

Wahrsagende Mönche im chinesischen Buddhismus

Biographien aus dem *Shenseng zhuan*

von Esther-Maria Guggenmos
und Li Wei



Wahrsagende Mönche im chinesischen Buddhismus
Biographien aus dem *Shenseng zhuan*

übersetzt von Li Wei 李熒 und Esther-Maria Guggenmos,
reflektiert und annotiert von Esther-Maria Guggenmos

Deutsche Ostasienstudien 39

OSTASIEN Verlag

Dem Cover-Motiv liegt die Vorhersage Nr. 52 des *Tianzhu lingqian* 天竺靈籤 zugrunde, eines illustrierten buddhistischen Tempelarakels aus der Song-Zeit. Siehe Zheng Zhenduo 鄭振鐸 (Hg.). *Zhongguo gudai banhua congkan* 中國古代版畫叢刊 (rpt. Shanghai: Shanghai guji, 1988), 290.

Die Drucklegung dieses Werks wurde durch Zuwendungen seitens des Universitätsbunds Erlangen-Nürnberg e.V. sowie des Internationalen Kollegs für Geisteswissenschaftliche Forschung „Schicksal, Freiheit und Prognose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa“ der FAU Erlangen-Nürnberg ermöglicht.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 1868-3665
ISBN 978-3-946114-60-4

© 2019. OSTASIEN Verlag, Gossenberg (www.ostasien-verlag.de)
1. Auflage. Alle Rechte vorbehalten
Redaktion, Satz und Umschlaggestaltung: Martin Hanke und Dorothee Schaab-Hanke
Druck und Bindung: Rosch-Buch Druckerei GmbH, Scheßlitz
Printed in Germany

1 Einführung

Divination im Buddhismus?

Die zunächst normativ formulierte Frage, ob Buddhisten wahrsagen „dürfen“, führt in das Feld der Ordensdisziplin, des Vinaya. Ordensmitgliedern wird hierin Zurückhaltung gegenüber mantischen und magischen Praktiken auferlegt. Dabei ist bemerkenswert, dass die Effektivität der Praktiken selbst nicht bezweifelt wird. Es ist vor allem die Sorge um das Ansehen der monastischen Gemeinschaft, welches durch diese Tätigkeiten, damit verbundene Einnahmen und emotionale Abhängigkeiten beschädigt werden könnte, die zu dieser Haltung führt. Die Ausübung solcher Praktiken wäre also in der Lage, den Fortbestand der Ordensgemeinschaft und damit der buddhistischen Lehre zu gefährden – die Sorge macht verständlich, dass die Praxis mit Sanktionen belegt ist. Bereits in indisch-buddhistischen Texten kommt es zur Distanzierung von mantischen Künsten: Sie waren sozial wenig angesehen, gehörten zu den sogenannten „niedereren Künsten“.² Sie zählten aber auch zum Wissensrepertoire einer brahmanischen Ständegesellschaft, von welcher der Buddhismus sich abzusetzen versuchte.³

Die Geringschätzung wird in den Texten zur Ordensdisziplin im chinesischen Kanon fortgeführt: In den Vorschriften für Ordensanwärterinnen werden mantische und magische Praktiken als ungebührliches, unreines und disqualifizierendes Verhalten dargestellt.⁴ Dies wird in den Ordensregeln der Nonnen wiederaufgegriffen: Im *Dharmaguptaka vinaya* (*Sifen lü* 四分律) werden mantische Praktiken als falsches, unangebrachtes Verhalten für weibliche Ordensmitglieder, *bhikṣuṇīs*, erwähnt. Die Regeln für Mönche und der regelmäßig im klösterlichen Kontext rezitierte Bußkatalog, der *prātimokṣa*, sind weniger explizit. Selbst die Regeln für *bhikṣuṇīs* erlauben Ausnahmen. So ist es zum Beispiel zur Wiederherstellung der eigenen Gesundheit, der eigenen Sicherheit, zur Erlangung von Essen, zum Studium und zur Konversion Ungläubiger erlaubt, Zauberformeln anzuwenden.⁵

Die Absetzung von mantischen Praktiken gelingt bereits im indischen Kontext nur partiell. So erscheint in den verbreiteten Versionen der Legende

2 Vgl. Guggenmos 2017a.

3 Vgl. Bronkhorst 2011.

4 *Shami shijie fa bing weiyi* 沙彌十戒法并威儀, T. 1471, XXIV: 927a6-10. Im Folgenden werden „magische“ von „mantischen“ Praktiken in einer Arbeitsdefinition unterschieden: Magische Praktiken legen ein spezielles Wissen zugrunde, dessen Anwendung ein intendiertes Ergebnis zur Folge haben soll. Mantische Praktiken sind hingegen Praktiken, die den Ausführenden dazu befähigen, mit Hilfe eines speziellen Wissens und durch die Interpretation definierter Zeichen Kenntnis über zukünftige Entwicklungen und Ereignisse zu generieren. „Mantische“ Praktiken werden auch als „divinatorisch“ oder als Praktiken der „Wahrsagung“ bezeichnet.

5 Siehe T. 1428, XX: 754a17-b10, übers. in Heirman 2002, 760-761.

vom Leben des Buddha der Seher Asita als Standardtopos, welcher in der Kindheit des Prinzen auf dessen außergewöhnliche Zukunft verweist.⁶

Mit Blick auf das Gesamt des chinesisch-buddhistischen Kanons ist zunächst eine disziplinare Zurückhaltung der Ordensmitglieder erwünscht. Gerade im rituellen Bereich werden im Kanon aber mantische Praktiken integriert, wie zum Beispiel in Reueritualen und Omenliteratur.⁷ Zu etablierten mantischen Praktiken liegen zudem buddhistische Varianten vor. Als Berater des Herrschers konkurrierten buddhistische Mönche am Hof mit anderen Spezialisten mantischer Techniken. Bekannt ist der über den esoterischen Buddhismus vermittelte starke Einfluss indischer Astrologie im tangzeitlichen China.⁸ Die Bedeutung der Astrologie ergibt sich aus der Rolle des Herrschers als „Himmelsohn“ (*tianzi* 天子), dessen zentrale Mittlerrolle zwischen Himmel und Erde das Wohlergehen des Reiches zu verantworten hatte. Himmelsereignisse wurden so unmittelbar mit irdischen Konsequenzen verbunden. Buddhistische Varianten mantischen Wissens finden sich eingeflochten in die großen buddhistischen Enzyklopädien, wie etwa Daoshis 道世 (gest. 683) *Fayuan zhulin* 法苑珠林 oder sein *Zhujing yaoji* 諸經要集: Zu Traumdeutung⁹ und zur Interpretation der äußeren Gestalt,¹⁰ aber auch zu Ritualen zur Beeinflussung des Niederschlags¹¹ sind im *Fayuan zhulin* eigene Kapitel erhalten. Mantische Künste sind selten als separater Bereich in der Wissensorganisation zu finden. Sie erscheinen zumeist integriert in größere Erzählzusammenhänge und kommen dann als außergewöhnlich wahrgenommen in Wundererzählungen (*shenyi* 神異) oder in der Beschreibung magischer Fähigkeiten (*dhāraṇī*, *zhoushu* 咒術) vor. Sozusagen die „Königdisziplin“ mantischer Praktiken ist das *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen). Eng mit der Gelehrtentradition verknüpft, zeigt es, dass sich die Beschäftigung mit Praktiken der Vorhersage keineswegs auf untere soziale Schichten beschränkte, sondern gesellschaftsübergreifend praktiziert wurde. Das *Buch der Wandlungen* gehört zu den konfuzianischen Klassikern und illustriert in seiner Kommentarliteratur beispielhaft den fließenden Übergang zwischen Divination und einer auf das reichhaltige Ausloten des Handlungshorizontes konzentrierten Technik. So gehört die intellektuelle Auseinandersetzung mit diesem Klassiker selbstverständlich zur buddhistischen Traditionsfülle. In der späten Ming-Zeit schrieb der bekannte buddhistische Gelehrte Ouyi Zhixu

6 Vgl. die Erzählungen über die Taten Buddhas in den verschiedenen Übersetzungen der Erzählungen vom Leben Buddhas, des Buddhacarita (s. [948c11], Anm. 3), z.B. im *Fo benxing jing* 佛本行經, das als Übersetzung Baoyuns 寶雲 aus dem 5. Jahrhundert gilt (hier T. 193, IV: 60b11 ff.).

7 Vgl. Guggenmos 2018a.

8 Vgl. Sørensen 2011b.

9 FYZL, Kap. „Mianmeng“ 眠夢.

10 FYZL, Kap. „Zhanxiang“ 占相, Physiognomie im weiteren Sinne.

11 FYZL, Kap. „Qiyu“ 祈雨.

薄益智旭 (1599–1655) einen buddhistischen Kommentar zum *Yijing* (*Zhouyi chanjie* 周易禪解), der im buddhistischen Jiaying-Kanon (嘉興大藏經)¹² erhalten ist.

Das breite Spektrum buddhistischen Umgangs mit der Reichhaltigkeit in China etablierter mantischer Techniken spiegelt sich in den Biographien wider. Ähnlich wie der oben genannte Seher Asita ohne weitere Rechtfertigung Teil der Erzählung des Lebens Buddhas ist, sind auch in den großen biographischen Korpora chinesischer Mönche mantische Praktiken ein natürlicher Teil des Handlungsspektrums. Der Diskurs der Ordenspraxis zur legitimen Ausführung mantischer Praktiken spielt weder implizit noch im konkreten Textinhalt eine Rolle. Die oft in den Einleitungen zu buddhistisch-mantischen Ausführungen zu findenden Rechtfertigungen werden nicht erwähnt. Ganz im Gegenteil werden zu Beginn der Biographien zumeist die herausragenden Fähigkeiten eines Mönches aufgezählt. Und unter diese Fähigkeiten, sowie auch unter die erzählten Episoden, mischt sich mit großer Selbstverständlichkeit die Anwendung mantischer und magischer Techniken.

Auf der Suche nach Wahrsagungspraktiken unter buddhistischen Mönchen haben wir zu Beginn unseres Forschungsprojektes im Durchgang durch die *Biographien wundertätiger Mönche* nach möglichen Kategorisierungen gesucht. Von der seherischen Fähigkeit über die Anwendung konkreter Techniken zur Vorhersage bis hin zu „magischen“ Praktiken (*zhoushu* 咒術) lag ein breites Feld von Handlungen vor, dessen emische Binnendifferenzierung unser Ziel war.

Dabei galt es zunächst, die Handlung angemessen zu beschreiben. Wir erstellten auf xml-Basis getaggte Biographien, die den jeweiligen Mönch, seine zeitliche Einordnung, Herkunft und sprachliche Fähigkeiten kennzeichneten und in denen 1) eine Kategorie der Prognose, 2) das Mittel, mit dessen Hilfe die Prognose durchgeführt wird („portant“), 3) deren Inhalt und 4) die Verifikationsnotiz markiert wurden. Das Vorgehen machte besonders bewusst, dass manchen Mönchen eine außergewöhnliche Fähigkeit zur Erfassung zugrundeliegender karmischer Kausalzusammenhänge (*yebao* 業報) über mehrere Leben und große Distanzen hinweg zugesprochen wird. Das befähigt sie unter anderem zu umfassenden Zukunftsvorhersagen. Die angewandten Methoden der Vorhersage treten demgegenüber beinahe in den Hintergrund. Dies mag auch mit dem Genre der Biographien zusammenhängen, die unter anderem intendieren, die soziale Anerkennung einer Person, die zur Aufnahme in das biographische Korpus führte, zu plausibilisieren.

12 J.B96, XX: 396a1-468c27. Der hier zitierte Jiaying-Kanon ist ein privatfinanzierter Kanon, kompiliert zwischen 1589 bis 1677, der zahlreiche späte (chan-)buddhistische Texte enthält. Er ist benannt nach seinem Produktionsort im Bezirk Jiaying. Aufgrund des Aufbewahrungsortes der Holzblöcke für den Druck im benachbarten Jingshan Kloster ist er auch unter dem Namen Jingshan-Kanon 徑山藏 bekannt.

Doch wovon ist eigentlich die Rede, wenn man von buddhistischen Biographien im chinesischen Kontext spricht?

Biographien und ihre Bedeutung in China

Biographien sind seit dem *Shiji* 史記, der ersten Universalgeschichte Chinas, kompiliert von dem Hofhistoriographen Sima Qian 司馬遷 (etwa 145–86 v. Chr.), fester Teil der chinesischen Geschichtsschreibung. Alle auf dieses erste Werk folgenden offiziellen Dynastiegeschichten enthalten biographische Sammlungen. Die fünf stilprägenden Rubriken des *Shiji* enthielten bereits in ihrer ersten, den „Basisannalen“ (*benji* 本紀), Kaiserbiographien und nach Zeittafeln und Abhandlungen in den beiden Schlusssektionen mit der Rubrik der *shijia* 世家 und der *liezhuan* 列傳, Biographien Adliger und anderer Männer (und selten auch Frauen).¹³

Im Chinesischen werden Biographien im Allgemeinen als *zhuàn* 傳 gekennzeichnet. Verbal verwendet (und dann *chuán* gesprochen) bezeichnet das Wort den Prozess, etwas weiterzugeben. Biographien geben etwas an die kommenden Generationen weiter und folgen dabei dem historiographischen Prinzip von „Lob und Tadel“ (*baobian* 褒貶): Im moralischen Verhalten der Person ist persönlicher und gesellschaftlicher Aufstieg oder Niedergang begründet. Die Inklusion in Dynastiegeschichten war selbstverständlich für die angesprochenen Familien prestigeträchtig.

Biographien folgen einem standardisierten Aufbau: Die Namen, unter denen die Person bekannt war, werden zuerst genannt. Die Abstammung über den Vater und dessen Beruf und soziale Rolle und die geographische Verortung der Familie schließen sich an. Die Kindheit wird allenfalls erwähnt, um die besonderen Begabungen des Kindes herauszustellen. Examina, die zum Eintritt in den Staatsdienst führten, werden aufgezählt. Es folgen Episoden aus dem Leben der Person, die vom Historiographen mit Blick auf ihre Exemplarität ausgewählt werden. Die Biographie schließt in der Regel mit einer Todesnotiz, welche lokal und zeitlich präzisiert wird, sowie der postumen Bedeutung der Person.

Das in den Dynastiegeschichten verwendete Material wurde über mehrere Auswahlstufen kompiliert, hierzu gehören z.B. Eulogien, Grabreden und Inschriften im, am oder auf dem Weg zum Grab, die aufgrund ihrer literarischen Hochwertigkeit vom Verfasser oft in seinen gesammelten Werken bewahrt wurden. Zudem wurden Genealogien von aristokratischen Familien geführt, welche ebenfalls einfließen. Biographien sind damit sprachlich oft durch Brüche gekennzeichnet. Traditionell geht es in ihnen nicht um die Persönlichkeitsentwicklung oder um den Nachvollzug eines inneren Entwick-

13 In das biographische Genre wird bei Wilkinson 2018, 155-180 eingeführt. Als guter erster Überblick über biographische Geschichtsschreibung gilt immer noch Twitchett 1962 sowie der detailreiche Aufsatz von Moloughney 1992. Konkret mit Bezug zum *Shiji* vgl. van Ess 2003.

lungsprozesses.¹⁴ Arthur Wright versammelte bereits 1962 eine Übersicht über in den offiziellen biographischen, und damit meist konfuzianisch ausgerichteten, Sammlungen anerkannte Haltungen und Verhaltensmuster. Darunter nennt er die Unterordnung unter Autoritäten, unter geltende Moral und Norm, den Respekt vor der Vergangenheit und der Geschichte, die Liebe zum traditionellen Lernen, die Wertschätzung der Macht des guten Beispiels, die Überordnung breiter moralischer Kultivierung über Spezialwissen, den Vorzug nicht gewaltsamer moralischer Reformen in Staat und Gesellschaft, Klugheit, Vorsicht und Vorliebe für den Mittleren Weg, kein Konkurrenzdenken, Mut und Sinn für Verantwortung gegenüber einer großen Tradition, Selbstrespekt (und ein wenig -mitleid) in schwierigen Situationen, Exklusivität und Penibilität auf moralischer und kultureller Basis, sowie Förmlichkeit im Umgang mit anderen.¹⁵ Aufgrund dieses Werteschemas bilden sich biographische Rollenmuster heraus, die durch die Annahme oder Ablehnung des gesellschaftlich anerkannten Verhaltens geprägt werden. Wright beschreibt militärische Aktivisten, „bis zum bitteren Ende loyale“ Beamte, moralisch-ernste Einsiedler, Naturpoeten bis hin zu poetischen Lebemeistern.¹⁶ Biographien waren ein zentrales Genre, in welchem der staatspolitische Anerkennungsdiskurs sich ausdrückte und geformt wurde.

14 In ersten Anfängen bereits in der Tang-Zeit, vor allem aber dann zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstehen erste Parodien auf das Genre mit Werken wie Lu Xuns 魯迅 Erzählung *A Q Zhengzhuan* 阿Q正傳 (Wahre Geschichte des Ah Q) von 1921, in der er gesellschaftskritisch aufzeigt, wie die Darstellung der Geschichte eines chinesischen Tagelöhners in der Form einer traditionellen Biographie zum Scheitern verurteilt ist. Das Genre wird dadurch geradezu zum Paradigma chinesisch-traditionellen Verhaftetseins und der Rückständigkeit. Zur gesellschaftsprägenden Rolle Lu Xuns vgl. Davies 2013. Siehe auch Franke 1974.

15 Vgl. Wright 1962, 8.

16 Ibid, 10 ff. Die Breite von Charakteren in biographischen Sammlungen wird auch gut in der Aufzählung biographischer Werke im Buchkatalog des *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Alte Geschichte der Tang-Dynastie) deutlich. Erwähnung finden dort (*Jiu Tangshu* 46.2006) unter „Zazhuan“ 雜傳 (Verschiedene Biographien) 194 Werke in 1978 Kapiteln, die wie folgt gegliedert werden: Alte Weise und Respektspersonen (*baoxianxian qijiu* 褒先賢者舊, 39), Pietätvolle und von Bruderliebe Erfüllte (*xiaoyou* 孝友, 10), Loyale und Integre (*zhongjie* 忠節, 3), beispielhafte Vasallen (*liefan* 列藩, 3), hervorragende Schreiber (*liangshi* 良史, 2), Eremiten (*gaoyi* 高逸, 18), für die Beamtenprüfung Registrierte (*kelu* 科錄, 1), Literaten (*wenshi* 文士, 3), Unsterbliche (*xianling* 仙靈, 26), herausragende Mönche (*gaoseng* 高僧, 10), Geister (*guishen* 鬼神, 26), und beispielhafte Frauen (*lienü* 列女, 16). Siehe auch die Aufzählung in Kurz 2009, 138. Die *Alte Geschichte der Tang-Dynastie* wurde in der Song-Zeit im Jahr 1044 durch das *Xin Tangshu* 新唐書 (Neue Geschichte der Tang-Dynastie) ersetzt, und erstere in der Ming-Zeit wieder relevanter. Heute sind sowohl *Jiu Tangshu* als auch *Xin Tangshu* Teil der in der Qing-Zeit kanonisierten „Vierundzwanzig Dynastiegeschichten“, die mit der Ming-Zeit abschließen.

Der Buddhismus war in China immer wieder dem Vorwurf, eine Fremdreigion zu sein, ausgesetzt. Hiervon gibt die buddhistisch-apologetische Tradition ein beredtes Zeugnis.¹⁷ Die Intention, der buddhistischen Tradition politisch und sozial Bedeutung und Gehör zu verschaffen, ist daher auch für die Entwicklung eines eigenen buddhistisch-biographischen Genres treibend.¹⁸ Auch im Daoismus finden sich biographische Sammlungen, insbesondere die *Biographien ausgewählter Unsterblicher* (*Liexian zhuan* 列仙傳) und die *Biographien göttlicher Unsterblicher* (*Shenxian zhuan* 神仙傳, Ge Hong 葛洪 zugeschrieben, 283–343).¹⁹

Buddhistische biographische Textsammlungen

Die Erstellung von Buchkatalogen, die Kanonbildung, das Entstehen apologetischer Literatur und die Schaffung großer biographischer Sammlungen auf kaiserliche Veranlassung hin sind wesentliche Elemente, in welchen der buddhistische Anerkennungsdiskurs Ausdruck fand.

Bis heute von grundlegender Bedeutung ist das vom Mönch Huijiao 慧皎 (497–554) wohl um 530 fertiggestellte *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche, kurz: GSZ).²⁰ Verteilt auf 14 Kapitel, enthält die Sammlung 257 Biographien. Wie Huijiao in seinem Vorwort schreibt, hat er sich bei dessen Abfassung vor allem auf die Biographien früher Übersetzer in dem etwa 515 von Sengyou 僧祐 zusammengestellten *Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (Sammlung von Aufzeichnungen zur Übersetzung des Tripitaka)²¹ gestützt, dem frühesten erhaltenen Katalog buddhistischer Übersetzungen, die den aufgelisteten und beschriebenen Sütren beigefügt sind.²² Das *Gaoseng zhuan* bezog aber auch schwerer identifizierbare Quellen ein. So lässt sich über eine japanische Teilabschrift von Baochang 寶唱 (462 – nach 514) heute andernorts nicht erhaltenem *Mingseng zhuan* 名僧傳 (Biographien berühmter Mönche)²³ diese Sammlung als Hauptquelle des *Gaoseng zhuan* identifizieren. Die Biographien setzen – wie auch das *Shenseng zhuan* – mit dem Bericht über den Mönch Moteng ein, dessen Biographie als Gründungslegende des chinesischen Buddhismus ein klassischer Referenzpunkt ist. Das *Gao-*

17 Vgl. Assandri 2015, Guggenmos 2018b.

18 Ein umfassender Überblick zur buddhistischen Biographik findet sich bei Kieschnick 2011; zur Motivation buddhistischer Biographik siehe Kieschnick 1997, 6-8.

19 Zum Verhältnis daoistischer und buddhistischer Biographik vgl. Bumbacher 2010. Die Ähnlichkeiten zwischen daoistischen „Unsterblichen“ und buddhistischen „Herausragenden Mönchen“ gerade in Bezug auf ihre Wunder- und Wahrsagetätigkeit arbeitet Poo 1995 heraus.

20 T. 2059.

21 T. 2145.

22 Vgl. Nattier 2008b, 11-13.

23 Vgl. Shinohara 1994b, 130. 206, Anm. 59.

seng zhuan schließt mit Biographien um das Kompilationsdatum und damit in der Liang-Zeit 梁 (502–557).

In der Tang-Zeit (618–907) wurde das *Gaoseng zhuan* als *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (XGSZ)²⁴ fortgesetzt, weswegen es auch *Tang gaoseng zhuan* 唐高僧傳 genannt wurde. Zusammengestellt von Daoxuan 道宣 (596–667) und abgeschlossen im Jahr 645, führt es Biographien der Liang-Zeit weiter bis zum Kompilationsdatum und enthält insgesamt 500 Einträge.²⁵ Auch die folgenden beiden großen biographischen Textkorpora weisen bereits in ihren Titeln auf Dynastien hin: Das von Zanning 贊寧 (919–1001) kompilierte *Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (SGSZ)²⁶ enthält insgesamt 666 Biographien, schließt wiederum an das *Xu gaoseng zhuan* an, setzt also mit dem Beginn der Tang-Zeit ein und reicht bis zum Beginn der Song-Zeit (960–1279). Das Kompilationsdatum des darauf folgenden *Ming gaoseng zhuan* 明高僧傳, 1617 n. Chr., liegt bereits nach demjenigen des hier übersetzten *Shenseng zhuan* von 1417. Es kann damit nicht mehr als direkte Quelle gelten, auch wenn theoretisch darin enthaltene Material bereits im *Shenseng zhuan* Verwendung gefunden haben kann, bzw. aus diesem in das *Ming gaoseng zhuan* übernommen worden sein könnte. Kompiliert wurde es von dem Mönch Ruxing 如惺. Es enthält insgesamt nur 180 Biographien und ist unterteilt nach Übersetzern (*yijing* 譯經), Kommentatoren (*yijie* 義解) und Meditationsmeistern (*xichan* 習禪).²⁷

24 T. 2060.

25 Kurz nach Daoxuan's Tod fügten wohl seine Schüler Biographien aus einem weiteren von Daoxuan verfassten Werk in das XGSZ ein, vgl. Shinohara 1994b, 195, Anm. 6.

26 T. 2061. Zu Zanning und seinen übersetzungstheoretischen Überlegungen siehe Li Xuetao 2019.

27 Ebenfalls ohne Einfluss auf das SSZ ist das *Shimen zhengtong* 釋門正統, das in der Zeit von 1195 bis 1237 entstanden ist. Anders als in der Tradition der *Biographien herausragender Mönche* wird hierin zum ersten Mal „eine Art parallele Geschichtsschreibung“ (Kleine 2010, 32) zum *Shiji* versucht und dessen fünffache Struktur übernommen. Das 1269 verfasste *Fozu tongji* 佛祖統紀 führt diese Neuerung weiter. Damit etabliert sich eine buddhistische Geschichtsschreibung, die versucht, sich an die Autorität der säkularen Geschichtsschreibung anzulehnen. Die Anerkennungsbestrebung in Form konkurrierender Geschichtsschreibung ist eine Gratwanderung. Das spiegelt sich darin wider, dass beide Werke gut 500 Jahre später nicht in die Titelliste der großen kaiserlichen Literatursammlung, Siku quanshu 四庫全書, aufgenommen wurden. Vgl. Kleine 2010, 32-35. Die japanische Tradition legt übrigens erst um 1700 ein am *Gaoseng zhuan* orientiertes Werk japanischer Mönche vor, welches eine chinesische Leserschaft im Blick hatte (Kleine 2010, 43). Jedoch spricht bisher nichts dafür, solche ostasiatischen Rückwirkungen auf das chinesische Festland bereits in den Interpretationshorizont des etwa 300 Jahre früher zu datierenden *Shenseng zhuan* einzubeziehen.

Das *Gaoseng zhuan* ordnet die Mönchsbiographien nach zehn Rubriken, welche traditionsbildend wurden. Das *Xu gaoseng zhuan* und das *Song gaoseng zhuan* lehnen sich hieran mit leichten Veränderungen an. Die Einteilung gibt einen Eindruck einer ersten emischen Binnendifferenzierung des Mönchsordens:

Die zehn Rubriken in GSZ bzw. in XGSZ und SGSZ

1	<i>yijing</i> 譯經 (Übersetzer)	<i>yijing</i> 譯經 (Übersetzer)
2	<i>yijie</i> 義解 (Exegeten)	<i>yijie</i> 義解 (Exegeten)
3	<i>shenyi</i> 神異 (Theurgen, Wundertäter)	<i>xichan</i> 習禪 (Meditationsmeister)
4	<i>xichan</i> 習禪 (Meditationsmeister)	<i>minglü</i> 明律 (Meister der Ordensregeln)
5	<i>minglü</i> 明律 (Meister der Ordensregeln)	<i>hufa</i> 護法 (Beschützer des Dharmas)
6	<i>wangshen</i> 亡身 (bzw. 忘身) (Sich-selbst-Verbrennende)	<i>gantong</i> 感通 (Wundertäter)
7	<i>songjing</i> 誦經 (Rezitatoren)	<i>yishen</i> 遺身 (Sich-selbst-Verbrennende)
8	<i>xingfu</i> 興福 (Unterstützer verdienstvoller Taten)	<i>dusong</i> 讀誦 (Rezitatoren)
9	<i>jingshi</i> 經師 (Hymnodisten)	<i>xingfu</i> 興福 (Unterstützer verdienstvoller Taten)
10	<i>changdao</i> 唱導 (Prediger)	<i>zake shengde pian</i> 雜科聲德篇 (verschiedene Prediger)

Die Aufzählungen versammeln Material, welches in den ersten Rubriken am umfangreichsten ist und gegen Ende im Umfang abnimmt. Dabei sind die Übersetzer naturgemäß in der ersten Sammlung, dem GSZ, eine zahlenmäßig große Gruppe, während später die Zahl der Exegeten zunimmt. In der Tang-Zeit entstand ein auf Meditation ausgerichteter Buddhismus in China, die wachsende Bedeutung der Meditationsmeister entspricht der nun früheren Nennung. Der Chan- bzw. Zen-Buddhismus 禪 setzte sich in seiner Entwicklung jedoch bewusst von etablierten Erzählmustern in den *Biographien herausragender Mönche* ab. Eigene biographische Sammlungen wurden erstellt, die sich durch Patriarchenlinien auszeichneten, welche die Tradition im Meister-Schüler-Verhältnis weitergaben und insbesondere Aussprüche der Lehrmeister einer Traditionslinie versammelten.²⁸ Wundertäter sind in den *Biographien herausragender Mönche* unter unterschiedlichen Begriffen aufgeführt: *Shenyi*, Theurgen und Wundertäter, stehen an dritter Stelle im

28 Vgl. Kieschnik 1997, 130-137.

Gaoseng zhuan und sind damit für den Kompilator *Huijiao* eine zentrale Rubrik, die keineswegs einen pejorativen Beigeschmack hat, sondern im Gegenteil zur Überzeugungskraft des Buddhismus wesentlich beiträgt. Adjektivisch als „göttlich und besonders/seltsam“ beschreibbar, ist die Formulierung begrifflich nah am Verständnis von wundertätigen Mönchen, wie sie sich in dem Titel des hier übersetzten *Shenseng zhuan* befinden. Wundertätigkeit ist eine Konsequenz im äußeren Handeln von Mönchen, die sich durch spirituelle Qualitäten auszeichnen. Auf dieses rekurriert die Rubrik Daoxuans, *gantong*, welche von dem chinesischen Konzept von „teilnehmender Resonanz“ (*ganying* 感應) beeinflusst ist.²⁹ Das Vorhandensein einer eigenen Rubrik „Wundertäter“ bedeutet, dass sich Wundertätigkeit und das Vorhandensein übernatürlicher Kräfte³⁰ auf das dort versammelte Material beschränken würde. Gerade für das GSZ gilt

miracle stories are scattered widely in all categories of the biographies contained in this work [...] these monks were almost invariably seen as bearers of the holy and possessors of supernatural powers.³¹

Wahrsagende Mönche bilden – in Übereinstimmung mit der fehlenden kategorischen Abgrenzung mantischer Künste von anderen Fertigkeiten – also keine eigene Rubrik, und Stichproben ergeben ein durchwachenes Bild: Die Nähe zur Rubrik der Wundertäter ist zwar durchaus gegeben, aber auch in anderen Rubriken finden sich Experten einzelner mantischer Disziplinen.³²

29 Siehe Seite 19.

30 Das Adjektiv „übernatürlich“ („supernatural“) ist nicht unbedingt glücklich gewählt, wird jedoch in Ermangelung eines eingängigen Ersatzterminus im Föglenden verwendet. „Übernatürlich“ im Sinne von über und jenseits der Natur (einschließlich der sozialen Umwelt und buddhistischerseits als existierend angenommener Reiche) stehend ist insofern irreführend, als Geister, Götter oder wundersam sich ereignende Dinge durchaus als Teil dieser Natur gesehen werden. Bereits Étienne Lamotte ersetzte daher den Terminus durch „supernormal“. Durch Wunder werden also nicht etwa die Gesetze der Natur abgeschafft, sondern die wundersam sich ereignenden Dinge sind Teil der Lebenswelt. Zum Glaubensbegriff im SSZ und ausführlicher zum Begriff „supernatural“ vgl. meinen Beitrag „Convinced by Amazement“ in einem in Vorbereitung befindlichen Sammelband.

31 Shinohara 1994a, 488. So hat die Wundertätigkeit des Mönchs Tanchao (419–492) aus der Rubrik der Meditationsmeister nach Shinohara zum Beispiel eine konkrete Vermittlerfunktion bei der Korrektur einer gesellschaftlichen Schieflage, in welcher Drachen durch Menschen verärgert wurden, was zur Dürre führte. Diese konnte nur durch die Konversion der Drachen zum Buddhismus durch Tanchao gelöst werden.

32 Was im Einzelnen unter den Rubriken zu verstehen ist, kann hier nicht im Detail ausgeführt werden, siehe Shinohara 1994b, 196-197.

Das *Shenseng zhuan* und seine Quellen

Das *Shenseng zhuan* ist ein Werk, das sich trotz seines Titels *Biographien wundertätiger Mönche* keineswegs auf eine Auswahl von Biographien der unter den Rubriken *shenyi* oder *gantong* gelisteten Wundertäter beschränkt, sondern rubrikübergreifend Material versammelt. Das *gros* der Texte im *Shenseng zhuan* fußt auf den biographischen Sammlungen. Einzelne Biographien werden dabei in der Regel nicht in voller Länge übernommen, sondern Passagen, die das unten näher zu analysierende Interesse des Kompilators wecken, werden herausgegriffen. Dies kann dazu führen, dass Taten oder ein Gesamteindruck, für die einzelne Mönche weithin bekannt sind, in der Erzählung nicht erhalten bleiben und so ein gewisser Verfremdungseffekt entsteht. Genauso selektiv geht der Kompilator mit weiteren Quellen um. Hierunter zählen insbesondere Wundererzählungen, deren Kompilationen uns heute manchmal nur noch als Zitate in Enzyklopädien wie dem *Fayuan zhulin* überliefert sind. Die mit Abstand wichtigste Quelle für das *Shenseng zhuan*, die aus dem *Fayuan zhulin* rekonstruiert werden kann, ist das *Mingxiang ji*.³³

Zu Beginn der Beschäftigung mit dem *Shenseng zhuan* (SSZ) bin ich daher das erste von neun Kapiteln, bestehend aus elf Biographien, textvergleichend durchgegangen: Die erste Biographie zur Person Motengs entspricht

33 Die Rekonstruktion des MXJ, das Hauptquelle für mehrere der hier übersetzten Biographien ist, findet sich bei Lu Xun 1997, 276-343, der diese Kompilation 1909–1911 zusammengestellt hat, und liegt in Übersetzung mit Campany 2012 vor. Vor-suizeitliche Wundererzählungssammlungen umfassen nach Campany 2012, 3-5:

1. Xie Fu 謝敷, spätes 4. Jh., *Guangshiyin yingyan ji* 光世音應驗記 (Responsive Manifestations of Avalokiteśvara), 7 Erzählungen mit Vorwort, Rekonstruiert durch Fu Liang 傅亮, frühes 5. Jh., inhaltlich auf Guanyin fokussiert
2. Liu Yiqing 劉義慶 (403–444 C.E.): *Xuanyan ji* 宣驗記 (Records Proclaiming Manifestations), 35 Geschichten, ähnlich dem MXJ, enthält Wundergeschichten
3. Zhang Yan 張演, komp., erste Hälfte 5. Jahrhundert: *Xu Guangshiyin yingyan ji* 續光世音應驗記 (Continued Records of Avalokiteśvara's Responsive Manifestations)
4. Wang Yanxiu 王延秀, Mitte 5. Jh. kompiliert, *Ganying zhuan* 感應傳 (Records of Miraculous Responses), 2 Erzählungen
5. Wang Yan 王琰, komp. um 490, *Mingxiang ji* 冥祥記 (Signs from the Unseen Realm), 129 Erzählungen mit Vorwort, größte vor-suizeitliche Wundererzählungssammlung
6. Lu Gao 陸杲, komp. 501: *Xi Guanshiyin yingyan ji* 繫觀世音應驗記 (More Records of Avalokiteśvara's Responsive Manifestations), 69 Erzählungen, größte Sammlung an Geschichten mit Guanyin-Bezug
7. Hou Bo 侯白, spätes 6. Jh.: *Jingyi ji* 旌異記 (Citations of Marvels), 12 Geschichten
8. Unbek. Kompilator, 6. Jh.: *Xiangyi ji* 祥異記 (A Record of Signs and Marvels), evtl. 2 Erzählungen

fast wortwörtlich der im *Gaoseng zhuan* (GSZ). Abweichungen betreffen vor allem die Verständlichkeit im Chinesischen: Statt des Nachnamens She 攝, welcher auf die phonetische Umschrift von Motengs rekonstruierten Sanskritnamen Kāśyapa-Mātāṅga zurückzuführen ist, wird das ähnlich lautende Zeichen *shi* 釋 verwendet, welches sich im Chinesischen als gemeinsamer Nachname Shi für Mönche etablierte, da er der ersten Silbe des Beinamens des historischen Buddhas, Śākyamuni (Shijiamouni 釋迦牟尼), entspricht. Ein paar Zeichen weiter wird ein klassisch wirkendes *ye* 也 zum Abschluss des Nominalsatzes eingefügt. Gleich darauf wird aus der Charaktereigenschaft „tugendhaft, sittsam“ (*shanfeng* 善風) das etwas stärker auf äußerliche Sittsamkeit bedachte *meifeng* 美風. Hierbei handelt es sich um eine Modifikation beim Abschreiben, die ein wohl geläufigeres Wort wissentlich oder unbewusst übernahm. Kurz danach wird eine Temporalpartikel („erst“, *xijing* 昔經) ausgelassen. Wenig später wird ebenfalls durch eine Auslassung geläufigeres Vokabular verwendet: *jingfa* 經法, der Dharma der Schriften wird zum „dharma“ vereinfacht (*fa* 法). Diese Art der Veränderungen wird fortgeführt: Das erste Kapitel des SSZ legt in großen Teilen eine lockere Abschrift des GSZ vor, die den Sprachgebrauch leicht adaptiert, ohne grundlegend in den Text einzugreifen.

In der ersten Biographie wird der Text des GSZ vollständig übernommen. In der zweiten werden zwölf Zeichen weggelassen, in denen es um das Verhältnis des Mönchs Falan zum erwähnten Moteng geht.³⁴ Der lässige Kopierstil wird beibehalten. Die dritte Biographie ist die erste längere im GSZ. Sie wird im SSZ auf die Hälfte gekürzt. An Shigaos Leben vor seiner Ankunft in China und die von ihm nach China importierten Schriften werden zusammengefasst. Nur der Verweis auf sein intensives wundersames Wirken (*duo you shenji* 多有神迹)³⁵ verbleibt. Nach der karmischen Schuldbegleichung An Shigaos endet die Erzählung im GSZ und wird ergänzt durch weiteres Material, das sich auf An Shigao bezieht, aber teils nicht deckungsgleich ist mit der präsentierten Biographie. Diese Ergänzungen sind im SSZ komplett weggelassen. Die Biographie Kang Senghuis schließt sich im *Shenseng zhuan* an – damit überspringt das SSZ zwei Biographien im GSZ. Die Biographie Kang Senghuis wird etwa um die Hälfte gekürzt und um die Ergänzungen im *Song gaoseng zhuan* (SGSZ) erweitert. Der lockere Abschriftstil mit seinen leichten Veränderungen bleibt auch beim Wechsel in das SGSZ erhalten. Im Anschluss springt das SSZ in die Rubrik der Exegeten mit der Figur Zhu Shihengs. Auch diese Biographie wird um etwa die Hälfte gekürzt. Mit der Biographie He Luojes ist das SSZ dann in die Rubrik wundertätiger Mönche (*shenji*) im GSZ gewechselt. Die kurze Biographie wird bis auf einige Zeichen am Ende und einen vier Zeichen langen Einschub aus dem SGSZ übernommen. Mit der siebten Biographie zu Qi Yu springt das SSZ dann in der Rubrik wundertätiger Mönche des GSZ rückwärts und übernimmt diese mit weni-

34 T. 2059, L: 323a10-11.

35 T. 2064, L: 949a5.

gen Auslassungen. Die achte Biographie zu Falang kombiniert in der Namensnennung das GSZ mit dem SGSZ und schließt direkt eine Passage an, die zwar inhaltlich ähnlich im GSZ, aber uns als Text nur im *Fayuan zhulin* (FYZL) erhalten ist und dem *Mingxiang ji* entstammt. Die Wortwahl der Biographie Falangs aus dem GSZ und SGSZ findet keine Verwendung. Die Biographie Fotudengs ist nur geringfügig gekürzt und bis auf gut zwanzig Zeichen, inhaltlich ein Erzählschluss unbekannter Herkunft, komplett aus dem GSZ übernommen. Dabei wird der Clannamen Fotudengs (白 statt 帛) aus der Dynastiegeschichte der Jin (*Jinshu* 晉書) übernommen. Die zehnte Biographie, Fotiao, ist wie die elfte zu Fahui mit geringen Auslassungen dem GSZ entnommen.

Das SSZ bricht die Rubriken-Einteilungen des GSZ und SGSZ auf. Seine neun Kapitel sind im Wesentlichen chronologisch angeordnet und tragen keine eigenen Überschriften. Im ersten Kapitel werden in dieser Reihenfolge aus dem GSZ drei Übersetzer, ein Exeget, zwei Wundertäter, ein weiterer Exeget und abschließend drei weitere Wundertäter aufgeführt. Dabei wird die achte Biographie durch einen anderen Text, erhalten im FYZL, ersetzt, andernorts teilweise aus dem SGSZ ergänzt. Der Kopierstil ist locker und adaptiert geringfügig den Sprachgebrauch zugunsten der Lesbarkeit für einen durchschnittlich gebildeten Leser zu Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts. Hinzufügungen kommen höchst selten vor. Die Biographien werden generell dort gekürzt, wo es um materialreiche Aufzählungen geht und ganz besonders zum Ende hin. Das GSZ versammelt am Ende der Biographien Quellen, welche die Narration ergänzen oder ihr teilweise widersprechen. Diese werden in der Regel im SSZ ausgeschnitten.

Der im Folgenden in Auszügen übersetzte Text, das *Shenseng zhuan*, ist Teil des standardisierten buddhistischen Kanons, des Taishō shinshū daizōkyō.³⁶ Die dortige Textedition weist trotz der textuellen Vielschichtigkeit auf einen stabilen Text hin, der nur wenige Schreibvarianten einzelner Zeichen ausweist, die in der Übersetzung Beachtung finden, falls sie die Bedeutung des Textes verschieben.³⁷ Die Interpunktion des Taishō ist relativ frei,

36 T. 2064.

37 Fast alle Manuskripte aus Dunhuang gehen etwa auf das fünfte bis elfte Jahrhundert zurück und kommen daher als Quelle für mögliche Abschriften des *Shenseng zhuan* nicht in Frage. Die Steinschriften in Fangshan (Fangshan shijing 房山石經) überliefern meines Wissens ebenfalls keine Version des *Shenseng zhuan*, auch wenn dieses zeitlich möglich wäre, da die letzten Tafeln aus den Jahren 1621–1627 (Regierungsdevise Tianqi) stammen. 1428, zehn Jahre nach der Fertigstellung des *Shenseng zhuan* wurde, wurden am Fangshan auch Teile des daoistischen Kanons auf Steintafeln graviert, während im zwölften Jahrhundert noch eher Abschriften von tantrischen Schriften und Āgamas erstellt wurden, vgl. Buswell und Lopez 2014, 293: Fangshan shijing. Es würde sich aufgrund solcher Funde jedoch allenfalls ein leichter Hinweis auf die Wirkungsgeschichte ergeben, der Text selbst dürfte sich hierdurch kaum ändern.

korreliert oft auch nicht mit der Interpunktion der zugrundeliegenden Texte im GSZ. Daher habe ich mir erlaubt, die Interpunktion zu ändern, ohne dies weiter im chinesischen Text zu kennzeichnen.

Der Kompilator, Kaiser Zhu Di, und die Zeit der Entstehung des *Shenseng zhuan*

Was wissen wir über Zhu Di 朱棣 (1360–1424), der als dritter Kaiser der Ming-Dynastie das Erbe seines Vaters, des Dynastiebegründers, von 1403 bis 1424 fortführte? Mit der Ming-Dynastie regierte nach der Mongolenherrschaft der Yuan eine chinesische Herrscherfamilie, die an die Han- und Tang-Zeit anknüpfen wollte. Kaiser Zhu Di war Zeit seiner Regentschaft damit beschäftigt, die Grenze nach Norden hin zu sichern und sich mit den Mongolen auseinanderzusetzen. Er verlegte die Hauptstadt von Nanjing nach Peking, auch um so rascher auf tagesaktuelle Ereignisse der Außenpolitik reagieren zu können. Außenpolitisch seiner Herrschaft zu Ansehen zu verhelfen war auch das Ziel der von ihm veranlassten Seexpeditionen unter dem muslimischen General Zheng He 鄭和 (1371–1433). Innenpolitisch schaltete der nach seiner Regierungsdevise Yongle 永樂 (Immerwährende Freude, 1403–1424) auch als Yongle-Kaiser bekannte Zhu Di seine Verwandtschaft weitgehend aus und setzte vor allem auf Eunuchen in der Organisation des Beamtenapparates. Die Politik dieses Kaisers war durch Hauptstadtverlegung und Flottenexpeditionen extrem kostspielig, begründete aber eine stabile Macht, auf deren Basis das Reich über zwei Jahrhunderte in Frieden prosperierte.

In seiner Orientierung an der Han-Zeit und der chinesischen Tradition war Zhu Di zunächst einmal konfuzianischen Idealen verpflichtet. Er pflegte jedoch ein intensives Interesse am tibetischen Buddhismus. Seine stete Sorge um die Legitimität seiner Herrschaft führte darüber hinaus zu einem starken Interesse an Vorhersagen.

In den Rahmen seiner Legitimierungsbestrebungen mag man auch den Rückbezug Zhu Dis auf den Neokonfuzianismus der Song-Zeit einordnen. Im Jahre 1409 veröffentlichte er ein Büchlein über seine Vorstellungen eines idealen Herrschers (*Shengxue xinfa* 聖學心法). 1414 gab er das *Sishu wujing* 四書五經, eine Kompilation der Werke Zhu Xis 朱熹 (1130–1200) und seiner Schüler zu den konfuzianischen Klassikern, in Auftrag, welche ihm 1415 vorgelegt wurde. Er bündelte damit auch die für die Beamtenprüfung notwendigen Kenntnisse und beschnitt damit das Wissen, das die Masse der sich vorbereitenden Kandidaten erwarb. Die Erfassung der gesamten klassischen Literatur führte in Form der Enzyklopädie *Yongle dadian* 永樂大典 nach fünfjähriger Arbeit 1407 zu einem monumentalen Werk, auf das die Kompilatoren des Siku quanshu 四庫全書 (1773–1782) noch in weiten

Teilen zurückgreifen konnten und das erst im 19. Jahrhundert als vollständiges Werk verloren ging.³⁸

Auch wenn sich der Yongle-Kaiser um den chinesischen Buddhismus verdient machte, indem er mit dem *Yongle beizang* 永樂北藏 und dem *Yongle nanzang* 永樂南藏 den Druck zweier chinesischer Tripitaka finanzierte, gilt er als der erste chinesische Kaiser, der sich besonders des tibetischen Buddhismus annahm. Ein derart enges Verhältnis hatte außer ihm nur noch der Mongolenherrscher Kublai Khan (1215–1294).³⁹ Zhu Dis Interesse am tibetischen Buddhismus mag auch politische Gründe gehabt haben, da ein Kampf an allen Fronten des Großreichs zu dessen Befriedung unklug erschienen wäre.⁴⁰ So lud er den fünften Karmapa an den Hof ein und beauftragte ihn mit der Durchführung einer Fastenzeremonie am Linggu-Tempel 靈谷寺 zu Ehren des Dynastiegründers Zhu Yuanzhang 朱元璋, des Kaisers der Ära Hongwu 洪武 (1368–1398), und seiner Frau.⁴¹ Außerdem veranlasste er den ersten Druck des tibetischen Kanons, des Yongle Kanjur, der zur Verbreitung des tibetischen Buddhismus in China, Tibet und der Mongolei beitrug. Aber auch im alltäglichen Handeln spielten tibetisch-buddhistische motivierte Praktiken wohl eine Rolle.⁴²

Der Yongle-Kaiser hatte den zweiten Herrscher der Ming und Enkel des Dynastiegründers, den Kaiser der Ära Jianwen 建文 (1398–1402), gewaltsam abgesetzt, dessen Beamten massenhaft exekutieren lassen und lebte – auch durch die Tatsache, dass ein Leichnam Jianwens nicht zu finden war – in ständiger Sorge um die Legitimität seiner Herrschaft. Den Wahrsagekünsten war er bereits vor seiner Revolte zugetan, und es sollen der physiognomisch bewanderte buddhistische Mönch Daoyan 道衍 und der von diesem empfohlene bekannte Physiognom Yuan Gong 袁珙 (gest. 1410) gewesen sein, die ihn zum Aufstand ermunterten.⁴³ In den frühen 1400er Jahren soll Daoyan

38 Für einen ersten Überblick über die Regierungszeit des Yongle-Kaisers siehe Chan 1998; zu den editorischen Bestrebungen des Kaisers siehe dort, 218–221.

39 Zum tibetischen Buddhismus in der Ming-Zeit vgl. Shen 2011.

40 Vgl. Toh 2004, 149–158.

41 Details siehe Toh 2004, 125–135 und Berger 2001, die den auspiziösen Omina während des Besuchs des Karmapas, die der Legitimation des Kaisers dienten und als Schutz des Kaisers durch Bodhisattva Guanyin gedeutet wurden, einen eigenen Artikel gewidmet hat.

42 So ließ er z. B. nach einer Schlacht im Jahr 1400 die Schädel der Toten sammeln und zu Gebetskettenschnüren verarbeiten, welche die Eunuchen zur Rezitation nutzen sollten, um so den Soldaten eine gute Wiedergeburt zu sichern. Größere Schädelknochen wurden zur Darbringung von Wasser an Buddha genutzt – auch dies eine Praktik, die aus dem tibetischen Buddhismus bekannt ist, vgl. Toh 2004, 121.

43 Daoyan (Yao Guangxiao 姚廣孝, 1335–1418) war, noch bevor er Mönch wurde, durch den daoistischen Priester Xi Yingzhen 席應珍 als Militärastrologe ausgebildet worden. Auch der Physiognom Yuan Gong besuchte wohl den Putuo Shan, der

der wesentliche Ratgeber Zhu Di in seinen Machtkämpfen gewesen sein.⁴⁴ Und auch um die Zeit herum, als der Kaiser das *Shenseng zhuan* zusammenstellte bzw. zusammenstellen ließ, waren ihm physiognomische Deutungen selbstverständlich.⁴⁵

Was mag nun dazu geführt haben, dass Zhu Di die Kompilation der *Biographien wundertätiger Mönche* veranlasste? Neben seinen tibetisch-buddhistischen Interessen führte Zhu Di die positive Einstellung seines Vaters, des Hongwu-Kaisers, gegenüber dem chinesischen Buddhismus weiter. Er sandte den Mönch Zhiguang 智光 im Jahr 1402 nach Nepal auf der Suche nach dem Herkunftsland des Buddhismus.⁴⁶ Im Zuge der Seeexpeditionen wurde Zheng He aufgefordert, eine Reliquie des historischen Buddha aus Sri Lanka nach Nanjing zu bringen. Der Admiral vollzog – auch wenn er einer muslimischen Familie entstammte – ebenfalls buddhistische Praktiken zum Schutz der Reise.⁴⁷ Zhu Di versuchte mit allen großen tibetisch-buddhistischen Schulen und deren Würdenträgern gute Kontakte zu knüpfen. Konkret fällt die Präsentation des *Shenseng zhuan* im Jahr 1417 nicht nur in die Zeit, in der die Verbotene Stadt beinahe fertiggestellt war, sondern insbesondere auch in die Zeit nach 1413–1415, in welcher der Herrscher seine Einladung an den Tsong kha pa wiederholte und Shākya ye she seinen Besuch bei Hof abstattete.⁴⁸

Die Gründe, die den Kaiser zur Zusammenstellung von Erzählungen über die „Wundertätigkeit“ buddhistischer Mönche bewegten, lassen sich nur vermuten. Bereits bei seiner Regierungsübernahme wurde er von einem physiognomisch bewanderten chinesischen Buddhisten beraten. Die Verbindung zwischen vorherrschender Tätigkeit und Buddhismus mag dazu geführt haben, dass er eben jenen Passagen auch in den biographischen Kompilationen Überzeugungskraft zusprach. Tibetischer Buddhismus verband sich bereits damals untrennbar mit Herrscherberatungsfunktionen und prognostischen Fähigkeiten. Und so scheinen das Interesse des Herrschers an Wahrsagung und tibetischem Buddhismus gar nicht so weit entfernt voneinander.

Zhu Di hat neben seinem Vorwort zum *Shenseng zhuan* auch Ausgaben des Diamant-Sūtra und Lotus-Sūtra mit einem Vorwort versehen. Das Vorwort zu den *Biographien wundertätiger Mönche* erhält in dieser Reihung durchaus Gewicht. Unterstützt wird dies durch eine Namensanrufung, die

seit der Yuan-Zeit tibetisch beeinflusst war, und erlernte dort die Physiognomie (Toh 2004, 118).

44 Vgl. Toh 2004, 108.

45 Ibid, 132-133, Anm. 14.

46 Ibid, 135-136.

47 Ibid, 139.

48 Ibid, 169-174. Kun dga' bkra shis, Patriarch der Sa skya, besuchte ihn 1413 nach erneuter Aufforderung trotz hohen Alters am Hof. Auch De bzhin gshegs pa hatte ihn besucht (171). Zwischen 1413 und 1415 lud Zhu Di wiederholt den Tsong kha pa nach China ein. Zu dieser Zeit kam auch Shākya ye she nach China (174).

Zhu Di auf der großen buddhistischen Glocke in Peking mit eingießen ließ und die die „wundertätigen Mönche“ neben Buddhanamen und Bodhisattva-namen mit hinzunimmt.⁴⁹ So kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass ihm die Zusammenstellung des *Shenseng zhuan* ein Anliegen gewesen ist.

Wundertätigkeit

Ein Blick auf das Vorwort selbst erhellt, wie der Kaiser sein Werk motiviert sieht. Der Kaiser spricht zunächst davon, dass die betreffenden Biographien schwer zu finden seien und er mit der Sammlung einen einfachen Zugriff auf Biographien von Mönchen, die eben *shen* 神, „göttlich“, seien, liefern möchte. So schaffe er einen Überblick darüber, „was als *shen* gilt“ (*yi wei shen* 以為神),⁵⁰ der gleichzeitig als Nachweis bzw. Beweis (*zheng* 徵)⁵¹ dienen solle. Was ist nun unter dieser „Göttlichkeit“ der Mönche zu verstehen, die zumeist als „Wundertätigkeit“ übersetzt wird? Es soll das Kennzeichen aller Biographien sein. Bereits aus dem Vorwort wird klar, dass die hier beschriebenen Fähigkeiten der Mönche, ihre Wundertätigkeit, zur Überzeugungskraft des Buddhismus beitragen. Das Interesse an Wundererzählungen verbindet sich also mit der Überzeugung, dass diese beweiskräftig seien, und trägt auch gesellschaftlich keineswegs die Assoziation mit niederen sozialen Schichten, sondern ist als gesamtgesellschaftliches Phänomen zu fassen.⁵²

Die Handlungslogik der Wundererzählungen ist von indisch- und chinesisch-buddhistischen Stilelementen geprägt, deren Kenntnis das Verständnis der Erzählungen erleichtert: Zunächst findet sich in der indisch-buddhistischen

49 Die große Glocke im gleichnamigen Tempel zählt neben der Verbotenen Stadt und dem Himmelsaltar zu den drei Großprojekten, die Zhu Di veranlasste, als er Peking zur neuen Hauptstadt erklärte. Bei der Namensanrufung handelt es sich um das *Zhufu shizun rulai pusa zunzhe shenseng ming jing* 諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經 (Yongle beizang 永樂北藏, Vol. 178, No. 1611). Zhu Dis Vorwort zum Lotus-Sūtra: *Yuzhi dasheng miaofa lianhua jing xu* 御製大乘妙法蓮華經序, T. 262, IX: 1a3–1b10. 1411 n. Chr. Im 9. Yongle-Jahr ließ Zhu Di das Diamant-Sūtra drucken und schrieb hierzu ein Vorwort (*Jin'gang bore boluomi jing xu* 金剛般若波羅密經序); im Jahr 1423 (21. Yongle-Jahr) schrieb er ein weiteres Vorwort zu Texten, die sich auf das Diamant-Sūtra bezogen (*Yuzhi jin'gang bore boluomi jing jizhu* 禦製金剛般若波羅密經集注). Zu weiteren Lobpreisungen und kleineren Vorworten vgl. *Daming taizong wen huangdi yuzhi xu zanwen* 大明太宗文皇帝御製序讚文 (Yongle beizang, Vol. 178, No. 1610). Zu buddhistischen Werken des Kaisers vgl. die Geschichte der Ming-Dynastie (*Mingshi* 明史). In *Mingshi* 98.2453 („Yiwen zhi“ 3) wird neben dem SSZ auch Liedgut erwähnt: *Zhu fo mingchen ge* 諸佛名稱歌 (1 卷), *Pu fajie zhi qu* 普法界之曲 (4 卷).

50 [948b7].

51 [948b11].

52 Vgl. Shinohara 1994a, der hier auf einen grundlegenden Artikel Wrights aus dem Jahre 1954 Bezug nimmt.

Biographik keine direkte Entsprechung zum chinesischen biographischen Genre. In *Jātakas* und *Avadānas* werden narrativ die früheren Leben des historischen Buddha, als dieser noch ein Bodhisattva war, sowie die Leben gewöhnlicher Menschen, die aufgrund ihrer Taten zu Pratyeka-Buddhas – also nicht-lehrenden, individuell Erwachten – werden, dargestellt.⁵³ Diese Erzählungen können in einen Dialog zwischen Erzähler und Hörerschaft eingebettet werden, der es gestattet, die Entwicklung des spirituell Praktizierenden über mehrere Leben und Wiedergeburten hinweg zu verfolgen.⁵⁴ Die chinesische Biographik steht bei der Verarbeitung derartigen buddhistischen Materials vor einer Herausforderung: Die chinesische Standardbiographie setzt Geburt und Tod als Rahmen der biographischen Erzählung. Unebenheiten im Erzählfluss können also aus dem Versuch resultieren, Episoden aus verschiedenen Leben im Rahmen der Biographie miteinander in Bezug zu setzen.

Über diese biographische äußere Form hinaus können bei den Erzählungen sowohl bereits im indischen Buddhismus vorhandene Konzepte von übernatürlichem Wissen als auch die den chinesischen Buddhismus prägenden Konzepte „korrelativen Denkens“ und „Stimulus und Antwort“ die Erzähllogik und das hierüber transportierte Verständnis von Wundertätigkeit maßgebend beeinflussen:

Bereits im *Dīghanikāya*, einer der ältesten Textschichten des Pāli-Kanons, ist uns das *Dasuttara Suttanta* erhalten, welches in einer zehnteiligen Aufzählung Grundlagen des buddhistischen Selbst- und Weltverständnisses zum Erlernen bereithält. Alle Zahlen von eins bis zehn werden unter verschiedenen Aspekten ausdifferenziert. Unter dem Eintrag zur Zahl „Sechs“ geht es gegen dessen Ende um die sechs Formen übernatürlichen Wissens (*abhiññā*). Die Wunder umfassen: (1) sich von einer Person in mehrere verwandeln zu können, unsichtbar werden zu können, durch Wände, feste Erde, Wasser, Luft gehen zu können, mit seinem Körper bis zu Brahmās Himmel reichen zu können; (2) himmlische und menschliche Klänge von nah und fern wahrnehmen zu können (göttliche Hörkraft); (3) die Geisteslage anderer, ob voll Mitleid, befreit, oder nicht, aus der eigenen Geisteskraft zu verstehen, (4) die eigenen vergangenen Geburten im Detail zu kennen, (5) den Zustand von jemandem als Resultat seiner Taten zu erkennen (göttliche Sehkraft), (6) mit Wissen und Realisierung durch Auslöschung der Gifte in Geistesfreiheit zu leben.⁵⁵ Hier ist bereits eine sechsfache Struktur angelegt, die in dem diesem Text entsprechenden Dhīrgāgama der für Ostasien prägenden Dharma-guptakatradition erhalten ist: (1) ungehinderte körperliche Möglichkeiten

53 Der entsprechenden Pāli-Literatur hat sich in letzter Zeit vor allem Naomi Appleton (2010) gewidmet.

54 Siehe hierzu auch die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Avadānas von Marion Meisig (2004).

55 Siehe Carpenter 1911, 281 (D. xxxiv. 1.7.x); Übersetzung: Rhys Davids 1921, 257-258.

(hier als *shenzutong* 神足通), (2) die Kraft des himmlischen Ohres (*tian'er tong* 天耳通), (3) die Kraft, den Geist eines anderen zu kennen (*zhi taxin tong* 知他心通), (4) das Schicksal kennen (*suming tong* 宿命通), (5) die Kraft des himmlischen Auges (*tianyan tong* 天眼通) und (6) die Kraft der Auslöschung von Anhaftungen (*loujin tong* 漏盡通).⁵⁶

Nun ist diese sechsfache Strukturierung voraussetzungsreich, und so wird auf sie mitunter wohl aus diesem Grund bei weitem nicht so häufig in erzählender buddhistischer Literatur Bezug genommen, wie dies für ein grundlegendes Konzept der Fall sein könnte. Auch formen sich Erzählungen, die versuchen, auf Formen übernatürlichen Wissens zu rekurrieren, ohne das zugrundeliegende Konzept wirklich zur Kenntnis genommen zu haben. Die letzte Rubrik beinhaltet zum Beispiel die Kraft zur Umsetzung der Grunderkenntnis des Buddhismus, dass durch jegliche Form mentalen Verhaftetseins Leid entsteht, welches aufzuheben ist. Jemand, der also die Kraft hat, das Entstehen von Leid zu verhindern, besitzt die Kraft, „keine Ausflüsse“ zu erzeugen. Dies ist der Kurzbegriff für die sechste Form übernatürlicher Kräfte: *loujin tong* (skt. *anāsravā*). Im SGSZ findet sich nun ein tanzzeitlicher Mönch, Yong'an 永安, der *wulou*-Meister (*wulou shi* 無漏師) genannt wird⁵⁷ und dessen besondere Fähigkeit darin bestand, nichts ausscheiden zu müssen.⁵⁸ Dies mag ein extremes Beispiel für ein kreatives Missverständnis sein, aber es zeigt auch, dass es manchmal sogar hinderlich sein kann, im Voraus diese Geschichten zu stark durch die Schablone buddhistischer Lehrkonzepte zu lesen.

Aus der Aufzählung der sechs Formen übernatürlichen Wissens wird überdies ersichtlich, dass im Kontext buddhistischer, abhidharmischer Lehrdarlegung „Wahrsagung“ im Sinne der Vorhersage zukünftiger Ereignisse in dieser Weltbeschreibung und den damit verbundenen Fähigkeiten keine eigene Kategorie darstellen kann: Göttliche Sehkraft und Hörfähigkeit, sowie die Kraft, den Geisteszustand anderer zu erkennen und vergangene Leben mit einzubeziehen – all diese Fähigkeiten machen Sinn, wenn man sie auf die Grundstruktur der sechs Daseinsbereiche bezieht. Die empfindenden Wesen werden in diesen sechs Bereichen (*liudao* 六道 oder *liuqu* 六趣) entsprechend ihren karmischen Gegebenheiten wiedergeboren. Hierzu gehören: die Hölle(n) (*diyu* 地獄, skt. *naraka*), der Bereich der hungrigen Geister (*egui* 餓鬼, skt. *preta*), der der Tiere (*chusheng* 畜生, skt. *tiryagyoni*), der „Halbgöt-

56 Diese sechsfache Kraft wird dem Buddha und entsprechend in der buddhistischen Praxis weit Fortgeschrittenen zugeschrieben. Hiervon gibt es auch Abwandlungen, wie die Zusammenfassung in fünf Fähigkeiten, die auch im südlichen Buddhismus verbreitet ist (*wu shentong*). Ähnliche Kategorisierungen beinhalten die Aufzählung der „zehn Kräfte“ (*shili* 十力), welche im Abhidharma aufgeführt werden (*Za apitan xinlun* 雜阿毘曇心論, T. 1552).

57 T. 2061, L: 845c15-846a6, hier 845c27.

58 Vgl. Kieschnick 1997, 71.

ter“ (Asuras; *xiuluo* 修羅, skt. *asura*), der Menschen (*renjian* 人間, skt. *manusya*) und Götter (*tian* 天, *deva*). Karmische Zusammenhänge umfassend und einschließlich aller Daseinsbereiche erkennen zu können, ist damit buddhistisches Ideal, an welchem sich spiritueller Fortschritt erkennen lässt. Demjenigen, der nicht diesen Zugang zu Kausalzusammenhängen und erweiterter Wirklichkeitswahrnehmung hat, müssen die Handlungen eines derartig sich auszeichnenden Menschen als etwas vorkommen, was seinen eigenen Erwartungshorizont durchbricht und ihn „verwundert“.

In China eröffnete sich mit dem Konzept von „teilnehmender Resonanz“ (*ganying* 感應)⁵⁹ ein signifikanter Modus, diese Interaktion von menschlicher Handlung und verborgener Welt, die sich dem spirituell nicht Fortgeschrittenen nicht zeigt, zu beschreiben. Das Konzept basiert zunächst auf der Annahme einer korrelativ aufeinander bezogenen kosmischen Grundstruktur. Die Fünf Wandlungsphasen (*wuxing* 五行) sind die fünf sich gegenseitig erzeugenden und überwindenden Elemente, die in ständigem Fluss begriffen sind und deren Idealzustand Ausgeglichenheit und Harmonie ist – eine Dynamik, die auch in den Begriffen von *yin* 陰 und *yang* 陽 als zweier gegensätzlicher, sich jedoch gegenseitig ergänzender und bedingender Aspekte beschrieben wird. „Korrelatives Denken“ (Needham) ist dabei der Modus, in welchem über diese Grundstrukturen von der Korrelation verschiedenster Daseinsaspekte ausgegangen wird. So wird die Dynamik der Fünf Wandlungsphasen, von *yin* und *yang*, oder einer grundlegenden, alles durchdringenden Kraft, *qi* 氣, übertragbar: Die Fünferstruktur lässt sich projizieren auf Farben, Geschmacksrichtungen, Jahreszeiten, die Organe des Menschen, Himmelsrichtungen etc. Diesem Denken entspricht auch, dass die Sternbewegungen am Himmel in Korrelation stehen mit sozialpolitischen Entwicklungen oder dem Rhythmus der Natur. Man verbindet die Entwicklung der Fünf Wandlungsphasen und des Systems von *yin* und *yang* mit Zou Yan 鄒衍 (etwa um 250 v. Chr.) und schreibt Dong Zhongshu 董仲舒 (2. Jh. v. Chr.) die Entwicklung der entsprechenden Kosmologie zu, auch wenn es sich hierbei wohl um ein größeres gesellschaftliches Diskursfeld handelt, für welches diese Einzelquellen indikatorisch sein können. Bereits im *Shangshu* 尚書, dem *Buch der Dokumente*, findet sich ein auf noch vor das zweite Jahrhundert v. Chr. zu datierender Passus, in welchem die Fünf Wandlungsphasen beschrieben werden.⁶⁰

Das Prinzip „teilnehmender Resonanz“ ist beispielhaft in einer wohl fiktiven Unterredung mit dem Mönch Huiyuan 慧遠 (332–416) im *Shishuo xinyu* 世說新語 illustriert, einer Sammlung biographischer Anekdoten, die in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts kompiliert wurde. Darin wird

59 Sharf 2002, 77 ff. spricht von „sympathetic resonance“, hier als „teilnehmende Resonanz“ übersetzt. Man könnte auch von „Stimulus und Antwort“ sprechen.

60 Zu einem kurzen Abriss zur Geschichte des korrelativen Denkens siehe Sharf 2002, 78–82.

Huiyuan nach der Essenz des *Buchs der Wandlungen* gefragt und antwortet, dass dies *gan*, die Anteilnahme, sei. Das Gegenüber fragt nach: „Wenn der Bronzeberg im Westen in sich zusammenfällt und die beseelte Glocke (*lingzhong* 靈鐘) im Osten darauf antwortet, ist das das *Yijing*?“ Huiyuan verweigert sich der Antwort mit einem Lächeln.⁶¹ Sharf analysiert diese Sequenz und kommt zu dem Schluss:

[*Ganying*] is a mode of seemingly spontaneous response (although not in the sense of „uncaused“) natural in a universe conceived holistically in terms of pattern and interdependent order. Resonance is the mechanism through which categorically related but spatially distant phenomena interact.⁶²

Wie die gleichen Stimmungen auf verschiedenen Saiten eines Musikinstruments sich gegenseitig zum Schwingen bringen, so respondieren Dinge, die zunächst unverbunden scheinen, aufeinander.⁶³ Das *Buch der Wandlungen*, das *Yijing*, mit seinen Hexagrammen wird als Weg aufgefasst, das komplexe Verwobensein aller Entwicklungen zu beschreiben. Auch Zukunftsvorhersagen sind über dieses Modell möglich.

Die Grundlagen korrelativen Denkens lassen die Wundertätigkeit von Mönchen in einem neuen Licht erscheinen: Wunder sind Ausdruck der allgemeinen, oft öffentlichen Wahrnehmung von Vorgängen, die der wunderwirkende Mönch durch seine subtile, komplexe Wirklichkeitswahrnehmung leisten kann. Die für andere nicht-wahrnehmbare Welt reagiert auf Handlungen menschlicher Devotion und ist Teil einer kausalen Bezogenheit ihrer Einzelglieder. Wunder sind Ausdruck einer subtilen Interaktion – die verborgene Welt wird über das Konzept von *ganying* verständlich. Für Sammlungen von Wundererzählungen, wie das *Mingxiang ji*, welches in das *Shenseng zhuan* immer wieder als Quelle einfließt, ist dieses Konzept das

single most important organizing concept [...] which is both a religious notion, constructed on cosmological underpinnings, and an engine of plot.⁶⁴

Das Prinzip von teilnehmender Resonanz verbindet sich mit dem Konzept des *Entstehens in Abhängigkeit* (*pratitya-samutpada*, *yuanyi* 緣起), welches alle Geschehnisse in einen kausalen Gesamtzusammenhang stellt. In den vorliegenden biographischen Erzählungen ist oft von den Auswirkungen (*bao* 報) des Karma die Rede: Das Karma als Begriff für mentale, gesprochene oder körperliche Taten und ihre Konsequenzen wirkt über die Wiedergeburten hinweg, und damit können die Umstände des gegenwärtigen Lebens als Konsequenz des vergangenen Lebens aufgefasst werden. Diese karmischen Zusammenhänge werden im chinesisch-buddhistischen narrativen Kontext

61 Ibid, 82.

62 Ibid, 83.

63 Ibid, 82-88, exemplifiziert dieses Prinzip detaillierter. Zum kulturellen Hintergrund des chinesisch-buddhistischen Konzeptes vgl. dort auch 77-136.

64 Campany 2012, 49.

oft sehr direkt und plastisch dargestellt und unterscheiden sich darin von indischen Erzählungen.⁶⁵

Wundertäter, Wahrsager und das „Seltsame“

Wie das Konzept von *ganying* charakteristisch für den chinesischen Kontext ist, so sind seit der Han-Zeit Wundertäter und Wundererzählungen Teil der chinesischen Kulturgeschichte. In der Literatur kennen wir das Genre *zhiguai* 志怪, Erzählungen von wundersamen Ereignissen, und in den Dynastiegeschichten der ersten Hälfte des nachchristlichen Jahrtausends finden wir Biographien von *fangshi* 方士, Menschen, die mit wundersamen, oft prognostischen Fähigkeiten ausgestattet waren. Sie traten in der Öffentlichkeit auf, wurden aufgrund ihres Ruhmes teilweise an den Hof zitiert, um dort den Herrscher zu beraten. Die Figur der *fangshi* ist ambivalent: Nicht immer waren sie sozial anerkannt. Sie konnten ganz im Gegenteil auch ein wenig adaptiertes Verhalten zeigen, und ihre teils verschlüsselten, unheimlichen Vorhersagen verursachten durchaus Besorgnis, sei es bei Herrschern, Staatsdienern oder in der Bevölkerung. Beides, *zhiguai*-Literatur und *fangshi*, sind für das *Shenseng zhuan* relevant.

Fangshi 方士, wörtlich „Methodenmeister“, womit insbesondere Experten mit Unsterblichkeitswissen gemeint sind, werden zuerst im *Shiji* 史記 erwähnt.⁶⁶ In der Späten Han-Zeit weitet sich der Begriff und schließt zum Beispiel Wahrsager, Mediziner, Astrologen und Physiognomen ein. In den Dynastiegeschichten etabliert sich der Begriff der „Methoden und Künste“ (*fangshu* 方術), und die *fangshi* sind nun „ubiquitous experts in detecting shifts in the balance of the natural world“.⁶⁷ Trotz ihrer oft ambigen sozialen Rolle standen die *fangshi*, soweit sie sich in den erhaltenen Erzählungen präsentieren, zumeist unter dem Schutz der Herrscher, welche an ihren Fähigkeiten interessiert waren. Die *fangshi* und ihre Expertise in Fragen der Lebensverlängerung beeinflusste die Entwicklung des Daoismus. Beginnend mit der Späten Han-Zeit sind sie in den Dynastiegeschichten präsent. Ausgewählte Übersetzungen ihrer Biographien liegen von Ngo van Xuyet⁶⁸ und Kenneth DeWoskin,⁶⁹ vor allem aus dem *Hou Hanshu* 後漢書 (Geschichte

65 Kao 1989, insbesondere 130, liefert eine detaillierte Analyse des karmischen Wirkungsprinzips mit Bezug auf *zhiguai*-, aber auch spätere fiktionale Literatur, und unterscheidet buddhistisch-religiöse Konzepte und weniger doktrinäre, lockere Formen moralistischer Vergeltung (*baoying* 報應).

66 Csikszentmihalyi 2008, 407: „The earliest reference to the *fangshi* occurs in the monograph on *feng* 封 and *shan* 禪 sacrifices (‘Fengshan shu’ 封禪書) in the *Shiji* (Records of the Historian; ca. 100 BCE), which describes groups of experts in immortality living in coastal China in the fourth century BCE.“

67 Vgl. Gjertson 1989, 42.

68 Van Xuyet 1976.

69 DeWoskin 1983.

der Späteren Han) und dem *Sanguo zhi* 三國志 (Aufzeichnungen über die Drei Reiche), vor. In der Tang-Zeit nimmt ihre Bedeutung dann wieder ab, während im Daoismus sich die „Meister des Weges“ (*daoshi*) bereits seit der Han-Zeit langsam etablieren.

Eng verbunden mit der Figur des *fangshi* ist das literarische Genre *zhiguai* (Erzählungen seltsamer Vorkommnisse) oder „anomaly accounts“ genannt. Die Erzählform entsteht in der Han-Zeit und floriert nach deren Ende. Formal reihen sich in den Werken kurze Erzählungen und Berichte aneinander und unterscheiden sich dadurch von Traktaten, Essays oder auch längeren Erzählungen. Die Reihenfolge kann lose historisch, thematisch oder geographisch orientiert sein. Stilistisch sind die Texte in Prosaform verfasst, nicht unbedingt metrisch, enthalten keine parallelen Satzaufbauten und reimen nicht. Anders als klassische Texte sind sie jedoch näher an der Umgangssprache angesiedelt. Inhaltlich sammeln sie das, was für Autor und Leser als „seltsam“ (*guai* 怪) galt – worin diese seltsamen Momente neben dem Normalen liegen, wird auch in den Erzählungen immer wieder formuliert. Die *Erzählungen seltsamer Vorkommnisse* wurden von den Gelehrten, die über Jahrhunderte die konfuzianisch geprägte, anerkannte Literatur kompilierten, wenig goutiert. Allenfalls über die *fangshi* ist uns eine ähnliche Literatur im Rahmen der Geschichtsschreibung erhalten. Werke der *zhiguai*-Literatur sind daher in der Regel Rekonstruktionen auf der Grundlage von Enzyklopädien, die teils im buddhistischen und daoistischen Kanon erhalten sind. Sind die Sammlungen buddhistisch, so haben sie im Gegensatz zu allgemeiner *zhiguai*-Literatur einen stärker buddhistisch-didaktischen Charakter.⁷⁰ Hierzu zählt auch das *Mingxiang ji*, das im *Fayuan zhulin* verstreut erhalten ist und eine wesentliche Quelle für das hier übersetzte *Shenseng zhuan* darstellt.⁷¹ Gjertson als Übersetzer des im 7. Jahrhundert kompilierten *Mingbao ji* 冥報記 und Kenner der *zhiguai*-Literatur, teilt diese in drei Arten: 1) Erzählungen göttlicher Intervention, insbesondere der Intervention des Bodhisattva Guanyin; 2) Schilderungen der Wirksamkeit buddhistischer, karmischer Lehre; und 3) Wundertätigkeitsdemonstrationen von bekannten Mönchen oder Laien, die ihre fortgeschrittenen spirituellen Fähigkeiten aufzeigen.⁷² Biographische und *zhiguai*-Literatur weisen damit Überlappungen auf, und so knüpfen die *Biographien wundertätiger Mönche* innerhalb der chinesischen Kultur an ein breites literarisches Feld an, in welchem Vorhersagen eine selbstverständliche Rolle spiel-

70 Csikszentmihalyi 2008, 408.

71 Campamy 1996 führt in die Kennzeichen der *zhiguai*-Literatur ein (24-32), listet die Texte auf (32-100) und wendet sich im Übrigen gegen die verbreitete These, dass die *zhiguai*-Literatur als Vorläufer der fiktionalen Literatur zu sehen sei. Hierzu zählt allein schon der Grund, dass für die Autoren das Erzählte keine Fiktion, sondern ernstzunehmende Wirklichkeitsbeschreibung war (156-159).

72 Vgl. Gjertson 1989, 296.

ten. Es nimmt damit nicht wunder, dass John Kieschnik⁷³ in seinem Überblickswerk zu den *Biographien herausragender Mönche* neben Asketen (*ascetics*) und Gelehrten (*scholars*), den Typus des Thaumaturgen (*thaumaturges*) als eine von drei grundlegenden biographischen Erzähloptionen herausarbeitet, der kennzeichnend für die buddhistisch-biographische Literatur sei.

In seiner einschlägigen Studie zur gesellschaftlichen Verortung des Zen-Buddhismus widmet Bernard Faure der Figur des Thaumaturgen zwei eigene Kapitel,⁷⁴ in welchen er sich vor allem mit der Umsetzung des *abbijñā*-Konzepts auseinandersetzt, aber auch einen lebendigen Eindruck der Vielzahl von thaumaturgen Wirkungsweisen gibt, die zum Beispiel in der Lage sind, bekannte Mönche als Bodhisattvas zu identifizieren, miteinander in unverständlichen Sprachen zu kommunizieren, Naturphänomene kontrollieren können, die Zukunft vorhersagen, an einem Jenseitsbankett teilnehmen, wilde Tiere besänftigen, die sich als Götter entpuppen, Drachen zähmen etc.⁷⁵ Faure unterscheidet den Thaumaturgen vom „trickster“ und definiert ersteren:

As a mediator, the thaumaturge partakes of two worlds, the two realms of *nirvāṇa* and *samsāra*. He is therefore double, Janus-like, and appears simultaneously as a renouncer and cultural hero, as both sustaining and subverting social structure, as marking and transgressing boundaries.⁷⁶

Mit den Mönchen Fotudeng, Wanhui, Yixing und Qi Yu begegnen uns bei Faure einige der im Folgenden übersetzten Wundertäter im zenbuddhistischen Kontext wieder und spiegeln sich in den übersetzten Quellen als Buddhisten, mit denen sich offensichtlich klar bestimmte Taten verbanden und ins Allgemeingut übergingen. So resümiert in der Yuan-Zeit (1279–1368) Liu Mi 劉謐 zur Überlegenheit des Buddhismus gegenüber Konfuzianismus (und Daoismus) in seinem Werk *Sanjiao pingxin lun* 三教平心論 (1324 n. Chr.):

Now the great Master Bodhidharma, after being buried, returned to the West in his flesh-body. The great master Wanhui, on the other hand, could within a day make a round trip of ten thousand *li*. Qiyu, with only one body, could respond simultaneously to the offerings of a hundred families. Yuance, while alive, could know all the things of the past, present, and future. The Arhat prostrated himself in front of Yangshan [Hui]ji, while the god of the [Central] Peak received the Precepts from [Yuan]gui of Songyue. Tanshi, hit by sword, was not wounded, while Hanshan disappeared through a stone wall.⁷⁷

73 Kieschnik 1997.

74 Faure 1994, 96-131.

75 Ibid, 96ff.

76 Ibid, 102.

77 Übers. Faure 1994, 111; Original: T. 2117. LII: 793a20-24: 至於達磨大師既葬之後。而以肉身西歸。萬回大士一日之間。而能往返萬里。耆域以一身。而同時應百家之供。圓澤於一世。而悉能知三生之事羅漢作禮仰山寂。嶽神受戒於嵩岳珪。曇始劍所不傷。寒山隱入石壁。

Historizität und Fiktion

Biographien in China sind Teil der Geschichtsschreibung und unterliegen als solche einem Verständnis von Geschichte, das mit Selbstverständlichkeit „faktische“ Zusammenhänge perspektivisch einordnet. Buddhistische Biographien dienen dazu, das Ansehen des buddhistischen Ordens zu mehren und setzen die überzeugende Kraft des Buddhismus biographisch-narrativ in Szene. Eine Geschehnisse aneinanderreihende Historizität tritt gegenüber diesem synthetischen Interesse in den Hintergrund. Insbesondere für die frühen Biographien gelten Muster der Legendenbildung. Die langsame Verbreitung des Buddhismus in China kristallisiert sich in konkreten Schlüsselerzählungen, -figuren und -texten, deren Historizität kaum nachgewiesen werden kann. Für die nachfolgenden Jahrhunderte sind es jedoch diese erzählerischen Kristallisationspunkte, die als Referenz im kulturellen Gedächtnis präsent und wirksam sind. Gerade der hier vorliegende Fokus auf Wundererzählungen bringt Textmaterial ins Spiel, das im Kontext der Erzählgemeinschaft entstand und in seiner Komposition mnemotechnisch vorteilhaft ist.⁷⁸ Ähnlich wie in Beschreibungen übernatürlicher Begebenheiten mag man davon ausgehen, dass die Erzählungen im Zusammenspiel von Komplexität und Unterbestimmtheit narrative Plausibilitäten schaffen und Unbestimmtheitsmomente den Spannungsbogen des Erzählten prägen.⁷⁹ Eine narratologische Untersuchung der Wundererzählungen scheint vielversprechend. Für die hier behandelte Frage nach den wahrsagenden Tätigkeiten von Mönchen und deren Einordnung in den Handlungskontext muss man dieses Spektrum von verifizierbaren Daten bis hin zu phantastischen Ausschmückungen und die sich über mehrere Leben hinweg entwickelnden

78 Die ist insbesondere der Fall für das Material aus den *zhiguai*-Erzählungen, welche Campany 2012, 17-30, in dieser Hinsicht untersucht. Campany 2009, 8-28, erarbeitet bei der Behandlung von Literatur über „transcendents“ und Unsterbliche (*xian 仙*) das Verhältnis von Historizität und hagiographischer Erzählung als sich gegenseitig bedingend, denn Erzählungen sind nicht nur Abstraktionen des gelebten Lebens, sondern dieses generiert sich auch über narrative Schemata. Campany hält fest: „Stories are already part and parcel of religious life as it is lived.“ (ibid., 13) Die gegenseitige Verwiesenheit von Literatur und sozialem Leben führt zu neuen Fragestellungen an den Text: „Through the texts, then, we catch incidental glimpses not of the historicity of this or that figure but of the environments in which these *types* of figures moved, the sorts of relationships in which they engaged, the sorts of abilities and activities commonly attributed to them, and the sorts of people who did the attributing. Given enough examples, a composite portrait of this social role and environment becomes possible.“ (ibid., 22)

79 Johannsen 2012 fasst diese erzählerischen Strukturmomente im Rekurs auf Stephen King und seine Charakterisierung von *supernatural tales* zusammen. Er identifiziert darüber Rudolf Ottos „Das Heilige“ als eine Erzählung, die diesen Momenten unterliegt.

Existenzen als ein Kontinuum wahrnehmen, in dem die Frage nach historischer Faktizität – was immer man darunter verstehen mag – nur bedingt sinnvoll ist. So lassen die hier analysierten Biographien erahnen, für welche mantischen Fähigkeiten die Schreiber und Kompilatoren über die Jahrhunderte die Mönche schätzten, wie sie sie sozial verorteten, und welchen Platz divinatorisches Verhalten in der Erzähllogik einnimmt. Außer den vereinzelt direkten Zeugnissen für die Praxis von Wahrsagung, wie zum Beispiel Traum- und Astrologiewerken oder Ritualhandbüchern, kann wenig anderes Material als Korrektiv dienen. Daher lohnt der hier gewagte Blick auf „wahrsagende Mönche“ als ein Einblick in die Vorstellungswelten, die sich mit ihnen verbanden.

Um einen Einblick in das Werk mit seinem Verständnis von Wundertätigkeit zu erhalten, wird im Folgenden zuerst eine Übersetzung des ersten Kapitels, das elf Biographien enthält, vorgelegt. Dabei liegt zu der hierin und im *Gaoseng zhuan* enthaltenen längsten Biographie des berühmten Wundertäters Fotudeng/Fotucheng eine klassisch gewordene, englische Einführung mit Übersetzung vor. Wir beschränken uns daher auf eine Neuübersetzung der ersten Sequenzen und folgen dann der Übersetzung Wrights bis auf Stellen, an welchen die thematische Fokussierung auf divinatorische Aspekte ein Überdenken sinnvoll scheinen lässt. Die Übersetzung des ersten Kapitels soll also eine kontinuierliche Leseerfahrung ermöglichen, denn es ist in den vorangehenden Ausführungen klar geworden, dass Divination und Wahrsagung gewissermaßen als künstliche Differenzkategorien an den Text herangetragen werden und ein klar abgrenzbarer Bereich der Wahrsagung ein eher unwahrscheinliches Resultat der Lektüre ist. So wird zunächst im Erzählzusammenhang erfasst, worin die Wundertätigkeit der Mönche besteht.

Im Anschluss an das erste Kapitel werden Biographien vorgestellt, in welchen a) entweder Vorhersagen vorkommen, oder b) bekannte Künste der Wahrsagung, wie zum Beispiel Astrologie, Traumdeutung oder das *Buch der Wandlungen* Anwendung finden. Dieser Auswahl ging eine gründliche Lektüre voraus, und sie wurde auch unter dem Kriterium der Machbarkeit einer guten Übersetzung im Zeitrahmen der einjährigen Zusammenarbeit getroffen. Semantische Kennzeichen von Wahrsagung wie *zhan* 占, *bu* 卜 oder der Vorhersage (*yuce* 預測) waren daher bei der ersten Durchsicht durch das Werk hilfreich, konnten aber letztlich nicht für die Textauswahl entscheidend sein.

Selbstverständlich war im Nachgang eine detaillierte Annotation der übersetzten Texte zu erstellen, in welcher Namen, Orte, Zeiten und buddhistische Begriffe erklärt werden. Es stellte sich heraus, dass die Erzähllogik sich oft nicht bei einer einfachen Lektüre erschloss. Erläuternde und interpretierende Zusammenfassungen, sowie Kommentare im Hinblick auf die Thematik der Wahrsagung folgen daher jeweils den Übersetzungen.

In den abschließenden Überlegungen geht es darum, die von einzelnen buddhistischen Mönchen praktizierten mantischen Künste zu reflektieren und einzuordnen. Dabei zeigte bereits der hier gebotene erste Überblick, dass mit diesem Ansinnen keineswegs verbunden sein kann, künstliche Dichotomien in den Text einzuführen. Eine Systematik mantischen Wissens, die sich klar von anderen Wissensformen abgrenzt, wird nicht zu finden sein. Das besondere Augenmerk gilt somit der funktionalen und soziopolitischen Verortung des mantischen Wissens in den biographischen Erzählungen.