

A. VON GABAIN

IRANISCHE ELEMENTE IM ZENTRAL- UND OSTASIATISCHEN
VOLKSGLAUBEN

Unser Freund Pentti AALTO hatte in einer höchst lehrreichen Rezension¹ meines Aufsatzes über den Kṣitigarbha-Kult² nicht nur ermutigende Worte gefunden, sondern auch nachgewiesen, dass gewisse Einzelheiten, die in jenem Aufsatz erwähnt worden waren, bereits in recht alten, indischen Texten vorliegen. Darüber hinaus möge jetzt den iranischen Spuren im östlichen Volksglauben nachgegangen werden.

Die nomadischen Alt-Türken eroberten, von der nördlichen Mongolei kommend, am Ende des 6. Jh.s Teile des Tarim-Gebiets, Ferghana, Soghdiana, und sie drangen sogar bis nach Tocharistan, ins heutige Afghanistan, vor. In jenen, überwiegend von Völkern mit einer mitteliranischen Sprache bewohnten Ländern erlebten sie, die bisher nur einen Natur- und Ahnenkult kannten, fremde Weltreligionen wie den Buddhismus, den Manichäismus, den Zoroastrismus und Zärwanismus. — In entgegengesetzter Richtung zogen Sakas bis ins Tarim-Gebiet, und Sogder sind durch Briefe aus dem 4. Jh. n. Chr. sogar bei Tun-huang, dem Grenzbereich Chinas nach Westen, nachzuweisen. Ja, es waren sogar Priester aus der Soghdiana³, die bereits im 2. Jh. n. Chr. in den buddhistischen Klöstern Chinas am Übersetzungswerk des Kanons ins Chinesische an erster Stelle mitwirkten. Bei solcher Vermischung der Völker in Zentralasien ist zu vermuten, dass nicht nur Wörter hin und her entlehnt wurden, sondern dass auch religiöse Vorstellungen und Lehren der Iraner in Zentralasien verbreitet wurden.

Es soll hier nicht vom 'Westlichen Paradies', wie es die Chinesen nennen, und dem 'Amidismus' gesprochen werden, deren Ideen im Laufe der Jahrhunderte aus menschlicher Sehnsucht nach Glück und aus Erlösungsbedürftigkeit im Buddhismus entstanden sind, sondern von Elementen des Volksglaubens. Sie mögen bescheiden von Jahrmarkt zu Jahrmarkt, und von Kloster zu Kloster gesickert sein, ohne dass die Historiker es verzeichnet haben.

Die früh-mittelalterlichen religiösen Verhältnisse der Iraner zwischen dem Sir im Nordosten und dem eigentlichen Iran im Südwesten sind so weit unklar, als zwischen Zoroastrismus und Zärwanismus nicht deutlich geschieden werden kann. Die sich auf den Awesta stützenden Lehren und Bilder der neuzeitlichen Parsen sind für die vorliegende Untersuchung lehrreich. Manche von ihnen konnten bei den Alt-Türken des 8.-13. Jh.s. wiedergefunden werden⁴. Die Sogder hinterliessen in Turfan wohl keine eindeutige zoroastrischen Texte. Aber schon in ihrer Heimat in und um Samarkand mögen sie die fremden Religionen, Buddhismus und Manichäismus mit ihren älteren Vorstellungen durchsetzt haben. LIU Mau Tsai⁵ (S. 33) vermutet, dass in den ersten nach-christlichen Jahrhunderten die Bevölkerung von Kuča und Qara-šahr dem Zoroastrismus huldigte. Diese Religion ist seit 518 bei den Nord-Dynastien Chinas bekannt, und zur Sui- und T'ang-Zeit war sie dort sogar recht beliebt.

Die Indologen halten zuweilen die im Norden übliche Version des Buddhismus für fremdartig, wenn nicht sogar für häretisch. Und umgekehrt fehlt den buddhistischen Ostasiaten vieles von der ihnen gewohnten Religiosität, wenn sie die Texte und Riten des Südens beachten. Der Unterschied beruht wohl weniger auf der Auswahl der bevorzugten kanonischen Texte, als vielmehr in der Eigenart der Volksfrömmigkeit. Über deren Wesen bei den Tocharern (beim Volk der Arśi) ist noch nicht viel gearbeitet worden. Wohl aber bietet sich Material von Chinesen und Türken an. Vielleicht werden sich durch unsere Studie manche Hinweise auf die spätere Eigentümlichkeit des nördlichen Buddhismus ergeben.

In einem chinesischen Text⁶, der von unbekanntem 'Übersetzer' aus der Pei-Liang-Zeit stammt (S. 706 unten), wird festgestellt, dass die Menschen den Anforderungen für die Laufbahn eines Pratyekabuddhas nicht gewachsen waren, dass sie aber von der Liebe und Freude des Mahāyānas gehört haben. Der Buddha — heisst es dort — hilft den Menschen sogar, ihre Sünden zu gestehen und zu *kṣāntī* 'Vergebung' zu gelangen. — Auch Edward CONZE⁷ vermutet beim Amidismus nicht-indischen Einfluss, (S. 67) die Idee des 'Bodhisattva' zeige sogar häufig fremden, zumal iranischen Einfluss.

Das sasanidische Staatsgefüge muss den Alt-Türken sehr beeindruckend gewesen sein. Herodot erwähnt, dass die Iraner zuerst für ihren Herrscher beten, ehe sie ihre eigenen Anliegen vortragen. So fällt es auf, dass viel später die türkischen Uiguren bei Kolophonen buddhistischer Text-

abschriften einen 'ersten Anteil' des religiösen Verdiensts dem Herrscherhaus zuwenden und erst danach ihre verstorbenen Angehörigen bedenken⁸. Das scheint ein später Nachklang jener alten Sitte zu sein.

Stoffmuster im vor-islamischen Sogdiana zeigen ebenso wie Wandbordüren aus der Uiguren-Zeit in Turfan zuweilen einen Eberkopf in Perlenkreis⁹. Damit wurde des Ebers, einer Inkarnation des zoroastrischen Siegesgottes Varahram-Behram gedacht, also ein Glückwunsch ausgedrückt. — Ahura-mazda bedeutet wörtlich 'weiser Herr'. Es ist wohl kein Zufall, dass die Alt-Türken für ihre höchsten Ämter nicht nur mehrere Titel aus dem Mitteliranischen entlehnt haben, sondern dass ihre Herrscher oft unter dem Beinamen *Bilgä xan* > chin. *hien-wang* 'Weiser König' bekannt waren, während ihr persönlicher Name tabuiert wurde. — In einem uigurischen, buddhistischen Text¹⁰ wird eine *ädgüliüg uma xatun* 'gütige Frau Umā' erwähnt. Die kök-türkische Inschrift für Kül tegin¹¹ rühmt eine Königin der Vergangenheit(?) namens *Umay*. Beides dürfte mit mittellir. *Humāi* zusammenhängen, dem Namen der Schwester von Sāsān, dem Sohn von Bahman, die selbst Herrscherin wurde.

Buddhistische Fachausdrücke und Eigennamen im Uigurischen sind naturgemäss meist aus dem Sanskrit entlehnt. Auffallender Weise aber stammen die folgenden aus dem Mir., also wohl aus zoroastrischem Bereich¹²:
nom 'Lehre' < sgd. *num* = skr. *dharmā*; *xormuzda* 'Indra' < man.sgd. *xwr-mwzō* = skr. *Indra*; *äzrua* 'Brahma' < sgd. 'zrw' = skr. *Brahma*; *š(i)mnū* 'der Böse' < chr.sgd. *šmw* = skr. *Māra*; *tamu* 'Hölle' < b.sgd. *tmw* = skr. *naraka*; *nizwanī* 'Leidenschaften, Befleckung' < b.sgd. *nyzβ'n* = skr. *kleśa*; *midik* 'buddhistischer Laie' < b.sgd. *myd'kk* = skr. *pṛthagjana*; *amari* 'ungezählte' < sak. *ahumara* = skr. *asaṃkhyeya*; *ančman* 'Gemeinde' < chr.sgd. 'nčmn = skr. *saṅgha*; *az* 'Gier' < mpT 'z-h = skr. *lobha*; *bača* 'fasten' zu sgd. *p'č von p'- 'sich hüten, fasten'; *dindar* 'Mönch' < sgd. *δynd'r* = skr. *śramaṇa*; *noš* 'Lebenselixier' < sgd. *nwš* = skr. *amṛta*; *suburyan* 'Grabmal u.dgl.' < sgd. *smry'n* = skr. *stūpa*; *b(o)šd'ik* 'Lehrtext' < sgd. *pwstik* = skr. *sūtra*¹³. Dies alles sind weniger Ausdrücke aus der Dogmatik und Philosophie, als vielmehr aus dem praktischen Religionsleben, sie gehören zum Bereich der Vorstellungswelt des gläubigen Volks. Die Alt-Türken haben also den Buddhismus z.T. von Mitteliranern übernommen, deren Religion noch vom älteren Zoroastrismus geprägt war.

Hüan-tsang, der bedeutende chinesische Pilger und buddhistische Gelehrte, zog um 631 durch das Gebiet der West-Türken, und man erklärte ihm dort,

dass man sich nicht auf Stühle aus Holz setzen dürfe, weil dies Element ja 'Feuer' enthalte und nicht entweicht werden dürfe¹⁴. — Das 'Erdgefängnis', der Peinigungsort der Verstorbenen, wird im Awesta 'ummauerter Bereich' genannt. In uigurischen und chinesischen Buchrollen¹⁵ gibt es davon Abbildungen. Auf einem seiner Tortürme brennt ein nicht-qualmendes, also 'reines' Feuer, in dem ein Hund liegt, der offenbar nicht leidet sondern sich wohl fühlt. Im Kult der Parsen wird ständig ein verehrtes Feuer von edlem Holz und mit Weihrauch gespeist. Liegt hier eine Beziehung vor? — Die Mandorla und der Nimbus des Bodhisattvas 'Erdspeicher' ist zuweilen flammend¹⁶. Auch das scheint eine positive Bewertung des Feuers zu bedeuten. — Der Nimbus ist keine alt-chinesische Vorstellung. Es fällt auf, dass in Kuča¹⁷ nicht religiöse Heilige, sondern der Herrscher mit einem Heiligenschein ausgezeichnet ist. (MODI S. 343:) Im Nabel der Könige ist *Yazata*, eine Art Vitalität, die mit Mithra wirkt, dem 'Engel des Lichts'. Führt diese Vorstellung zur Anwendung eines Nimbus?

Alle Begriffe zoroastrischer Ethik werden in die Kategorien 'Gedanken, Worte und Werke' eingereiht. Auch die buddh. skr. *śikṣāpada* die zehn 'Verbote' oder 'Tugenden' bestehen aus diesen drei Kategorien. Hier liegt wohl eine Einteilung aus indo-iranischer Urzeit vor.

Bei jedem Feuerheiligtum muss es einen Brunnen geben. In China fällt es auf, dass in grösseren Tempeln gleich hinter dem Eingang ein Goldfischteich angelegt ist. Der gläubige Mönch erklärt etwas künstlich, damit solle man eine sich bis auf die Tiere erstreckende Güte betätigen.

Es mag erwogen werden, dass die Vorstellung von Buddha Vairocana = uig. Lušanta mit der der parsischen *Fravaštis* verwandt ist: Im Auftrag von Ahura Mazda unterstützen sie die ganze natürliche Schöpfung (Yašt XIII). (Im Index erklärt MODI:) 'Fravashi is that power or spiritual essence in a substance which enables it to grow, it is a guardian spirit, inherent in everything.'

Wie beim Brahmanismus, spielt auch im Zoroastrismus (MODI S. 173, 177) eine kunstvoll geflochtene Schnur *kūsti* eine Rolle. Sie hat zwei Knoten und wird als Gürtel getragen. Auch wurden die Leichen mit dieser Schnur umwunden, wenn sie auf einer Bahre zum Turm des Schweigens getragen wurden. Zwei Personen sollen diese Zeremonie ausführen. — Es ist wohl diese Schnur, die bei der 'Totenklage'¹⁸, auf dem Wandgemälde aus Pendschikent von zwei Personen gehalten wird. Auf einem uigurischen Blockdruck aus

Turfan¹⁹ wird ein Sarg durch zwei Männer mit einer solchen Schnur umwunden, während zugleich weitere Männer mit einigen Nägeln den festen Verschluss schaffen. — M. MAILLARD²⁰ hebt hervor, dass Särge in Astana (Turfan) von solchen Schnüren umschlungen waren.

Es fiel der gleichen Autorin auf, dass ebenso wie bei den Parsen (MODI S. 50), und im Gegensatz zu chinesischem Brauch, die Verstorbenen in Astana mit abgetragenen Kleidern in ihren Särgen lagen. Das erinnert an die Tatsache, dass die Parsen Kleiderpracht für die Leichen verbieten, sondern nur saubere, farblose, getragene Baumwollgewänder gestatten, die im Turm des Schweigens sofort heruntergerissen werden, um den Geiern ein rasches Entfleischen der Leichen zu ermöglichen.

Steinfiguren in Gestalt von würdigen Männern, die auf Grab- oder Gedächtnisstätten von gefallenen Helden und von Fürsten der Alt-Türken aufgestellt wurden, halten oft einen Becher in der Rechten vor der Brust. Sie dürften aus der T'ang-Zeit stammen²¹. Das ist wohl im Gedanken an den iranischen Trank der Unsterblichkeit *haoma* = skr. *soma* ein Glückwunsch für ein Weiterleben nach dem Tode. Im Parsismus sind es meist Barsam-Zweige, aus denen das Haoma gepresst wird, zuweilen werden diesem Saft einige Tropfen des Granatapfels beigefügt, der wegen seiner vielen Kerne als besonders fruchtbar und glückspendend galt. Barsam-Zweige sind höchstens 2 Fuss lang. Sie spielen beim Totenkult der Parsen eine bedeutende Rolle und gelten als Wunsch der Verewigung. Es konnte auch ein Wedel der Dattelpalme verwendet werden, die als Unsterblichkeitssymbol galt, weil sie immer neu aus der Wurzel erspriessen kann. Die Barsam- u. dgl. -Zweige sollten in der linken Hand gehalten und beim Opfer angesehen werden. — In Tun-huang, diesem Grenzgebiet Chinas nach Zentralasien, ist es auf einem Gemälde vom Jahre 971 n. Chr.²², dass unter den buddhistischen Verehrern nur die verstorbenen Eltern eine stengellose Lotosblüte auf den Händen halten, nicht die weiteren Angehörigen der Familie. In Turfan gab es zur Uiguren-Zeit die Sitte²³, dass Verehrer mit einem Zweig des Granatapfelbaums dargestellt wurden, der sich an die dem Kultbild zugekehrte Schulter lehnt, und zwar zuweilen, ohne dass der Zweig mit der Hand gehalten wird; es handelt sich also um ein Symbol, nicht eine Wirklichkeit. Diese Zweige (MODI S. 261) waren bei den Parsen ein Symbol von Gottes vegetabilischer Schöpfung und daher mit der Haoma-Zeremonie verbunden verwendet. Das Wort *haoma* bedeutet 'auspressen' (S. 297). Das Barsam und der Granatapfelzweig galten also als ebenso leben-

spendend wie das Haoma selbst. Zur Kušan-Zeit wählte man – wie erwähnt – einen Wedel der Dattelpalme²⁴: auf einer Plastik aus Paitava halten vier Verehrer Maitreyas solche Wedel, zwei weitere haben Blüten des Granatapfels und ein Kind hält einen Granatapfel. Später, in Balalik-tepe²⁵, halten festlich gekleidete Personen in zeremonieller Weise in ihrer Hand einen Becher und eine kugelförmige Blume. Vielleicht ist damit das gleiche Symbol gemeint. Eine solche Sitte ist in China wohl wenig verbreitet gewesen, umso mehr im uigurischen Turfan. Dort ist es möglich, dass dem Bild eines Verehrers nachträglich der Zweig hinzugemalt worden ist, wenn er verstorben war.

Die Fürsorge um die erst kürzlich Verstorbenen hat in Zentral- und Ostasien Formen angenommen, die besonders stark unter iranischem, d.h. zoroastrisch-parsischem Einfluss standen.

Nach parsischer Lehre müssen die Angehörigen eines Verstorbenen am 1., 2. und 3., und erneut am 4., 10. und 30. Tag nach dem Tod und noch einmal ein Jahr danach durch zwei Priester Zeremonien ausführen lassen. Wenn der Verstorbene in seinem Leben Gutes getan hat, begegnet ihm drei Tage lang eine schöne Maid; wenn aber seine schlechten Taten überwiegen, sieht er vor sich eine hinfällige, hässliche Alte. Die Psychotherapeuten würden an die *anima* erinnert werden. Während dieser drei Tage steht der Verstorbene unter dem Schutz von Sraoša, dem Engel, der hört und gehorcht. Er schützt vor den Dämonen. Nach der 3. Nacht muss die Leiche durch einen 'vieräugigen' Hund identifiziert werden, was erneut vor der Überführung zum Turm des Schweigens geschieht. Danach findet sich der Verstorbene vor dem Richter Mithra und seinen beiden Assistenten Wahrheit (Sraoša) und Gerechtigkeit (Rašnu). Es wird ein Spiegel und eine goldene Wage für das subjektive und das objektive Erkennen herbeigebracht. Nach dem Gericht und dem Überschreiten der Brücke über den Höllenschlund wird dem Dahingegangenen das Paradies, die Hölle oder ein Zwischenreich zuteil. Die Angehörigen müssen eifrig Feueropfer brennen, um den Namen des Verstorbenen in Erinnerung zu halten.

Der ehrwürdige Vīrāp (Vīrāz)²⁶ ist laut 'Artay Vīrāp' einer von sieben frommen Männern, der durch einen Rauschtrank eine Reise ins Jenseits unternehmen kann. Er darf nach sieben Tagen zurückkehren und im Ardāy Vīrāz Nāmāg 'Buch des gerechten Vīrās' schildert er Himmel und Hölle sowie dessen Strafen. Dieser mpers. Text soll im 9. oder 10. Jh. n.Chr. aufgezeichnet worden sein, und zwar auf Grund eines älteren Vorbildes.

Beim Aufstieg zum Himmel gelangt die Seele durch die Wohnungen der guten Gedanken, das ist die Sphäre der Sterne; der guten Worte, d.h. die des Mondes; und die der guten Taten, das ist die der Sonne, zum Ort des ewigen Lichts. Daher spielen auch die Gestirne im Totenkult eine Rolle. Laut Bundahišn sind der Grosse Bär und andere die Feldherrn der Gestirne im Kampf gegen Ahriman. — Übrigens wird das Siebengestirn oft mit dem Grossen Bär verwechselt.

In der Hölle, so berichten die Parsen, gibt es ochsenköpfige Schergen. Die Mondsichel hatte eine Beziehung zu den Göttern Mesopotamiens, und demgemäss war das Stierhorn ein positives Symbol. Beim Wechsel zur zoroastrischen Religion wurde es umgedeutet, und so ist das Stierhorn ein dämonisches Symbol geworden.

Alle die hier erwähnten Elemente finden sich auch im zentral- und ostasiatischen Buddhismus, nämlich im Kult des Bodhisattvas 'Erdspeicher'. Gewisse Texte und Abbildungen des uigurischen Totenkults, die in der Turfan-Abteilung des Museums für indische Kunst in (West)Berlin aufbewahrt werden, sind leider nur defekt erhalten. Glücklicher Weise gibt es aber einen analogen oder vielleicht sogar identischen Text und ähnliche Bilder aus chinesischem Bereich: 1. *Ta-fang-kuang shī-lun king*²⁷ aus der Zeit der Pei-Liang. Der Name eines mutmasslichen Übersetzers oder vielmehr des Kompilators ist verloren. 2. *Ta-shêng ta-tsi ti-tsang shī-lun king*²⁸, übersetzt von Hüan-tsang in der Mitte des 7. Jh.s n.Chr. 3. *Ti-tsang p'u-sa pên-yüan king*²⁹, übersetzt von Śikṣānanda 695-700; und 4. *Pai-ts'ien sung ta-shêng ta-tsi king ti-tsang p'u-sa ts'ing-wên fa-shên ts'ang*³⁰, im 8. Jh. von Amoghavajra 'übersetzt'. Eine Zusammenfassung der Angaben über Yen-lo = skr. Yama aus dem 2. und dem 3. Text ist *Shī-wang shêng ts'i king*³¹. Obwohl im Titel der beiden Texte Ti-tsang 'Erdspeicher' erwähnt ist, behandelt diese Kompilation das Wirken von Yen-lo; Ti-tsang wird nur in den Abbildungen stärker hervorgehoben.

Der letztgenannte Text gibt an, dass ein Mönch namens Tao-ming mit einem goldhaarigen Löwen einen Blick ins Reich der Verstorbenen tun durfte, am 8. Tag des 2. Monats des Jahres 778 n.Chr. wieder zur Menschheit zurück konnte und das Folgende berichtete. Wir sind an den edlen Vīrāz erinnert. — Das Datum ist nur ein literarisches Mittel, wie es häufig in Novellen verwendet wird, um für ein darzustellendes Ereignis Geschichtlichkeit vorzutäuschen. — Lionel GILES³² weist darauf hin, dass der manichäische

Text Stein ms. Nr. 2659, eine Handschriftenrolle des 8. Jh.s, Hymnen enthält, die vom Pahlavi ins Chinesische übersetzt worden sind, und zwar durch eine Person namens Tao-ming. Er vermutet, dass das der Mönch war, der dem Hüan-tsang mit seiner Übersetzung des erwähnten 2. Textes, des 'Zehn-Räder-Sutras', geholfen hat. Dann wäre der Vermittler dieses Textes also wohl ein Iraner gewesen, und für Hüan-tsangs Text gab es dann kein sanskrit Original sondern ein Werk parsischen Geistes. Der goldhaarige Löwe des kompilierten Textes *Shī-wang shêng ts'i king* weist wohl auch auf Iran hin. Diese Vermutungen würden die Tatsache zahlreicher Parallelen der chinesisch-ugurischen Texte mit der Lehre der Parsen erklären. Wenn die Zoroastrier an sieben Tagen Zeremonien für verstorbene Angehörige vollziehen mussten, ist diese im Chinesischen und Uigurischen nicht besonders wichtig genommene Zahl Sieben (Einfluss der syrischen Nestorianer?) im vorliegenden uigurischen und chinesischen Text völlig vorherrschend: Sieben Tage, zwei mal sieben Tage usw. bis sieben mal sieben Tage, 100 Tage, ein Jahr und drei Jahre nach dem Tode, also zehn mal muss man fasten und Opfer darbringen, weil an ihnen der Verstorbene am Tribunal eines der zehn Richterkönige der Unterwelt zu erscheinen hat. Die erwähnten Opfer bestehen in Kopien buddhistischer Texte oder neuen Buddhabildnissen. Die Vorliebe für die Sieben ist iranisch, die Chinesen und die Uiguren kannten die Siebentage-Woche noch nicht. Jehangir C. TAVADIA³³ erwähnt eine Einteilung der Zeit nach Art der Iraner in vier und danach in sieben Perioden. — Ein Manichäer stellt sieben Fragen. Der sasanidische Awesta besteht aus dreimal sieben Teilen u.a. Anwendungen der Sieben.

Im Folgenden werden nur die Ähnlichkeiten der zentralasiatischen mit der iranischen Lehre gebracht, und zwar nicht nur nach dem kargen, chinesischen Text, sondern zumal nach den inhaltsreicheren, ihn begleitenden chinesischen und den uigurischen Bildern.

Der chinesische, illustrierte Text ist in vier Buchrollen von 908, 911, 920 und 926 n.Chr. überliefert und sie sind bei TOKUSHI-OGAWA³⁴ wiedergegeben. Ausser ihren je 14, bzw. 13 Bildern sind bei den japanischen Autoren noch je zwei Bilder aus vier weiteren Buchrollen wiedergegeben. Wir nennen die voll erhaltenen Buchrollen A, B, C und D, die Rollen, aus denen die einzelnen Bilder stammen, E, F, G und H.

Jeder der Zehn-Könige — uig. *bäg* — ist von mehreren Personen begleitet. Sie sitzen jeder vor einem Richtertisch. Nur der 5. der Zehn-Könige,

Yen-lo = uig. *Ärklig xan*, thront zufolge der Abbildung in Rolle C mit zwei Personen zusammen innerhalb einer Halle. In Anlehnung an die Lehre der Parsen vermuten wir, diese Assistenten sind Wahrheit und Gerechtigkeit. — Dicht bei jedem der Zehn-Könige in Rolle A, B, und D stehen zwei ungleiche, schöne Maiden; an deren Stelle stehen in Rolle C zwei Beamte. Sie alle haben entweder leere Hände, oder aber sie halten ein Tugend- bzw. ein Sündenregister, oder aber ein Entlassungstäfelchen³⁵. Dies letztere gibt dem Verstorbenen Hoffnung auf Grund der Verdienste, die die Angehörigen gesammelt haben, und auf Grund der Güte und der Verdienste des Bodhisattvas 'Erdspeicher', chin. *Ti-tsang*, uig. *Yir-ärkligi*. Diese Personen können nicht bloss als Hofdamen angesehen werden, da sie, wie die Rollen und Täfelchen in ihren Händen bekunden, bestimmte Funktionen haben. Sie dürfen der jungen Maid und der hässlichen Alten der parsischen Lehre entsprechen. — In etwas grösserem Abstand vom Zehn-König erscheinen andere Personen beiderlei Geschlechts, zum Teil in der Tracht des Landes. Sie bringen Buchrollen oder Buddhastatuen herbei und schaffen so das benötigte Verdienst für den Verstorbenen.

In Rolle D zeigt beim 1. Tribunal eine der Maiden anklagend eine offene Buchrolle, also ein Sündenregister, während die andere ein Entlassungstäfelchen in Händen hat. Beim letzten Tribunal, dessen König gepanzert ist, ist eine der beiden Maiden ersetzt durch einen grimmigen Yakṣa mit Wimpelbanner. Die Funktion der beiden Jugendlichen wird durch eine Beschriftung auf Rolle G und H³⁶ gegeben: über zwei Personen mit der Zweihörnchen-Frisur der Jugendlichen steht 'Der (Die) das Gute' oder 'das Böse notierende Jugendliche'.

Auf den uigurischen kolorierten Umrisszeichnungen sind diese Notierenden je eine Maid und ein junger Mann (Fig. 54 rechts, 56 links, 60, 63 rechts, 64 rechts, 73 links, 74 links und rechts oben; chin. Rolle aus Turfan: 82 oben, 83 Mitte). Es ist hier der junge Mann, der das Böse notiert und dies sogar mehrmals (64 rechts, 73 links, 74 rechts unten) dem Verstorbenen anklagend vor die Augen hält. (Da die Bilder aus Turfan nur von Fragmenten stammen, ist nicht ersichtlich, ob der Anklagende nur bei weiblichen Verstorbenen männlich, und bei männlichen Verstorbenen weiblich ist.) — Die Dame auf Fig. 61 und der Bärtige Fig. 54 links oben sind keine Jugendlichen; dann sind sie wohl als die Assistenten des Zehn-Königs, Wahrheit und Gerechtigkeit, anzusehen.

Die Schergen sind auf den chinesischen (S. 264, Bild 5) und uigurischen Rollen zuweilen ochsenköpfig. Auf den türkischen Fragmenten sind sie besonders eindrucksvoll dargestellt. Neben den gewöhnlichen Bütteln dachte man sich offenbar auch noch Oberschergen, denn einer von ihnen (Fig. 76 links, 78 links und rechts) ist durch einen roten Knotenmantel ausgezeichnet.

Es sei an Sraoša erinnert, der den Verstorbenen während der ersten drei Tage nach dem Ableben vor den Dämonen beschützt und ihn schliesslich – im günstigen Fall – in ein glückseliges Jenseits geleitet. Er hat in den chinesischen und uigurischen (Fig. 47-50) Texten seine Entsprechung im Bodhisattva Erdspeicher. Er wird abgebildet: 1. Thronend, auf dem Bild der Einleitung; zu beiden Seiten je fünf der Zehn-Könige, darüber oft der Buddha Amitābha, unten zuweilen der Mönch Tao-ming mit seinem goldhaarigen Löwen. 2. Auf dem 8. Bild erscheint Erdspeicher ebenfalls thronend in Rolle B, C und D. In Rolle C vertritt er sogar eine der notierenden Maiden. 3. Stehend, bzw. gehend erscheint der Bodhisattva auf dem letzten Bild vor dem Erdgefängnis in Rolle A, B und C. Auf sanskrit würde sein Name Kṣitigarbha lauten. Ein Bodhisattva dieses Namens ist aber im indischen Buddhismus nicht mit einer bedeutenden Funktion bekannt. Dagegen wird Ti-tsang schon im Text aus der Pei-Liang-Zeit (S. 681, unten, 9) erwähnt und wegen seiner Bemühung auf dem Pfad der Hilfsbereitschaft gepriesen. (Hüan-tsang-Version, S. 739:) Als ein Mann aus mangelnder Gläubigkeit in die Hölle geriet, wünschte Ti-tsang selbst, auch dorthin zu gehen, um für den Unseligen ein Hilfsmittel zu bringen. In dem gleichen Text (S. 721) wird sein Name erklärt: Er war ein Speicher an Verdienst, ein Weisheitsgefäss, ein Speicher von Amitābhas Verdienst. Damit ist allerdings eine spät-buddhistische, keine iranische Definition gegeben. Ebenfalls bei Pei-Liang (S. 681, unten, 14) wird erwähnt, dass der Bodhisattva mönchsgestaltig erscheint, und nicht nach der für Bodhisattvas üblichen Art. (S. 682 Mitte:) Wie eine Mutter für ihr einziges Kind sorgt der Bodhisattva mit zartem Sinn für die Leidenden. Es ist wohl diesem Urteil gemäss, dass der Erdspeicher oft feminin, nämlich als Nonne dargestellt wird.

Ebenso wie Sraoša einmal in den ersten drei Tagen nach dem Tod und ein weiteres mal nach dem Gericht in Funktion tritt, wird der Erdspeicher – abgesehen vom Titelbild – zweimal dargestellt: einmal beim Tribunal des 5. Königs, Yen-lo, erblickt ihn der Verstorbene, und dann erneut nach

dem letzten Gericht, wenn der Verstorbene sich entsetzt vor dem Erdgefängnis sieht: wenn reichlich Verdienste für den Verstorbenen geschaffen worden sind, kann Erdspeicher kommen und ihn vor dem Erdgefängnis erretten und zu Amitābha geleiten.

Meistens wird der Bodhisattva Erdspeicher mit einem kurzen Schleier am Hinterkopf dargestellt. Das war keineswegs eine chinesische oder uigurische Sitte. Nur die Fürsten und die Prinzessinnen der Tabγač im 5. Jh. wurden in Yün-kang mit Schleiern dargestellt. Sollte dieser kurze Schleier – der nicht das Gesicht verdeckt – nur ein Schutz des rasierten Kopfes in unwirklicher Witterung sein, also eine Andeutung von weiten Rettungswegen? In Tun-huang trägt Erdspeicher eine feste, runde Kappe, in Japan eine wattierte Kapuze. Liegt hier etwa christliches Vorbild vor, da im Westen die Frau einstmals das Haar bedeckt haben sollte?

Es sei der Hund der Parsen in Erinnerung gebracht, der den Toten zweimal identifizieren muss. Auf den chinesischen³⁷ und den uigurischen (Fig. 80) Bildern ist er nur bei einer Gelegenheit zu finden, nämlich vor und am Erdgefängnis. Auf dem Bild der chinesischen Rolle F sitzt er, von Flammen umgeben, freundlich auf einem der Tortürme des Erdgefängnisses. Auf einer uigurischen Rolle kommt er vor dem Erdgefängnis dem Bodhisattva freundlich entgegen. Beides wird in den Texten nicht erklärt, könnte also auf eine halbvergessene, westliche Tradition zurückgehen.

Die Rolle der Gestirne im Erdspeicher-Kult ist nicht klar: skr. *Yama* = chin. *Yen-lo* = uig. *Ärkliq xan* trägt einen Hut nach Art der alt-chinesischen Könige mit Perlschnüre. Auf dessen Oberfläche ist spiegelverkehrt das Bild des Grossen Bären (Fig. 81) dargestellt. – In den verschiedenen Abschriften des uigurischen Textes sind (skr.) *kṛttikā* 'die Plejaden' = uig. *ülkär* 'der Schneidende', d.h. der die Jahre schneidende, der den Jahresbeginn Bringende, erwähnt.

Die Brücke spielt auf den uigurischen (Fig. 64) Bildern keine besondere Rolle, sie erscheint hier nur wie eine Kulisse, da bei ihr nichts passiert.

Die Verehrung von Bodhisattva Erdspeicher ist wohl weder in den Höhlentempeln von Mai-tsi-shan noch von Yün-kang³⁸ belegt, da sie erst in späterer Zeit zur vollen Wirkung entfaltet wurde. Die Beliebtheit des Kults um diesen Bodhisattva entsprach der Pietät der Hinterbliebenen, die noch nach dem Tode des Angehörigen für ihn Sorge tragen wollten. So wurden die

recht anschaulichen Gedanken der iranischen Nachbarn in den Kult von *Yama* = *Ärklig xan* eingebaut und zu dem für den 'Erdspeicher' entwickelt, sowie unter die alles heilende und beseligende Person des Buddhas Amitābha gestellt. Die Ausstrahlungskraft des iranischen Totenkults war so stark, dass sie zugleich in buddhistische und auch taoistische Kreise drang. Angesichts der vielen Parallelen der Umgebung der Zehn-Könige zum parsischen Kult scheint es wahrscheinlich, dass die Idee von 'Erdspeicher' auf die Gestalt von Sraoša zurückgeht.

S c h r i f t t u m

- ¹P. AALTO, Rezension von: Indologen-Tagung 1971; Finnisch-ugrische Forschungen XLI, S. 287-289.
- ²A. von GABAIN, Kṣitigarbha-Kult in Zentralasien; Buchillustrationen aus den Turfan-Funden, Indologen-Tagung 1971, Wiesbaden 1973, S. 47-71. Ferner: dies., The purgatory of the Buddhist Uighurs - book illustrations from Turfan; Mahayanist Art after A.D. 900; Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies, London 1971, ed. W. WATSON.
- ³B. NANJIO, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka, the sacred canon of the Buddhists in China and Japan, Oxford 1883, Spalte 381 ff.
- ⁴MODI, The religious ceremonies and customs of the Parsees, 2nd ed., Bombay 1937. G. WIDENGREN, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, Leiden 1955. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, La religion de l'Iran Ancien, Paris 1962.
- ⁵LIU Mau Tsai, Kutscha und seine Beziehungen zu China vom 2. Jh.v. bis zum 6. Jh.n.Chr., Wiesbaden 1969, S. 33.
- ⁶大方廣十輪經 Ta-fang-kuang shī-lun king; Taisho Nr. 410, S. 681-720.
- ⁷E. CONZE, Thirty years of Buddhist Studies, Oxford 1967.
- ⁸F. W. K. MÜLLER, Uigurica II; Abh. Berliner Akad. d. Wiss. 1910:3, Berlin 1911, S. 80, Z. 63 ff.
- ⁹In Sogdiana: Sir Aurel STEIN, On ancient Central-Asian tracks, London 1933, Bild 124, Importseite von den Sasaniden (in Astana, Turfan, gefunden). - In Turfan: A. GRÜNWEDEL, Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan, Berlin 1912, Fig. 663.
- ¹⁰s. Note 8, S. 53, Z. 4.
- ¹¹V. THOMSEN, Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées; Mém. Soc. Fou 1896, Kül tegin, S. 108, I E 31.
- ¹²Die meisten Beispiele sind aus A. von GABAIN, Alttürkische Grammatik, 3. Aufl., Wiesbaden 1974, S. 317 ff.
- ¹³dies., Alt-türkische Texte in sogdischer Schrift; Hungaro-Turcica, Studies in Honour of Julius Németh, Budapest 1976, S. 73.

- ¹⁴ HUI-LI, Ta-ts'ü-en-ssü san-tsang fa-shī chuan (Biographie von Hüan-tsang), übers. von S. JULIEN, Histoire de la vie de Hiouen-tsang, Paris 1853.
- ¹⁵ uig. Abbildung, zitiert nach Anm. 2, Fig. 80; chin. Abbildung, Sir Aurel STEIN, Serindia, Bd. IV, Oxford 1921, S. 93, unten.
- ¹⁶ TOKUSHI Yusho und OGAWA Kan-ichi, Painted manuscripts of the Shih-wang sheng-ts'i-king; Monumenta Serindica V, S. 289, unten.
- ¹⁷ E. WALDSCHMIDT, Gandhara Kutscha Turfan, Leipzig 1925, Tafel 17.
- ¹⁸ Živopis' Drevnego Pjandžikenta, Moskau 1954, Tafel XX.
- ¹⁹ Sammlung im Museum für indische Kunst, (West)Berlin, 'Miniaturen' Nr. III 11.
- ²⁰ Essai sur la vie matérielle dans l'Oasis de Tourfan pendant le Haut Moyen âge; Arts Asiatiques, Numéro spécial, Bd. XXIX, Paris 1973.
- ²¹ Sin-kiang t'u-t'u wên-wu, Peking 1975.
- ²² s. Anm. 15, STEIN, S. 61.
- ²³ A. von LE COQ, Chotscho, Berlin 1913: (christlich) 7a, (buddh.) 12, 16 links, 30, 36, 38 links, 38c links und rechts, 47a links usw.
- ²⁴ Exhibition of ancient art of Afghanistan, Tokyo 1963, S. 94.
- ²⁵ G. A. PUGAČENKOVA und L. I. REMPEL', Istorija iskusstv Uzbekistana, Moskau 1965, Tafel 112-115 = L. I. ALBAUM und B. BRENTJES, Wächter des Goldes, Berlin 1972, Tafel 112-124
- ²⁶ M. BOYCE, Middle Persian Literature; Handbuch der Orientalistik IV, Iranistik 2:1, Leiden 1968, S. 48 ff.
- ²⁷ s. Anm. 6.
- ²⁸ 大乘大集地藏十輪經 Ta-shêng ta-tsi ti-tsang shī-lun king; Taisho Nr. 411, S. 721-777.
- ²⁹ 地藏菩薩本願經 Ti-tsang p'u-sa pên-yüan king; Taisho Nr. 412, S. 777-790.
- ³⁰ 百千頌大乘大集經地藏菩薩請問法身讚 Pai-ts'ien sung-ta-shêng ta-tsi king ti-tsang p'u-sa ts'ing-wên fa-shên ts'ang; Taisho Nr. 413, S. 790-992.
- ³¹ 十王生七經 Shī-wang shêng ts'i king; Taisho, Bilderband Nr. 7, S. 645-662; mitsamt den Bildern abgedruckt in TOKUSHI-OGAWA, s. Anm. 16, S. 255-296. Zu diesem chin. Text gibt es in der Berliner Sammlung 10 analoge Fragmente einer chinesischen und 35 Fragmente von mehreren uigurischen illustrierten Buchrollen, die in 'Indologen-Tagung' (s. Anm. 2) abgebildet sind. Wir zitieren nach dieser Ausgabe.
- ³² L. GILES, Six centuries at Tunhuang, London 1944, S. 16.
- ³³ J. C. TAVADIA, Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier; Iranische Texte und Hilfsbücher Nr. 2, Leipzig 1956.
- ³⁴ s. Anm. 16.
- ³⁵ Entlassungstäfelchen, s. 264, Z. 6: 檢齋 kiän-chai.
- ³⁶ TOKUSHI-OGAWA, S. 296, unten.
- ³⁷ s. Anm. 15, STEIN = Rolle F, S. 296, links-oben.

- 38 NATORI Yonosue und WATSUJI Tetsuro, Mai-chi-shan caves, Tokyo 1957.
 MIZUNO Seiichi und NAGAHIRO Toshio, Yun-kang, the Buddhist cave temples
 of the fifth century A.D. in North China, Kyoto 1951-1956.

W e i t e r e s S c h r i f t t u m :

K. L. REICHELDT, Truth and Tradition in Chinese Buddhism, a study of Chinese Mahayana Buddhism, transl. from the Norwegian by K. van Wageningen Bugge, Shanghai 1928, S. 77-126.

Avesta, die heiligen Bücher der Parsen, übersetzt...von F. Wolff, Berlin und Leipzig 1924.

D a t e n e i n i g e r D y n a s t i e n :

Pei-Liang 401 - 422

Sui 581 - 617

T'ang 618 - 907

Sasaniden 220 - 640

Bemerkung: Herrn Dr. Gerd Gropp danke ich für manchen Hinweis und für die Beschaffung von Büchern.