buddhistischen Klerus kanonisiert.

Diese Methodik war so effektiv, dass sie bereits in großem Detailreichtum im *Jīng Chǔ jì*, (荆楚记, „Aufzeichnungen über Jing und Chu“) des Zong Lin (Zōng Lǐn, 宗懔, 498-561) beschrieben wurde:

„On the fifteenth day of the seventh month, monks, nuns, religious, and lay alike furnish bowls for offerings at the various temples and monasteries. The Yü-lan-p'en Sūtra says that [these offerings] bring merit covering seven generations, and the practice of sending them with banners and flowers, singing and drumming, and food probably derives from this. [...] Based on this, later generations [of our time] have expanded the ornamentation, pushing their skillful artistry to the point of [offering] cut wood, carved bamboo, and pretty cuttings [of paper] patterned after flowers and leaves.“ (Teiser 1986: 47f).³⁵

³⁴T0685_01.0779b08 -9; „Doch durch die heilige Kraft der Mönche der zehn Himmelsrichtungen kann sie erlöst werden“.

³⁵Aufgrund dieses Erfolgs, sowie der bereits existierenden Verbindung des Datums mit dem daoistisch geprägten *Zhōngyuán Jìé*, nutzen auch andere philosophisch-religiöse Strömungen dieses Datum für

Der Hauptunterschied zwischen dem *Yúlánpén jīng* und dem *Bào'ēn fēngpén jīng* besteht vornehmlich in der Auslassung des Abschnitts über die Zusicherung des Erfolgs der Maßnahme und der Möglichkeit aller pietätvoller Personen, das Ritual erfolgreich durchzuführen³⁶. So wird im *Bào'ēn fēngpén jīng* der Fokus allein auf die korrekte Beschreibung der rituellen Praxis und ihrer Legitimation durch die Rückführung auf die Worte des Buddha gelegt, selbst die Beschreibung der Linderung des Leidens der Mutter Mulians entfällt. Dies zeigt eindeutig die Instrumentalisierung buddhistisch fundierter Texte, Figuren und Doktrinen zugunsten der Verbreitung der Lehre in dem neuen Kulturraum.

3.3.3 Maudgalyāyana und Mulian

Wie bereits erwähnt, knüpft das *Yúlánpén jīng* bei seiner Beschreibung Mulians direkt an typische Charakteristika Maudgalyāyanas an. Der Wiedererkennungsfaktor der Figur wird zu Beginn des *Sūtras* durch dessen textinterne zeitliche Einordnung und die damit einhergehende Verbindung Maudgalyāyanas mit übernatürlichen Kräften gewährleistet. So wird Mulian eingeführt als jemand, der die sechs Kräfte erlangt habe³⁷ und dadurch zwischen den Welten reisen könne (in diesem konkreten Fall in die Welt der hungrigen Geister). Die Meisterschaft der übernatürlichen Fähigkeiten, die bei Maudgalyāyana zwar ein wichtiges Element, aufgrund ihrer Zweitrangigkeit gegenüber geistiger Kultivierung innerhalb der Lehre jedoch nicht den Fokus seiner Persönlichkeit ausmachte, wurde zum alleinigen Identifizierungsmerkmal der Figur. In direktem Zusammenhang damit steht die interdimensionale Reise und die bereits im indischen Kontext auffallende Verbindung Maudgalyāyanas mit den (zumeist weiblichen) *Pretas*. Denn auch wenn bereits vor-chinesische Texte existieren, die Maudgalyāyana in der Hölle beschreiben, so wird im *Yúlánpén jīng* als beispielhafte qualvolle Existenz auf die Welt der hungrigen Geister zurück gegriffen. Scheinbar erschien zur Zeit der Entstehung des *Sūtras* eine Rettung einer zur Hölle verdamnten Seele, wie es spätestens ab der Tang-Zeit Mulians Aufgabe wurde³⁸, durch verdienstvolle Opfergaben als noch zu gewagt. Außerdem gehörte der Diskurs zwischen Maudgalyāyana und den leidenden *Pretas* ja bereits zu den ursprünglich

ihre Feste und Bräuche. In den folgenden Jahrhunderten verschmelzen daher buddhistische, daoistische und volkstümliche Elemente, wodurch ein großer Komplex an Ritualen und Gebräuchen entsteht, der im Zusammenhang mit der Erlösung der Verdammten, der Linderung jenseitiger Leiden, exorzistischer Ideen und der Zeit des siebten Mondmonats stehen. Diese Synthese sorgt auch für eine Anbindung dieser ursprünglich mit Mulian verbundenen Riten zu Dizang. Für weitere Hinweise für diese rituelle Praxis und die moderne Verbindung Dizangs zu den Gebräuchen des siebten Mondmonats, s. Lye (2003).

³⁶T0685_01.0779b26 - c21

³⁷T0685_01.0779a29: "目乾連始得六通。"; „Mulian erlangt sechs (übernatürlichen) Kräfte“.

³⁸S. hierzu Abschnitt 4.1

angelegten Eigenschaften seiner Legenden und konnte daher glaubhaft eingefügt werden.

Der Grund, weshalb gerade Maudgalyāyana als Vertreter der kindlichen Pietät in diesem *Sūtra* ausgewählt wurde, liegt dabei nicht nur in seiner Verbindung zu den übernatürlichen Kräften und der Unterwelt, sondern zugleich vermutlich auch in seiner stets beibehaltenen Menschlichkeit. Das Motiv der moralischen Befleckung, das Maudgalyāyana anhaftet, sowie der Bezug zu seinem besonderen Bedarf an Unterstützung durch den Buddha, lassen ihn zu einem perfekten Fundament für die Verschmelzung von emotionaler Sorge und buddhistisch-geistiger Reife werden. Weder Maudgalyāyana noch Mulian wird der Titel „Bodhisattva“ zugesprochen, er verbleibt ein *bikṣu* („比丘“³⁹) - ein einfacher Mönch (bzw. in seinem Fall ein Arhat). Diese Verhaftung in der menschlichen Sphäre stellt für Maudgalyāyana ein Hindernis dar - der Weg zur Erleuchtung bereitet ihm beispielsweise große Anstrengung. Für Mulian jedoch ist die emotionale Bindung zu seiner Mutter gerade die Quelle seines Verdienstes und Notwendigkeit ihrer Befreiung vom Leiden. Wird Maudgalyāyanas Menschlichkeit meist zugunsten einer sachlichen Beschreibung des Leidens aufgrund didaktischer Zwecke ausgespart, findet sie im *Yúlánpén jīng* starke Betonung. Ganze drei Mal wird in dem kurzen Text auf Mulians Mitgefühl und Trauer verwiesen: „目連悲哀“⁴⁰; „目連大叫悲號啼泣“⁴¹; „目連悲啼泣聲釋然除滅“⁴². Ohne dieses Potenzial Maudgalyāyanas wäre die plötzliche Verwandlung eines geistig Erleuchteten zum vor Trauer zerrissenen Sohn weit unglaubwürdiger ausgefallen. Doch mit dieser Ausgangslage konnte der didaktische Fokus von der qualvollen Existenz als empirisch nachgewiesenes, abschreckendes Beispiel auf die aktive pietätvolle Handlung, ausgelöst durch die eigene Trauer, zur Rettung eben dieser Existenzen verschoben werden - Maudgalyāyanas chinesisches Äquivalent verkörpert ein aktiv fühlendes und agierendes Ideal. Zusätzlich birgt eine solche Figur ein weit größeres Identifizierungspotenzial für den im *Yúlánpén jīng* angesprochenen Laien, als ein weltlich abgewandter buddhistischer Heiliger. So ist die Übernahme der fundamentalen Eigenschaften Maudgalyāyanas und deren Umdeutung im Zuge der neu gearteten Anforderungen an die kanonischen Texte Voraussetzung für eine Erleichterung des Verständnisses der Lehre des *Sūtras*, als auch für eine saubere Vereinigung von buddhistisch und konfuzianisch geprägtem Ideal.

³⁹T0685_01.0779b28

⁴⁰T0685_01.0779b02; „Mulian war schwer betroffen“.

⁴¹T0685_01.0779b05; „Mulian heulte auf und weinte bitterlich“.

⁴²T0685_01.0779b29; „Mulians Tränen und Schmerzensschreie versiegten endgültig.“

3.4 Dizangs frühe Repräsentationen

Auch Dizangs früheste literarische Quellen tauchen im Rahmen der Schaffung neuer buddhistischer Schriften und Übersetzungen erstmals nachweisbar im chinesischen Raum auf. Bei der Ausformung seines Charakters in der kanonischen Literatur ist er damit den gleichen Rahmenbedingungen wie auch Mulian unterworfen: der allgemeinen vorherrschenden Skepsis und Furcht, sowie den Bemühungen der buddhistischen Lehre um Legitimation und Etablierung. Und da beide Figuren durch den Anspruch dieser Bedingungen entweder neu definiert oder sogar gänzlich neu geschaffen wurden, ist die leichte Überschneidung ihrer frühen Erscheinungsformen nicht weiter verwunderlich.

3.4.1 Das *Shílún jīng* und das *Xūmízàng fēn*

So wie das *Yúlánpén jīng* die erste ausführliche Quelle zu Mulian im chinesischen Milieu umfasst, gilt dies im Falle Dizangs für das *Dà fāngguǎng shílún jīng*⁴³ – kurz *Shílún jīng* – und das *Xūmízàng fēn*.

Das *Shílún jīng* existiert in zwei Versionen, einer anonymen aus dem frühen 5. Jahrhundert (T410) und in einer von Xuánzàng überarbeiteten Fassung (T411) (Wang-Toutain 1996: 19ff), wobei in der vorliegenden Arbeit das Augenmerk mehr auf die ältere Quelle gerichtet wird. Insgesamt umfasst der Text zehn Kapitel, aber nur die ersten zwei (bei Xuánzàng nur das erste) befassen sich mit Dizang.

Wie bereits dargelegt, ist ein indisch-buddhistischer Ursprung des Dizang in Verbindung mit dem *Shílún jīng* nicht gesichert. Ausgehend von der Theorie, dass dieser Bodhisattva möglicherweise erst im chinesischen Kontext entworfen und ergänzt wurde, müssen folglich sämtliche beschriebenen Eigenschaften als Schöpfungen buddhistischer Gelehrter des chinesischen Kulturraumes verstanden werden – also als eine chinesische Interpretation des indischen Ideals (Zhiru 2000: 20). Und diese zeigen im *Shílún jīng* ein grundsätzlich klischeehaftes Bild eines typischen indischen Bodhisattvas. So verfügt Dizang beispielsweise über die Fähigkeit, jede beliebige Form anzunehmen, oder aber demjenigen in weltlichen Dingen behilflich zu sein, der seinen Namen wiederholt rezitiert (Wang-Toutain 1996: 37). So wird ihm auch ein eigenes *Dhāraṇī* zugeschrieben, welches für Wohlstand und Glück sorgen soll:

„[The *dhāraṇī*] can increase and [cause to] grow seeds, roots, stems, flowers, fruits, [all] sorts of medicines, and grains.[...] [It] can increase and [cause to] grow fortune and happiness; [It] can increase and [cause] property and material goods to grow...“ (Zhiru 2000: 57).

⁴³ Etwa: „Die große erweiterte Schrift der zehn Räder“

Obwohl *Dhāraṇīs* eher zu den Eigenschaften des Bodhisattvas im esoterisch geprägten Kontext zählen, finden sie sich auch bereits in frühen Mahāyāna-Schriften. Zur Zeit der Entstehung des *Shílún jīng* lassen sich für den chinesischen Kulturraum die Anfänge einer proto-esoterischen buddhistischen Strömung entdecken, deren Auswirkungen bis ins zentralasiatischen Milieu hineinreichen. So ist es nicht verwunderlich, wenn zu dieser Zeit im chinesischen Kulturraum die *Dhāraṇīs* als Zeichen einer sich entwickelnden Tradition als typische Eigenart eines Bodhisattvas eingebaut wurden – zumal ihre besondere Wertschätzung wohl in ihrer Befähigung der Abwehr von Armut, Tod, und Ähnlichem begründet war. Dies spiegelt den zeitgenössischen von Angst geprägten Kontext wider, in dem der Bedarf nach Rettung, Sicherheit und Stabilität so groß wurde, dass er in heilsversprechenden Figuren seinen Niederschlag fand. Diese Verbindung von Dizang mit dem proto-esoterisch beeinflussten Buddhismus und dem Versprechen auf Rettung gestaltet sich in seiner weiteren Entwicklung als eines seiner typischen Charaktermerkmale. Diese Assoziation mit einer Figur als Reaktion auf die zeitgenössischen Bedürfnisse der Bevölkerung wird durch seine individuellen Eigenschaften weiter begründet (s. u.).

Die erste seiner individuellen Eigenschaften ist seine offensichtliche Verbindung zur Erde, was die These seiner Rückführung auf *Prthivī* unterstützt. So heißt es im Text:

„Auch ist er wie die große Erde, die aus ihrer Natur heraus gute Wurzeln hervorbringt [...]. Er ist so geduldig und beständig wie die große Erde.“⁴⁴

Dabei lässt sich dieser Bezug auch leicht – sofern man von einer späteren Schöpfung seiner Figur ausgeht – auf die Bedeutung seines Namens zurückführen, sodass dieser im *Sūtra* durch die metaphorische Charakterisierung zugleich begründet wird.

Eine zweite Eigenart fällt dabei schon spezieller aus und knüpft konkret an Dizangs Position als rettender Bodhisattva an. Denn anstatt sich allgemein – wie die bisherigen Eigenschaften gehalten sind – dem Mitgefühl und der Lehre zu verschreiben, widmet sich Dizang Bodhisattva der Rettung aller fühlenden Wesen aus dem „Zeitalter der fünf Turbulenzen“ (T410, Zhiru 2000: 54), bzw. der „Welt ohne Buddha“ (T411, Zhiru 2000: 54). So erklärt er den versammelten Bodhisattvas:

⁴⁴ „亦如大地能生善根。亦是涅槃大法神器“ (T0410_01.0681c19-20); „.....忍辱堅固亦如大地。“ (T0410_01.0682a01-02)

„Ich habe geschworen, in dieser Zeit des Niedergangs alle Lebewesen zu erretten [...]. Um letztlich die Welt zu retten, werde ich möglichst schnell die höchste Lehre erlangen und damit die Dämonen, *Yakṣas*, und so fort – die boshaften Regungen, Drachen, Geister und die Menschen – anleiten. Und [hart] wie Diamant werde ich auslöschen, sodass alle dem Pfad des Erleuchteten [weiter] zu folgen vermögen.“⁴⁵

Somit verbindet bereits die erste bekannte Beschreibung Dizangs den Bodhisattva mit der Aufgabe der Errettung der Wesen aus einem dimensional übergreifenden, leidvollen Zustand. Diese Assoziation spricht für eine Schöpfung der Figur im chinesischen Kulturraum, da man sich als Zeitzeugen des *mòfǎ* – also eben dieser hier benannten Welt des Niedergangs – betrachtete⁴⁶:

„Hailed in the Shilun jing as the savior of the ‚five turbulent evil eras‘ 五濁惡世, Dizang Bodhisattva had natural affinities with the development of the decline tradition. Significantly, in the seventh-century (Tang) version, Dizang was further said to be the savior of ‚the five turbulent evil eras [in] the world without a Buddha‘ 五濁惡時無佛世界 [...]. The fact that the figure of Dizang was introduced at a time when Chinese Buddhists saw themselves as facing a soteriological crisis became a major theme in the medieval Chinese elaboration of the function and personality of this Bodhisattva. For this reason, the soteriological import of Dizang as the savior of the ‚five turbulent evil eras‘ and ‚the world without a Buddha‘ would continuously resonate throughout much of the subsequent development of Dizang belief in medieval China.“ (Zhiru 2000: 79-81).

Eine weitere Eigenschaft Dizangs stellt seinen, für einen Bodhisattva eher untypischen, Aufzug als *śramaṇa* (Sanskrit: „Mönch“) dar. So wird im *Sūtra* mehrfach auf seine einfache Mönchserscheinung verwiesen: „是地藏菩薩作沙門像。“⁴⁷, wobei zugleich deren hoher Wert an sich beschworen wird (Zhiru 2007: 40). Dieses Phänomen wird von Zhiru ebenfalls im Kontext der zeitgenössischen Anforderungen an die Texte der buddhistischen Lehre gesehen. Befand sich die Lehre im 5. Jahrhundert noch in ihrer Eintrittsphase, war im chinesischen Raum bis dato die Autorität und die respektvolle Stellung eines Mitglieds des buddhistischen Klerus noch nicht gesichert. Vielmehr sah sich dieser häufig staatlicher Unterdrückung und Verfolgung gegenüber. Durch

⁴⁵ „本願欲度濁惡世成熟一切諸衆生 [...] 是故救世於末劫速得無上最勝道, 調伏惡魔夜叉等諸惡龍神及與人, 猶如金剛斷諸結悉能安住諸聖道“ (T0410_01.0682b01; T0410_01.0682b26-28)

⁴⁶S. Abschnitt 3.1

⁴⁷T0410_01.0681c14; „Dies ist Dizang Bodhisattva, der die Gestalt eines *śramaṇa* besitzt“.

die Postulierung der Mönchsrobe als machtvoll Instrument und Zeichen eines Ideals sollte vermutlich die Erscheinung des einfachen Mönchs an Ehrfurchtspotenzial und der Klerus an gesellschaftlichem Ansehen gewinnen:

„The elevation of the śramaṇa into a bodhisattva would have fitted well into the larger trend of eulogizing the monastic robe and the larger effort to secure monastic exemption from state regulation.“ (Zhiru 2000: 79).

Insgesamt zeigt das *Shílún jīng* also zwei Hauptcharakteristika des Dizang Bodhisattva, die die Basis seiner weiteren Ausgestaltung bilden: seine Darstellung als *śramaṇa* und seine Position als Retter der Unglückseligen in der Zeit des Niedergangs. Diese beiden Eigenschaften finden sich auch im *Xūmízàng fēn*.

Der Text, der der Übersetzung Narendrayaśas im Jahr 559 zugeschrieben wird, ist Teil des *Mahā-vaipulyasamnipātasūtra* (*Dà fāngděng dàjí jīng*, 大方等大集经, T397), einem gänzlich in China kompilierten Werk (Wang-Toutain 1996: 17). Dizang wird in allen vier Kapiteln der Sammlung erwähnt und zumeist im Kontext der Anwendung und Wirkung verschiedener *Dhāraṇīs* genannt, von denen manche besonders zur Zeit des Chaos wirken sollen (Zhiru 2000: 64). Allerdings wird in diesem Text weniger auf eine spezielle Verbindung des Dizang mit der Zeit des Niedergangs, als viel mehr auf das Potenzial eines Bodhisattvas als „Wunderwirker“ eingegangen. Zugleich spiegelt auch diese Sammlung den zeitgenössischen Anspruch wider, indem es neben den *Dhāraṇīs* die gesonderte Stellung des Klerus gegenüber dem Staat postuliert. Dizang Bodhisattva selbst bleibt dabei noch wesentlich deutlicher als im *Shílún jīng* in der Rolle eines generisch-exemplarischen Bodhisattvas ohne distinktive Züge: *„In summary, the characterization of Dizang in the Xūmízàng fēn lacks unique characteristics that might readily set him apart from other great bodhisattvas. This portrayal of Dizang obviously derives from stock descriptions of the bodhisattva: like most of the highly accomplished bodhisattvas, Dizang is skilled in magical transformations attained through the powers of concentration: he possesses a special dhāraṇī that can ward off misfortunes and bring happiness to incanters – characteristics also present in the Shilun jing. Interestingly, both the Xumizang fen and the Shilun jing juxtapose their depictions of the figure of Dizang with a discussion emphasizing monastic privileges in relation to the state.“ (Zhiru 2000: 67).* Dabei ist es durchaus möglich, dass Dizang hier lediglich eingefügt wurde, um dem Text den Charakter einer Antwort auf die zeitgenössischen Probleme zu verleihen:

„... the diversified developments in the decline tradition flourishing in the sixth-century Chinese intellectual milieu very likely seeped into Narendrayaśas' translations.“ (Zhiru 2000: 74).

Diese Vermutung würde die These untermauern, dass der Bodhisattva im 6. Jahrhundert bereits mit der Rettung der Leidenden in der Zeit des Chaos assoziiert und in diese Richtung weiterentwickelt wurde.

3.4.2 Der synkretistische Weg zum Erlöser der Verdammten

Ausgehend von diesem ersten Erscheinen Dizangs in der chinesisch-buddhistischen Literatur (wenn man von seinen nominellen Erwähnungen einmal absieht), erfreute er sich bis zur Tang-Zeit stetig wachsenden Interesses. Die Aussicht auf Rettung aus der aktuellen miserablen Situation erschien derartig verlockend, dass die mit Dizang in Verbindung stehenden Lehre stark positiv rezipiert wurde – und das besonders in der einfachen Bevölkerung und der damit einher gehenden Glaubenspraxis. Damit barg dieser Bodhisattva ein großes Anhängerpotenzial in sich, das von den buddhistischen Gelehrten für den weiteren Ausbau der Lehre genutzt werden wollte. So hatte die Verehrung des Dizang, inklusive fester Alltagspraxis wie etwa der Rezitation seines Namens oder der Anfertigung seiner Bildnisse, lokal bereits im 7. Jahrhundert eine große Popularität erlangt. Die größte offizielle Bestärkung und Unterstützung neben der volkstümlichen Tradition fand Dizang dann in der *Sānjiē jiào* (三階教, „Schule der drei Stufen“), die das *Shílún jīng* als ihren grundlegenden Text erwählt hatte. Gegründet im 6. Jahrhundert von Xìnxìng (信行, 540–594), lag der Fokus der bis ins 8. Jahrhundert nachwirkenden Bewegung auf der Auseinandersetzung mit den drei buddhistischen Zeitaltern – und damit besonders auf der als eingetroffen angesehenen Zeit des *mòfǎ*. Damit wurde die Identität des Dizang Bodhisattva als Retter in der Zeit des Verfalls im 8. Jahrhundert endgültig festgelegt (Zhiru 2000: 91).

Neben dieser Betonung des Dizang als rettender Bodhisattva besaß die Figur bis zur Tang-Zeit einen noch recht undefinierten Charakter. Dies machte sie zur perfekten Plattform für Umdeutungen im Sinne unterschiedlicher Lehraspekte und wurde daher in dieser Funktion von verschiedenen buddhistischen Schulen für die Proklamation der eigenen Schwerpunkte instrumentalisiert. Die synkretistische Basis seiner noch groben Identität – die Aspekte des indischen Bodhisattvas und die Anwendung chinesischer Anforderungen an dieses Ideal – wurden damit verwendet und zugleich weiter ausgebaut.

Ein Beispiel für diese Instrumentalisierung ist das *Chū Dìzàng dà dào xīn qū cè fǎ* (出地藏大道心驱策法⁴⁸, T1159A), eine Schrift chinesischen Ursprungs aus dem 8. Jahrhundert, die die erste Verbindung des Dizang Bodhisattva mit der Abwehr von Dämonen beinhaltet. Im *Qūcè fǎ* werden daoistisch-exorzistische Handlungen mit dem Bodhisattva-Ideal verschmolzen, indem Dizang der

⁴⁸Etwas: „Dizang dreht mit großer Weisheit und Mitgefühl das Rad der Lehre“

Kontakt zu daoistischen Heiligen und den daraus resultierenden Befähigungen zugeschrieben wird:

„... Dizang, commiserating with the plight of those possessed by malevolent ghosts, vowed to study the art of quelling ghosts from a 'xian' 仙 living at Mount Kuttāra who was skilled in the arts of magic 道术. Interestingly, the bodhisattva vow becomes the gateway for introducing the indigenous Chinese preoccupations with quelling ghosts. [...] the art of quelling ghosts is thus incorporated into the classic paradigm of the bodhisattva career, becoming part of the bodhisattva's practice of compassion.“ (Zhiru 2000: 126).

Dieser Idee liegt die traditionelle Annahme zugrunde, dass Krankheiten und Schmerzen Anzeichen des Wirkens eines boshaften Geistes oder Dämonen sind. Wenn ein Bodhisattva also die Fähigkeit der Heilung besitzt (was im typischen Bild des Ideals der Fall ist), so ist dies gleichbedeutend mit der Fähigkeit der Vertreibung böser Geister. Auf diese Weise wird der Bodhisattva im *Qūcè fǎ* zum exorzierenden daoistischen Priester, die jeweiligen Ideale und „magischen“ Praktiken zur Heilung/Austreibung werden gleichgesetzt. Denn die im Text erwähnten Praktiken zur Vertreibung der Geister zielen nicht auf deren bloße Entfernung, sondern auf die Befreiung der Geister von ihrer jeweiligen Schuld ab. Dies soll dem Verstorbenen die glückliche Rückkehr in seine Welt ermöglichen:

„Although recitation of dhāraṇī with rites for summoning, encountering, and dispatching ghosts was prominently derived from indigenous Chinese practice.[...] However, while the grave-quelling religion only aimed to banish the dead forever from the human realm, Daoist rituals not only protected the descendants from visitations of ancestral sins, but also redeemed the dead from sins and opened to them the way to be reintegrated and promoted into the other-worldly hierarchies.“ (Zhiru 2000: 127).

Zu der Identifizierung der glücklichen Heimkehr und höheren Position im Jenseits mit einer höheren und glücklichen Form der Wiedergeburt war es dann nur noch ein kleiner Schritt. So zeigt das *Qūcè fǎ* den ersten eindeutigen textuellen Nachweis des Dizang in Kontakt mit (leidenden) Erscheinungen des Jenseits und deren Erlösung:

„... the Quce fa also offers one of the first scriptural sources for an image of Dizang that would be repeatedly invoked in portrayals of Dizang as the 'savior of the damned.' In the text, when Dizang recites his dhāraṇī, hell

beings were said to be freed from their retributive afflictions and, in that moment, were transformed on lotuses, attaining temporary respite from suffering [...]. The overall effect is a startling image of Dizang, the expert in exorcism and demonology..." (Zhiru 2000: 133f).

So findet sich im 8. Jahrhundert der eindeutige Hinweis auf Dizang als einen Bodhisattva, der (in der Zeit des Verfalls) die Leidenden – und nach dem *Qūcè fǎ* auch die Verdammten – mittels der ihm als Bodhisattva zur Verfügung stehenden übernatürlichen Methoden zu retten vermag. Es zeigt sich also eine Entwicklung des Verständnisses des „Zuständigkeitsbereichs“ Dizangs: ausgehend von einer Idee des Niedergangs der Lehre wird dieser Umstand auf einen Zustand der Buddha-losen Welt – also einer Buddha-fernen Existenz – und von dort zu einem Dasein als Verdammter gedeutet und erweitert. Die Verbindung Dizangs zu infernalischen Reichen und Zuständen lag damit sehr nah. In Kombination mit den zeitgleich aufkommenden Ritualen zur Besänftigung der Geister, dem zur Tang-Zeit fest etablierten *Yúlánpén jīng* und der mittlerweile sehr beliebten Figur des Mulian als erlösenden Reisenden der buddhistischen Höllen in Ritual und Literatur, erscheint eine Überschneidung der beiden Erscheinungen, die auch noch beide über ein starkes synkretistisches Potenzial und Zuspruch auf der Ebene des Volksbrauchtums verfügten, nahezu unumgänglich.

3.5 Schnittstellen bis zum 8. Jahrhundert

Die vorangehende Untersuchung hat gezeigt, dass Mulian und Dizang vom 4. bis 8. Jahrhundert eine Entwicklung durchliefen, die, aufgrund der Prägung gleicher historischer und gesellschaftlicher Umstände, beide ursprünglich unabhängigen Figuren in ihrer Darstellung und ihren Befähigungen bzw. „Aufgabenbereichen“ einander annäherte.

Aufgrund der neuen Definition zur Begünstigung der Verbreitung der buddhistischen Lehre und dem Aufkommen apokrypher Texte wird den Figuren, unabhängig von ihren unterschiedlich gelagerten Wurzeln, im 3./4. Jahrhundert ein synkretistisches Potenzial zu Eigen gemacht, dass die weitere Möglichkeit der erleichterten Einbindung neuer Elemente in die Lehre und die Figur ermöglicht und so beide Traditionen zu Schmelztöpfen der verschiedenen, aufeinander treffenden geistlichen Strömungen werden.

Diese Gemeinsamkeit der Instrumentalisierung im Zuge der Lehre im Kontext der Idee des *mòfǎ* ist es dann auch, die die spätere Überschneidung der Verbindung mit der Rettung der Verdammten bedingt. Die buddhistische Hölle, die die Auswirkungen unmoralischen Handelns nur zu bildhaft vor Augen führte, verstärkte die Schrecken der instabilen Situation des zeitgenössischen chinesischen Raumes und ließ gerade auf volkstraditioneller Ebene das

Verlangen nach Rettung aufkommen. Im klerikalen Kontext begünstige die Theorie der „Zeit des Verfalls“ diesen Bedarf. So wurde einerseits Mulian (auch in Verbindung mit dem damit zusammenhängenden *Yúlánpén Jiē*), als ein durch den Buddha befähigter Mensch, der das karmisch negative Schicksal abwendet, immer beliebter, als auch zugleich ein Bodhisattva geschaffen, der sich gerade auf die Rettung aus dieser furchterregenden Epoche spezialisiert hatte. Dabei lagen die Bereiche beider Gestalten – Rettung aus einer qualvollen, Buddha-fernen Existenz (die Welt der hungrigen Geister) gegenüber einer „Buddha-losen Welt“ (als ein Verständnis des *mòfǎ*) – sehr nahe. Und auch wenn die kanonischen Schriften zu Mulian und Dizang sich noch stark voneinander unterschieden, ist es unter den gegebenen historisch-gesellschaftlichen Umständen, dem raschen Zuspruch und damit Weiterentwicklung durch das volkstümliche Brauchtum, sowie die durch neue Schulen geschaffenen neuen Texte (und deren individuelle Nutzung des synkretistischen Potenzials) nicht verwunderlich, dass diese vergleichbaren Ansätze letztlich aufeinander trafen. So kommt es im 8. Jahrhundert im *Qūcè fǎ* sogar zu einer Interpretation Dizangs, die ihn als „Retter der Verdammten“ postulierte und damit die weitere Entwicklung in diese Richtung begründete. Zusätzlich zu dieser grundlegenden ähnlichen Zielsetzung sind auch die Mittel der Figuren zur Rettung vergleichbar gelagert. So fußt Mulians Rettungspotenzial auf seiner Meisterschaft der buddhistisch fundierten „sechs Kräfte“ und auf seiner direkten Verbindung zum Buddha. Dizang hat aufgrund seines Status als Bodhisattva zwar keine Hilfe des Buddha nötig, jedoch wird er vermehrt mit der esoterischen Tradition des *Dhāraṇī* in Verbindung gebracht, das einer buddhistisch fundierten, magischen Wirkkraft nahezu gleichkommt. So sind Mulian und Dizang auch die Nutzung übernatürlicher Fähigkeiten gemein.

Ein zusätzlich begünstigender Faktor der Annäherung Mulians und Dizangs findet sich in der bildlichen Darstellung, die ebenfalls außerhalb der kanonischen Tradition höchstwahrscheinlich extreme Auswirkungen hatte – die gemeinsame Darstellung als *śramaṇa*. Wo sich Mulian nicht über die Stufe des Arhat hinaus entwickelte und damit als sterblicher Mönch verstanden wurde, erhielt Dizang im Zuge der Stärkung der Position der Mönche im chinesischen Kontext diese besondere Gestalt. So hat man zwei Figuren gleicher Bekleidung, die mit der Rettung leidender Wesen aus einem jenseitigen Zustand assoziiert und auch bildlich wiedergegeben werden. Damit ist auf Basis der ikonographischen Darstellungen durchaus die Möglichkeit der Verwechslung gegeben⁴⁹.

⁴⁹Für ein ikonographisches Beispiel und dessen Bedeutung für die Annäherung Dizangs an Mulian ab der späten Tang-Zeit, s. Anhang III.

Was die konkreten Unterschiede anbelangt, so ist der wichtigste wohl im der Wesen der Charaktere zu finden. Mulian ist und bleibt letztlich ein Mensch. Trotz aller übernatürlichen Fähigkeiten ist es diese menschliche Seite, die im *Yúlánpén jīng* in Form seiner starken Emotionen Ausdruck findet und ihm – durch die Liebe zu seiner Mutter – die Beeinflussung des karmischen Schicksal ermöglicht. Dabei bleibt er selbst letztlich unfähig, er bedarf in seiner Menschlichkeit und in der, bereits in Maudgalyāyana angelegten, ihm anhaftenden Verfehlung der Unterstützung des Buddha. So mag es gerade dieses Potenzial der Identifikation mit Mulian sein, das ihn selbst und das *Sūtra* in der Bevölkerung so beliebt werden ließ. Denn dieser Menschlichkeit steht Dizang als Bodhisattva gegenüber, der beabsichtigte (und theoretisch auch über die Kraft verfügte), sämtliche Wesen in der Zeit des Niedergangs zu retten. So schließt sich an diesen heiligen Zustand ein kompletter Kult inklusive Verehrung (*Sūtra* - Rezitation, Gebete, usw.) an, über den Mulian nicht verfügt. So kann trotz der zunehmenden Überschneidungen der Charaktere bis zum 8. Jahrhundert nicht von konkreten Berührungspunkten oder gar einer Gleichsetzung gesprochen werden. Die Ähnlichkeiten beruhen hier noch hauptsächlich auf der Intention hinter den Texten (wie eben Etablierung der Lehre, Stärkung des *Samgha*, Suche nach einer Möglichkeit auf Rettung, ect.) und der Verbindung über das chinesische Verständnis der indisch-buddhistischen Lehre bzw. dessen Ideals. So finden sich im *Shílún jīng* und im *Xūmízàng fēn* zwar Textstellen, die Gemeinsamkeiten oder einen direkten Kontakt beider Figuren implizieren, der jedoch letztlich nur auf einer nominellen – und damit von den individuellen Charakteren losgelösten – Ebene bleibt. Beispielsweise spricht Dizang im *Shílún jīng* direkt von einer Regulierung der Dämonen und der Schließung der Hölle:

„Um die Welt zur Zeit des Verfalls zu retten,
werde ich schnell die höchste Perfektion des Weges erlangen.
[Und auf diese Weise] Dämonen, *Yakṣas*,
Drachen und Menschen unterwerfen [...] ⁵⁰
Und unterwerft alle boshafte Dämonen
All' dies ist die große Stärke des Geistes, mit der die Welt zu retten
ist
Verschließt die Hölle, in der [hungrige] Geister und Tiere sich
erheben...“ ⁵¹

⁵⁰ „是故救世於末劫 速得無上最勝道, 調伏惡魔夜叉等 諸惡龍神及與人“ (T0410_01.0682b26-27)

⁵¹ „摧伏一切魔怨已 皆是救世大將力, 關閉地獄鬼畜生 利益一切天人衆“ (T0410_01.0682c19-20); für eine Übersetzung der gesamten Textstelle, s. Anhang IV.

Diese Auffälligkeit spielt im weiteren Text jedoch keine Rolle und ist meiner Meinung nach dem Verständnis des allgemeinen Bodhisattva-Ideals, sowie dem zeitgenössischen Interesse an einer Entmachtung der Schrecken der Hölle durch die Betonung der Kräfte eines wohlmeinenden Heiligen zuzuschreiben. Damit ist sie eher Indiz der noch recht groben Erscheinung Dizangs im *Shílún jīng*, als einer direkten Charakter-bezogenen Identifizierung seiner Person als „Bezwinger der Höllen“.

Ähnlich ist auch Mulians persönliches Erscheinen im späteren Verlauf des Textes zu erklären:

In diesem Moment wandte der Buddha sich an Mahā-Maudgalyāyana und Maitreya Bodhisattva:

„Ihr zwei sollt dieses *Dhāraṇī* aufrecht erhalten. Seine Rezitation lässt Euch nicht fallen und auf Erden wiedergeboren werden [...]. Es sorgt für die Erfüllung der sechs Perfektionen...“⁵²

Weder werden hier Dizang und Mulian miteinander in Verbindung gebracht, noch wird Mulian selbst eine konkrete Aktion zugeschrieben. Tatsächlich scheint seine Namensnennung alleine aus der Verbindung von Maudgalyāyana mit der Meisterschaft der „sechs Perfektionen“ („六波羅蜜“), für die das an dieser Stelle benannte *Dhāraṇī* vorteilhaft sein soll, zu resultieren.

Im *Xūmízàng fēn* wird Mulian schon mehr Handlung zugesprochen, bleibt aber ebenfalls auf seinen nominellen Platz beschränkt:

Zu diesem Zeitpunkt trat Mahā-Maudgalyāyana von Süden aus ein. Auf dem Weg befanden sich auch 500 boshafte Dämonen mit Schwertern und Stäben in den Händen. [...]

In diesem Moment sprach Mulian das *Dhāraṇī*. Da war er in der Lage, den Geist der 500 Dämonen zu kontrollieren. Und er brachte sie zu Verehrung und Reue.⁵³

Diese Textstelle verweist schon eher auf eine Verbindung von Mulian mit der Entmachtung boshafter Kräfte, jedoch lag der Fokus des *Xūmízàng fēn* hauptsächlich auf der Etablierung von *Dhāraṇīs*, sodass auch diese Stelle als exemplarisch für die Darstellung der Macht dieser Tradition zu sehen ist. Und zum anderen ist diese Textstelle zwischen zwei Versen zu Śāriputra und

⁵² „尔时佛告大目犍连。弥勒菩萨摩訶萨。汝等受持不退转地心陀罗尼。[...]为使满足六波罗蜜故。“ (T0410_13.0701b07 ff)

⁵³ „爾時大德大目犍連從南門入。中路亦值五百魔子手執刀杖[...]時目犍連。說是陀羅尼已。五百魔子心得調伏。得調伏已禮拜懺悔。“ (T13n0397_0135b12-24); für eine Übersetzung der gesamten Textstelle, s. Anhang V.

Pūrṇamaitrāyaṇī-putra eingefügt, die parallel genau die gleiche Handlung ausführen. Mulian ist also genau wie Dizang nur nominell im *Xūmízàng fēn* erwähnt – die bloße Benennung beider Namen in einem Text ist damit nicht Hinweis einer gegenseitigen Beziehung, sondern vielmehr weiterer Nachweis der Nutzung bekannter Namen zur Darlegung der jeweiligen Lehre. Ebenso deutet dieses unabhängige Nebeneinander an, dass es zum Zeitpunkt der Entstehung der Texte eben noch keine direkte Verbindung zwischen Mulian und Dizang gab.

Die wirkliche Annäherung entwickelte sich erst langsam im Bereich des lokalen Brauchtums, sodass auf der Basis der Verbindung beider Figuren mit der Errettung aus einem karmisch unglücklich vorbelasteten Zustand, vergleichbarer ikonographischer Erscheinungen und einem (ab dem 8. Jahrhundert) gemeinsamen Potenzial der Überwindung des Jenseits die Grenzen verschwammen. Durch Schulen-spezifische Absichten und Texte wurden diese Vorgänge beschleunigt, sodass zur Tang-Zeit literarische Zeugnisse auftauchten, die eine gegenseitige Beeinflussung der Figuren nachweisbar macht.

4.

MÜNDLICHE LEHR- UND
ERZÄHLTRADITION:

DIE ERSTEN KONTAKTE DER
TANG- UND SONG-DYNASTIE

Zur Tang-Zeit erfuhr der Buddhismus in China aufgrund der staatlichen Unterstützung und dem regen Austausch mit anderen Kulturen eine Hochzeit. Dabei ebte das Interesse an der Auseinandersetzung mit einer möglicherweise qualvollen jenseitigen Existenz nicht ab – spätestens ausgelöst durch die Bürgerkriegs-ähnlichen Zustände der An Lushan-Rebellion Mitte des 8. Jahrhunderts wurde der Bedarf an Rettergestalten und Mitteln zur Abwehr infernalischer Qualen erneut angefacht. Dies galt im besonderen Maße für die einfache Bevölkerung, deren lebhaftes Bild von den niederen Wiedergeburten durch wörtliches Verständnis der literarischen Metaphern und ikonographischen Symbole geprägt war. So sah man aber von klerikaler Seite aus eine an die Gemüter angepasste Version der Lehre, die jedem – ohne Bildung oder Studium buddhistischer Philosophie – die Grundsätze näher brachte und zugleich durch Anleitung an moralisches Verhalten eine höhere Wiedergeburt ermöglichen sollte, als sinnvollsten Weg der Anwendung und der Verbreitung des Dharma. Im Sinne dieser vereinfachenden Anpassung ist auch die zur Tang-Zeit entstehende *biànwén*-Literatur zu sehen. Der heutigen Forschung in den Höhlen von Dunhuang erhalten, stellen *biànwén* (变文, etwa: „Wandlungstexte“⁵⁴) Zeugnisse zeitgenössischer Vortragsliteratur, der Allgemeinheit bekannter und beliebter Erzählungen- und Inhalte, sowie der Methoden der Vermittlung (buddhistischer) Inhalte an ein breites Publikum dar. Bei *biànwén* handelt es sich um prosimetrische Texte in Umgangssprache⁵⁵ mit meistens buddhistisch gefärbtem Inhalt, die mit unterhaltenden Momenten versetzt wurden, um eine möglichst große Hörerschaft möglichst lange zu erreichen (Mair 1989: 13ff). Also schmückte man die buddhistische Thematik zugunsten der Unterhaltung aus, wodurch die eigentliche Intention hinter der Faszination des Publikums letztlich zurückblieb. So heißt es in einer Quelle aus dem 9. Jahrhundert:

„There was a monk, Wenxu, who addressed public gatherings. Under the cover of preaching the scriptures he only talked about vulgar and obscene matters. Some unruly characters were there helping organizing and advertising. Ignorant men and women folks were delighted in listening to his talks. His audience blocked the temple premises and the roads.“ (Huang 1987: 290)

⁵⁴Für eine detaillierte Diskussion zur Uneinigkeit in der Übersetzung des Begriffs, s. Barrett (1992): *The origin of the term „pien-wen“*. Um entsprechende Ungenauigkeiten zu vermeiden verwende ich im weiteren Text den chinesischen Begriff.

⁵⁵Wobei es sich natürlich nicht um wörtliche Wiedergaben des mündlichen Vortrags, sondern um schriftlich aufbereitete Versionen populärer mündlicher Erzählungen im Stil eines vortragenden Erzählers handelt.

Zusätzlich handelte es sich bei den Erzählern der *biànwén* bald nicht mehr nur um Mönche, sondern auch um gewöhnliche Geschichtenerzähler, die keinerlei Wert auf eine Verbreitung der Lehre, sondern höchstwahrscheinlich nur auf ein möglichst großes Publikum legten – falls sie den zu Grunde liegenden buddhistischen Urtext überhaupt kannten (Crossland-Guo 1996: 5). Auch sind uns heute Texte nicht-buddhistischen Inhalts erhalten, die ebenfalls den Begriff *biànwén* im Titel tragen.⁵⁶ Auf diese Weise wurden die Erzählungen immer spektakulärer und entfernten sich zugunsten des Unterhaltungspotenzials von dem ursprünglich didaktischen Anspruch – wobei dieser nie ganz verschwand. Diese ausgeschmückten Erzählungen buddhistischer Grundmotive waren also aufgrund der konkreten Ausrichtung dieser Literatur auf ein breites Publikum und des direkten Zugangs durch Erzähler auf den Straßen oder den Tempeln die wichtigste Quelle für die Vermittlung einer rudimentären Bildung (Chen 1973: 252). Daher formten diese dramatisierten Versionen auch das Bild der Lehre und seiner Vertreter auf der Ebene der Volkstradition, was diese in ihrer weiteren Entwicklung und Darstellung in der Literatur erheblich beeinflussen sollte (Crossland-Guo 1996: 2). Dies gilt im besonderen Maße für Mulian, dessen Erscheinung stark mit der außerkanonischen Tradition verbunden war und dessen *biànwén* eine der einflussreichsten Quellen für seine spätere literarische Rezeption darstellen sollte.

4.1 Mulian in den Tang-zeitlichen *biànwén*

Insgesamt sind bis heute 22 Handschriften mit verschiedenen Versionen des *Mùlián biànwén* (u. A. *Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén*, 大目干连冥间救母变文) in den Dunhuang-Funden identifiziert worden⁵⁷ (Mair 1987: 83), wobei diese große Anzahl auf die unglaubliche zeitgenössische Popularität der Erzählung verweist. Diese Schriften setzen sich aus mehr oder weniger ausführlichen Kopien von insgesamt vier Erzählungen gleicher Thematik in abgewandelter Form zusammen:

„Among the manuscripts of Dunhuang there are four distinct texts connected with the Mulian story. These are fragment of Jiangjingwen of the Ullambana Sūtra [...], Yuanqi of Mulian [...], Bianwen of Mahāmaudgalyāyana Rescuing His Mother from the Underworld [...], and a fragment of Bianwen of Mulian... .“ (Berezkin 2010: 64).

⁵⁶Alle diese Variablen in Verbindung mit den Genre „*biànwén*“ machen eine genaue Definition nahezu unmöglich. Für weitere Informationen zu dieser Problematik, s. Mair/Pai (1984): *What is Pien-wen?* und Mair (1989): *T'ang Transformation Texts. A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China.*

⁵⁷Einige Beispiele hierfür sind: S 2614, S 3704, P 2319, P 3107, P 3485, P 4988, Ying 76, Li 85 und Shuang 89.

Die ältesten Versionen werden dabei ungefähr auf das Jahr 800 (wie beispielsweise P2319) datiert, wobei die Inhalte dementsprechend schon weit früher zumindest in mündlicher Version vorgelegen haben müssten. Das *Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén bìng tú* (大目干连冥间救母变文并图, „Mahāmaudgalyāyana rettet seine Mutter aus der Unterwelt (bebildert)“) stellt in der Version S 2614 die ausführlichste und längste erhaltene Version der Erzählung dar und ist zugleich Vorlage für die spätere Aufnahme in den heutigen Taishō-Kanon (Chen 1968: 91). Da sich die einzelnen Texte im Kern sehr nahe kommen, wird sich bei der folgenden Analyse primär auf diese detailreichste Fassung bezogen.

Der formale Aufbau der unterschiedlichen *Mùlián biànwén* ist gemäß der prosimetrischen Natur des Genres in einem Wechsel aus Versen (die vermutlich gesungen vorgetragen wurden) und Prosatext gehalten, wobei es keine festen Regeln für Versmaß, Reimschema, Zeilenzahl, ect. zu geben scheint. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Form des heptasyllabischen Paarreims dominiert, dieser zumeist im Parallelstil gehalten und stets in Schriftsprache gefasst ist. In den Mulian-Texten werden die Verse meistens zur Betonung nach besonders emotionalen oder didaktisch relevanten Passagen eingesetzt, sodass sie den Lehrcharakter unterstreichen. Gleichzeitig übernehmen sie, neben der unterhaltenden Funktion, die Weiterführung der Handlung, sodass der Versteil ein unverzichtbares narratives Element bildet (Crossland-Guo 1996: 17).

4.1.1 Das *Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén bìng tú*

Wie bereits erwähnt, verläuft die Haupthandlung der unterschiedlichen Versionen des *Mùlián biànwén*, und so also auch im *Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén bìng tú*⁵⁸ (im Folgenden vereinfacht: *Mùlián biànwén*) (ca. 847-921), gleich: Mulian, mit bürgerlichen Namen Luóbo⁵⁹, übergibt vor einer Reise die Verantwortung für Haus und Vermögen an seine Mutter Liú Qīngtí (刘青提) und weist sie an, seine Habe mit vorüber ziehenden Mönchen zu teilen und Almosen zu geben. Aus Habgier weist diese jedoch in Mulians Abwesenheit die Mönche zurück und leugnet ihm gegenüber ihre Tat. Für diese Sünde stürzt sie hinab in die *Avīci*-Hölle. Nach ihrem Tod legt Luóbo das Gelübde ab und erhält den Namen Mulian, wobei er kurz darauf den Zustand eines Arhat erreicht und über dessen besondere Kräfte verfügt. Als er vom Buddha erfährt, dass seine Mutter in die Hölle gestürzt ist, macht er sich auf, um sie zu befreien. So beginnt seine Reise durch die Unterwelt und die verschiedenen Höllen, bis er

⁵⁸Für eine englische Übersetzung, s. Mair (1983): S.87-122.

⁵⁹Man beachte die neue Verwendung des ursprünglichen Klannamens Maudgalyāyanas als säkularen Namen des späteren Mulians.

letztlich mit der wiederholten Unterstützung des Buddha und des *Samgha* die Erlösung seiner Mutter und ihren Aufstieg in die Himmel erwirkt.

Anhand dieser Zusammenfassung ist bereits die Rückführung auf das *Yúlánpén jīng* ersichtlich, als zugleich auch die großen Veränderungen in Handlung, didaktischer Methode und Erzählerintention, die die Übertragung der Geschichte von einem kanonischen *Sūtra* auf eine volksnahe, mündliche Erzählung mit sich brachte. Der Detailreichtum des Texts verweist zudem auf eine vermutlich lange mündliche Weitergabe und Entwicklung der einzelnen Handlungsabschnitte, sodass die schriftlichen Versionen Produkte verschiedenster Einflüsse an Erzählern, lokalen Traditionen und persönlichem Verständnis zeigen.

Erstens auffällig ist die Länge des Textes und die Ausdifferenzierung der Handlung gegenüber dem ursprünglichen *Sūtra*. Anstatt lediglich einen Rahmen für die Legitimation und Postulierung einer rituellen buddhistischen Praxis zu geben, wird im *biànwén* die Handlung zum Selbstzweck, sie ist wesentlich komplexer und spektakulärer gestaltet. Die Erzählung beginnt (nach einer unabhängigen Einleitung) mit der Vorstellung der Personen und ihrer charakterlichen Eigenschaften – Mulian ist nicht mehr nur Meister der übernatürlichen Kräfte, dessen Assoziation mit interdimensionalen Reisen ihn für die folgende Handlung berechtigt, sondern vorerst ein einfacher (wenn auch buddhistisch-moralischer) Laie ohne Ordinationsnamen. Die Menschlichkeit, die Maudgalyāyana und auch *Sūtra*-Mulian zu Eigen war, erfährt eine Betonung und Ausdifferenzierung. Sie ist nicht mehr Verfehlung oder bloße Verstärkung des Ausdrucks der kindlichen Pietät, sondern seine naturgegebene Persönlichkeit, die sich durch die gesamte Erzählung zieht:

„Notwithstanding the fact that Mulian is an arhat, the narrator repeatedly stresses the helplessness of Mulian.“ (Crossland-Guo 1996: 70).

Diese Betonung gelingt durch eine wiederholte Beschreibung der schier unerträglichen Trauer des Protagonisten. Dabei dient diese übertriebene Darstellung einerseits des emotionalen Einbezugs des Publikums (und damit der Unterhaltung), als zugleich – wie auch im *Sūtra* – der Illustration der kindlichen Pietät (Crossland-Guo 1996: 54; 85). Die Beleuchtung der Hintergründe lässt den Charakter glaubhafter erscheinen, ermöglicht eine stärkere Involvierung des Zuhörers durch das vergrößerte Potenzial der Identifikation und macht die Lehre auf diese Weise verständlicher und den Vortrag unterhaltsamer.

Anknüpfend an die betonte Menschlichkeit Mulians wird auch seine Beziehung zum Buddha gezeichnet. Wie auch im *Sūtra* ist Mulian trotz seiner magischen Befähigungen nicht in der Lage, alleine etwas gegen das Schicksal seiner Mutter

zu unternehmen. Im *biànwén* ist er gegensätzlich ohne Unterstützung nicht einmal mehr in der Lage, ihren jenseitigen Aufenthaltsort ausfindig zu machen:

„Whereupon he sought his mother in the six paths of transmigration with his unlimited vision, but nowhere did he see her [...]. The World-Honoured then informed Maudgalyāyana: 'Your mother has already dropped down into the Avīci hell, where she is now undergoing much suffering. Although you have attained the fruit of the saintly life, your knowledge will be to no avail.'“ (Mair 1983: 88), was ihm im *Sūtra* noch gelang: *„... he used his divine eye to observe the worlds. He saw his departed mother reborn among the hungry ghosts...“* (Teiser 1986: 69).

Und so ist es wieder der Buddha, der Mulian zu Hilfe kommt. Nicht nur verrät er dem Mönch den Aufenthaltsort seiner Mutter, sondern verweist auch zugleich auf die Möglichkeit ihrer Rettung:

„'...You can save her only if you employ the might of the assembly on the day when the companies of monks in all directions disband at the end of the summer retreat.' Therefore, the Buddha in his compassion instituted this expedient method. This, then, is the story of how the purgatorian offerings⁶⁰ were founded.“ (Mair 1983: 88).

Allerdings scheint in diesem schwereren Fall der Erlösung aus *Avīci* (man beachte die Dramatisierung der Bestrafung *Qīngtís*) die gemeinsame Kraft des *Samgha* nicht auszureichen – das Potenzial der Rettung aus einem qualvollen Zustand ist nicht mehr gegeben. Denn anstatt nun alles für ein entsprechendes Spendenopfer vorzubereiten, begibt sich Mulian auf eine meditative Reise ins Jenseits, um persönlich nach seinen Eltern zu sehen.

Hier beginnt nun die eigentliche Handlung des *biànwén*, die Themenschwerpunkte des *Sūtras* werden auf eine einleitende Rolle reduziert. Die nun folgende Reise durch die Unterwelt führt Mulian, ganz in der Tradition des *Mahāvastu*, von einer Hölle zur nächsten, wobei jede einzelne Station mit Figuren und Ideen des brauchtümlichen Verständnisses der chinesisch-buddhistischen Lehre angefüllt ist. Diese spektakulär-erschreckende Quest sorgt zur finalen Verbindung Mulians mit dem Jenseits im chinesischen Raum und lässt ihn letztlich – aufgrund der Zielsetzung der Erlösung seiner Mutter –

⁶⁰Hier hat Mair zugunsten des allgemeinen Verständnisses vereinfacht übersetzt. Im Originaltext wird explizit die Praxis des *Yúlánpén* benannt: „若非十方衆僧解下脫之日 已衆力乃可救之 故佛慈悲開此方便 旬建 孟蘭盆者即是其事也“.

zum Retter der Verdammten, Bezwingen der Höllen und ihrer Dämonen werden.

Diese „Unterwerfung“ der Schrecken der Hölle folgt verschiedenen Stationen: Ausgehend vom Tor zur Hölle und dem dortigen Sitz des Herrschers der Unterwelt, König Yama, und einer anschließenden Nachfrage am Tai Shan über den konkreten Verbleib seiner Mutter, besucht Mulian nacheinander vier verschiedene Höllen und wird dort Zeuge der gequälten Seelen und ihrer Folter. Erst am Tor zur fünften Hölle – *Avīci* – bestätigt man ihm die Anwesenheit seiner Mutter.

Doch auch hier erreicht Mulian erneut die Grenzen seiner Macht. Unfähig in *Avīci* vorgelassen zu werden, sucht er Hilfe beim Buddha, der ihm aus Mitgefühl für die starke emotionale Bindung zu seiner Mutter seinen Stab übergibt. So wird ihm ein heiliges Artefakt buddhistisch-magischer Kraft übergeben, das in der Lage ist, sämtliche Höllentore zu öffnen und als Sinnbild der Unterstützung und Legitimation des Buddha dient. Erst diese externe Stärkung bringt Mulian in eine überlegene Machtposition:

„Maudgalyāyana assumed the Buddha's power, soared away, and went down as fast as a windborne arrow. In a wink, he reached Avīci hell. Still in the sky, he saw fifty oxhead, horse-brained rakshas and yakshas, with teeth like jagged stumps, mouths like bowls of blood, voices like thunderclaps, eyes like flashes of lightning on their way to heaven to report for duty [...]. Maudgalyāyana chanted Buddha's name countless times: 'Hell was once my domain.' Then he wiped his tears and shook the staff in the air, and all the demons fell like puffballs on the spot. Sweat poured out like moisture from rainfall; bewildered, hardly conscious, they could not help but sigh...“ (Mair 1983: 98f).

So ist es zwar Mulians besonderer Zustand als Arhat, der ihm die Fähigkeit der meditativen Reise gibt, jedoch wäre eine solche Bewältigung der Situation ohne die Stärkung des Buddha nicht möglich gewesen. Und diese erfolgt erst, als Mulian selbst scheitert und sein großes Leid und sein starker Wille den Buddha beeindrucken. Wie im *Sūtra* wird damit die kindliche Pietät zur Ausgangstugend der Erzählung und zum Mittel der direkten Beziehung und Interaktion mit dem Buddha. Durch die durchgehende Betonung der Menschlichkeit Mulians in Form der herzerreißenden Beschreibung der Sorge um seine Mutter, bleibt er der einfache Mönch, dem es durch moralische Tugend und buddhistisches Training gelingt, selbst die Dämonen der Hölle zu bezwingen. Der beispielhafte Charakter macht die didaktische Absicht des *biànwén* eindeutig.

Doch ist der oben zitierte Absatz nicht nur Zeichen der Macht des Buddha und spannungsgeladene Unterhaltung, sondern zugleich auch ein Rückgriff auf den Legendenschatz des Maudgalyāyana. Erstens ist hier der Aspekt der physischen Gewalt auffällig, denn die Abwehr der Dämonen erfolgt eindeutig durch den Einsatz des Stabs als Waffe. Dies passt zu dem Moment der Verfehlung, dass Maudgalyāyana anhaftet und knüpft sogar konkret an den ihm zugeschriebenen gewaltsamen Tod an. Zweitens ist Mulians Aussage „*Hell was once my domain.*“ („地獄無來是我家“) verwunderlich, da sie innerhalb des *biànwén* nicht genauer erklärt wird. So lässt sich vermuten, dass dieser wilde Ausruf auf die indisch-buddhistische Legende des Zwiegesprächs von Māra und Maudgalyāyana anspielt, indem Māra als eine der Präemanationen Mulians benannt wird. Auf diese Weise wird erneut der Bogen zum indischen Erzählkorpus geschlagen, der Maudgalyāyana zwar längst als einen typischen interdimensionalen Reisenden kannte, die menschliche Seite aber zugunsten seiner Charakterisierung als Arhat und Schüler des Buddha vernachlässigte.

Pietätvoller Sohn, Schüler des Śākyamuni, tugendhafter Mönch, emotionaler Mensch, Meister übernatürlicher Fähigkeiten und mächtiger Streiter des Buddha – der Tang-zeitliche Mulian vereint alle diese Bilder und Rollen aus den unterschiedlichsten Quellen der individuellen Erzählung, buddhistisch gefärbter Legenden, Volksglauben, *Yúlánpén*-Riten und verschiedenen philosophischen Strömungen in sich.

Doch trotz dieser herausragenden Eigenschaften ist Mulian nicht erfolgreich, der Held scheitert an den Grenzen seiner eigenen Sterblichkeit. Denn obwohl Mulian die Macht des Buddha und das Ideal der Tugend in sich vereint, gelingt es ihm letztlich nicht, seine Mutter aus *Avīci* zu erlösen. Dies ist alleine dem Buddha persönlich möglich:

„Your mother committed many sins in the life before, so her soul went straight down to the Avīci hell. She can not absolve herself from sin, after all this time, and no one but the Buddha, no ordinary mortal can understand all this.’ Then [the Buddha] called Ānanda and the other disciples: ‘I must go down to save her myself.’ The Tathāgata, leading the eight groups of supernatural beings, surrounded in front and back, shining forth radiance, shaking the ground, went to release the souls suffering in hell [...]. When the [Buddha's] radiance permeates hell, it disintegrates – the Forest of Swords, the Grove of Knives, crushed into dust. The lictors of the hells, accepting grace, bow down on their knees.“ (Mair 1983: 100f).

Es ist also weder Mulian, noch die vereinte Kraft des *Samgha*, sondern die Macht des Buddha allein, die die karmische Konsequenz überwinden kann. Somit liegt es außerhalb des menschlichen Vermögens, eine Rettung aus den

tiefsten Höllen zu erwirken, dieses negative Karma kann nicht durch externe Verdienste oder Maßnahmen getilgt werden. Einerseits beschreibt dies eine zusätzliche abschreckende Wirkung der Hölle, zum anderen aber auch eine Situation der konträren Gegenüberstellung von Karma und Buddha. Aufgrund eines einzigen menschlichen Schicksals wendet sich der Buddha gegen das karmische Prinzip und zerschlägt die Höllen – was eigentlich unmöglich und wider der Rechtmäßigkeit der ultimativen Kausalität ist. Damit wird das universelle Absolute des Karma hinterfragt und die Möglichkeit des Zweifels geschaffen. Mulian, als auch der Buddha, sind damit aktive Bezwingler der Hölle und ihrer Marter. Maßnahmen wie das *Yúlánpén Jié* sind auf eine sekundäre Rolle als Möglichkeit der Rettung aus dem Zustand als hungriger Geist beschränkt (was im letzten Teil der Erzählung *Qīngtí* noch zu Gute kommt), haben aber als solche, dem gemeinen Menschen zugängliche Methoden, ebenfalls ihre Berechtigung. So bewirbt die Erzählung im dramatischen Gewand der Übertreibung und Ausschmückung die Gewichtung des *Yúlánpén Jié*, der kindlichen Pietät und die höchste Macht des Buddha, sowie das grausame Schicksal der Verdammten, die sich wider der Lehre verhalten.

4.1.2 Dizang im *Mùlián biànwén*

Eine Stelle, die in jeder nicht nur rein fragmentarisch erhaltenen Version des *Mùlián biànwén* enthalten ist, ist für den Nachweis einer gegenseitigen Annäherung Mulians und Dizangs besonders interessant. So trifft Mulian am Hof des Königs Yama persönlich auf Dizang Bodhisattva:

„When Maudgalyāyana had finished speaking, the Great King then summoned him to the upper part of the hall. There he was given audience with Kṣitigarbha Bodhisattva to whom he quickly paid obeisance. 'Have you come here in search of your mother?' 'Yes', replied Maudgalyāyana, 'I am searching for my mother.' 'In the days when your mother was still alive, she committed a large number of sins. So limitless and boundless were they that she must have fallen into hell. Would you please come forward? My duty-officers will be here in a moment.“ (Mair 1983: 94f).

Diese Übersetzung beruht auf dem längsten erhaltenen Dokument S 2614, wobei Dizang namentlich ebenso in den ausreichend erhaltenen Versionen P 2319 und P 3485 genannt wird. In der Übersetzung nach Ouyang (beruhend auf P 2319) heißt es folgendermaßen:

„When Mu-lien had finished, the king called him up the dais to meet the Bodhisattva Kshitigarbha, and Mu-lien paid his respects. 'You've come to

look for your mother?' 'Yes, I've come to look for my mother.' 'Your mother committed many sins when she was alive; she was completely and utterly evil, and must have dropped down to [hell]. You just go on, I'll be there right away.' (Lau 1986: 446).

Dabei gleichen sich die Originaltexte in dieser Passage bis ins kleinste Detail:

„目連言訖 大王便喚上殿 乃見地藏 菩薩便即禮拜汝覓阿孃來目連啓言 是覓阿孃來汝母生存在日廣造諸罪無量無邊當墮地獄 汝且向前吾當即至.“

Inhaltlich gesehen ist die Erwähnung Dizangs und sein persönliches Aufeinandertreffen mit Mulian an sich bemerkenswert. Da diese Stelle auch in P 3485 enthalten ist, das auf die Mitte des 9. Jahrhunderts datiert wird, verweist Dizangs Erscheinen erstens auf die dato bereits feste Etablierung seiner Gestalt und seines Kults in der volksgenössischen Tradition, zweitens auf das damit einhergehende allgemeine Interesse an ihm, sowie drittens auf die anerkannte Verbindung seiner Person mit der Unterwelt:

„Ti-tsang has little or no bearing on yü-lan-p'en in medieval times; his inclusion in The Transformation Text on Mu-lien Saving His Mother may well be an epiphenomenon of folk interest in Ti-tsang as a compassionate savior dwelling in hell.“ (Teiser 1986: 282).

Wie selbstverständlich befindet sich dieser Bodhisattva in den Hallen Yamas und versucht Mulian mit Rat zur Seite zu stehen. Dies verweist auf die Assoziation Dizangs mit Yama, sowie auf das allgemeine Verständnis seiner Person als „Aufseher“ der individuellen Urteile des Herrn der Hölle. Diese Tang-zeitliche Entwicklung Dizangs wird im folgenden Abschnitt zu seinem Charakter (4.2) beleuchtet. Eindeutig ist hier die Tatsache, dass Dizang im *Mùlián biànwén* als ein typischer Bestandteil der allgemeinen Höllenvorstellung dargestellt wird und damit nicht nur einen Geist im Diesseits erlöst (wie es im *Qūcè fǎ* der Fall war), sondern in die Höllen hinab steigt um dort direkt auf die Schicksale verstorbener Seelen einzuwirken.

Im Hinblick auf die englischen Übersetzungen fällt Dizangs letzter Satz auf, dessen Bedeutung aus der Formulierung heraus nicht ganz klar wird: „汝且向前吾當即至“ - „*Would you please come forward? My duty-officers will be here in a moment.*“, „*You just go on, I'll be there right away.*“ (s.o.). Das Zeichen „當“ (*dāng*) in seiner Bedeutung „als etwas tätig sein, etwas übernehmen“ bzw. „etwas verwalten“ wird bei Mair substantivisch, bei Ouyang als Verb verstanden. Beide Übersetzungen sind dem Originaltext nach legitim, jedoch verweisen sie

auf unterschiedliche Aspekte der Figur Dizang. Die Zuordnung von Beamten betont Dizangs Machtposition in der Hölle – er ist dann nicht nur Gast oder Aufseher außerhalb der infernalischen Hierarchie, sondern verfügt über seinen eigenen Beamten- und Verwaltungsstab und hat damit das Potenzial, höher als König Yama positioniert zu sein. Dies entspricht der Darstellung Dizangs als oberster Herrscher der Unterwelt, die spätestens ab dem 10. Jahrhundert seine Figur definiert. Ouyangs Übersetzung dagegen zeigt Dizang als einen helfenden Begleiter, der mit der Hölle vertraut und gewillt ist, Mulian zur Seite zu stehen. Dies entspricht einem Verständnis als Psychopompos, der Seelen nach dem Tod ins Jenseits bzw. dort hindurch geleitet. Dieses Verständnis des Dizang Bodhisattva lässt sich zwar ebenfalls erst ab dem 10. Jh. nachweisen, wird aber in den Tang-zeitlich einflussreichsten Texten zu Dizang, die ihn endgültig mit der Hölle und der jenseitigen Reise verbinden⁶¹, bereits angedeutet. Außerdem ist diese Rolle in verschiedenen Erzählungen des *Tàipíng guǎngjì* (太平广记)⁶² zu finden (Zhiru 2000: 232), dass zwar erst 978 kompiliert, aber zum Großteil aus Geschichten vor-Song-zeitlicher Entstehung zusammengesetzt wurde. Unter Berücksichtigung der Datierung des *Mùlián biànwén* erscheint mir dieses Verständnis des Textes daher als zutreffender. Leider lässt sich dies aber inhaltlich nicht belegen, da Dizang Mulian offensichtlich nicht begleitet. Sein Auftauchen ist auf diese Passage beschränkt und hat keinerlei Auswirkungen auf den Verlauf der Handlung. Somit bleibt seine Funktion in der Erzählung rein ornamental und dient nur der lebhafteren Gestaltung der Unterwelt – es wird also keine besondere Beziehung zu Mulian deutlich.

Vor dem Hintergrund dieser potenziell überflüssigen Rolle in der Narration ist wohl auch die Tatsache zu sehen, dass Dizang in der modernen Fassung des Taishō-Kanons, der das *Mùlián biànwén* enthält (T 2858), durch eine allgemeine Bezeichnung ersetzt wurde. So heißt es dort:

„目連言訖。大王便喚上殿。乃見地獄菩薩便即禮拜。汝覓阿孃來。目連啓言。是覓阿孃來。汝母生存在日。廣造諸罪無量無邊。當墮地獄。汝且向前吾當即至。“⁶³

Sofern es sich hier nicht um einen unbeabsichtigten Übertragungsfehler handelt, zeigt die Substitution von „地藏菩薩“ durch das allgemeine „地獄菩薩“, wie verzichtbar Dizang für den Verlauf der Handlung ist. Nichtsdestotrotz bleibt

⁶¹S. Abschnitt 4.2

⁶²Eine Sammlung von fantastischen Erzählungen mit über 500 *juǎn*; zusammengestellt im Jahr 978 von *Lǐ Fǎng* (李昉).

⁶³T2858_01.1308c16-19

diese Textstelle ein frühes Zeugnis des konkreten Kontakts zwischen Mulian und Dizang und damit für die voranschreitende Entwicklung der Annäherung.

4.2 Dizang und die Unterwelt

Während Mulian sich besonders in Richtung seiner Menschlichkeit, der exemplarischen Didaktik der kindlichen Pietät und der Ausweitung seiner Rolle als Bezwinger der Höllen aufgrund der verstärkenden Aspekte der volksnahen Genres – wie etwa der unterhaltend-belehrenden *biànwén* und seinem Bedarf an spektakulären Elementen – unabhängig von konkreten Schulen oder Texten weiter entwickelt, erfährt Dizang Bodhisattva eine andere Art der Ausdifferenzierung. Aufgrund seines großen Potenzials der Umdeutung und den damit einher gehenden vielen verschiedenen Einbindungen seiner Figur in unterschiedliche gesellschaftliche und philosophische Kontexte, erfährt sein Charakter eine beständige Ausformung sowohl auf der volkstümlichen, als auch der klerikalen Ebene. So werden auch zur Tang-Zeit noch neue Texte verfasst (bzw. „übersetzt“) und zugleich lokal neue Riten und Erzählungen in Zusammenhang mit der Verehrung des Bodhisattva geschaffen, die seine Individualisierung vorantreiben.

Ein reines *biànwén* zu seiner Person scheint leider nicht vorhanden. Stattdessen handelt es sich bei den zeitgenössischen Texten, die für seine weitere Entwicklung zum Herrscher der Höllen und Retter der Verdammten am einflussreichsten gewesen sind, um zwei als „Sūtras“ benannte Texte, die letztlich auch ihren Weg in den offiziellen Kanon fanden: das *Dìzàng púsà jīng* und das *Dìzàng púsà běnyuàn jīng*.

4.2.1 Das *Dìzàng púsà jīng*

Das *Dìzàng púsà jīng* (地藏菩薩經, T 2909)⁶⁴, ein chinesischer Text vom Ende des 9. Jahrhunderts, beinhaltet die erste konkrete Beschreibung einer Reise Dizangs in die Hölle.⁶⁵ Der Text, der uns ebenfalls in einer großen Vielzahl an Kopien dank der Dunhuang-Funde erhalten ist, umfasst in seiner Verbindung des Dizang Bodhisattva mit der allgemeinen chinesischen Vorstellung einer bürokratischen Unterwelt erneut eine Verschmelzung der Figur mit einer außerkanonischen Idee:

„The Dizang pusa jing again documents interesting patterns of religio-cultural amalgamation, this time solidly placing the figure of Dizang Bodhisattva in the midst of medieval Chinese afterlife beliefs, particularly

⁶⁴„Schrift des Dizang Bodhisattva“

⁶⁵Für eine Übersetzung des Textes ins Englische, s. Zhiru (2000): 340.

the seemingly disparate strands of netherworld and pure land beliefs.“ (Zhiru 2000: 139).

Der kurze Text von nur 275 Zeichen beschreibt folgende Handlung: Als Dizang mittels seines „heiligen Auges“ in die Höllen hinab blickt, empfindet er die dortigen Leiden dermaßen unerträglich, dass er zum Hof König Yamas hinabsteigt, um diesen zu überwachen. So befürchtet er erstens, dass dieser Fehler begehen, zweitens, dass die Akten der Toten durcheinander gebracht werden, drittens, dass für manche die Zeit des Todes noch nicht gekommen sein und viertens, dass manche ihre Strafe bereits ausreichend erhalten haben könnten. Im Anschluss an diese kleine Erzählung folgt die Zusicherung, dass jene, die dieses *Sūtra* hören und weitergeben, in *Sukhāvātī*, dem reinen Land des Amitābha, wiedergeboren und nach ihrem Tod persönlich von Dizang empfangen werden.

Die Tang-zeitliche Blüte esoterischer Praktiken und der „Schule des Reinen Landes“ ließ die pragmatische Seite buddhistischer Ideen hervortreten, sodass Vorstellungen von Wundern und Paradiesen populär wurden. Diese Lösungen für die Probleme des Alltags, oder aber die Aussicht eines einfachen Wegs zu einer glücklichen Wiedergeburt, fanden besonders bei der breiten Bevölkerung Gefallen. Figuren wie Mulian und Dizang, deren Entwicklung gerade durch das volkstümliche Milieu geprägt war, blieben von diesen Strömungen daher nicht unberührt.

Neben der Verbindung Dizangs mit dem Reinen Land zeigt das *Dizàng púsà jīng* eine gänzlich bürokratisierte Hölle. Gemäß der im Text benannten Sorgen Dizangs spricht König Yama auf der Basis der individuellen Akten eines Verstorbenen sein Urteil. Gleichzeitig muss sich um die bereits Verdamnten, als auch die bald Sterbenden gekümmert und ihre Fälle rechtzeitig bearbeitet werden (Zhiru 2000: 140). Diesem implizierten Verwaltungsapparat liegt ein personell abhängiges Fehlerpotenzial zu Grunde, die Strafe der Höllenqual ist nicht länger Konsequenz des unumgänglichen karmischen Prinzips, sondern wird von dem obersten Höllenrichter verhängt. Durch den Aspekt des Zweifels wird die karmische Wirkkraft ausgehebelt und es ist Dizang Bodhisattva möglich, aktiv und direkt in das infernale Geschehen einzugreifen. Die Abschwächung der Endgültigkeit des Karmas im chinesischen Kulturraum, wie sie bereits im *Yúlánpén jīng* angedeutet und im *Mùlián biànwén* dargelegt wird, entkräftet die Schrecken der Hölle und lässt die Existenz eines aktiv-wirkungsvollen Retters der Verdamnten möglich werden.

Und in Zusammenhang mit seiner Rolle als Fusionspunkt zwischen den Vorstellungen einer chinesisch-bürokratisierten Hölle und einem Paradies der Schule des Reinen Landes umfasst diese Rettung nicht nur die Überwachung

der juristischen Abläufe, sondern auch die Leitung der tugendhaften Seelen ins Paradies:

„The Dizang pusa jing encapsulates a dramatic contrast between the hells and the paradisaal world of Sukhāvātī, and the figure of Dizang is presented as the very instrument through which the fusion of these two strands of afterlife belief can be achieved. Dizang is at once the deliverer of the torments of hell and the afterlife guide who leads one ultimately to the bliss of Sukhāvātī, a contrastive alternative to the grisly torments of hell.“ (Zhiru 2000: 146).

Doch trotz dieser einflussreichen Position und der Möglichkeit der Beeinflussung eines jenseitigen Schicksals greift Dizang in diesem Text nicht aktiv in das Geschehen ein. Anstatt – wie Mulian – in die einzelnen Höllen zu reisen und die Verdammten zu befreien, sucht Dizang nach einer Verringerung unverdienten Leidens innerhalb des Systems. Da König Yama nicht nur mehr ausführendes Organ, sondern aktiv handelnder Diener des Karma ist, liegt die potenzielle Fehlerquelle bei ihm und seinen Angestellten. Das Karma selber, in Form der Sünden des einzelnen Verdammten, ist gerechtfertigt und unantastbar. So zeigt das *Dizàng púsà jīng* bereits eine starke Veränderung Dizangs: von einem Retter der Leidenden zur Zeit des Niedergangs, über die Verkörperung eines Retters einer verstorbenen gequälten Seele im Diesseits, hin zu dem Retter und Begleiter unrechtmäßig Verdammter in der Hölle und kürzlich Verstorbener in das westliche Paradies. Der Aspekt der aktiven Einmischung in karmische Vorgänge außerhalb des offiziellen Verlaufs von Tod und Wiedergeburt findet sich erst im *Dizàng púsà běnyuàn jīng*.

4.2.2 Das *Dizàng púsà běnyuàn jīng*

Als heutzutage einer der einflussreichsten und populärsten Texte zu Dizang Bodhisattva, ist dem *Dizàng púsà běnyuàn jīng* (地藏菩薩本愿经, T 412)⁶⁶, kurz *Běnyuàn jīng*, bereits große wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil geworden. Trotzdem bleibt seine Entstehungsgeschichte nicht genau geklärt. Allgemein wird es der Übersetzung des kothanesischen Mönchs Śikṣānanda (652-710) zugeschrieben, enthält dafür aber nach moderner Einschätzung zu viele chinesische und fremde kulturelle Einflüsse. Daher ist die heute erhaltene Fassung nicht mehr genau datierbar bzw. ein theoretischer Urtext kann nahezu nicht mehr nachgewiesen werden (Zhiru 2000: 147f). Sicher ist jedoch, dass es im 10. Jahrhundert allgemein bekannt war (und daher schon vorher existiert

⁶⁶Etwas: „Die ursprünglichen Gelübde des Dizang Bodhisattva“.

haben und verbreitet gewesen sein muss) und dass es zur Ming-Zeit in den offiziellen Kanon übernommen wurde.

Inhaltlich beschreibt der in 13 Kapiteln unterteilte Text eine übernatürliche Versammlung im *Trayastrimśa*-Himmel zu Ehren des Buddha, der dorthin gereist ist, um seine Mutter zu belehren. Im Zuge seines Aufenthalts richtet Maitreya die Frage nach Dizangs Werdegang als Bodhisattva und nach dem Ursprung seiner unglaublichen Kraft und Weisheit an den *Tathāgata*. Ganz im Stil eines *Avadāna* berichtet darauf der Buddha von den tugendhaften Leben des Dizang Bodhisattva, in denen er sich immer wieder als Retter und Beschützer der Verdammten engagiert hatte und sich letztlich mit einem Schwur zu diesen Taten bekannte:

„I now vow that I will provide, throughout incalculable numbers of kalpas in the future, for the sake of all sinful, suffering beings on the six paths of existence, extensive expedients to cause them all to be delivered and liberated before I myself realize Buddhahood.“⁶⁷

Auf diesen grundlegenden Schwur folgt eine zweite Erzählung der vorherigen Existenzen des Dizang, die sein Leben als Tochter eines Brahmanen beschreibt, die durch ihre große Liebe und Treue zu ihrer verstorbenen Mutter diese mit Hilfe des Buddha aus der *Avīci*-Hölle befreit.⁶⁸ Im folgenden Text spricht dann Dizang persönlich über seinen Schwur und führt diese Erklärungen anhand zweier weiterer Erzählungen exemplarisch aus. Der übrige Text beschäftigt sich mit der Beschreibung der Höllen und deren Qualen (Kapitel 3 & 5), der Verfehlungen und der karmischen Wirkung (4 & 8), der korrekten rituellen Praxis der Verehrung Dizangs und der daraus entstehenden Segen (6 & 11-13), der korrekten postumen Begräbnisriten (7) und der verschiedenen Wirkungen unterschiedlicher allgemeiner Verehrungspraktiken und moralischen Handelns (9 & 10). Damit umfasst der Großteil des *Sūtras* die genaue Darlegung der Spendenopfer, der Rezitation des Namens und der Anfertigung von Bildnissen und Kopien der Texte, sowie der Erklärung der karmischen Konsequenz. Die Charakterisierung Dizangs bleibt dabei durchgehend auf dessen Definition als Retter fehlgeleiteter Seelen – sofern sie zumindest das Potenzial zur tugendhaften Umkehr, sei es auch nur nominell, besitzen – vor einem infernalischen Schicksal, beschränkt. So heißt es zusammenfassend am Ende des 13. Kapitels:

⁶⁷Übersetzung der Buddhist Text Translation Society: <http://www.cttbusa.org/ess/earthstore1.htm>, zuletzt aufgerufen am 25.11.2012.

⁶⁸S. hierzu den folgenden Abschnitt 4.2.3

„Furthermore, O Ksitigarbha, in future times, should any deva or human being fall onto an evil path of existence in accordance with his karmic retribution, but also should he, as he is about to fall onto that evil path or is about to approach the entrance to any hell, be able to recite the Buddha's name or a Bodhisattva's name or be able to recite a sentence or a gatha from any Mahayana sutra, you ought to apply your miraculous powers and resort to some expedience to rescue him; and, manifesting your boundless entity at the place where this person is, crush the hell for his benefit, thus enabling him to ascend to heaven to enjoy extraordinarily wonderful happiness.“⁶⁹

Hier ist also, im Gegensatz zum *Dizàng púsà jīng*, direkt die Rede von der individuellen „Zerschlagung der Hölle“ („碎地獄“). Zwar ist die letztliche diesseitige Zuflucht des Verdammten zum Buddha immer noch Voraussetzung für die Legitimation einer himmlischen Intervention, nicht aber ein ungerechter Fehler bei der Durchsetzung des karmischen Prinzips. Der Unglückselige kann durchaus rechtmäßig in die Hölle gestürzt sein – doch wenn er Dizang Bodhisattva um Hilfe anfleht, so ist es diesem möglich, hinab zu steigen und dem Leidenden den Aufstieg in einen paradiesischen Zustand zu gewähren. Die letztliche Umkehr wiegt das bisher angesammelte negative Karma also auf. Da diese Umkehr noch im Augenblick vor dem Antritt der niederen Existenz erfolgen muss (Dykstra 1973: 180), erklärt dies auch die Betonung der unterschiedlichen Verehrungsriten und deren gewichtige Stellung. Da man sich letztlich nicht sicher sein kann, noch rechtzeitig Dizangs Namen zu rezitieren, ist es vorsorglich wichtig, bereits zu Lebzeiten genug gutes Karma für das Jenseits zu sammeln. So heißt es von der Verehrung Dizangs:

„If a good man or a good woman in the future should, on hearing the name of Bodhisattva-Mahasattva Ksitigarbha, join his palms, give praise and pay obeisance or give admiration to him - such a person will be exonerated from all his sins committed and karmic blemishes contracted during thirty kalpas. [...] such a person will be reborn in the thirty-three heavenly realms one hundred times in succession, never again falling onto any evil path.“

Gleiches gilt auch für postume Riten zugunsten Verstorbener:

⁶⁹Ebd.; „復次地藏。未來世中若天若人隨業報應落在惡趣。臨墮趣中或至門首。是諸衆生若能念得一佛名一菩薩名一句一偈大乘經典。是諸衆生汝以神力方便救拔。於是人所現無邊身爲碎地獄。遣令生天受勝妙樂。“ (T0412_13.0789b13-18)

„Someone may lose his parents, who cared for and loved him, and not know in what paths of existence their spirits fare, or may have brothers or sisters, elder or younger, or other relatives, whom he has not seen since his birth and childhood. But if he molds or paints this Mahasattva's image and dwells on it in worship, never taking his eyes away, and invokes his divine name continuously for three weeks, then this Bodhisattva will manifest his boundless entity, revealing the realm where the supplicant's relatives are reborn. And even if fallen onto evil paths of existence, they will soon escape from and leave such paths.“⁷⁰

So ist demjenigen, der Zuflucht bei Dizang sucht, eine paradiesische Wiedergeburt für sich und seine Familie nahezu gewiss – Dizang verspricht ein ultimatives Heilsangebot und konkrete Erlösung. So wurde dieses *Sūtra*, gemäß den darin enthaltenen Anweisungen, auch bei postumen Riten oder bei der Behandlung von Schwerkranken hinzu gezogen (Zhiru 2000: 154), was auf eine konkrete praktische Einbindung Dizangs in postume Rituale verweist. So offenbart sich in diesem Text eine Schnittstelle mit der zu Mulian gehörigen *Yúlánpén*-Praxis, da auch diese Texte zugunsten des Verstorbenen bei Begräbnisritualen o. ä. verwendet wurden.

Dieses Bestreben nach buddhistisch gefärbter Beeinflussung des praktischen Brauchtums kann auf den Wunsch buddhistischer Geistlicher zurückgeführt werden, postume Traditionen mit den teilweise damit noch verbundenen Ideen des altchinesischen Ahnenkults, der Besänftigung böser Geister und Ähnlichem aufzulösen. So wendet sich Dizang Bodhisattva im *Běnyuàn jīng* konkret gegen diese „häretischen“ Opfer und betont stattdessen den korrekten Adressaten der Opfergaben. So wird also absichtlich eine Figur buddhistischen Zusammenhangs auf lokale volksnahe Traditionen angewendet, um auch auf dieser Ebene an Einfluss zu gewinnen:

„The Benyuan jing promulgates a set of Buddhist rites to replace the popular sacrifices performed as part of mortuary of funerary rites.“ (Zhiru 2000: 155).

Daraus ergibt sich, dass in den Texten zu Mulian und Dizang eine vergleichbare rituelle Praxis postuliert wird – die Gabe von (postumen) Opfern an den Buddha bzw. *Samgha* – die die Erlösung verdampter Seelen von Verwandten ermöglichen soll. Dies führt logischerweise zu einem engen Kontakt und einer Überschneidung der Figuren in der Rolle des aktiv ausführenden Organs der erwünschten Rettung: bei Mulian als exemplarischer

⁷⁰Ebd.

Held, der auf der Basis seiner Tugend und der buddhistischen Lehre die Grenzen seiner Menschlichkeit (im gewissen Maße) überschreitet, und bei Dizang als heiliger Bodhisattva, der durch seine göttliche Macht die Erlösung sämtlicher gequälter Seelen verspricht.

Neben der allgemeinen Erweiterung des Aufgabenbereichs des Bodhisattva von der Rettung der Seelen zu einer Zeit des Verfalls hin zur Rettung aus der Hölle (wobei sich bei beiden Fällen um „Buddha-ferne“ Zustände handelt) und dem Hinweis auf eine postume rituelle Praxis, beinhaltet das *Běnyuàn jīng* noch weitere Einzelheiten zu Dizangs Person, die auf Gemeinsamkeiten mit der Figur des Mulian hindeuten. So ist der besondere Bezug zur Rettung speziell von Frauen auffällig:

„If a woman who hates womanhood should apply her mind to worshipping Bodhisattva Ksitigarbha's painted picture or his image made of earth, stone, glue, lacquer, copper or iron, and if she should often pay homage to it also with such things as flowers, incense, food, drink, clothing, accessories, curtains, banners, money or jewels – such a good woman will not ever be reborn into a world having any woman whatsoever for a duration of hundreds of thousands of myriads of kalpas after she ends her present retributive life in a woman's form, not to mention her having to undergo any further period of womanhood. [...] if a woman should hate her ugliness and proneness to illness but wholeheartedly pays obeisance to Ksitigarbha in front of his image – such a person, soon after her death, will, in the duration of the time it takes to eat one meal, be reborn during thousands of myriads of kalpas with perfectly admirable looks and forms.“⁷¹

Nicht zu vergessen, dass der Anlass der Versammlung im Aufenthalt des Buddha zur Belehrung seiner Mutter besteht. Und das auch noch im *Trayastrimśa*-Himmel, dem gleichen Ort, zu dem auch Qīngtí am Ende des *Mùlián biànwén* aufsteigt. So liegt bei der besonderen Beziehung zur Rettung von weiblichen Wesen, insbesondere im Bezug auf Mütter, eine eindeutige Gemeinsamkeit der beiden Charaktere vor. Zumal es sich bei der Nennung des *Trayastrimśa*-Himmels um einen sehr großen Zufall handeln müsste, wenn diese Anspielung auf die Geschichte der Rettung der Qīngtí nicht gewollt wäre.

Der letzte, und für das Thema relevanteste Aspekt des *Běnyuàn jīng* ist Dizangs neue Assoziation mit dem Ideal der kindlichen Pietät durch seine Darstellung als tugendhafte Tochter, die ihre Mutter aus der Hölle befreit. Dieser Aspekt und seine Verbindung zum *Mùlián biànwén* wird daher im Folgenden genauer betrachtet.

⁷¹Ebd.

4.2.3 Mulian und Dizang in der Geschichte vom brahmanischen Mädchen

Die Ähnlichkeit zwischen der bisher nur kurz angedeuteten Erzählung zu Dizangs Existenz als Tochter eines Brahmanen und der Handlung des *Mùlián biànwén* ist unübersehbar. So heißt es bei Berezkin:

„Based on the close correspondence of the plot, one can suppose that these stories [of the former lives of Dizang] and the story of Mulian probably influenced one another.“ (Berezkin 2010: 149).

Ähnliche Thesen lassen sich auch bei Zhiru (Zhiru 2007: 109f) und Liú Zhèn (Liú 1997: 19f) finden. Dabei erscheint hier die bloße Vermutung einer gegenseitigen Beeinflussung als sehr vorsichtig formulierte Theorie. In der Erzählung fällt die Mutter eines buddhistisch tugendhaften Mädchens nach ihrem Tod in die *Avīci*-Hölle. Aus Sorge um die Wiedergeburt ihrer Mutter bringt das Mädchen dem damaligen Buddha Spendenopfer dar und bittet ihn, ihr den Aufenthaltsort ihrer Mutter mitzuteilen. Gerührt von der emotionalen Verbindung und Sorge der Tochter spricht der Buddha zu ihr und weist sie an, zu Hause weiter über ihn zu meditieren – dann würde ihr die Antwort auf ihre Frage mitgeteilt werden. Versunken in Meditation gelangt das Mädchen unbewusst ins Jenseits, wo sie Zeuge der höllischen Meere, der Folter und der Qual der Verdammten wird. Dort trifft sie auf den Dämonenherrscher Vandana, der ihr die Situation und den Sinn dieses Ortes erklärt. Als sie ihn nach ihrer Mutter fragt, erfährt sie von Vandana, dass diese bereits zum Zeitpunkt der Spendenopfer an den Buddha und durch die damit implizierte beispiellose Pietät des Mädchens erlöst und in die Himmel aufgestiegen ist. Dann erwacht das Mädchen von seiner geistigen Reise.

Tatsächlich sind sich die Erzählungen so ähnlich, dass sie sich strukturell gegenüber stellen lassen:

Mulian Bianwen

Exposition: Tugendhafter Sohn
und verdorbene Mutter

Fall der Mutter in Avīci

Sorge des Kindes, Frage nach
dem Aufenthaltsort der Mutter

Kontaktaufnahme zum Buddha
(direkt)

Kenntnis vom infernalischen
Schicksal der Mutter

meditative Reise ins Jenseits (stu-
fenweise)

Antreffen verschiedener jenseiti-
ger Persönlichkeiten

Kenntnis vom Aufenthaltsort
der Mutter

meditative Reise in die Hölle

detaillierte Beschreibung der
Höllenqualen

Auffinden der Mutter

Durchführung weiterer notwen-
diger pietätvoller Handlungen

Erlösung (stufenweise) und Auf-
stieg der Mutter in den
Trayastrimśa-Himmel

Das brahmanische Mädchen

Exposition: Tugendhafte Tochter
und verdorbene Mutter

Fall der Mutter in Avīci

Sorge des Kindes, Frage nach
dem Aufenthaltsort der Mutter

Erlösung der Mutter durch Spen-
denopfer (unwissentlich)

Kontaktaufnahme zum Buddha
(indirekt)

Anweisung zur Meditation

meditative Reise in die Hölle

detaillierte Beschreibung der
Höllenqualen

Antreffen einer jenseitigen Per-
sönlichkeit

Kenntnis vom infernalischen
Schicksal der Mutter

Kenntnis von der Erlösung und
dem Aufstieg der Mutter in den
Himmel (nicht spezifiziert)

Rückkehr (Erwachen) und
Schwur der Rettung aller Ver-
damnten

Diese vereinfachte Darstellung zeigt die Parallelen zwischen den Erlebnissen Mulians und Dizangs (in seiner früheren Form) auf. Natürlich ist das *biàn wén* viel länger und ausführlicher, doch sind die Hauptstationen Mulians auch in dieser Erzählung enthalten: die exemplarische Hauptperson des pietätvollen Kindes, der Fall der fehlgeleiteten Mutter, die Möglichkeit der Rettung durch die Beihilfe des Buddha, die Reise in die Hölle und die Beschreibung der jenseitigen Schrecken, sowie letztlich die Erlösung der Mutter durch die eigene außerordentliche Pietät und die gewissenhafte Durchführung von Spenden an den Buddha und den *Samgha*. Auch finden sich inhaltlich vergleichbare Formulierungen gleicher Intention wieder, wie beispielsweise die dramatische Beschreibung des extremen Ausmaßes der Pietät als Mittel der Betonung:

„... [Mulian] choked on his sobs. Then he stood up and beat his breast, as if the Five Mountains trembled, and the seven apertures in his head all gushed blood. In the end, he seemed to die, but in time revived, and he pushed himself off the ground with his arms and put his clothes in order.“ (Lau 1986: 451),

„The brahman girl, hearing this, prostrated herself abruptly on the ground, badly hurting her whole body. Her attendants raised her up and held her steady for quite a long time while she regained her balance and composure.“⁷²

So orientiert sich die Erzählung des brahmanischen Mädchens eindeutig an der Geschichte Mulians, was Mulian und Dizang parallele Erlebnisse zuordnet – theoretisch wären die beiden Charaktere in dieser Erzählung des *Běnyuàn jīng* austauschbar. Dieser Effekt des direkten Bezugs des Textes auf die Erzählung des Mulian wird durch zusätzliche Andeutungen, wie beispielsweise die Benennung des *Trayastrimśa*-Himmels, unterstützt.

Diese schablonenhafte Bezugnahme hat teilweise dazugeführt, dass das brahmanische Mädchen – also Dizang Bodhisattva – mit Mulian identifiziert wurde. Dies würde bedeuten, dass eine Variante des zeitgenössischen Verständnisses der Mulian-Dizang-Beziehung Mulian als eine Präexistenz Dizangs begreifen würde:

„地藏的前身曾经是女性，目连的后身是地藏，目连于是是女性，婆罗门女、光目女就是女目连“ (Liú 1997: 16f).

⁷²Übersetzung der Buddhist Text Translation Society: <http://www.cttbusa.org/ess/earthstore1.htm>, zuletzt aufgerufen am 25.11.2012

Als offensichtlichstes Gegenargument dieser These wird dabei zumeist die unterschiedliche Darstellung des Protagonisten des Mönchs Mulian und des brahmanischen Mädchen angeführt:

„Huang Yupian emphasized that Mulian and Dizang came from different Buddhist scriptures and were never confused there. He quoted the Sūtra of the Original Vow and stressed that the Brahman Woman and not Mulian was the previous rebirth of Dizang.“ (Berezkin 2010: 150).

Dabei war es ja gerade diese Assoziation Dizangs mit der beliebten Figur des Mulian, die man mit der Einbindung der Erzählung in die kanonische Schrift erreichen wollte – eine gewisse Überschneidung und entsprechende Auswirkung auf der volkstümlichen Ebene, wenn auch in diesem Maße im *Běnyuàn jīng* nicht eindeutig benannt, lässt sich damit nicht ausschließen:

„It is clear that Huang Yupian relied on Buddhist scriptures, the officially adopted tradition, to criticize popular beliefs.“ (Berezkin 2010: 150).

So findet hier noch keine textlich nachweisbare Verschmelzung der Figuren statt. Jedoch erhalten sie durch die angeführten Parallelen, sowie ihre gemeinsame Lobpreisung des Ideals der kindlichen Pietät, die ihren höchsten Ausdruck in der gewissenhaften Durchführung postumer Spendenopfer und -riten findet, das gleiche Aufgabenfeld: Die Möglichkeit der Rettung Verstorbener vor jenseitigen Qualen. Während Mulian mittels der Praxis des *Yúlánpén* den *Samgha* befähigt, seine Mutter vor einem Schicksal als *Preta* zu bewahren, (und damit die didaktische Intention des *biànwén* auf der Verbreitung dieser Lehre liegt), verwendet das brahmanische Mädchen als Ausdruck ihrer Sorge um ihre Mutter unabhängig von einem konkreten Ritual all' ihren Besitz als Opfergabe an den Buddha ihrer Zeit. Dies führt zu einer sofortigen Rettung der Mutter, als auch einer Erlösung sämtlicher anderer Gefangener *Avīcis*. Somit ist die meditative Höllenreise des Mädchens zur Rettung ihrer Mutter nicht nötig und dient lediglich der Abschreckung des Rezipienten der Erzählung. Die eigentlich verdienstvolle Unternehmung erfolgt durch die Pietät selbst, sowie durch das diesseitige Spendenopfer, dessen verdienstvolles Potenzial wesentlich größer ist als im *biànwén* zugestanden. Wer also dem Beispiel Dizangs folgt, braucht nur aufrichtig Zuflucht zum Buddha und zum *Samgha* zu nehmen und kann damit sofort und effektiv seine Verwandten vor infernalischen Qualen beschützen. Gleichzeitig verweist die Rettung sämtlicher Hölleninsassen auf das ultimativ-universale Rettungspotenzial eines Bodhisattvas, dass ein einfacher Arhat nicht zu leisten vermag. So wird der Fokus von der individuellen Erlösung der Mutter im Zuge

der Darstellung des Wirkens des Dizang Bodhisattva auf die Aussicht der möglichen Rettung der eigenen Verwandten als auch der eigenen Seele verschoben.

Neben dieser unterschiedlichen Gewichtung des positiven Effekts der kindlichen Pietät und der Praktizierung buddhistischer Verehrung gleicher Zielsetzung zeigen die beiden Erzählungen (und damit auch ihre Protagonisten) noch weitere inhaltliche Abweichungen voneinander. Die auffälligste ist der Unterschied der Geschlechter der Protagonisten, der im Falle Dizangs wohl der im *Běnyuàn jīng* erfolgenden, besonderen Beachtung der Frau zuzurechnen ist. Es ist der Frau nicht nur möglich, durch die Verehrung des Bodhisattvas auf sie zugeschnittene Verdienste zu erlangen, sondern vermag, wie exemplarisch am brahmanischen Mädchen gezeigt, auch durch entsprechende Maßnahmen ihren Eltern und Verwandten im Jenseits zu helfen. Wurde für gewöhnlich die Tugend der Pietät den Söhnen gegenüber den Eltern (insbesondere dem Vater) betont, so wird hier den weiblichen Familienmitgliedern die gleiche Verantwortung zugesagt.

Außerdem ist zu betonen, dass es sich bei dem brahmanischen Mädchen um einen gewöhnlichen Menschen handelt. Während Mulians Menschlichkeit zwar stetig unterstrichen wird, um so das Ausmaß der Gefühle für seine Mutter anschaulicher und eine stärkere Identifizierung mit dem Hauptcharakter möglich zu machen, ist er immer noch ein Arhat und Meister der „sechs Kräfte“. Ohne diese Fähigkeiten wäre ihm der grundlegende Dialog mit dem Buddha und die Reise ins Jenseits nicht möglich gewesen. So ist es zwar in beiden Erzählungen der Buddha, der die Mutter errettet, doch eröffnet das *Běnyuàn jīng* eindeutig einem gewöhnlichen Laien mit den Mitteln der alltäglichen Verehrungspraxis die positive Beeinflussung jenseitiger Existenzen. In Verbindung mit der besonderen Beachtung der Bedürfnisse der Frauen sind diese zwei Punkte höchstwahrscheinlich dem Wunsch nach weiterer Verbreitung und Etablierung der Verehrung Dizangs zuzurechnen. Dies entspricht auch gänzlich dem anfänglichen Diskurs des *Sūtras*, dessen Zweck es ist, die Figur des Dizang Bodhisattva näher zu beleuchten. Denn hatte er bis zur Tang-Zeit keine feste Definition und variierte von Text zu Text, wird hier erstmals eine konkrete Person mit Präemanationen, Ambitionen, konkreten Befähigungen und zugehöriger Verehrungspraxis beschrieben. Und im Zuge dieser Charakterisierung werden dem Bodhisattva neue Eigenschaften zugeschrieben, die eine möglichst große Zahl an Personen ansprechen sollte. Die Assoziation mit der beliebten Figur des Mulian ist wohl auch in diesem Kontext zu sehen. Neben der Anbindung der Dizang-bezogenen Riten an die volkstraditionellen postumen Rituale der kindlichen Pietät, sollte die Verbindung zu dem menschlich geprägten Mulian den Bodhisattva wahrscheinlich auch der Bevölkerung leichter vertraut werden lassen. Indem

man ein erleuchtetes Wesen der Verehrung und des jenseitigen Aufenthaltsortes als einfache Tochter zeigte und zugleich mit der positiven und bekannten Figur des Mulian assoziierte, wurde der Bodhisattva entmystifiziert, positiv besetzt, an volksnahe Erzählungen angebunden und damit dem einfachen Laien insgesamt näher gebracht. Dies bedeutet auch, dass die Annäherung Mulians und Dizang keine gleichförmige gegenseitige Entwicklung darstellt, sondern dass Dizang mit Absicht als mit Mulian vergleichbar dargestellt wurde. Somit erhält Dizang Bodhisattva-Eigenschaften, die für Mulian charakteristisch waren – andersherum findet aber keine solche Erweiterung der Persönlichkeit (wie beispielsweise ein Bezug Mulians zur Zeit des Niedergangs o. Ä.) statt.

So liegt im *Běnyuàn jīng* noch keine gänzliche, literarische Identifizierung von Mulian und Dizang vor. Der Unterschied von mündlicher, unterhaltender Erzählliteratur und dem offiziellen Anspruch des *Sūtras*, sowie dem offensichtlichen Unterschied des Mönchs Mulian zu dem Bodhisattva Dizang, als auch der Mangel eines konkreten, textinternen Bezugs der beiden aufeinander, verweist auf eine unabhängige Tradition der Figuren in Literatur und Brauchtum.

Zusammengefasst liegen die Schnittpunkte der beiden Figuren in den Motiven des *Běnyuàn jīng* in der lebhaften Darstellung und Betonung ausgeübter, vorbildlicher kindlicher Pietät, der Proklamation der buddhistischen Praxis des Spendenopfers an den Buddha und den *Samgha* und der daraus resultierenden Rettung schuldiger Verdammter aus der Hölle, was einen konkreten Kontakt zwischen Mulian und Dizang beweist. So zeigt die Tang-zeitliche Repräsentation der zwei Figuren ihre ersten direkten Überschneidungen und Bezüge in Ritual, mündlicher und schriftlicher Literatur, jedoch noch keine eindeutige Synthese.

5.

VOLKSTRADITION UND INOFFIZIELLE
INSTRUMENTALISIERUNG:

DIE MÖGLICHKEIT EINER
SYNTHESE IM 17. JAHRHUNDERT

Im Verlaufe des 10. und 11. Jahrhunderts wurde die weitere Vertiefung der Verbindung Dizangs mit Mulians Legende und Rollenverständnis ermöglicht, indem durch die bereits bestehende Verbindung neue Erzählungen und Interpretationsansätze angeregt und verbreitet wurden. So zeigt eine Sammlung von „Wundergeschichten“ zu Dizang, das *Dìzàng púsà xiàng língyàn jì* (地藏菩薩像灵验记)⁷³ von 989, sein Auftreten als Bezwiner von Dämonen, oder als weisen Verbündeten am Tor zum Hofe Yamas (Zhiru 2007: 169f). Zusammen mit Quellen wie dem *Běnyuàn jīng* und dem *Dìzàng púsà jīng*, sowie der spätestens im 10. Jahrhundert praktizierten Begräbnis- und Opferriten zugunsten Verstorbener im Zusammenhang mit der Verehrung Dizangs, ist seine Verbindung mit der Unterwelt, mit dem Potenzial der errettenden Zuflucht und dem Ideal der kindlichen Pietät zu dieser Zeit fester Bestandteil seiner distinktiven Persönlichkeit.

Die Gestalt Mulian hat in der Hinsicht zwar keinen verehrenden Kult hinter sich, dafür das allgemeine Interesse und die Verbindung zum ebenfalls Sicherheit (und auch Kurzweil) spendenden *Yúlánpén Jié* auf seiner Seite. Diese Vermischung von unterhaltend-belehrender Erzählung, buddhistischer Lehre, karmischen Verdienst und Ritual zur Linderung jenseitiger Qualen entwickelte sich ab der Song-Zeit besonders in Richtung darstellender Künste, sodass in den ersten Dramen, die ebenfalls zu Begräbnissen oder zum *Yúlánpén Jié* vorgetragen wurden, unterhaltende und rituelle Absicht verschmelzen.

Damit sind es jeweils die erzählenden, als auch die praktisch-rituellen Disziplinen, in denen die Synthese von Mulian und Dizang weiter vorangetragen wird. Und diese stehen nicht nur mit sich, sondern auch mit Faktoren wie der bildlichen Repräsentation und der ähnlichen Ikonographie, der lokal-individuellen mündlichen Erzählung, neuen Interpretationen, buddhistisch-religiöser Entwicklung, et cetera in Wechselwirkung, sodass ein dynamischer und komplexer Prozess entsteht, der den beiden Figuren ausreichend Flexibilität, Bekanntheitsgrad und vergleichbare Elemente zuordnet, dass eine Verschmelzung möglich wird. Und diese lässt sich schriftlich besonders in den *bǎojiǎn* der Ming- und Qing-Zeit erkennen.

5.1 Die *bǎojiǎn* der Ming- und Qing-Dynastie

Bei den *bǎojiǎn* (宝卷, „kostbare Rollen“) handelt es sich um ein prosimetrisches, didaktisches Genre häufig buddhistischer Färbung mit umgangssprachlichen Elementen, das entweder im kleinen Kreis zur Weiterbildung vorgetragen und erzählt, im rituellen Kontext laut rezitiert oder aber auch persönlich still gelesen wurde. Erste Vertreter dieser Gattung tauchen etwa ab dem 13. Jahrhundert auf, und erreichen ab der Ming-Zeit eine

⁷³ Etwa: „Aufzeichnungen mehrfacher Erlebnisse betreffend der Bildnisse des Dizang Bodhisattva“

Hochphase:

„This genre appears to have emerged in the Yuan dynasty (1260-1368), and it became particularly popular during the Ming (1368-1644) and Qing dynasties, when precious scrolls were often used by various new religions (often pejoratively designated as 'sectarian') to propagate their ideas in a simple and entertaining manner.“ (Idema 2011: 8).

Dies schließt auch den Faktor der Unterhaltung mit ein, der jedoch – im Gegensatz zu seinem hohen Stellenwert im Genre der *biànwén* – lediglich dem Erhalt der Aufmerksamkeit der Belehrung wünschenden Zuhörerschaft dient und damit eine untergeordnete Rolle spielt. Die bisher dargestellten Eigenschaften, abgesehen von den Bezügen zu den außerkanonischen „sektischen“ Traditionen, verweisen auf eine Verwandtschaft mit den früheren *biànwén*, werden aber von Berezkin aufgrund des höheren didaktischen Anspruchs, des Vortrags durch Mitglieder des buddhistischen Klerus und die Verbindung zu buddhistischen „Sekten“ auf die „*jiǎngjīngwén*“ (讲经文, „Sūtra-Erläuterung“)⁷⁴ zurückgeführt. Obwohl mittlerweile diese „Sekten“, die ab der Ming-Zeit aufgrund der zunehmenden Urbanisierung und einem damit verbundenen sozialen Wandel in Richtung gesellschaftlicher Mobilität und der Etablierung einer Mittelschicht, vermehrt hervortraten, nicht als alleiniger Ursprung der *bǎojiǎn*-Texte identifiziert wurden, zeigen diese einen starken Bezug zu deren jeweiligen Lehrtheorien. Das Wachstum dieser religiös orientierten Gruppierungen an Einfluss und Anzahl lässt sich durch ihr Potenzial eines alternativen Zugehörigkeitsgefüges innerhalb der hierarchisierten Gesellschaft mit zusätzlichen Hilfestellungen für Körper und Seele erklären:

„Now, included in this array of Chinese voluntary associations were popular religious sects, which contributed in a number of ways to the alternatives available to interested individuals or families in traditional society. Their typical contributions was the promise of religious benefits and salvation in a context of group support [...]. By the late traditional period they were characterized by predominantly lay membership and leadership, hierarchical organization, active proselytism, regular performance or

⁷⁴ „*Jiangjingwen* were the texts of popular Buddhist sermons called *sujiang* (俗講, lectures for laity), which took the form of recitation of a passage from *sūtra* and expanded commentary to it in the form of prose and verse. *Bianwen* never expounded *sūtras*, but rather narrated popular stories, in many cases not connected with Buddhism. Their performances were called *zhuanbian* (轉變, unrolling/reciting transformation [scrolls]). *Jiangjingwen* presumably were recited by actual ordained monks, while *bianwen* were performed by professional storytellers.“ (Berezkin 2010: 24)

religious rituals, possession of their own scripture texts, and a tendency toward collective security and action.” (Overmyer 1981: 154).

Darin zeigt sich, dass die Texte innerhalb des „Sekten“-bezogenen Kontexts mit der Intention der Stärkung der Gruppierung und des Zusammengehörigkeitsgefühls, der Bevorteilung der eigenen Lehre über die Konkurrenz und des Gewinns neuer Mitglieder verfasst wurden, was (erneut) auf eine Instrumentalisierung der buddhistischen Lehre, ihrer Texte und Figuren hinaus läuft. Konkret lässt sich das allgemeine spirituelle Versprechen der „Sekten“, dass sich dementsprechend auch in den *bǎojiǎn* wieder finden lässt, folgendermaßen zusammenfassen:

„From the point of view of sectarian scriptures their central and defining contribution is the promise of rebirth after death in the paradise of a compassionate deity. The sects made this promise of ultimate salvation available at the popular level through relatively simple means. They taught the necessity of ethical living, pious ritual, and spiritual self-discipline, but all in the context of hope for deliverance through the power of a concerned deity. This was presented in the context of congregational ritual, teaching and mutual support [...]. Nonsectarian popular religion offered a variety of divine aids to meet the problems of life, but did not provide this same direct assurance of victory over purgatory and death, backed up by a group of fellow believers.” (Overmyer 1981: 156).

Diese Zusammenfassung Overmyers zeigt auch, inwiefern das Genre der *bǎojiǎn* für unser Thema relevant ist – denn was läge für mündlich vorgetragene, buddhistisch-fundierte Texte, die im Zuge der individuellen Nutzung eine Umdeutung erfahren, auf eine breite Laienschicht ausgelegt sind und in dieser Hinsicht auf die Rettung des Selbst und die Überwindung der Hölle abzielen, näher, als die bereits miteinander verwobenen Figuren Mulian und Dizang für ihre Zwecke einzuspannen?

Bǎojiǎn, welche die Legende des Mulian behandeln, stellen eine eigene Unterkategorie innerhalb der narrativ fokussierten Texte dar. Denn auch wenn im Vergleich zu den *biànwén* die Gewichtung zugunsten des Lehreffekts ausfiel, lassen sich die *bǎojiǎn* in ihrer Darstellung nicht nur in frühe, mittlere und späte, sondern auch in stärker narrativ oder didaktisch orientierte Texte unterteilen (Berezkin 2010: 27). Texte, die die Legende des Mulian zum Thema haben, zählen allgemein zur narrativ orientierten Sorte und lassen sich noch einmal in zwei weiteren Kategorien fassen: einerseits in *bǎojiǎn*, die Präemanationen Mulians (und seiner Vorfahren) behandeln (*qián Mùlián*, 前目连) oder andererseits in *bǎojiǎn*, die die Darstellung der Abenteuer Mulians

nach der Rettung seiner Mutter (*hòu mùlián*, 后目连) thematisieren (Johnson 1995: 74). Da das Drama der Mulian-Tradition ähnliche Themenkomplexe und Erzählkategorien aufweist, sind der enorme Umfang an unterschiedlichen Mulian- *bǎojiǎn*, sowie das Auftauchen neuer und vergleichbarer Elemente durch die gesamte Tradition des Genres (also ab dem 13. bis zum 19. Jh.) höchstwahrscheinlich auf einen gegenseitigen Austausch zurückzuführen.

Der früheste erhaltene prosimetrische Text zu Mulian, der sich selbst als *bǎojiǎn* bezeichnet, ist das *Mùlián jiù mǔ chū lí dìyù shēng tiān bǎojiǎn* (目连救母出离地狱生天宝卷, „Wie Mulian seine Mutter aus der Hölle rettete und sie im Himmel wiedergeboren wurde“), welcher uns heute in einer Version aus dem 14. Jahrhundert erhalten ist und in seiner Entstehung auf die Yuan-Zeit zurück datiert wird (Idema 2011: 9). Dieses *bǎojiǎn* zeigt inhaltlich noch sehr starke Ähnlichkeit mit seinen Vorgängern aus dem *biànwén*-Genre und macht zugleich die eigenständigen Charakteristika der *bǎojiǎn* extrem deutlich. So werden Stellen, die eindeutig nur der Unterhaltung dienen, gekürzt, die ausschmückenden sprachlichen Elemente zugunsten eindeutiger Erklärung gestrichen und didaktisch-religiöse Passagen ausgeweitet, mit Liedern erläutert oder sogar bis zu drei oder vier Mal wiederholt:

„Throughout the text, the audience are strongly urged to follow the teaching embodied in the narrative, so as to avoid the punishment and torture that Mulian's mother has received. With these slogan-like, ordinary and unpolished lines, the narrator has bombarded his audience with all manner of moral values, wether religious or popular. From bianwen to the baojuan, the main concern has switched from providing entertainment with a more in-depth, highly descriptive story to the teaching of moral values with a sketchy story and more singing for entertainment. In the baojuan, the story is the tool for achieving a moral goal.“ (Crossland-Guo 1996: 127).

Dieser Text zeigt noch keine Verschmelzung Dizangs mit Mulian, die Synthese findet ihre Ursache also weder in dem Genre an sich, noch in den gesonderten politischen Umständen der Yuan-Dynastie (soweit die überlieferten Dokumente darüber Auskunft geben). Sie lässt sich erst in den *bǎojiǎn* des 17. Jahrhunderts nachweisen.

5.2 Das *Dìzàng wáng púsà zhízhǎng yōumíng bǎojiǎn* und das *Fó shuō lishēng liǎoyì bǎojiǎn*

Unter diesem Gesichtspunkt fallen zwei Schriften aus dem üblichen Erzählschema der unzähligen *bǎojiǎn* zur Mulian-Legende heraus: Das *Dìzàng wáng púsà zhízhǎng yōumíng bǎojiǎn* (地藏王菩萨执掌幽冥宝卷, „*Bǎojiǎn* des Dizang Bodhisattva, Regent der Unterwelt“, kurz: *Yōumíng bǎojiǎn*) von 1679

und das *Fó shuō lìshēng liǎoyì bǎojiǎn* (佛说利生了意宝卷, „Vom Buddha dargelegtes *bǎojiǎn* zur Bereicherung des Lebens und dem Verständnis der (wahren) Bedeutung“, kurz: *Liǎoyì bǎojiǎn*) aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese *bǎojiǎn* sind insofern besonders, als dass sie – im Vergleich zu anderen *bǎojiǎn* zu Mulian und Dizang – nicht nur eine Begegnung der beiden Figuren (wie sie bereits im *Mùlián biànwén* beschrieben wird) – sondern eine konkrete Synthese des Arhats Mulian zu dem Bodhisattva Dizang, dem Herrn der Unterwelt beinhalten:

„In both Dizang Baojuan [Yōumíng bǎojiǎn] and Baojuan of Profiting Life [Liǎoyì bǎojiǎn], the story of Mulian is related to the cult of Bodhisattva Dizang, saviour of souls in hell. In both texts, the connection between Mulian and Dizang is made on the basis that while Mulian was liberating his mother, other souls escaped from Avīci hell. Dizang Baojuan says that Mulian set free eighty-four thousand souls. They had not yet redeemed their sins, but they were reborn in the earthly world. Buddha Śākyamuni gives Mulian the task of gathering these souls and leading them to salvation. He bestows on Mulian the title of Bodhisattva Dizang, the governor of the Underworld (youming jiaozhu 幽冥教主)...“ (Berezkin 2010: 137f).

Ab diesem Punkt der Erzählung im *Yōumíng bǎojiǎn* wird der Protagonist, der bis zu dieser Stelle der typischen Handlung der Legende des Mulian folgte, nur noch als „Dizang“ bezeichnet – so ist es Dizang Bodhisattva, der im weiteren Verlauf der Geschichte die exemplarisch benannten, entflohenen Seelen zurück in die Höllen treibt:

„[Dizang] will [take] the toil of gathering all the souls, // [And lead them] to return to the [Primal] source (huan yuan 還源), to come Home (jia 家)“ (Berezkin 2010: 138).

In Anbetracht des recht kurz gehaltenen, scheinbar einleitenden Teils der ursprünglichen Handlung bis zur Rettung der Mutter und dem darauf folgenden Part der Eintreibung der Seelen als Dizang Bodhisattva, sowie der Unterordnung und Zuschreibung der Mulian-Erzählung in die Entwicklungsgeschichte des Bodhisattvas durch dessen Betonung im Titel, lag der Zusammenstellung des Textes vermutlich die Intention zugrunde, Dizang eine menschliche Existenz als Mulian zuzuordnen.. Dieses Prinzip ist vergleichbar mit der Verfasserintention der Erzählung vom brahmanischen Mädchen im *Běnyuàn jīng* – der göttliche Bodhisattva wird durch seine Gleichsetzung mit einem populär-menschlichen Ideal der Tugend allgemein

nachvollziehbar, greifbar und sympathischer. Im *Yōumíng bǎojiǎn* erhält diese Gleichsetzung durch die konkrete „Verleihung“ des Titels 幽冥教主 durch den Buddha an Mulian jedoch eine andere Qualität. Es ist nicht nur die gesamte Geschichte des Tang-zeitlichen *biànwén* in diesem *bǎojiǎn* enthalten, sondern zugleich auch eine Darstellung Mulians, die ihn als handlungstragendes Element den folgenden Plot (die Aufgabe, aufgrund seines Missgeschicks die Seelen auf der Erde einzusammeln) bedingen und rollenspezifisch einfärben lässt. Um die Bewältigung dieser Aufgabe zu gewährleisten, ernennt der Buddha ihn zum Dizang Bodhisattva in seiner Rolle als „Herrn der Unterwelt“. Die Bezeichnung „Dizang Bodhisattva“ beschreibt damit primär nicht den göttlichen Gegenstand der Verehrung oder die gleiche übernatürliche Präsenz der rituellen Tradition, sondern vielmehr lediglich einen mit dem Titel assoziierten Satz an Befähigungen. Mittels des Ranges eines Bodhisattva der Unterwelt wird es Mulian ermöglicht, alle verlorenen Seelen an ihren Platz zurück zu bringen – eine Tat, die einem Menschen nicht möglich gewesen wäre:

„Mulian-Dizang was turned into the savior not only of his mother but also of other predestined individuals.“ (Berezkin 2010: 141).

Wenn man diese Darstellung der Rolle Mulians im *Yōumíng bǎojiǎn* betrachtet, fällt auf, dass der Protagonist zwar (ab einem Wendepunkt in der Handlung) als Dizang Bodhisattva bezeichnet wird, es sich dabei jedoch gänzlich um eine Erzählung Mulians handelt, die mehrere seiner Seinsformen umfasst. Dieser unterstellte episodenhafte Charakter der Mulian-Erzählung wäre dabei, wie die oben bezeichnete Unterteilung sämtlicher *Mùlián bǎojiǎn* in *qián Mulian* und *hòu Mulian* zeigt, keine Besonderheit des *Yōumíng bǎojiǎn*. Zugleich verweist die Transformation Mulians zu einem nominellen Dizang Bodhisattva auf eine Annäherung seitens des Arhat an den Bodhisattva. War (gemäß den erhaltenen gebliebenen Quellen) bis zur Song-Zeit die Art der annähernden Kontakte im Bezug auf die Verschmelzung der Persönlichkeiten stets von Seiten des Dizang-Kults ausgegangen, findet sich in diesem *bǎojiǎn* auf den zweiten Blick eine Angleichung Mulians an Dizang. Indem man den Bodhisattva Dizang auf seine Fähigkeiten reduziert, wird er zu einem übernatürlichen Mittel, das man Mulian zur Erfüllung seiner Queste übergibt. Dies verschiebt den Schwerpunkt, der eigentlich mit dem Titel des Textes auf Dizang gesetzt wird, zugunsten Mulians. Gleichzeitig verweist dieses Wechselspiel von göttlichen Fähigkeiten eines Bodhisattvas und der Persönlichkeit einer beliebten literarischen Figur, sowie der Legitimation bzw. Popularisierung des Dizang und die Beförderung Mulians zu einer mächtigeren, buddhistisch-übernatürlichen Kraft, auf die Komplexität der im *Yōumíng bǎojiǎn* geschaffenen Synthese aus Mulian und Dizang.

Tatsächlich ist dieses *bǎojiǎn* jedoch nicht der früheste erhaltene Nachweis der „Beförderung“ Mulians zu einem Bodhisattva. Einen ersten Hinweis auf ein weiteres Voranschreiten der Verschmelzung Dizangs und Mulians nach der Song-Zeit findet sich in der inoffiziellen Tradition, und zwar im frühesten erhaltenen Drama zur Legende des Mulian, dem *Xīn biān Mùlián jiù mǔ quàn shàn xì wén* (新编目连救母劝善戏文, „Drama von Mulian, der seine Mutter rettete, als Aufforderung [an die Zuhörerschaft] zum Guten, Neuausgabe“) des Zhèng Zhīzhēn von 1583 (Berezkin 2010: 302)⁷⁵. Am Ende dieses drei bändigen Werks ernennt der Buddha Mulian in Respekt für dessen pietätvolles Handeln zum „Großen Bodhisattva der Pietät und Menschlichkeit“:

„玉帝诏曰: [...]孝子傅罗卜尽心救母封为九天十地总管诸部仁孝大菩萨“⁷⁶.

Hier wird der Schritt der Konkretisierung dieses „仁孝大菩萨“ nicht gemacht, es handelt sich lediglich um eine Ehrenbezeugung, Belohnung und Vervollständigung des Erfolgs des Helden nach seiner langen und schwierigen Quest. Die auffällige Transformation Mulians zum vergöttlichten Bodhisattva kollidiert somit nicht mit seiner stets betonten Menschlichkeit. Sie erscheint erst in der letzten Szene als bloßes Ornament und nimmt dabei keinen Einfluss auf die Handlung oder auf den Wert der Leistung, die Mulian in seiner menschlichen Gestalt erbracht hat. Allerdings wird hier dieser Schritt vom Arhat zum Bodhisattva erstmals schriftlich nachweisbar und zeigt damit am Ende des 16. Jahrhunderts die erste Annäherung an ein potenzielles Bodhisattva-Ideal seitens der Mulian-Tradition. Außerdem ist die zuordnende Bezeichnung (仁孝) des zukünftigen Mulian-Bodhisattvas interessant. So suchte Zhèng Zhīzhēn eine Verbindung mit Mulian herzustellen und so eine logische Schlussfolgerung einer Bodhisattva-Verkörperung des Protagonisten zu kreieren. Mulian zum „Bodhisattva der Pietät“ werden zu lassen, erscheint dementsprechend sehr passend. Wenn es aber zu der Zeit einen Bodhisattva in der kanonischen Tradition gegeben hat, den man mit diesem Attribut assoziierte, war das Dizang Bodhisattva. So wird hier bereits eine Entwicklung angedeutet (wenn vielleicht auch weder bewusst, noch beabsichtigt), die circa ein Jahrhundert später in den *bǎojiǎn* eindeutig wird.

Im *Liǎoyì bǎojiǎn* findet sich eine, dem *Yōumíng bǎojiǎn* ähnlich geartete

⁷⁵Leider ist eine Überprüfung einer potenziell möglichen, früheren Synthese Dizangs mit Mulians im Drama nicht möglich, da die entsprechenden Texte (falls die Inhalte jemals schriftlich gefasst waren) nicht erhalten geblieben sind.

⁷⁶Zhèng (1583): *Xīn biān Mùlián jiù mǔ quàn shàn xì wén (sān)*. Szene 100.; „Der heilige Herrscher sprach: 'Da der pietätvolle Sohn Fù Luóbó mit ganzem Herzen seine Mutter errettet hat, ernenne [ich ihn] zum großen Bodhisattva der Pietät und Menschlichkeit, der den Abteilungen der neun Himmel und zehn Welten vorsitzt.“

Verschmelzung Mulians mit Dizang:

„According to Baojuan of Profiting Life, more than eight million souls who Mulian set free from the underworld together with his mother are still entangled in the mundane world and hell. In order to rescue all of them, Mulian volunteered to be Bodhisattva Dizang...“ (Berezkin 2010: 141).

Hier ist es also nicht der Buddha, der Mulian den Titel und die Verantwortung des „Dizang Bodhisattva“ auferlegt, sondern der Mönch in Eigeninitiative, der sich selbst opfernd der verpflichtenden Last annimmt. Abgesehen von diesem exemplarischen Akt der Selbstlosigkeit bleibt das Verständnis der Verkörperung Dizangs jedoch auf der nominellen Ebene. Nicht seine Persönlichkeit oder seine Tradition definieren das Ergebnis der Wandlung Mulians, sondern allein seine Fähigkeiten und Pflichten. Wieder handelt es sich bei „Dizang Bodhisattva“ allein um einen Titel und Rang, vergleichbar einer Ämterbezeichnung, mit der Privilegien und Pflichten verbunden sind. In diesem Text spielt Mulian-Dizang außerdem eine Nebenrolle, sodass kein Raum für eine potenzielle Weiterentwicklung der Transformation oder des Charakters gegeben ist (Berezkin 2010: 141).

Trotz dieser Reduzierung Dizangs zeigt sich in diesen beiden *bǎojiǎn* des 17. Jahrhunderts erstmals eindeutig eine Synthese Mulians und Dizangs, die in einem vergleichbaren Detailreichtum in keinem älteren Dokument erhalten geblieben ist. Die Antwort auf die Frage, warum dieser doch scheinbar bereits ab der späten Tang-Zeit so nahe liegende Schritt erst zur Ming-Zeit erfolgt, ist bereits in der Form der Intention des Verfassers der beiden *bǎojiǎn* zumindest teilweise angedeutet worden: der Aspekt der Erleichterung der Verbreitung und Erläuterung des Dizang-Kults in Verbindung mit der Verbreitung der Lehren zeitgenössischer „Sekten“ (s.o.). So entstammen beide Texte dem Hintergrund inoffizieller Schulen buddhistisch-synkretistisch gefärbter Lehre, die das Medium der *bǎojiǎn* für ihre Zwecke, sowohl ritueller als didaktischer Natur, einspannten:

„In both Dizang Baojuan and Baojuan of Profiting Life there is the adaption of the traditional Mulian story to sectarian cosmology and beliefs. One of the special features of the contents of these texts is the unification of Mulian's and Dizang's images and cults.“ (Berezkin 2010: 151).

Man verwendete allgemeines religiöses Gedankengut (wie etwa die Legende um Mulian) als Träger „Sekten-“spezifischer Lehrinhalte, um eine möglichst breite Zuhörerschaft zu erreichen und das Verständnis dieser Elemente zu erleichtern (Berezkin 2010: 154). Damit ist die Synthese in den *bǎojiǎn* auch in

ihrem sozialhistorischen Kontext zu sehen, durch den bereits mündlich vorhandenes Gedankengut schriftlich gefasst und im Sinne des jeweiligen Schreibers umgedeutet wurde.

Die katalogisierende Sammlung *Sān jiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán* (三教源流聖帝佛祖搜神大全, „Übersicht über die Ursprünge der Geister, heiligen Kaiser und Buddhas der drei Lehren“) anonymen Herkunft weist eben dieses Gedankengut in Form einer Verschmelzung von Dizang und Mulian bereits für die Ming-Zeit nach, indem es im Abschnitt zu Dizang Bodhisattva vermerkt, dass Fù Luóbo (傅罗卜) zum Herren der Unterwelt ernannt wurde (Berezkin 2010: 150). Dies bedeutet, dass die Synthese auf der Ebene des Volksbrauchtums und der mündlichen Tradition spätestens zur Ming-Zeit stattgefunden haben muss, sodass diese Vorstellung schon weit vor dem 17. Jahrhundert existiert haben könnte. Die Entstehungsgeschichte des Werks zeigt dazu noch eine weitere Möglichkeit auf. Bei dem *Sān jiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán* handelt es sich um eine überarbeitete und ergänzte Fassung des *Xīn biān liánxiāng sōu shén guǎngjì* (新编连相搜神广记)⁷⁷, dessen Kompilation Qín Zǐjìn (秦子晋) im 13./14. Jahrhundert zugeschrieben wird:

„It is an illustrated calendar of China's gods and saints, giving their origins, names, legendary lives, and, in many cases, the sequence of titles conferred by imperial command upon them and their kin.[...] In any case it is certain that a later updating of this work took place in the Ming period, since the result survives, entitled San jiao yuanliu sheng di fozu sou shen da quan...“ (Dudbridge 2004: 67f).

Dabei kann auch das *Xīn biān liánxiāng sōu shén guǎngjì* nicht eindeutig datiert werden, sodass seine Existenz – zumindest in Teilen oder einer anderen Fassung – bereits zur Song-Zeit zumindest in den Bereich des theoretisch Möglichen fällt. Sollte dieses Werk nun, dessen einzige erhaltene Kopie sich derzeit in der National Library of China befindet (Dudbridge 2004: 67), ebenfalls einen Verweis der Verschmelzung Dizangs mit Mulian beinhalten, würde dies den Moment der Synthese nicht nur für die Yuan, sondern auch potenziell für die Song-Zeit nachweisen. Leider war mir die Sichtung und Überprüfung des Dokuments trotz größter Bemühungen nicht möglich, sodass hier noch weitere Forschungsarbeit zu leisten wäre.

Das *Sān jiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán* belegt also als früheste eindeutige Quelle eine Transformation Mulians zu Dizang spätestens für das frühe 17. Jahrhundert, sodass sich ab diesem Zeitpunkt von einer Synthese beider Figuren außerhalb der kanonischen Tradition sprechen lässt.

⁷⁷Etwas: „Neue Ergänzung zur Anbindung an das *Sōu shén Guǎngjì*“

5.3 Die kritische Betrachtung der potenziellen Synthese

Diese punktuell nachgewiesene Verschmelzung in einzelnen Referenzen des 17. Jahrhunderts ist jedoch zugleich zu relativieren. So lässt sich diese „Ernennung“ Mulians zu Dizang Bodhisattva zwar in den Texten des 17. Jahrhunderts entdecken, zugleich wäre es aber fatal, die weiterhin bestehenden Unterschiede zwischen den Figuren außer Acht zu lassen. Erstens einmal ist zu betonen, dass in den behandelten Textstellen zwar eine Vereinigung der Figuren in der Darstellung des Protagonisten der jeweiligen Handlung auftritt, diese aber die nominelle Ebene nicht verlässt. Das heißt also auch für die recht eindeutige Synthese in den benannten *bǎojiǎn* ist keine ganzheitliche Verschmelzung sämtlicher, die Figuren definierender Aspekte gegeben.

Gleichzeitig wird dieses Phänomen des 17. Jahrhunderts für die folgenden Texte mit Bezug zu Dizang und/oder Mulian nicht zwingend für die Form ihrer Beziehung. Liú Zhēn hat fünf verschiedene Arten des intertextuellen Kontakts zwischen Dizang und Mulian in Text und Drama ab Beginn der Qing-Zeit identifiziert: 1) Mulian opfert (einem Bildnis des) Dizang (in lokalen Dramen); 2) Mulian erhält den Titel des „Herrn der Unterwelt, Dizang Bodhisattva“; 3) Mulian und sein Vater werden zu heiligen Assistenten Dizangs; 4) Dizang interveniert in die Handlung und unterstützt Mulian und 5) Mulian- und Dizang-Dramen werden zeitgleich zu den Feierlichkeiten des siebten Mondmonats aufgeführt (betrifft ebenfalls die lokal aufgeführten Dramen). (Liú 1997: 25ff). Von diesen benannten Beziehungsarten bedingt nur die zweite eine Verschmelzung der Charaktere. So findet sich im *Mùlián sānshì bǎojiǎn* (目连三世宝卷, „Die drei Leben des Mulian“), einem *bǎojiǎn* aus dem späten 19. Jahrhundert, ein Beispiel für die Ernennung Mulians (und seines Vaters) zu Dizangs Assistenten:

„Right then and there Fu Xiang was reunited with his wife and his son, and sadness and joy intermingled. After weeping loudly for a while, the three of them together ascended the halls of heaven. Father and son stood to the left and the right of Ksitigarbha and protected the Dharma, while Madame Liu enjoyed her free and easy roaming...“ (Idema 2011: 143f).

Das *Mùlián jiù mǔ yōumíng bǎojiǎn* (目连救母幽冥宝卷, „Mulian rettet seine Mutter aus der Hölle“) aus der gleichen Zeit dagegen zeigt eine Synthese Mulians mit Dizang:

„On the final page, in a brief allusion to the second great Mu-lian plot system, we are told that Mu-lian was reborn as the T'ang rebel Huang Ch'ao in order to recapture the eight million hungry ghosts he had let loose upon the world when he broke down the gates of the Avici Hell, and that

after he became the *Ti-tsang Bodhisattva, the King of Hell.*“ (Johnson 1995: 87).

Dies bedeutet, dass die Verschmelzung von Mulian und Dizang, sowohl auf volksreligiöser Ebene, wie auch in den *bǎojiǎn* festgehalten, keine feste Bedingung, sondern nur eine Option der Darstellung der Charaktere wird. Weder gehen die Figuren ineinander auf, noch ist die Transformation in der Erzählung zwingend notwendig. Die Erscheinung Dizangs in den verschiedenen Repräsentationen der Mulian-Legende ab der Qing-Zeit ist scheinbar typisches Merkmal einer umfassenden, buddhistisch geprägten Darstellung des Jenseits – also Ausdruck einer narrativen Funktion, wie sie Dizang bereits in Ansätzen im *Mùlián biànwén* zukommt. Als eine weitere Ursache im Kontext der Instrumentalisierung kann die Reduzierung Dizangs auf einen bloßen Titel als Belohnung oder Mittel an Mulian verstanden werden – vermittelt dem Zustand und den damit einhergehenden Fähigkeiten eines Bodhisattva als Verbildlichung für den hohen Grad der Belohnung der Verwirklichung des jeweils proklamierten Ideals, in Verbindung mit dem Bezug zu Hölle und Erlösung, wird die Mulian-Dizang-Synthese zum bloßen didaktischen Mittel im Kontext volkstümlicher Jenseitsvorstellung. Aufgrund der wachsenden Popularität der Verehrung Dizangs bis hin zu seinem heutigen Status als einer der vier großen Bodhisattvas Chinas¹, wird auch seine Rolle in den Erzählungen größer, sodass er von sporadisch auftretendem Ornament zu einem typischen Motiv der Mulian-bezogenen Erzählung wird. Abgesehen von dieser auffälligen Vertiefung der Mulian-Dizang-Beziehung ist in ihrer unterschiedlichen Darstellung jedoch keine einheitliche Ausformung erkennbar – dies bleibt der Interpretation des jeweiligen Erzählers oder Autors, sowie lokalen Einflüssen und Verständnissen der Tradition vorbehalten. So sieht auch Liú Zhēn die Betonung der Synthese in der Mulian-Dizang-Beziehung kritisch:

„地藏与目连不同，[...]。总之，一体化倾向，以目连受封幽冥教主地藏王菩萨为核心，不是历史与宗教学的辨正，而是目连与地藏在中国民间社会发展到一定程度的文化缔结，是民间意识的某种升华和超越，深化了目连文化品格和这一形象所具有的象征意义。“ (Liú 1997: 29-31).

Außerdem bestehen die bisher behandelten Elemente, die die Figuren außerhalb der *bǎojiǎn* definieren, natürlich auch weiterhin. Auch wenn Mulian in manchen *bǎojiǎn* letztlich in den Status eines Bodhisattva erhoben wird, handelt es sich dabei lediglich um einen narrativen Kunstgriff. Er ist daher in keinster Weise mit Dizang und dessen großer Tradition in Verehrung, Ritual und Anhängerschaft zu vergleichen. Auch die ursprünglich den Figuren zu

Grunde liegenden Eigenschaften, wie etwa die Konnotation Mulians als großer Schüler des historischen Buddhas, seine Abhängigkeit von der Beihilfe Anderer gegenüber der Allmacht eines großen Bodhisattva, et cetera trennen die Charaktere weiterhin inhaltlich in den Erzählungen. So wird die nominelle Synthese also in manchen einzelnen *bǎojiǎn* vorgenommen, um Mulian die nötigen Mittel zur Erfüllung seiner Aufgabe (narrative Aufgabe) und Dizang ein höheres Maß an Popularität und Zugänglichkeit (instrumentalisierend-didaktische Intention) zu ermöglichen, doch verlässt dieser Hybrid den Rahmen der individuellen Erzählung mit seiner jeweiligen Funktion nicht. Damit wird klar, dass Mulian und Dizang auch nach dem 17. Jahrhundert weiterhin unabhängige Traditionen bewahren, die jedoch lediglich vermehrt in Kontakt treten und sich gegenseitig – wie von Liú betont vor allem im mündlichen und volksreligiösen Bereich – beeinflussen. Dabei erreicht dieser Kontakt teilweise sogar die Tiefe der Entstehung eines Mulian-Dizang-Hybriden, der aber außerhalb seines punktuellen Erscheinens keine eigene Tradition entwickelt, nicht sämtliche Konnotationen seiner beiden Wurzeln vereint und keinen Einfluss auf die Eigenständigkeit der Charaktere hat. Die Synthese dient damit – zumindest in den behandelten *bǎojiǎn* – didaktischen Zwecken zur Illustration der „Sekten-“spezifischen Lehre, die sich lokale Brauchtümer und Volksglauben zu Nutze macht. So ist sie nicht nur Ausdruck der Vollendung eines beständigen Prozess der Annäherung zweier Figuren auf der Basis ihrer ähnlich gelagerten Ikonographie, Aufgabenfelder, Tugenden und Ritualtechniken, sondern auch der beständigen Instrumentalisierung religiösen Interesses, außerkanonischen Volksglaubens, sowie der sich beständig fortsetzenden Weiterentwicklung der Figuren und ihrer Beziehung

6.

FAZIT

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass die buddhistischen Figuren Mulian und Dizang Bodhisattva innerhalb des chinesischen Kulturraums ein komplexer Prozess der Weiterentwicklung und Annäherung verbindet. Ausgehend von ihrem Transfer unter den übergreifenden beeinflussenden Faktoren zeitgenössischer Ängste werden zwei ursprünglich unterschiedliche Gestalten unter den gleichen Einflüssen interpretiert und verwendet, wodurch eine gemeinsame Basis ihrer weiteren Repräsentationen geschaffen wird. Die Angst vor Tod und Höllenqual wirkt als gesellschaftliches Phänomen auf ihre Darstellung ein, sodass beide durch absichtliche Instrumentalisierung in Reaktion auf diese Ängste mit diesen negativen Aspekten in Verbindung gebracht werden.

Sind diese Verbindungen zuerst noch unterschiedlicher Natur, wird durch das bereits geteilte Retterpotenzial, der wachsenden volkstümlichen Popularität und der zeitgenössischen Blüte der Lehre zur Tang-Zeit eine Plattform für eine weitere Annäherung geschaffen. Indem erneut durch instrumentalisierende Absichten Dizang durch die Assoziation mit Mulian im Rahmen einer didaktischen Erzählung des *Běnyuàn jīng* nicht nur die Tugend der kindlichen Pietät zugeordnet, sondern zugleich konkret dem *Mùlián biànwén* gegenübergestellt wird, gewinnt ihre Beziehung eine neue Qualität. Dizang und Mulian werden auf kanonischer Ebene miteinander zugunsten einem Gewinn an Popularität des Bodhisattvas verbunden, was auf der volkstümlichen Ebene in einer Idee der allgemeinen Verbundenheit resultiert. Diese Idee wird weiterhin durch die geteilten Attribute, wie beispielsweise die Möglichkeit der interdimensionalen Reise, der besondere Bezug zu Frauen, die sehr ähnliche Ikonographie, die Verbindung zu erlösenden Ritualen des siebten Mondmonats, usw., gestärkt, bis letztlich das *Sān jiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán* zur späten Ming-Zeit als frühestes Zeugnis eine Verschmelzung der beiden Figuren in der außerkanonischen Tradition bezeugt. Ausgehend von diesem breiten Hintergrund an geteilten Charaktermerkmalen und dem allgemeinen Volksglauben wurde das Phänomen im 17. Jahrhundert wiederholt aufgegriffen, sodass es in verschiedenen *bǎojiǎn* ab der frühen Qing-Zeit als eine bekannte Darstellung und Interpretation der Mulian-Dizang-Beziehung anzusehen ist. Doch trotz dieser langen und komplexen Geschichte der gegenseitigen Annäherung unter den unterschiedlichsten Einflüssen und Beweggründen, und trotz der Verschmelzung der beiden Figuren in Texten wie dem *Yōumíng bǎojiǎn* sind Mulian und Dizang auch ab der Qing-Zeit, und sei auch nur der Volksglaube betrachtet, nicht identisch. Berezkin kommt in seiner Dissertation zu folgendem Schluss:

„By the Ming and Qing dynasties, however, Mulian often was identified

with Dizang. [...] This conflation, however, certainly represents popular beliefs..." (Berezkin 2010: 147ff).

Die einzige Quelle der Synthese aus der Zeit der Ming-Dynastie ist das *Sān jiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán*, das nicht genau datiert werden kann. Und auch, wenn man von einer längeren mündlichen Tradition ausgeht, so kann sie auf diesem Wege erstens nicht nachgewiesen und zweitens nicht auf eine gewisse Häufigkeit festgelegt werden. Die ab der frühen Qing-Zeit auftretende Idee der Verschmelzung ist zwar mehrfach nachzuweisen, stellt jedoch auch hier nur eine von vielen verschiedenen Möglichkeiten der Ausformung dieser besonderen Beziehung dar – so können sich beide Figuren eigenständig bewegen, sich begegnen und unabhängig agieren. Außerdem umfasst die hier benannte „Identifikation“ lediglich eine spezielle Darstellung Mulians und Dizangs. Sämtliche anderen Repräsentationen – wie etwa Mulian in seiner Tradition als Schüler des Buddha, als pietätvoller Sohn oder als Retter seiner Mutter ohne den Titel des Dizang, oder Dizang als konkreter Gegenstand der Verehrung, als mitleidvolle Persönlichkeit oder aber in seiner Darstellung als Aufseher König Yamas (um nur ein paar Beispiele zu nennen) – sind nicht Teil dieser Identifikation. Das heißt also, dass die benannte Vereinigung von Mulian und Dizang auf einen einzigen, nur teilweise auftretenden, außerkanonischen Aspekt beschränkt ist und dann auch nur nominell (da Dizang beispielsweise zum Teil nur auf seine Fähigkeiten degradiert wird und damit eigentlich gar nicht Teil der Handlung ist) nachgewiesen werden kann. Dass sich diese Idee der Synthese aufgrund des großen Fundus an geteilten Eigenschaften der Figuren zur Ming-Zeit stark anbot, und dass sie durch diese Faktoren, sowie den vermehrten Kontakt in Texten wie dem *Běnyuàn jīng* oder dem *Mùlián biànwén* inoffiziell verbreitet war, ist mehr als nur wahrscheinlich. Berezkins These ist also keineswegs falsch, eine textinterne Verschmelzung von Dizang und Mulian lässt sich in einzelnen Texten der Ming- und Qing-Dynastien nachweisen. Gleichzeitig jedoch ist diese Synthese aufgrund ihrer inhaltlichen Ausgestaltung zu relativieren und kritisch zu betrachten. Und sobald sie ihren inoffiziellen literarischen Rahmen verlässt, ist sie für Mulian und Dizang nicht mehr nachweisbar. Für eine umfassende und ganzheitliche Vereinigung sind ihre Repräsentationen viel zu zahl- und facettenreich, zumal beide über bindende, definierende und institutionalisierende Sicherheiten verfügen: Mulian über den Bezug zum *Yúlánpén Jié* und Dizang über seinen Status als einen der vier großen Bodhisattvas Chinas.

Insgesamt lässt sich also sagen, dass Mulian und Dizang über einen großen Anteil an vergleichbaren Eigenschaften verfügen, teilweise als Antworten auf gleiche Problematiken fungieren und über eine gemeinsame Entwicklungsgeschichte mit gegenseitigen Momenten der Annäherung in

Literatur und Brauchtum innerhalb des chinesischen Raums verfügen. Dabei verliert jedoch keiner von beiden seine Legitimation, Eigenständigkeit oder Unabhängigkeit, noch einen grundlegenden Satz an individuellen Merkmalen. Und selbst wenn diesen Merkmale im Zuge einer literarischen Synthese einmal die Individualität abgesprochen wird, so hat dies lediglich didaktische textinterne Folgen – die eigenständige Charakterisierung der Figur bleibt textübergreifend betrachtet davon unberührt. Auf diese Weise bleibt die (häufig sogar nur nominelle) Synthese lediglich eine von verschiedenen legitimen Optionen der Darstellung der Beziehung Mulians und Dizangs, ein letzter Schritt der vollkommen Vereinigung und gegenseitiger Abhängigkeit erfolgt nicht.

ANHANG

I.

Mahāvastu, Kapitel 1: Die Reise des Maudgalyāyana in die Niederwelten

Now the venerable Maha-Maudgalyayana often went on a visit to hell. There in the eight great hells, each with its sixteen secondary hells, he saw beings enduring thousands of different hellish torments.

Many were the torments which the venerable elder Kolita saw beings suffering in the hells as he went on his way. In the Saiijiva hell people had their feet upwards and heads downwards, whilst they were destroyed with hatchets and knives. Others, again, instigated by malevolence, assailed one another with claws of iron, and in their hands appeared sharp sword-blades with which they rent one another. Yet they do not die as long as their evil karmas are not exhausted.

In the great hell Kalasutra he saw beings with their limbs lashed with black wire, beaten and maimed and cut piecemeal with hatchets and saws. But their bodies, although beaten and mauled, grow again to undergo the same hideous torments. And thus they do not die, because they are upheld by karma.

In the great hell Sanghata, too, he saw thousands of beings tormented by the mountains that are afire, ablaze, and aflame, while the rivers run blood. Yet, in spite of their continually roving over these mountains, they do not die, because they are upheld by karma.

In Raurava he saw many thousand beings suffering thousands of torments, being enclosed by solid masses of copper which was afire and ablaze, amid dense smoke.

In Maha-Raurava which is afire, ablaze and aflame, he heard the loud wailing of those who were hurled into the fire. And the cries of the wallers re-echoed in the great mountains of Cakravada and Maha-Cakravada, where they reached the ears of men in the four great continents of Jambudvipa, Purvavideha, Aparagodaniya, and Uttarakuru.

In Tavana he saw several thousands experiencing extremely terrible sufferings, being ground from heel to neck by iron grinders, and undergoing thousands of other torments as well. Yet even so they do not die, because they are upheld by karma. In this great hell, which is afire, ablaze and aflame, many thousands are reborn and suffer agonies. In this great hell which is a hundred yojanas[^] in perimeter, the thousands of flames which leap up from the eastern wall beat against the western; the thousands of flames which leap up from the western wall beat against the eastern. Leaping up from the southern wall they beat

Anhang

against the northern, and leaping up from the northern wall they beat against the southern. Leaping up from the ground they beat against the roof, and from the roof they beat against the ground. Those thousands of beings collapse on all sides, but they do not die yet, because they are upheld by karma.

In the great hell Pratapa there are mountains which are afire, ablaze and aflame. [The denizens of this hell] are driven to run over these mountains by hellish creatures armed with pikes. Such are the torments they undergo, but they do not die yet, because they are upheld by karma.

Then, released from this great hell they plunge into Kukkula. There also in Kukkula these people run about in flames, but they do not die yet, because they are upheld by karma.

Released from Kukkula they plunge into Kunapa. There they are devoured by black creatures with jaws of iron. But still they do not die because they are upheld by karma.

Released from the secondary hell Kunapa they catch sight of delightful trees on the edge of a forest, and in search of relief they run thither. But there, hawks, vultures, ravens and owls with beaks of iron drive them from under the verdant tree and consume their flesh. When their bones alone are left, their skin and flesh and blood grow again, and so they do not die, because they are upheld by karma.

Terrified by these birds, and deeming there was refuge where there was none, they enter the forest where the leaves are swords, and which is the hell Kumbha. When they have entered it, winds blow and cause the sharp sword-leaves to fall. These strike against their bodies, and on the body of none of them is there a spot which is not stabbed, not even a spot the size of the pore of a hair-root. But they do not die yet, because they are upheld by karma.

These beings, prostrate with wounds and with their bodies drenched with blood, then plunge into the river Vaitarani, a river of hard acid water, by which their flaccid bodies are pierced .

The warders of hell raise their bodies thence with hooks of iron, and set them out in array on the fiery, blazing and flaming ground of the river bank. Then they ask them, "Ho! fellows, what is it that you want" They reply, "Verily we are dying of hunger and parched with thirst." Then the warders of hell force open their mouths with bars of fiery, blazing and flaming iron. They forge pellets of iron and make those beings open their mouths into which they then throw these pellets of fiery, blazing and burning iron. "Eat this, fellows," say they. Then they tender them a drink of molten copper, saying, "Drink fellows." This molten metal burns their lips, their tongues, their palates, their throats, their entrails; it assails their bowels and passes on to their lower parts. But they do not die yet, because they are upheld by karma.

Thus when the elder Maha-Maudgalyayana had seen the beings in the eight hells undergoing their thousands of torments (Ah ! what misery!) he came to the four assemblies in the Jeta Grove and recounted it all at length. "Thus," said he, "do the beings in the eight great hells and the sixteen secondary hells endure thousands of different torments. Therefore, one must strive after knowledge, win it, be enlightened, be fully enlightened, do good, and live the holy life.

And in this world no sinful act must be committed."

The many thousands of devas and men were seized with wonder when they heard the elder Maha-Maudgalyajana speaking so. Such is a summary description of hell.

Jones 1949: 6-9

II.

A.III.36 Die drei Götterboten - 6. Devadūta Sūtra

Drei Götterboten gibt es, ihr Mönche. Welche drei?

Da führt einer einen schlechten Wandel in Werken, einen schlechten Wandel in Worten, einen schlechten Wandel in Gedanken. Solch schlechten Wandel führend, gerät er Zerfall des Körpers, nach dem Tode, in niedere Welt, auf eine Leidensfährte, in Daseinsabgründe, in die Hölle. Und die Höllenwächter, ihr Mönche, packen ihn an beiden Armen und bringen ihn vor den König Yama mit den Worten: 'Dieser Mensch, o Herr, hatte keine Ehrfurcht vor seinen Eltern, keine Ehrfurcht vor Asketen und Brahmanen, achtete nicht die Ältesten in der Familie. Möge ihm der Herr Strafe auferlegen!'

Und der König Yama, ihr Mönche, fragte, forschte und hörte ihn über den ersten Götterboten aus: 'O Mensch, sahest du nicht unter den Menschen den ersten Götterboten erscheinen?'

Er aber sprach: 'Herr, ich sah ihn nicht.'

Und König Yama sprach zu ihm: 'O Mensch, sahest du nie unter den Menschen eine Frau oder einen Mann im Alter von achtzig, neunzig oder hundert Jahren, abgelebt, gekrümmt wie Dachsparren, gebückt, auf eine Krücke gestützt, schlotternden Ganges dahinschleichend, siech, mit verwelkter Jugend, mit abgebrochenen Zähnen und ergrautem Haar, oder kahl, mit wackelndem Kopfe, voller Runzeln, die Glieder mit Flecken bedeckt?' -

'Ja, o Herr, solche habe ich gesehen.' -

Und der König Yama sprach: 'Und dachtest du nicht daran, o Mensch, der du Verstand besitzt und alt genug bist: »Auch ich bin dem Alter unterworfen, kann dem Alter nicht entgehen. So laß mich denn Gutes tun in Werken, Worten und Gedanken«?' -

Jener aber sprach: 'O Herr, ich war außerstande! O Herr, ich war leichtsinnig!'

Und der König Yama sprach: 'O Mensch, aus Leichtsinn hast du weder in Werken, noch Worten, noch Gedanken Gutes getan. Wahrlich, gemäß deinem Leichtsinn wird man's dir vergelten. Denn jene schlechte Tat wurde weder von deiner Mutter begangen, noch deinem Vater, noch deinem Bruder, noch deiner Schwester, noch von deinen Freunden und Genossen, noch deinen Vettern und Blutsverwandten, noch von Götterwesen, Asketen oder Priestern. Du allein hast jene schlechte Tat begangen, du allein wirst deren Frucht erfahren.'

Anhang

Als nun, ihr Mönche, der König Yama ihn über den ersten Götterboten ausgefragt, ausgeforscht und ausgehört hatte, fragte, forste und horchte er ihn über den zweiten Götterboten aus: 'O Mensch, sahest du nicht unter den Menschen den zweiten Götterboten erscheinen?'

Er aber sprach: 'Herr, ich sah ihn nicht.'

Und der König Yama sprach zu ihm: 'O Mensch, sahest du nie unter den Menschen eine Frau oder einen Mann, krank, elend, schwer leidend, sich im eigenen Kot und Urin herumwälzend, die von dem einen aufgerichtet, von einem anderen wieder ins Bett gelegt wurden?' -

'Ja, o Herr, ich habe solche gesehen.' -

Und der König Yama sprach zu ihm: 'Und dachtest du nicht, o Mensch, der du Verstand besitzt und alt genug bist »Auch ich bin der Krankheit unterworfen, kann der Krankheit nicht entgehen. So laß mich denn Gutes tun in Werken, Worten und Gedanken«?' -

Jener aber sprach: 'O Herr, ich war außerstande! O Herr, ich war leichtsinnig!' -

'O Mensch, aus Leichtsinn hast du weder in Werken, noch Worten, noch Gedanken Gutes getan. Wahrlich, o Mensch, gemäß deinem Leichtsinn wird man's dir vergelten. Denn jene schlechte Tat wurde weder von deiner Mutter begangen, noch deinem Vater, noch deinem Bruder, noch deiner Schwester, noch von deinen Freunden und Genossen, noch deinen Vettern und Blutsverwandten, noch von Götterwesen, Asketen oder Priestern . Du allein hast jene schlechte Tat begangen, du allein wirst deren Frucht erfahren.'

Als nun, ihr Mönche, der König Yama ihn über den zweiten Götterboten ausgefragt, ausgeforscht und ausgehört hatte, fragte, forste und horchte er ihn über den dritten Götterboten aus: 'O Mensch, sahest du nicht unter den Menschen den dritten Götterboten erscheinen?' Er aber sprach: 'Herr, ich sah ihn nicht.' Und der König Yama sprach zu ihm: 'O Mensch, sahest du nie unter den Menschen eine Frau oder einen Mann einen oder zwei oder drei Tage nach dem Tode, aufgeschwollen, von blauschwarzer Farbe, mit Eiter bedeckt?'

'Ja, o Herr, ich habe solche gesehen.' -

Und dachtest du nicht, o Mensch, der du Verstand besitzt und alt genug bist: »Auch ich bin dem Tode unterworfen, kann dem Tode nicht entgehen. So laß mich denn Gutes tun in Werken, Worten und Gedanken?'

'O Herr, ich war außerstande! O Herr, ich war leichtsinnig!' -

'O Mensch, aus Leichtsinn hast du weder in Werken, noch Worten, noch Gedanken Gutes getan. Wahrlich, o Mensch, gemäß deinem Leichtsinn wird

man's dir vergelten. Denn jene schlechte Tat wurde weder von deiner Mutter begangen, noch von deinem Vater, noch von deinem Bruder, noch von deiner Schwester, noch von deinen Freunden und Genossen, noch deinen Vettern und Blutsverwandten, noch von Götterwesen, Asketen oder Priestern. Du allein hast jene schlechte Tat begangen, du allein wirst deren Frucht erfahren.' Als nun, ihr Mönche, der König Yama ihn über den dritten Götterboten ausgefragt, ausgeforscht und ausgehorcht hatte, schwieg er.

Und die Höllenwächter, ihr Mönche, foltern ihn dann mit der fünffachen Pfählung: sie treiben ihm eine glühende Eisenstange durch die eine Hand, treiben ihm eine glühende Eisenstange durch die andere Hand, treiben ihm eine glühende Eisenstange durch den einen Fuß, treiben ihm eine glühende Eisenstange durch den anderen Fuß, treiben ihm eine glühende Eisenstange durch die Brust. Dabei empfindet er schmerzhaftes, stechendes, peiniges Gefühl; doch nicht stirbt er, bevor nicht jene schlechte Tat erschöpft ist.

Darauf legen ihn die Höllenwächter zu Boden und zerhacken ihn mit Beilen. Dabei empfindet er schmerzhaftes, stechendes und peiniges Gefühl; doch nicht stirbt er, bevor nicht jene schlechte Tat erschöpft ist. Sodann hängen ihn die Höllenwächter mit den Füßen nach oben und dem Kopf nach unten und zerhacken ihn mit Schwertern. Sie spannen ihn vor einen Wagen und lassen ihn über eine lodernde, flammende, glühende Fläche hin und her laufen. Sie lassen ihn einen großen lodernden, flammenden, glühenden Kohlenberg hinauf und hinab steigen. Sie packen ihn an den Füßen und werfen ihn kopfüber in einen lodernden, flammenden, glühenden Erzessel. Dort kocht er im aufwallenden Schaume, und während er so kocht, treibt er einmal nach oben, einmal nach unten, einmal nach der Seite. Dabei empfindet er schmerzhaftes, stechendes und peiniges Gefühl; doch er stirbt nicht, bevor nicht jene schlechte Tat erschöpft ist.

Darauf, ihr Mönche, werfen ihn die Höllenwächter in die Erzhöhle. Von jener Erzhöhle aber heißt es:

Quadratisch ist sie, hat vier Tore; in Teile ist sie abgesteckt,
von einem Eisenwall umgeben, mit einem Eisendach bedeckt.
Aus Eisen auch besteht ihr Boden; der glüht und leuchtet weit und
breit,
strahlt hundert Meilen rings umher und bleibt für alle Ewigkeit.«

http://www.palikanon.com/angutt/a03_031-040.html#a_iii36, zuletzt eingesehen am 25.11.2012

III.



Relief aus Nische Nr. 60 (84) der Yuanjue-Grotte in Anyue, ca. 934-965.
Quelle: Zhiru, Juni 1997⁷⁸

Aufgrund der jenseitigen Thematik der figürlichen Darstellung in Kombination mit einer weiblichen Figur an der unteren rechten Ecke der Stele, die vor einen Karma-Spiegel geführt wird (Detail a), wurde die zentrale Figur teilweise als Mulian identifiziert (Zhiru 2000: 193). Dabei wurde die weibliche Figur als seine Mutter benannt – ein in vielen piktographischen Darstellungen eindeutiges Identifizierungsmerkmal Mulians. Zusätzlich wurde für diese These die Bekleidung eines *śramaṇa*, sowie der Khakkhara hinzugezogen, den Mulian in jeder Erzählung ab der Tang-Zeit zur Zerschlagung der Höllentore verwendet (Berezkin 2010: 137).

Dagegen spricht aber der Wunsch-erfüllende Juwel in der linken Hand der Figur, sowie die längliche Kopfbedeckung, die neben dem Khakkhara und der Mönchsrobe als Attribute Dizangs gelten (Detail b). Auch die Schimäre gegenüber des Karma-Spiegels (Detail c) ist in Erzählungen bezüglich des

⁷⁸Mein persönlicher Dank gilt an dieser Stelle Ng Zhiru, die mir freundlicherweise Kopien ihres persönlichen Bildmaterials zur Verfügung gestellt hat.

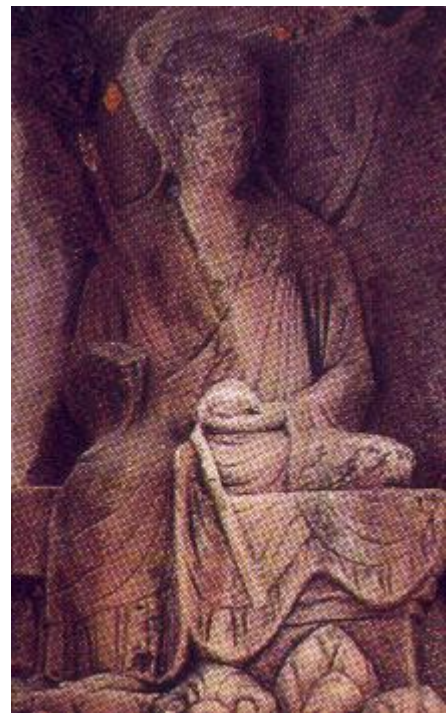
Bodhisattvas wieder zu finden. Auch wenn dieses Relief folglich mittlerweile als Darstellung des Dizang Bodhisattvas identifiziert wurde (Zhiru 2000: 172ff), zeigt diese Diskussion die große Ähnlichkeit in der bildlichen Wiedergabe Mulians und Dizangs. Ähnliche Darstellungen finden sich auch in den Wandgemälden Dunhuangs, sodass dieses Verwechslungspotenzial ab der Tang-Zeit nachweisbar wird:

„Art evidence from Anyue Yuanjie Grotto further points to a possible encounter with another major thread of afterlife development in the Tang milieu – namely, the legend of Mulian's descent into the underworld to save his mother. The ambiguity of the identity of the key figure (Mulian or Dizang?) in the sculptural portrayal suggests that the two strands of underworld development may have intersected at some point in the late medieval context. Precisely because both Mulian and Dizang are represented as Buddhist monks and are associated with the staff, it is difficult to distinguish one from the other without inscriptional identification. This very ambiguity is especially revealing because it implicates some role of the monastic appearance in relation to the evolution of the underworld development.“ (Zhiru 2000: 284).

a)



b)



c)



IV.

Übersetzung: T0410_01.0682c09-21

T0410_01.0682c09:	未曾聞見今大集	是故汝等俱來會
T0410_01.0682c10:	有十三億諸夜叉	甚為殘害食血肉
T0410_01.0682c11:	疾捨諸惡到於此	安住最勝無上道
T0410_01.0682c12:	有得忍辱陀羅尼	有得最妙諸禪定
T0410_01.0682c13:	有已獲證諸漏盡	無著羅漢人中尊
T0410_01.0682c14:	有能善修四無量	有能住於四攝法
T0410_01.0682c15:	有得最勝四辯才	復有得修諸法忍
T0410_01.0682c16:	有得三昧首楞嚴	有得虛空智慧眼
T0410_01.0682c17:	有得無生諸法忍	皆因世尊所說法
T0410_01.0682c18:	悉制一切諸異學	九十六種外道等
T0410_01.0682c19:	摧伏一切魔怨已	皆是救世大將力
T0410_01.0682c20:	關閉地獄鬼畜生	利益一切天人衆
T0410_01.0682c21:	是故真實諸衆生	而皆來集佛神力

Und da Ihr niemals habt gehört oder gesehen eine Versammlung wie heute
Seid ihr gekommen und nehmt teil

Da sind unzählige *Yakṣas*

Die die Schöpfung töten und sich von ihrem Blut und Fleisch nähren

Und um alles Üble möglichst schnell aufgeben zu können seid Ihr hierher
gekommen

Und um in Ruhe im Höchsten zu verweilen und die höchste Lehre zu erlangen
Ihr erlangtet das *Dhāraṇī* der Geduld

Ihr erlangtet die Befähigung zur Durchführung der höchst wundersamen
Meditationen

Ihr vermögt bereits die Fähigkeit, Makel zu entdecken, auszuweiten

Unter euch sind Arhats ohne Bindungen, von den Menschen verehrt

Unter Euch sind manche gut in der Praxis der vier *brāhma-vihāras*

Und manche sind erfolgreich in der Befolgung der vier Methoden der
Konversion

Ihr habt die vier höchsten Fähigkeiten der Rhetorik erlernt

Und wiederum habt Ihr erlernt, durch das Praktizieren verschiedener Lehren,
Geduld zu erlangen

Ihr erlangtet die Fähigkeit des *samādhi* und heldische Tapferkeit

Sowie die Fähigkeit des Auges der Weisheit, dass die Leerheit zu erkennen
vermag

Ihr erlangtet und verinnerlichtet alle noch nicht existenten Dharmas

Da sie zu der gelehrten Wahrheit des Auf-der-ganzen-Welt-Verehrten zählen
Zur Gänze entsagt aller nicht-buddhistischer Lehre
Und den 96 Arten nicht-buddhistischer Philosophie
Und unterwerft alle boshaften Dämonen
All' dies ist die große Stärke des Geistes, mit der die Welt zu retten ist
Verschließt die Hölle, in der hungrige Geister und Tiere sich erheben
Nützt allen Himmlischen und Menschen
Darum gibt es die wahre Gestalt aller fühlenden Wesen,
die hier versammelte Gemeinschaft und die heilige Kraft des Buddha.

V.

Übersetzung: T0397_13.0135b12-27

T0397_13.0135b12: 爾時大德大目犍連從
T0397_13.0135b13: 南門入。中路亦值五百魔子手執刀杖。語目
T0397_13.0135b14: 連言。汝若歌舞善哉善哉。如其不者當斷汝
T0397_13.0135b15: 命。目連答言。善哉童子。我今當歌汝等當
T0397_13.0135b16: 舞。諸魔子言。善哉大德。爾時目連。即說偈
T0397_13.0135b17: 言
T0397_13.0135b18: 我今不求陰界入 無量世中誑惑故
T0397_13.0135b19: 若有求於如是法 是人終不得解脫
T0397_13.0135b20: 時目犍連說是偈已。復說此陀羅尼句
T0397_13.0135b21: 阿摩一阿 * 摩二摩囉拏三囉闍四闍呵
T0397_13.0135b22: 奢五摩咤六奢摩咤七奢摩咤八伽伽那 *
T0397_13.0135b23: 摩九莎呵十
T0397_13.0135b24: 時目犍連。說是陀羅尼已。五百魔子心得
T0397_13.0135b25: 調伏。得調伏已禮拜懺悔。即作是言。大德。
T0397_13.0135b26: 我今當發阿耨多羅三藐三菩提心歸依三
T0397_13.0135b27: 寶。捨離一切惡魔事業。

Zu diesem Zeitpunkt trat Mahā-Maudgalyāyana von Süden aus ein. Auf dem Weg befanden sich auch 500 boshafte Dämonen mit Schwertern und Stäben in den Händen.

Sie sagten zu Mulian: „Tanz' und sing' für uns.

Wenn du es nicht tust, töten wir dich.“

Mulian antwortete: „So sei es, meine Herren!

Ich werde singen und ihr werdet danach tanzen.“

Die Dämonen sprachen: „Ausgezeichnet, Verehrtester!“

Da sprach Mulian folgende Verse:

„Ich strebe nicht nach den *skandhas*, *dhātus* und *āyatanas*
Denn in den unzähligen Welten findet sich nur Täuschung
Wenn jemand auf diese Weise nach dem Dharma strebt
So wir dieser niemals die Befreiung erlangen“

Als Mulian diese Verse vorgetragen hatte, sprach er dieses *Dhāraṇī*:

ā mó ā mó mó luó ná luó shé shé hē
shēmó tuō shēmó tuō shēmó tuō qié qiènà mó suōhē

In diesem Moment sprach Mulian das *Dhāraṇī*. Da war er in der Lage, den Geist der 500 Dämonen zu kontrollieren. Und er brachte sie zu Verehrung und Reue. Da sprachen diese: „Verehrtester, nun werden wir den Zustand des höchsten, wahren Erwachens erlangen und Zuflucht zu den drei Juwelen nehmen [und so] sämtlichen Bösen und üblen Machenschaften entsagen.“

GLOSSAR

Die Synthese der Figuren des Mulian und des Dizangin der buddhistisch geprägten Literatur Chinas
Literaturverzeichnis

<u>Begriff</u>	<u>Schriftzeichen</u>	<u>Übersetzung/Erläuterung</u>
Arhat		Eine Person, die die buddhistische Erleuchtung erlangt hat
Avadāna		Genre buddhistischer Erzählliteratur; Erzählungen, die das Leben des Buddha illustrieren
Avīci		Wörtl.: „Ohne Unterbrechung“, „Ohne (Zwischen-)Raum“; die tiefste und schrecklichste der buddhistischen Höllen
bǎojiǎn	宝卷	Wörtl.: „kostbare Rollen“; prosimetrisches Genre der Erzählliteratur didaktischer Thematik
biànwén	变文	Wörtl.: „Wandlungstexte“; prosimetrisches Genre der mündlich-unterhaltenden Erzählliteratur didaktischer Thematik
bīkǎshū Chídìzàng	持地藏	Ein einfacher Mönch Wörtl.: „(unter-)stützender Dizang“, alte schriftliche Bezeichnung für Dizang Bodhisattva
Chū Dìzàng dà dàoxīn qūcè fǎ	出地藏大道心驱策法	„Dizang dreht mit großer Weisheit und Mitgefühl das Rad der Lehre“, Schrift chinesischen Ursprungs aus dem 8. Jahrhundert mit daoistisch-exorzistischer Thematik
Dà fāngguǎng shílún jīng	大方广十轮经	„Die große erweiterte Schrift der zehn Räder“, Schrift des 5. Jahrhunderts, früheste ausführliche Quelle zu Dizang Bodhisattva

Dàmùqiánlián míng jiān jiù mǔ biànwén bìng tú	乾连冥间救母变文并图	“Mahāmaudgalyāyana rettet seine Mutter aus der Unterwelt (bebildert)“, detaillierteste erhaltene Fassung des <i>Mùlián biànwén</i> ; ca. 8. Jahrhundert
Dhāraṇī		Eine rituelle Sprechformel mit (teilweise) übernatürlicher Wirkkraft
dìyù	地狱	Wörtl.: „Erd-Gefängnis“, Begriff für eine zeitlich begrenzte Hölle (bzw. Fegefeuer); chinesisches Äquivalent zu <i>Naraka</i>
Dìzàng púsà běnyuàn jīng	地藏菩萨本愿经	„Die ursprünglichen Gelübde des Dizang Bodhisattva“, ausführlichster kanonischer Text zu Dizang Bodhisattva; entstanden ca. 8. - 10. Jahrhundert
Dìzàng púsà jīng	地藏菩萨经	„Schrift des Dizang Bodhisattva“, Schrift chinesischen Ursprungs aus dem 9. Jahrhundert; beinhaltet Dizang Bodhisattvas erste nachweisbare Reise in die Unterwelt
Dìzàng púsà xiàng língyàn jì	地藏菩萨像灵验记	„Aufzeichnungen mehrfacher Erlebnisse betreffend der Bildnisse des Dizang Bodhisattva“, säkulare Sammlung von Wundergeschichten zu Dizang Bodhisattva; entstanden 989
Dìzàng wáng púsà zhízhǎng yōumíng bǎojiǎn	地藏王菩萨执掌幽冥宝	„ <i>Bǎojiǎn</i> des Dizang Bodhisattva, Regent der Unterwelt“, <i>bǎojiǎn</i>

			mit Mulian-Thematik von 1679
Fó shuō bào'ēn fèngpén jīng	佛说报恩奉盆经		“Sūtra über das Darreichen von Schalen zur Vergeltung von Fürsorge”, alternative kanonische Version (T686) des <i>Yúlánpén jīng</i>
Fó shuō lìshēng liǎoyì bǎojiǎn	佛说利生了义宝卷		„Vom Buddha dargelegtes <i>bǎojiǎn</i> zur Bereicherung des Lebens und dem Verständnis der (wahren) Bedeutung“, <i>bǎojiǎn</i> mit Mulian-Thematik aus dem 17. Jahrhundert
Fó shuō luómóqiā jīng	佛说罗摩伽经		Chinesische Fassung des Gaṇḍavyūhasūtra; entstanden im 4. Jahrhundert
Jātaka			Erzählungen, die die vorherigen Leben des Buddha oder verschiedener Bodhisattvas behandeln
jiǎngjīngwén	讲经文		Wörtl.: „Sūtra-Erläuterung“; literarisches Genre des mündlichen Vortrags buddhistischer Didaktik
Jīng Chǔ jì	荆楚记		„Aufzeichnungen über Jing und Chu“ des <i>Zōng Lǐn</i>
kleśa			Emotionaler Zustand, der den Geist trübt und in negativen Handlungen resultiert
Luóbo	萝卜		Wörtl.: „Rübe“, (wiederholt auftretender) säkularer Name Mulians
Mahāvastu			Sanskrit.: „große Erzählung“; eine Sammlung aus <i>Avadānas</i> und <i>Jātakas</i> (ca. 2. Jh. v. bis 4. Jh. n. Chr.)
Māra			Die buddhistische Verkörperung der Verführung und des Negativen

mòfǎ	末法	Zeitalter des „letzten Dharmas“, das letzte der drei buddhistischen Zeitalter
Mùlián jiù mǔ chūlí dìyù shēng tiān bǎojiǎn	目连救母出离地狱生天 宝卷	„Wie Mulian seine Mutter aus der Hölle rettete und sie im Himmel wiedergeboren wurde“, Frühestes erhaltenes <i>bǎojiǎn</i> mit Mulian-Thematik; ca. 14. Jahrhundert
Mùlián jiù mǔ yōumíng bǎojiǎn	目连救母幽冥宝卷	„Mulian rettet seine Mutter aus der Hölle“, <i>bǎojiǎn</i> mit Mulian- Thematik aus dem 19. Jahrhundert
Mùlián sānshì bǎojiǎn	目连三世宝卷	„Die drei Leben des Mulian“, <i>bǎojiǎn</i> mit Mulian-Thematik aus dem 19. Jahrhundert
Naraka		Wörtl.: „zum Menschen gehörig“, Begriff für eine zeitlich begrenzte Hölle (bzw. Fegefeuer); Sanskrit- Äquivalent zu <i>dìyù</i>
Pravāraṇa		Ende des dreimonatigen Retreats des buddhistischen Klerus während der indischen Monsun- Zeit
Preta		„Hungrierer Geist“; einer der drei niederen Pfade der Wiedergeburt
Samgha		Der buddhistische Klerus
Samsāra		Der Kreislauf von Tod und Wiedergeburt
Sānjiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán	三教源流聖帝佛祖搜神 大全	„Übersicht über die Ursprünge Der Geister, heiligen Kaiser und Buddhas der drei Lehren“,

		Sammlung zeitgenössischer Götter und Heiliger; ca. 17. Jahrhundert
Sānjiē jiào	三阶教	„Lehre der drei Stufen“; von Xinxìng gegründete, buddhistische Schule des 6.-8. Jahrhunderts
Siddhi		buddhistisch fundierte übernatürlichen Fähigkeiten
śramaṇa		Ein einfacher Mönch
Sukhāvati		Das Reine Land des Amitābha, paradiesische Vorstellung
Trayastrimśa-Himmel		Wörtl.: „Himmel der 33“, buddhistische Paradiesvorstellung
Vinaya		Wörtl.: „Bildung, Disziplin“, buddhistische Verhaltensregeln
xiàngfǎ	像法	Zeitalter der „vergleichbaren Lehre“, das zweite der drei buddhistischen Zeitalter
xiào	孝	Die kindliche Pietät gegenüber den Eltern, höchste Tugend konfuzianischer Ethik
Xīn biān liánxiāng sōushén guǎngjì	新编连相搜神广记	„Neue Ergänzung zur Anbindung an das Sōu shén Guǎngjì“, Sammlung zeitgenössischer Götter und Heiliger; Vorläufer des <i>Sānjiào yuánliú shèng dì fózǔ sōu shén dà quán</i> ; kompiliert im 13./14. Jahrhundert von Qín Zijìn
Xīn biān Mùlián jiù mǔ quàn shàn xì wén	新编目连救母劝善戏文	„Drama von Mulian, der seine Mutter rettete, als Aufforderung [an die Zuhörerschaft] zum Guten, Neuausgabe“, frühestes erhaltenes Drama mit Mulian-Thematik; verfasst 1583 von Zhèng Zhìzhèn

Xūmízàng fēn	须弥藏分	„Schrift des Xūmízàng“, buddhistische Schrift zur Darlegung von <i>Dhāraṇīs</i> ; angeblich im Jahr 559 von Narendrayaśas übersetzt
Yakṣa		Dämon der buddhistischen Mythologie
Yúlánpén	盂兰盆	Ritualpraxis zur gleichnamigen Festivität, bei der dem buddhistischen Klerus Opfer zugunsten der Linderung jenseitiger Leiden verstorbener Verwandter dargebracht werden
zhèngfǎ	正法	Zeitalter der „wahren Lehre“, das erste der drei buddhistischen Zeitalter
Zhōngyuán Jié	中元节	Wörtl. etwa: „Fest des mittleren Uranfangs“, daoistisches Fest zur Linderung der Leiden hungriger Geister (auch „Geisterfest“ oder „Festtag der hungrigen Geister“)

LITERATURVERZEICHNIS

Literaturverzeichnis

ACHARYA SAMTEN Gyatso Lepcha (Komp.) (1997): Special volume on Shariputra and Maudgalyayana. In: *Bulletin of Tibetology*, Bd. 3, Gangtok, India: Sikkim Research Inst. of Tibetology.

ASHIKAGA, Enshō (1951): Notes on Urabon. In: *Journal of the American Oriental Society*, Bd. 71 Nr. 1, Michigan: American Oriental Society.

BARRETT, Timothy H. (1992): The Origin of the Term „pien-wen“: An Alternative Hypothesis. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Bd. 2 Nr. 2, Cambridge: Cambridge University Press.

BEREZKIN, Rostislav (2010): *The Development of the Mulian Story in Baojuan Texts (14th-19th Century) in Connection with the Evolution of the Genre*. Dissertation, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

BUDDHIST TEXT TRANSLATION SOCIETY (Übers.): *The Earth Store Sutra*. <http://www.cttbusa.org/ess/earthstore1.htm>, zuletzt eingesehen am 25.11.2012.

CHEN, Kenneth K. S. (1968): Filial Piety in Chinese Buddhism. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Nr. 28, Harvard: Harvard-Yenching Institute.

CHEN, Kenneth K. S. (1973): *The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

COLE, Alan (1998): *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press.

CROSSLAND-GUO, Shuyun (1996): *The oral tradition of bianwen: its features and influences on Chinese narrative literature*. Dissertation, Umi Dissertation Services.

CUEVAS, Bryan J. und Jacqueline I. STONE (2007): *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Honolulu: University of Hawaii Press.

CUEVAS, Bryan J. (2008): *Travels in the Netherworld: Buddhist Popular Narratives of Death and the Afterlife in Tibet*. Oxford: Oxford University Press.

DEMIÉVILLE, Paul (Hrsg.) (1978): *Répertoire du canon bouddhique sino-japonais : édition de Taishō, Taishō shinshū Daizōkyō*. Paris : Académie des inscriptions et belles lettres.

DE VISSER, Marianus W. (1914): *The Bodhisattva Ti-Tsang (Jizō) in China and Japan*. Berlin: Oesterheld & Co.

DORÉ, Henri (1920): *Researches into Chinese Superstitions*. Shanghai: Tusewei Printing Press.

DUDBRIDGE, Glen (2004): *The Legend of Miaoshan*. Oxford: Oxford University Press.

DYKSTRA, Yoshiko K. (1978): Jizo, the Most Merciful. Tales from Jizo Bosatsu Reigenki. In: *Monumenta Nipponica*, Bd. 33 Nr. 2, Tokyo: Sophia University Press.

GOODRICH, Anne S. (1981): *Chinese Hells: The Peking Temple of Eighteen Hells and Chinese Conceptions of Hell*. St. Augustin: Monumenta Serica Institut.

GUO, Qitao (1994): *Huizhou Mulian operas: Conveying Confucian ethics with „demons and gods“*. Dissertation, Ann Arbor: ProQuest Dissertations and Theses.

GUO, Qitao (2005): *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou*. Stanford: Stanford University Press.

HECKER, Hellmuth und Nyaponika THERA (2003): *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*. Boston: Wisdom Publications.

HUANG, Yishu (1987): Its 'Bianwen' - A Genre of Chinese Literature with Indian Influence. In: *China Report*, Nr. 23, Washington: Sage Publications.

IDEMA, Wilt L. (2008): *Personal Salvation and Filial Piety: Two Precious Scroll Narratives of Guanyin and Her Acolytes*. Honolulu: University of Hawaii Press.

IDEMA, Wilt L. (2011): *Escape from blood pond hell : the tales of Mulian and Woman Huang*. Washington: University of Washington Press.

JOHNSON, David (1989): *Ritual Opera, Operatic Ritual: "Mu-lien Rescues His Mother" in Chinese Popular Culture*. Berkeley: IEAS Publications.

JOHNSON, David (1995): *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion. Five Studies*. Berkeley: Chinese Popular Culture Project.

JONES, John J. (1956): *The Mahāvastu*. London: Luzac.

KAPSTEIN, Matthew (2009): *Buddhism Between Tibet and China*. Boston: Wisdom Publications.

LAU, Joseph S. M. und Yau W. MA (1986): *Traditional Chinese Stories: Themes and Variations*. Boston: Cheng & Tsui.

LIU, Zhen (1997): *Zhongguo minjian Mulian wenhua*. Chengdu: Bashu Shushe.

LYE, Hun Y. (2003): *Feeding Ghosts: A study of the Yuqie Yankou Rite*. Dissertation, Ann Arbor: ProQuest Dissertations and Theses.

MAIR, Victor H. (1983): *Tun-Huang Popular Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.

MAIR, Victor H. und PAI Hua-Wen (1984): What is Pien-wen? In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 44 Nr. 2, Harvard: Harvard Yenching Insitute.

MAIR, Victor H. (1986): Notes on the Maudgalyāyana Legend in East Asia. In: *Monumenta Serica*, Bd. 37, St. Augustin: Monumenta Serica Institut.

MAIR, Victor H. (1989): *T'ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*. Harvard: Harvard University Asia Center.

MAIR, Victor H. (1994): Buddhism and the Rise of the Written Vernacular in East Asia: The Making of National Languages. In: *The Journal of Asian Studies*, Bd. 53 Nr. 3, Ann Arbor: Association for Asian Studies.

MATSUNAGA, Daigan and Alicia (1972): *The Buddhist Concept of Hell*. New York: Philosophical Library.

NUMATA CENTER FOR BUDDHIST TRANSLATION AND RESEARCH (Hrsg.) (2005): *Apocryphal Scriptures*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

OVERMYER, Daniel L. (1981): Popular Religious Sects in Chinese Society. In: *Sage*, Bd. 7 Nr. 2, Washington: Sage Publications.

OVERMYER, Daniel L. (1990): Buddhism in the Trenches: Attitudes Toward Popular Religion in Chinese Scriptures Found at Tun-Huang. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 50 Nr 1, Berkeley: University of California Press.

SANGREN, Steven (1994): Gods and Familial Relations: No-Cha, Miao-shan, and Mu-lien. In: *Minjian Xinyang yu Zhong'guo Wenhua: Guoji Yentaohui Lunwenji*, Bd. 1, Taipei: Hanxue Yanjiu Zhongxin.

SAT DAIZŌKYŌ TEXT DATABASE COMMITTEE (Hrsg.) (2012): *SAT Daizōkyō Text Database - Taishō Shinshū Daizōkyō*. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en>, zuletzt eingesehen am 26.11.2012.

SHAHAR, Meir and Robert P. WELLER (1996): *Unruly Gods: Divinity and Society in China*. Honolulu: University of Hawaii Press.

STERCKX, Roel (2002): *The Animal and the Daemon in Early China*. New York: State University of New York Press.

TEISER, Stephen F. (1986): Ghosts and ancestors in medieval chinese religion: the Yu-lan-p'en. festival as mortuary ritual. In: *History of Religions*, Bd. 26 Nr. 1, Chicago: University of Chicago Press.

TEISER, Stephen F. (1986): *The Yu-Lan-P'en Festival in Medieval Chinese Religion*. Dissertation, Princeton: Princeton University Press.

TEISER, Stephen F. (1988): „Having Once Died and Returned to Life“: Representations of Hell in Medieval China. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 48 Nr. 2, Berkeley: Harvard-Yenching Institute.

TEISER, Stephen F. (1996): *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.

TEISER, Stephen F. (2003): *The Scripture on the Ten Kings*. Honolulu: University of Hawaii Press.

VAN PUT, Ineke (2007): The Names of Buddhist Hells in East Asian Buddhism. In: *Pacific World*, Nr. 9, Berkeley: Institute of Buddhist Studies.

WALEY, Arthur (1960): *Ballads and Stories from Tun-Huang: An Anthology*. London: George Allen and Unwin Ltd.

WANG-TOUTAIN, Françoise (1998): *Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du Ve au XIIIe Siècle*. Paris: Presses de l'École Française d'Extrême-Orient.

XUAN, Hua (2001): *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra*. Burlingame: Dharma Realm Buddhist Association.

YU, Anthony C. (1987): "Rest, Rest, Perturbed Spirit!" Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 47 Nr. 2, Berkeley: Harvard-Yenching Institute.

ZHENG, Zhizhen (1583): *Xin bian Mulian jiu mu quan shan xi wen*. <http://ctext.org/library.pl?if=gb&file=47002&page=2&remap=gb>, zuletzt eingesehen am 25.11.2012.

ZHIRU, Ng (2000): *The formation and development of the Dizang cult in medieval China*. Dissertation, Ann Arbor: ProQuest Dissertations and Theses.

ZHIRU, Ng (2005): The Matriya Connection in the Tang Development of Dizang Worship. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Bd. 65 Nr. 1, Berkeley: Harvard-Yenching Institute.

ZHIRU, Ng (2007): *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*. Honolulu: University of Hawaii Press.