



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Kriegsglück und Reichtum.
Zur ikonographischen Transformation Bishamon-tens.
Indien – Japan“

Verfasserin

Sarah-Allegra Schönberger, Bakk. phil.

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 066 800
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Religionswissenschaft
Betreuer:	PD DDr. Franz Winter

Danksagung

Ich möchte hiermit meinem Betreuer, PD DDr. Franz Winter, für die Unterstützung im Schaffensprozess dieser Masterarbeit danken, der mir die Freiheit ließ, diese Arbeit nach eigener Auffassung zu gestalten und mir gleichwohl engagiert zur Seite stand.

Ein ganz besonderes Dankeschön soll an Dr. Bernhard Scheid ausgesprochen werden, der mich während meiner Studienzeit an der Japanologie mit seinen interessanten Lehrveranstaltungen zu den Religionen Japans dazu inspiriert hat, meinen Weg an der Religionswissenschaft einzuschlagen. Die anregenden Diskussionen und Weisungen zum Thema dieser Masterarbeit haben einen wesentlichen Teil zu ihrer Entstehung beigetragen und diese unendlich bereichert.

Vielen Dank auch an Ao Univ. Prof. Mag. Dr. Hans Gerald Hödl, der mir während der intensiven Studienzeit immerzu mit Rat und Tat zur Seite stand, dessen Unterstützung ich mir stets sicher sein konnte (und der auch überflüssige Fragen meinerseits immer höflich beantwortete).

Fernab vom akademischen Bereich möchte ich insbesondere meiner Mutter danken, die mir eine enge Freundin war und ist, die immer zu mir steht, in allem, was ich auch tue; meinem Vater und seiner Frau, die mir das Studium ermöglicht haben und meiner lieben Freundin Magdalena, die mich immer wieder aufbaut, wenn etwas nicht so funktioniert, wie ich es mir vorstelle.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	3
1. Einleitung	7
Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus	8
Buddhismus in Ostasien	12
Zur buddhistischen Kunstgeschichte und dem Verhältnis von Kunst und Religion	13
Zur Methodik	17
Quellenlage	19
Zu dieser Studie	21
<u>Teil eins. Vaiśravaṇa in Indien</u>	23
2. Kubera in der Hindu-Mythologie	25
2.1. Kubera in der <i>śruti</i> -Literatur	26
2.1.1. Kubera in den <i>Sūtren</i> und <i>Śāstras</i>	28
2.2. Kubera in den Epen und <i>Purāṇas</i>	30
3. Kuberas Darstellung und Merkmale in der Hindu-Literatur	35
3.1. Kuberas Namen und Beinamen	35
3.2. Kubera als <i>Lokapāla</i>	37
3.3. Kubera und Reichtum	40
3.4. Kuberas Gefolge	43
3.5. Kubera als Krieger	47
3.6. Zusammenfassung	49
4. Kubera in der Pāli-Literatur	51
4.1. Kuvera im Pāli-Kanon	53
4.2. Die Vier Großen Götterkönige im Pāli-Kanon	54
4.3. <i>Tāvatiṃsa bhabanam</i> und <i>Cātummahārājikā</i>	56
4.4. Die <i>Cātummahārājā</i> im <i>Lalitavistara Sūtra</i>	57
5. Vessavaṇas Merkmale in der Pāli-Literatur	59
5.1. Kuveras Gefolge	59
5.2. Kriegerische Attribute	61
6. Kuberas ikonographische Darstellung	63
6.1. Kubera	63
6.2. Jambhala	66
6.3. Kubera in Tibet	68
6.4. Vaiśravaṇa	70
6.5. Abschließende Kurzanalyse	72
6.6. Abbildungen Kubera	74
Zusammenfassung Teil eins	97
<u>Teil zwei. Vaiśravaṇa in Japan</u>	103
7. Vaiśravaṇa in Japan	105
7.1. Exkurs: Der Buddhismus erreicht Japan	107
7.2. Einführung der <i>Shitennō</i>	109

7.3. Tamon-ten und die Staatsschutzsūtren	112
7.4. Exkurs: Bishamon und Kannon	118
8. Tobatsu Bishamon, Schutzherr der Nation	122
9. Der esoterische Buddhismus in Japan	125
9.1. Bishamon im <i>Dainichi-kyō</i>	126
9.2. Die <i>Jūni-ten</i>	127
10. Bishamons Siegeszug	129
10.1. Das <i>Bishamon-tennō-kyō</i>	131
10.2. Schutzherr der Krieger	133
10.3. Austreiber von Krankheiten und Dämonen	135
10.4. Die Sieben Glücksgötter	136
10.4.1. Der Glücksgott Bishamon	139
11. Bishamon: Weitere Assoziationen und Merkmale	140
11.1. Bishamons Himmelsrichtung, der Norden	140
11.2. Bishamons Botentiere	141
11.3. Die Pagode	142
11.4. Bishamons Waffen	143
12. Bishamons ikonographische Darstellung	144
12.1. Tamon-ten	145
12.2. Tobatsu Bishamon	146
12.3. Bishamon	148
12.4. Abschließende Analyse	150
12.5. Abbildungen Bishamon	152
Zusammenfassung Teil zwei	175
13. Conclusio	177
Literaturverzeichnis	183
Abbildungsverzeichnis	196
Abstract	207
Vita	209

1. Einleitung

Diese Studie beschäftigt sich mit der buddhistischen Figur des Bishamon-ten, einer Gottheit des japanisch-buddhistischen Pantheons, und seinem Evolutionsprozess, der weit in die indische Religionsgeschichte zurückreicht. Das seinem Namen beigefügte Suffix *-ten* 天 („Himmel, Gott“), ein Äquivalent des Sanskritterminus Deva („Gott“), deutet seine indische Herkunft an. Da Buddha die Existenz von Gottheiten akzeptierte, fanden viele der ursprünglich vedischen und brahmanischen Göttergestalten bereits in einem frühen Stadium des Buddhismus Eingang in sein Pantheon. Meist übernahmen sie die Rolle von Schutzherren der buddhistischen Lehre und erreichten mit der Ausbreitung der Religion auch Ostasien. In Japan werden diese Figuren unter dem Begriff *Tenbu* 天部, der „Gruppe der Devas“, vereint. Bishamons Name erlaubt nun einen Rückschluss auf seine prä-buddhistische Herkunft, da dieser eine phonetische Transkription des Namens Vaiśravaṇa darstellt. Vaiśravaṇa ist wiederum ein anderer Name für ein Geschöpf der vedischen und brahmanischen Mythenwelt: Kubera. Ursprünglich mit übelwollenden Dämonen assoziiert, entwickelt er sich bis zur Zeit der epischen Schriften *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa* und den *Purāṇas* zum Herr und Beschützer des Reichtums und der Schutzgottheit der nördlichen Himmelsrichtung, *Lokapāla*. Auch der frühe Buddhismus nimmt ihn in seine Götterschar auf. Im Pāli-Kanon mit dem Namen Kuvera-Vessavaṇa bezeichnet, fungiert er als Mitglied der Vier Großen Götterkönige, *Cātummahārājikā devā*, die die buddhistische Entsprechung zu den *Lokapāla* darstellen, und als Schutzgott des Dharma, *Dharmapāla*. Nachdem der Buddhismus nach offizieller Geschichtsschreibung Japan im 6. Jh. erreichte, finden die Vier Großen Götterkönige auch hier nur wenige Jahrzehnte später ihre erstmalige Erwähnung. Zuerst undifferenziert in die Gruppe der Vier eingebunden, etabliert sich Bishamon im Laufe der Zeit als eine Einzelgottheit. Seine Rolle bleibt zu Anfang kriegerisch, allmählich setzen sich jedoch seine Glücks- und Reichtumsassoziationen wieder durch und er wird im Laufe der Muromachi-Zeit (1333-1600) in die Gruppierung der sieben japanischen Glücksgötter integriert.

Der Fokus dieser Arbeit liegt einerseits auf der ikonographischen Analyse Kuberas und Bishamons als auch auf ihrem ikonologischen Hintergrund und ihrem anschließenden Vergleich. Da sich zumindest ein Teil der ikonographischen Attribute stets von Aufgaben oder Wesenszügen ableiten lässt, die Gottheiten in religiösen Primärquellen zugeschrieben werden, soll diese Studie sich in erster Linie mit der Interpretation von Textmaterial befassen. Das Hauptaugenmerk des hier genutzten Schrifttums beruht auf kanonischen Schriften: Es soll gezeigt werden, wie stark die „offiziell vertretene Lehrmeinung“ einer Religion zur gewählten Gottheit auf die Ikonographie wirkt. Im Kontext dieser Arbeit bezieht sich das

kanonische Schrifttum im Hinblick auf Indien auf *śruti* und *smṛti*-Literatur und den Pāli-Kanon, im Hinblick auf Japan auf den chinesisch-buddhistischen Kanon in Form des *Taishō shinshū daizōkyō*.

Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus

Die Gründerfigur des Buddhismus¹, Gautama Siddhārtha, wurde als Abkömmling des adeligen Geschlechts der Śākya in Lumbinī geboren. Sein Todesjahr ist bis heute umstritten: Die offizielle buddhistische, heute weitgehend in den Ländern Südostasiens vertretene Zeitrechnung gibt 543 v.Chr. als Buddhas Sterbedatum an. In der historisch-kritischen Forschung haben sich allerdings zwei andere Daten durchgesetzt, die sich am Krönungsjahr König Aśokas im Jahre 268 bzw. 267 v.Chr. orientieren. Die „lange Chronologie“ datiert Buddhas Nirvāṇa auf 218 Jahre vor Aśokas Weihe, die „kurze Chronologie“ auf 100 Jahre davor (Hutter 2001:15-16²; Lamotte 2008:33). Der buddhistischen Vorstellung nach existierten bereits vor Gautama Siddhārtha Buddhas und werden auch künftig Buddhas auftreten, weshalb Śākyamuni als „historischer“ Buddha bezeichnet wird (Ceming 2005:3-8; Kinnard 2006:5-14).

Durch seine Erleuchtung erlangte Buddha die Einsicht in den „Mittleren Weg“. Im Zentrum der frühen buddhistischen Lehre standen dabei die Vier Edlen Wahrheiten, *catvāri ārya-satyāni*, die Einsicht, dass alles Leben leidvoll ist. Die Ursache dieses Leids liegt im Anhaften an irdischen Dingen, die letztendlich alle vergänglich sind und damit eine Illusion darstellen. Die Unwissenheit um diesen Zustand bedingt Leidenschaften, *kleśas*, die das Individuum weiter in den Kreislauf der Wiedergeburten, *Samsāra*, verstricken. Unwissenheit führt zu fehlerhaftem Verhalten und durch den Zusammenhang von Ursache und Wirkung, wie der „Lehrsatz vom abhängigen Entstehen“, *pratītyasamutpāda*, erklärt, zum Anhäufen von schlechtem *Karma*, das die Befreiung aus dem Kreislauf weiter erschwert. Die Aufhebung des Leides erfolgt durch den von Buddha gelehrteten Edlen Achtfachen Pfad, *āryaaṣṭāṅgika mārga*, der es ermöglicht, sich aus dem *Samsāra* zu befreien und die Erleuchtung zu erlangen (Hutter 2001:34-43; Lamotte 2008:33-35; Ceming 2005:9-12; Kinnard 2006:15-22; Tiwary 2009:50-56).

Der Buddhismus entwickelte sich in Reaktion auf, gleichwohl aber aus dem Brahmanismus³. Die frühe indische Gesellschaft war bereits in die vier bis heute bestehenden Kasten eingeteilt, die durch ihre strenge Trennung ein hohes Konfliktpotential in sich bargen.

¹ Zur Einführungen in den Buddhismus siehe auch Michaels 2011 und Park 2006.

² Für eine kompakte, jedoch eingehendere Einleitung in die Problematik der Datierung siehe Hutter 2001:15-18.

³ Siehe auch Bronkhorst 2004a:328-332.

Die oberste Schicht bildeten die Brahmanen, die religiöse Elite des Landes. Als Ausführende des vedischen Opfers, das die Ordnung des Kosmos aufrecht erhalten sollte und Spezialisten der vedischen Überlieferung kam ihnen ein hohes Maß an Macht zu. Buddhas Religion lehnte dieses hierarchische System der vedischen und brahmanischen Religion und der Gesellschaft ab. Ein Grund für die große Popularität des aufkommenden Buddhismus lag wohl darin, dass sich nun alle Menschen an der Religion zumindest beteiligen konnten. Obgleich nach Auffassung des frühen Buddhismus nur Mönche die Erleuchtung erlangen konnten, so oblag es den Laien doch, die monastische Gemeinschaft, Saṅgha, zu erhalten und so Verdienst anzuhäufen. Über die Verbindung zum Brahmanismus basiert die buddhistische Religion nicht nur auf zahlreichen Grundkonzepten derselben, wie z.B. Dharma, Karmalehre und *Samsāra*, sondern übernahm auch Figuren des brahmanischen Pantheons (Kinnard 2006:xix-xxiv, xxv-xxvi).

Die bedeutendste Figur in der Verbreitung des Buddhismus war König Aśoka, Enkel Chandragupta Mauryas, des Gründers der Maurya-Dynastie (ca. 320-180 v.Chr.), der das bisher größte Reich in Indien schuf (Bechert 2008:69). Damit wurde der Buddhismus erstmals auch in Nordwestindien greifbar und verbreitete sich unter Aśoka auch über Indien hinaus; sein Sohn, der Mönch Mahendra brachte den Buddhismus nach Sri Lanka. Da Buddha keinen Nachfolger ernannt hatte, führte dies bald nach seinem Tod zu Auseinandersetzungen in der mönchischen Gemeinde. Das um die Zeit Aśokas stattfindende, dritte buddhistische Konzil in Pāṭaliputra bedingte schließlich deren Spaltung in *Sthaviravāda* (*Theravadin*), die „Anhänger der Lehre der Alten“, und *Mahāsaṅghika*, die „Männer der großen Versammlung“. Damit wurden die späteren, buddhistischen Fahrzeuge vorausgedeutet (Ceming 2005:32-35; Hutter 2001: 46-49; Tiwary 2009:69-70). Die orthodoxeren Schulen des frühen Buddhismus, von denen heute nur noch der Theravāda existiert, wollten Buddhas Glaubenssatz so rein wie möglich halten und gestanden den Weg zur Erleuchtung nur Mönchen zu. Dies könnte auch die von den Anhängern des Mahāyāna geprägte, polemische Terminologie Hīnayāna, das „kleine Fahrzeug“, widerspiegeln. Religionsgeschichtlich mag, folgt man Hutter, die Bezeichnung Śrāvakayāna, das „Fahrzeug der Hörer“, für jene Strömungen des Buddhismus, die eine individuelle Erleuchtung als Arhat durch Unterweisung eines Buddhas in den Vordergrund stellen, passender sein (Hutter 2001:51-52). *Mahāsaṅghika*, die „Männer der großen Versammlung“, bezog sich zunächst wohl nicht auf die Überlegenheit der neuen Lehrtradition sondern vielmehr auf die Größe der Gruppe. Der Wandel von der *Mahāsaṅghika*-Tradition zum Mahāyāna vollzog sich fließend und über eine längere Zeitspanne. Ab dem 1. Jh. v.Chr. tauchten neue Schriften, Kommentare und Auslegungen von

Buddhas Lehre auf, die heute allgemein dem Mahāyāna zugeordnet werden (Hutter 2001:52-54). Conze spricht in der Zeit zwischen dem 1. Jh. v.Chr. und dem 1. Jh. n.Chr. vom Protomahāyāna, ab ca. 50 n.Chr. vom Frühmahāyāna (zitiert in Hutter 2001:54). Zwischen Ende des 2. Jhs. bis Anfang des 3. Jhs. n.Chr. setzt eine Systematisierung der Lehre innerhalb des Mahāyāna ein (Hutter 2001:54). Neben neuen doktrinellen Elementen zeichnete den Mahāyāna vor allem jene Auffassung aus, dass prinzipiell allen Menschen die Erleuchtung möglich sei. Das „Mitgefühl“, *karuṇā*, wurde zu einer zentralen Konzeption im Mahāyāna, ebenso wie die damit verbundene Idee der Figur des Bodhisattva, einem Wesen, das vorerst auf die Erleuchtung verzichtet, um die Menschen auf ihrem Weg zur Erkenntnis zu geleiten (Hutter 2001:54-55; Kinnard 2006:58-60). Damit erfuhr der Mahāyāna-Buddhismus eine dramatische Ausgestaltung seines Pantheons, in dem einige Figuren in der späteren Zeit zu höherer Popularität aufstiegen, als Buddha Śākyamuni selbst. Die Mahāyāna-Tradition breitete sich generell in nördliche Richtung aus, der Hīnayāna in Richtung Süden⁴. In Indien erreichte der Buddhismus seine Hochblüte im 3. Jh. v.Chr. bis zur Mitte des 1. Jahrtausends.

In Form des Hinduismus⁵ entwickelt sich ihm jedoch ein erbitterter Gegner: Sowohl Bechert als auch Kinnard sehen die Gründe für den Niedergang des Buddhismus einerseits im Aufkommen des Tantrismus, der den Saṅgha für weitgehend obsolet erklärte und sich immer mehr am Hinduismus orientierte als auch im Entzug der Förderungen der herrschenden Eliten, die sich dem Hinduismus zuwandten. Tiwary charakterisiert Tantra generell als „Asian body of beliefs and practices which, working from the principle that the universe we experience is nothing other than the concrete manifestation of the divine energy of the Godhead that creates and maintains that universe, seeks to ritually appropriate and channel that energy, within the human microcosm, in creative and emancipatory ways.“ (Tiwary 2009:133). Gleichzeitig sei der Tantrismus jedoch ein von der westlichen Wissenschaft entworfenes Konstrukt, das eine Vielzahl von Konzepten zusammenfasst: „Rather than a single coherent system, Tantra is an accumulation of practices and ideas which has among its characteristics the use of ritual, energy work, the use of mundance to access the supramundance and the identification with the microcosm and with the macrocosm. The Tantric practitioner seeks to use the divine power that flows through the universe [...] to attain purposeful goals. These goals may be spiritual, material or both.“ (Tiwary 2009:133). Der esoterische Buddhismus basiert auf brahmanisch-tantrischen Ritualen, die ihrerseits auf esoterische Formeln zurückgehen, die

⁴ Einen guten und relativ ausführlichen Artikel zum Hīnayāna-Buddhismus enthält Buswells *Encyclopedia of Buddhism*: Strong 2004a:492-499.

⁵ Hier soll darauf hingewiesen werden, dass es sich bei dem Terminus Hinduismus um ein problematisches Konstrukt handelt, das unterschiedliche religiöse Lehren und Ideen in sich zusammenfasst, und keineswegs um eine homogene Glaubenstradition.

sich bereits in der alten vedischen Literatur finden. So bemerkt Thakur: „It is commonly believed that the Tantras were the common heritage of both Brahmanism and Buddhism.” (Thakur 1992:27). Gemäß Tajima sicherte sich die esoterische Lehre jedoch noch vor dem Buddhismus einen festen Platz im Volksglauben (Tajima 1992:215). Der esoterische Buddhismus misst der rituellen Praxis eine starke Bedeutung bei und lehnt die Sūtrenauslegung sowie die Rezitation von Sūtretexten weitgehend ab. Die Tradierung der Lehre erfolgt ausschließlich von Meister an einen rituell initiierten Schüler, daher der Name esoterischer (geheimer) Buddhismus. Die „geheime Lehre“ sei ein komplizierter Weg der Abkürzung zur Erleuchtung, dem Erreichen der Buddhaschaft in diesem Leben. Die Rituale involvieren Geist, Körper und Mund, die „Drei Geheimnisse“, *sanmitsu* 三密: Sprache in Form von Mantras, Gebetsformeln; den Körper in Form von Mūdras, Gebetsgesten; und den Geist in Form von Kontemplation. Auch Visualisierungen in Form von Maṇḍalas spielen eine große Rolle. Sowohl Beschwörungsformeln als auch Visualisierung und Mūdras dienen dazu, sich selbst mit den Figuren des esoterischen Pantheons in Beziehung zu setzen. Ziel ist die Gleichsetzung mit dem höchsten Buddha des esoterischen Pantheons, dem kosmischen Buddha Mahāvairocana (Bowring 2005: 138-139, 141-142; Davidson 2004b: 820-826; Scheid 2001-2011). Da Buddha im frühen Buddhismus jedoch den Gebrauch von *dhāraṇīs* und magischen Formeln untersagte, finden sich keine Hinweise in den Sūtras des frühen Buddhismus darauf. Dies änderte sich nach Fall des Gupta-Reiches (6. Jh. n.Chr.), mit dem im indischen Mittelalter eine Zeit der beständigen Militarisierung Indiens und der damit einhergehenden Dezentralisierung und des Regionalismus einsetzte. Der Buddhismus verlor seine Förderer und viele Klöster sahen sich gezwungen, selbst als Grundbesitzer aufzutreten. Laut Davidson nahm die buddhistische Mönchschaft mit dieser Entwicklung Merkmale der sie umgebenden Gesellschaft an. „They affirmed a greater esteem for political power and began to see power as an avenue for the advancement of their agenda.” (Davidson 2002:112). Diese kriegerischen Umstände spiegeln sich in der tantrischen Tradition wider: „The primary difference between normative Mahāyāna and tantric Buddhism is that the latter appropriates an overarching political metaphor of overlordship in this very life, so that initiation is performed in a manner derived from the coronation rituals of medieval Hinduism. Tantric Buddhism may be understood as a sacralization of the early medieval political and military fragmentation of North India, with its contentious rivalries between feudal clans.” (Davidson 2004b: 820). Auch im Viṣṇuismus und Śivaismus erwuchs dem Buddhismus zu jener Zeit ein erbitterter „Gegner“: In Form des Viṣṇuismus hielt der Devotionalismus und damit eine Lockerung des Kastensystems Einzug in Indien, gleichzeitig sind die Helden der *Bhagavad*

Gītā, des zentralsten Textes, Kṣatriya: Krieger und Könige (Kinnard 2006:70-72). Der Śivaismus, mit dem kriegerischen Herrscher Śiva an der Spitze, fand Anklang unter der die Geschicke Indiens bestimmenden Kriegerkaste. Diese Entwicklungen finden ihren Ausdruck im buddhistischen Pantheon, das zunehmend mit bewaffneten, zornvollen Gottheiten bevölkert wurde, um Śiva auf seinem Siegeszug entgegenzutreten (Davidson 2002:146-153). Hier findet sich wohl die Quelle der Idee, der Buddhismus müsse auch durch zornvolle Gottheiten verteidigt werden. Als ein „verselbstständiger Seitenstrang“ (Hutter 2001:72) des Mahāyāna breitete sich der esoterische Buddhismus, auch als Vajrayāna bezeichnet, ab dem 7. Jh. insbesondere nach Tibet, später die Mongolei aus, und über China in Form der Zhēnyán zōng 眞言宗 als Shingon-shū 眞言宗 auch nach Japan (Kvaerne 2008:295-296). Vom Einfall der Muslime im 12. und 13. Jh. und der damit einhergehenden Zerstörung zahlreicher Klöster und Handschriften konnte sich der Buddhismus in Indien jedoch nicht mehr erholen (Bechert 2008:69-70; Kinnard 2006:69-73).

Buddhismus in Ostasien

Nach dem Niedergang des Maurya-Reiches hatten indo-griechische Herrscher den Nordwesten Indiens regiert. Unter diesen und den nachfolgenden Skythen und Parthern wurde die Ausbreitung des Buddhismus zunächst unterbrochen. Im folgenden Kuṣāṇa-Reich, *Guṣāṇa-vamśa* (1.Jh. v.Chr.-ca. 250 n.Chr.), das sich von Bhaktien aus Nordindien, Afghanistan und Chinesisch-Turkestan einverleibte und dadurch zu politischer Stabilität und Wohlstand führte, begünstigte die Ausbreitung des Buddhismus und führte zu einer neuerlichen Blütezeit unter dem Kuṣāṇa-Herrscher Kaniška (2. Jh. n.Chr.). Nach dem Niedergang der Kuṣāṇa erblühte der Buddhismus im zentralasiatischen Khotan (Hétíán Dìqū), Lóulán und Kashgar (Kāshí Dìqū) entlang der Seidenstraße, bis diese und andere Reiche in Chinesisch-Turkestan im 7. und 8. Jh. von Tibet geschlagen wurden (Hutter 2002:84-91; Lienhard 2008:111-114). Wie sich die Verbreitung nach Zentralasien jedoch genau vollzog ist heute nicht mehr rekonstruierbar.

Der Buddhismus erreichte China über die antike Seidenstraße und ist, trotz spärlicher Erwähnung in zeitgenössischen Dokumenten, erstmals in der Hàn-Zeit 漢朝 (206 v.Chr.-220 n.Chr.) greifbar (Zürcher 2008:220-221). Die erste sino-buddhistische Gemeinde entstand im Jahr 148 in Luòyáng 洛陽市 mit der Ankunft des parthischen Missionars Ān Shígāo 安世高 und war bis ins 3.Jh. in erster Linie mit der Übersetzung buddhistischer Texte beschäftigt. Lange Zeit war der Buddhismus in China jedoch eine religiöse Randerscheinung, begünstigt wurde seine Verbreitung erst durch den „politischen Polyzentrismus“ (Zürcher 2008:224), als

das Hàn-Reich zerfiel und kriegerische Auseinandersetzungen die folgenden fünfzig Jahre prägten (Zeitalter der Drei Reiche, *sānguó* 三国, 208–280 n.Chr.). Der Norden, der über die Seidenstraße einen beständigen Zustrom an Pilgern und Missionaren aus Zentralasien erfuhr, verbreitete sich der Buddhismus im 3. Jh. besonders durch Dharmarakṣa, einen Indo-Skythen aus Dūnhuáng 敦煌. Besonders seine Übersetzung des *Lotos Sūtra*, eines der wichtigsten Texte des Mahāyāna, fand im chinesischen Volk breiten Anklang, vertrat dieses doch die Idee, alle Menschen besäßen das Potenzial zur Erleuchtung und propagierte die Gleichheit aller Wege zur Erleuchtung. Es dauerte jedoch bis ins 4. Jh. bis sich die Religion auch ihren Status in der chinesischen Elite sichern konnte. Besonders unter der nördlichen Wei-Dynastie, Běi Wèi Cháo 北魏朝, auch Toba-Wei-Dynastie 拓拔魏 (386-534) genannt, die ihr Reich weit bis nach Zentralasien ausdehnen konnte, erfuhr der Buddhismus staatliche Förderung. Die Felsentempel von Lóngmén 龍門石窟 und Dūnhuáng sind bis heute erhaltene Relikte dieser Zeit. Bis ins 5. Jh., als die Lehre Buddhas nach Jahrhunderten der Existenz in China staatliche Förderung erhielt, war sie tief im kulturellen Leben der Chinesen verwurzelt (Zürcher 2008:222-234). Seine Blütezeit erreichte der Buddhismus schließlich in der Suí-, Suí cháo 隋朝 (581-618), und Táng-Zeit, Táng cháo 唐朝 (618-907) als eine starke Regierung ein Tributsystem etablierte, das auch Tibet und Korea einschloss. In dieser Zeit erreichte der chinesische Buddhismus seinen Höhepunkt und es erfolgte die Bildung zahlreicher neuer Schulen. Über China erreichte der Buddhismus im 4. Jh. Korea und von dort im 6. Jh. auch Japan. Am Ende der Táng-Zeit setzte mit der Neubelebung des Konfuzianismus und der unter Kaiser Wǔzōng (814-846) initiierten Verfolgungswelle und Unterdrückung des Buddhismus sein allmählicher Niedergang ein. Obgleich diese in erster Linie gegen den Saṅgha gerichtet und der Buddhismus nie offiziell verboten worden war, erholte sich die mönchische Gemeinschaft von diesem Schlag nicht mehr (Hutter 2002:92-101; Zürcher 2008:234-240; Tiwary 2009:78-82).

Zur buddhistischen Kunstgeschichte und dem Verhältnis von Kunst und Religion

Das von Buddha geforderte Loslassen alles Irdischen und ans Diesseits Gebundenen könnte einen Grund für die anikonische Phase von Buddhas Tod bis ins 1. Jh. v.Chr. darstellen, mit der die buddhistische Kunstgeschichte begann. Da mit Buddhas Ableben aber etwas fehlte, auf das man seine religiöse Hingabe hätte konzentrieren können, führte dies zu Buddha-Darstellungen. Diese waren zunächst symbolischer Natur, da Buddha selbst die Verehrung seiner Person untersagt hatte (Deglurkar 2004:14-15). Die frühesten Zeugnisse buddhistischer Kunst sind architektonisch; Stūpas oder Verzierung von Säulen oder

Heiligtümern mit buddhistischer Symbolik⁶, und stammen aus der Regierungszeit König Aśokas aus dem 3. Jh. v.Chr. (Maxwell 2004a:360-363; McArthur 2002:13). Da die Symbole laut Deglurkar existierten „to fulfill religious needs“, werden sie als *dhammakāya* bezeichnet (Deglurkar 2004:14).

Die ersten menschlichen Darstellungen Buddhas, als *rūpakāya* bezeichnet, tauchten im 1. Jh. v.Chr. zur Zeit der Kuṣāṇa-Herrscher auf, deren Zentren in Gandhāra und Mathurā lagen. Dies koinzidiert mit der Verbreitung der *bhakti*-Bewegung einerseits und der Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus andererseits (Bajpai 1993:5-6; Deglurkar 2004:14-15). Die Darstellungen Gandhāras, das seit Alexanders des Großen unter hellenistischem Einfluss stand, sind Beispiele des graeco-buddhistischen Stils: Die Abbildungen wurden mit europäischen Gesichtszügen, welligem Haar und oftmals auch einem Bart ausgestattet und tragen griechische Tuniken. In Mathurā konnte sich ein stärker indischer Stil durchsetzen, mit Skulpturen in indischer Kleidung und rundem, lächelnden Gesicht. Buddha erhielt erstmals seinen mit Locken verzierten Schädelauswuchs, der zunächst als einfacher Haarknoten dargestellt wurde. Auch die Roben veränderten sich, zuerst weitläufig um den Körper geschlungen gaben sie später die Formen des Körpers wieder (Frédéric 1995:22-23; Maxwell 2004a:363-364). Den Höhepunkt erreichte die indisch-buddhistische Kunst in der Gupta-Zeit (4. und 5. Jh.), in der sich ein rein indischer Stil etabliert hatte und die Merkmale der Buddha-Darstellungen festgelegt wurden. Der Faltenwurf der Stoffe ist kaum sichtbar, der Körper mit leichten Muskeln ausgestattet. Bodhisattvas und Devas sind reich mit Ornamenten und Schmuck verziert, meist nackt bis zur Hüfte und nun auch erstmals mit Aureolen ausgestattet. In den Höhlen von Ajantā (5. und 6. Jh.) entstanden in der Gupta-Zeit die ersten buddhistischen Höhlenmalereien, deren Kunststil sich nun frei entwickelte. Im 6. und 7. Jh. wurde die indisch-buddhistische Kunst standardisiert, die Haltung der Figuren starr und erhaben, ihre Proportionen realistisch und sie wurden mit Tier- und Blumenornamente ausgestattet. Auch menschliche Darstellungen wurden nun produziert (Frédéric 1995:23-24; Maxwell 2004a:364-365; McArthur 2002:13). Nach der Gupta-Zeit setzte der Niedergang des Buddhismus in Indien ein und die buddhistische Kunst blieb nur in lokalen Kunstschulen im Königreich Pāla, im heutigen Bengalen und Bihar, erhalten (Frédéric 1995:24; McArthur 2002:15). Doch bereits im 4. Jh. hatte die Kunst des an der Seidenstraße gelegenen Gandhāra Örtlichkeiten in Zentralasien künstlerisch beeinflusst (McArthur 2002:19). So waren auch die frühesten Skulpturen in China vermutlich Kopien von gandhārischen Modellen im graeco-indischem Stil, später im Gupta-Stil. Erst Ende des 7. Jhs. entwickelte sich in chinesischen

⁶ z.B. jene am Tor des Stūpa von Sanchi.

Kunstschulen eine indigene Stilrichtung, wobei buddhistische Figuren erstmals auf Vasen abgebildet wurden. Das Hauptaugenmerk lag zu jener Zeit jedoch weniger auf der Schaffung von Plastiken als vielmehr auf der Ausstattung von Höhlentempeln und Malereien, dominiert von Arbeiten in den Lóngmén Höhlen (Rhie 2004a:150). Unter dem Einfluss des tantrischen Buddhismus entstand sich bis zur zweiten Hälfte des 8. Jhs. die Maṇḍala-Kunst. In der Skulpturkunst entwickelte sich ein naturalistischer Stil, der im späten 8. und 9. Jh. eine Vermischung mit einem stärker abstrakt-künstlerischeren erfuhr (Rhie 2004a:150). Mit dem Rückgang des Buddhismus erfuhr auch die buddhistische Kunst in China einen Niedergang, beeinflusste Japan jedoch weiter (Frédéric 1995:28-30; McArthur 2002:20). Da der Buddhismus über Korea nach Japan kam und die Kunstschaaffenden in der frühbuddhistischen Periode Japans im 6. Jh. vornehmlich koreanische Handwerker waren, arbeiteten sie in von China übernommenen Stilen. So erreichte der indische Gupta-Stil auch Japan. Erst Ende der Nara-Zeit 奈良時代 (710-784/94) ist eine deutliche Distanz der japanischen Kunstwerke vom Einfluss Táng-Chinas ersichtlich. Bronze wurde bei der Erschaffung unbewegter, realistischer Figuren, deren Augen oft aus Kristall gefertigt waren und deren Aureolen auf Goldschmiedearbeiten schließen lassen, zunehmend durch flexiblere Materialien wie Lack, Holz oder Ton ersetzt, auch wenn große Bronzestatuen, wie der Buddha des Tōdai-ji 東大寺, immer noch gefertigt wurden. Die kolorierten Tintenmalereien der Nara-Zeit waren auf die Illustrationen von Sūtren begrenzt und stellten Nachahmungen der Werke Chinas und Zentralasiens dar (Frédéric 1995:31-32). Die Inkorporierung des esoterischen Buddhismus in der frühen Heian-Zeit 平安時代 (794-1185) revolutionierte die japanisch-buddhistische Ikonographie nochmals. Besonders die Maṇḍalakunst der Shingon-shū 真言宗 bereicherte das japanische Pantheon, da viele brahmanische Götter Eingang ins japanisch-buddhistische Pantheon fanden und Künstler inspiriert wurden, von dieser Vielzahl an Göttern Bilder zu fertigen (Bakshi 1979:23-24, Thakur 1992:27-28). Da der esoterische Buddhismus verlangte, die ikonographischen Merkmale und Formen der Figuren als Ausdruck ihrer göttlichen Macht sowie spirituellen und physische Stärke weiter auszugestalten, wurden Darstellungen nun, im starken Gegensatz zur Nara-Zeit, mit zahlreichen Attributen, Waffen, mehreren Armen und Köpfen und zornvollem Gesichtsausdruck gefertigt (Bakshi 1979:25). Die Abbildungen der folgenden Kamakura-Zeit 鎌倉時代 (1185-1333) waren zumeist realistische Skulpturen mit naturalistischer Anatomie aus bemaltem Holz, ihre Gesichter mit Glasaugen versehen; in der Malerei handelte es sich oftmals um Portraits von Mönchen und Karikaturen. Nach der Kamakura-Zeit war die Fertigung von Plastiken im Rückgang begriffen und Malereien erlebten einen neuerlichen Aufschwung. Zudem löste volkstümliche Kunst die traditionelle

Ikonographie zunehmend ab, die gemäß Frédéric ab dem 14. Jh. keine nennenswerten Neuerungen mehr erlebte (Bhattacharyya 2002:3-37; Frédéric 1995:32).

Zum Verhältnis der buddhistischen Kunst und Ikonographie zur buddhistischen Religion meint Kinnard: „The very nature of a sculptural image in Buddhism is complex, and the conception and functions of images vary not only over the long course of Buddhist history, but also according to the particular ritual, devotional, and decorative context in which any particular image was situated.” (Kinnard 2006:47). Wie bereits kurz angesprochen wurden Buddha und seine Lehre in der anikonischen Periode ausschließlich in Form von Symbolen wie Lotos, Dharmarad, Stūpa oder Fußabdruck dargestellt, die allesamt mit seinem Leben oder seiner Lehre in Verbindung stehen (Kinnard 2006:47; McArthur 2002:13): Der Stūpa repräsentiert sein Nirvāṇa, das Dharmarad seine Predigten, der Bodhi-Baum den Ort seiner Erleuchtung (Deglurkar 2004:15). Zudem waren Stūpas als Meditationshilfen gedacht, da jeder Teil des Gebildes symbolisch für einen Schritt am spirituellen Weg steht (Dallapiccola 2004b:803; Hutter 2001:146-147; Joshi 2008:102). Kinnard meint weiter: „Much of the very early art produced in India is narrative in both form and function, presenting episodes from the Buddha’s life and, particularly, scenes from his prior lives.“ (Kinnard 2006:48).

Im 1. Jh. setzte, bedingt durch das Aufkommen des Mahāyāna und des indischen Devotionalismus (*bhakti*), in Gandhāra und Mathurā die Fertigung von Buddhadarstellungen ein. *Bhakti* versteht sich als Teilhabe des Menschen an einer personalen Gottheit, der dabei nach visionärer Gotteserfahrung strebt. Damit widmet sich die *bhakti*-Bewegung der liebevollen und hingebungsvollen Verehrung einer Gottheit, die sich nach ihrer Vorstellung im Kultbild manifestiert. Die Fertigung von Statuen, die den persönlichen Dialog mit der Gottheit ermöglichten, war daher von größter Bedeutung (Deglurkar 2004:15). Die abstrakten Formen, auf die Mönche im frühen Buddhismus ihre Hingebung richteten, waren zudem für Laien vermutlich nicht repräsentativ genug. Als der Mahāyāna aufkam, der nun auch Laien die Möglichkeit der Erleuchtung zugestand, wurde es nötig, Buddhas und die Gestalten des buddhistischen Pantheons in einer klareren Form abzubilden, unter denen sich auch Laien etwas vorstellen konnten. So auch in Japan, wo Buddha- und Götterabbildungen jedweder Art nicht als bloße Kunstwerke galten, sondern als Sitz der göttlichen Kraft jener Figuren, die sie abbildeten. Besonders bedeutend in diesem Zusammenhang war die Augenöffnungszeremonie, die ein buddhistisches Kunstwerk von einem profanen in einen sakralen Gegenstand wandelte (Brock 2004a:392). Doch laut Kinnard erfüllten die Buddhaabbildungen immer noch den Zweck, Stationen seines Lebens zu illustrieren und können daher als „visual texts“ verstanden werden (Kinnard 2006:49). Bald folgte die rituelle

Verehrung dieser Plastiken: Kinnard erwähnt eine *Buddha pūjā*, in der dem Abbild, einem Stūpa oder Relikt, eine Opfergabe dargebracht und deren Ablauf oftmals ikonographisch auf Säulen abgebildet wurde und als Anleitung diente. Dazu meint er „Buddhist iconography is also frequently intended to focus on the mind of the worshipper on the Buddha and his teachings, to serve as visual guide.“ (Kinnard 2006:50). Aufgrund dieser Bedeutung der Ikonographie im aktiven Religionsvollzug wurde es auch nötig, die Formen der Darstellungen festzuhalten, wodurch lokale als auch für die ganze buddhistische Welt gültige Texte entstanden, welche die Gestaltung genau festlegten (Linrothe 1999:3). Besonders im esoterischen Buddhismus erhielten Darstellungen im rituellen Kontext eine ganz besondere Rolle: Visualisierungen dienen dem Ausführenden, sich in Beziehung zu den Göttern oder anderen transzendenten Figuren des Pantheons zu setzen oder sich mit diesen zu identifizieren, um selbst in höhere Wirklichkeitsbereiche zu gelangen (Bowring 2005: 138-139, 141-142; Scheid 2001-2011). So definiert Linrothe Kunst im Rahmen des esoterischen Buddhismus wie folgt: „The works of visual art made in accordance with ritual requirements were not ‘merely’ decorative, nor were they the passive focus of acts as ritual piety. Art functioned actively for the practitioner of Esoteric Buddhism both as visual triggers of integrated states of realization and as expression of those states, which beggared verbal description.“ (Linrothe 1999:3).

Folglich sind Buddhadarstellungen nicht nur als bloße Abbilder zu verstehen, sondern auch als Orte, an denen Buddha sich manifestiert sowie als Anleitungen für die Religionsausübung: „Iconography is often, at one and the same time, the artistic expression of religious fervour, as well as the search for the metaphysical ultimate.“ (Deglurkar 2004:16).

Zur Methodik

Die im Laufe dieser Arbeit gesichtete Literatur zur buddhistischen Ikonographie kann in zwei Teile geteilt werden: (1) Studien, die sich mit der Ikonographie einer bestimmten Gottheit befassen oder (2) Studien, die einen thematischen Teilbereich innerhalb der Ikonographie herausgreifen und behandeln.

Erstere wählen eine Gottheit aus und ziehen in ihre Betrachtung der Ikonographie auch die textliche Basis mit ein. Schriften verschiedener Epochen und Sprachen können miteinander verglichen werden ebenso wie Darstellungen unterschiedlicher zeitlicher Perioden und lokaler Ausprägungen und Stile. Daraus kann ein ikonographischer Evolutionsprozess und die Entwicklung einer Gottheit in ihrer Gesamtheit ermittelt werden. Ein illustratives Beispiel hierzu bildet Iyanaga Nobumi ⁷, der sich Daikoku-tens

⁷ Iyanaga Nobumi (2002): *Daikoku-ten hensō* 大黒天變相. Tokyo: Hōzōkan.

ikonographischer Entwicklung in all seinen Facetten und verschiedenen kulturellen Wirkungsbereichen sowie seiner Verbindung zu anderen Gottheiten widmet. Studien der zweiten Gruppe wählen einen Teilbereich der buddhistischen Ikonographie aus, wie die Darstellungen eines bestimmten Stils, Gruppen von Gottheiten, die eine bestimmte Aufgabe erfüllen und in verschiedenen Epochen analysiert oder weiter gefasste Themen, die vergleichend untersucht werden. So z.B. Rob Linrothe ⁸, der die zeitliche Entwicklung buddhistischer Wächtergottheiten untersucht und ihre Ikonographie so in verschiedene Evolutionsphasen gliedert und diese in den Kontext der im esoterischen Buddhismus vorgehenden Veränderungen setzt.

Vorliegende Arbeit gehört der ersten Gruppe an und befasst sich mit einer ausgewählten Gottheit, Bishamon. Zeitlich (weitgehend) uneingeschränkt sollen die ikonographischen Darstellungen und mit Bishamon assoziierten Texte in Japan und Indien untersucht werden und sich daraus seine Attribute und Aufgaben ergeben. Um dies zu bewerkstelligen wurden insgesamt 439 Fotos ⁹ aus verschiedenen Büchern und Internet-Datenbanken zusammengestellt. Der Fokus lag dabei auf Kubera, Jambhala, Vaiśravaṇa und Bishamon-Darstellungen aus Indien und Japan, jedoch wurden der Vollständigkeit und einem besseren Verständnis halber auch Bildmaterial aus Südostasien, Tibet und China mit einbezogen. Diese Abbildungen wurden zunächst ihrer örtlichen und anschließend ihrer zeitlichen Entstehung nach katalogisiert. In einem weiteren Schritt folgte die Analyse des Bildmaterials nach der Darstellung seines Körperbaus, seiner Position, Kleidung, Kopfbedeckung und Attribute, um etwaige Veränderungen und deren ungefähren Zeitpunkt und Lokalität feststellen zu können. Aus diesem Set an Fotos wurden für repräsentativ befundene Wiedergaben seiner Figur ausgewählt und als Illustrationen in die Arbeit aufgenommen. Diese zeigen einerseits signifikante Beispiele der ikonographischen Grundformen der Götter und ihrer Symbole in ihren lokalen Ausprägungen und illustrieren ferner ikonographische Transformationen. Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Da stets eine gegenseitige Beeinflussung ikonographischer Darstellungen und religiöser Quellen stattfindet, stützt sich die Analyse Kubera/Bishamons neben Sekundärstudien insbesondere auf Primärquellen, vedisch/brahmanische sowie buddhistische Literatur, um die „Mythologie“ der Gottheit gesichert zu ermitteln und sich eine eigene Meinung bilden zu

⁸ Linrothe, Rob (1999): *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. London: Serindia Publications.

⁹ 248 Darstellungen Kuberas und seiner ikonographischen Formen und 191 des japanischen Bishamon.

können. Diese beschreiben, neben darstellerischen Aspekten, allem voran die verschiedenen Funktionen einer Gottheit und geben damit seine Persönlichkeit vor, die sich zumeist in der Ikonographie widerspiegelt bzw. tragen zu einem besseren Verständnis der Figur bei. Die für diese Studie ausgewählten Primärquellen umfassen jedoch, wie oben bereits ausgeführt, nur kanonische Schriften. Für Werke in Pāli und Sanskrit mussten Translate genutzt werden, alle klassisch Chinesischen Zitate, wenn nicht anders gekennzeichnet, sind in eigener Übersetzung wiedergegeben. Lokale Schriften finden aufgrund ihrer schweren Zugänglichkeit hier keine Beachtung, ebenso wie auf diesen Schriften basierende ikonographische Ausgestaltungen. Auch auf den praktischen Umgang mit der in dieser Studie gewählten Gottheit soll hier nicht eingegangen werden. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf eine Primär- und Sekundäranalyse der religiösen Schriften und ikonographischen Gestaltungen des Untersuchungsgegenstandes. Ähnlich dem Bildmaterial wurden auch die wichtigsten Primärquellen auf ihre Relevanz hin ausgewertet und nach ihrer Entstehungszeit geordnet. Die Wiedergabe dieser wichtigsten Schriften folgt einer zeitlichen Chronologie, um einen darin erkennbaren Evolutions- oder Transformationsprozess besser sichtbar machen zu können.

Quellenlage

Die Primärquellen, auf denen diese Studie basiert, umfassen vedische und episch-
puranische Schriften, den Pāli-Kanon des frühen Buddhismus und Mahāyāna-buddhistische
Sūtren des *Āgama tripitaka*, des chinesisch-buddhistischen Kanons, als auch
ikonographisches Bildmaterial Kuberas, Jambhalas, Vaiśravaṇas und Bishamon-tens. Die
Sekundärquellen beinhalten bereits veröffentlichte Studien zu Ikonographie, buddhistischer
Kunst und Religion. Ikonographische Beschreibungen der hier gewählten Gottheit finden sich
sowohl in den kanonischen Schriften der betrachteten Religionen als auch in
ikonographischen Sammlungen und Handbüchern, die hier jedoch, aus oben genannten
Gründen, weitgehend außer Acht gelassen werden. Ausführungen zu Kuberas Ikonographie,
seiner Rolle im vedisch-brahmanischen und Hindu-traditionellen Pantheon, seinen Attributen
und Aufgaben finden sich in zahlreichen Texten der vedischen *śruti*-Literatur, *Sūtren* und
Śāstras sowie *Epen* und *Purāṇas*. Bezüglich Bishamon liegt das Hauptaugenmerk auf dem
Taishō shinshū daizōkyō, jenen klassisch chinesischen, buddhistischen Schriften, die als
kanonisch für die Mahāyāna-Tradition bezeichnet werden könnten. Da der zentrale Fokus,
wie der Titel bereits vermuten lässt, in erster Linie auf Bishamon gesetzt ist, sollen hier auch

indigen-japanische, historische Berichte und Geschichtensammlungen mit einbezogen werden, um das Spektrum etwas weiter zu fassen.

Kubera bzw. Bishamon sind Figuren, die sowohl im indischen, tibetischen, chinesischen, koreanischen als auch japanischen Buddhismus eine Rolle spielen, wodurch zahlreiche sekundärliterarische Werke existieren, die Kuberas und Bishamons Ikonographie oder sogar die Verbindung beider Gottheiten, deren Evolution und Transmigration von Indien über China nach Japan zumindest ansprechen. Diese setzen seine Betrachtung jedoch in den Kontext eines übergeordneten Themas, z.B. Studien über brahmanische Gottheiten in Japan, Göttergestalten diverser buddhistischer Traditionen usw., und räumen seiner Ausführung daher nur begrenzten Raum ein. Den weitaus interessantesten und nützlichsten Beitrag zum Themengebiet der Ikonographie stellt Alice Gettys Werk dar, das trotz seines fortgeschrittenen Alters die vielleicht bedeutendste Studie zu den Figuren des Mahāyāna-buddhistischen Pantheons und deren Ikonographie darstellt und auch in moderner Literatur oftmals zitiert ist. Das Hauptaugenmerk auf die Buddhas, Bodhisattvas und Götter des tibetischen Buddhismus gerichtet, widmet sie sich eingehend auch ihren Verbindungen in den frühen und ostasiatischen Buddhismus, sowie, wenn gegeben, auch jenen in prä-buddhistische Religionen. In diesem Kontext ist auch Kubera und seinen ikonographischen Formen ein Kapitel gewidmet. Interessante Anregungen zu den tibetisch-buddhistischen Formen Kuberas bietet, wenn auch nicht Fokus dieser Arbeit, Schlagintweit. Beide Bücher stellen unerreichte Kompendien buddhistischer Ikonographie dar und werden in ikonographischen Handbüchern wie jenen Frédéricis und McArthurs eingehend zitiert. Eine mehr als brauchbare Studie zu Kubera und seiner Entwicklung, erörtert anhand der wichtigsten Primärquellen, stellt Satapathys *Kubera. Origin and Development* dar. Zur Evolution Bishamons leistet Chaudhuris Werk einen nützlichen Beitrag, das sich, ähnlich jenem Bakshis, der Betrachtung Hindu-traditioneller Gottheiten im japanischen Pantheon widmet. Auch Chaudhuri knüpft seine Ausführungen dabei an bedeutende Schriften an und umreißt so seine Entwicklung in Japan. Eine reiche Sammlung japanischer Darstellungen Bishamons und seiner ikonographischen Entwicklung bietet Matsuura. Zuletzt seien hier noch drei ergiebige Online-Quellen zur japanischen Ikonographie genannt: Parents Datenbank zur japanischen Kunst, Scheids Online-Handbuch zu den Religionen Japans, die sich u. A. auch mit Ikonographie beschäftigt und insbesondere Schumachers *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.

Zusammenfassend lässt sich zum Forschungsstand sagen, dass sich vorhergehende Studien zwar mit Bishamon, seiner ikonographischen Darstellung und Entwicklung und auch

seiner Verbindung zum vedisch-brahmanischen Kubera auseinandergesetzt haben, dies aber in einem beschränkten Rahmen. Oftmals stellen diese ikonographischen Studien auch eher Beschreibungen als wissenschaftliche Vergleiche dar und borgen, zumindest was das Schrifttum betrifft, von bereits zuvor publizierten Büchern und übernehmen damit auch überholte Meinungen oder Fehler. Dadurch kommt der vergleichende Aspekt häufig zu kurz. Es gibt, soweit mir bekannt, keine Studien, die den ikonographischen Transformationsprozess Bishamons und seiner „Ahngottheit“ Kubera vergleichen und in der Weise dieser Arbeit auf der Analyse primärliterarischer Quellen beruhen.

Zu dieser Studie

Der Beitrag dieser Studie zum kontemporären Forschungsstand liegt darin, dieses Loch zu füllen. Eine Darlegung und Analyse der Primärquellen soll den Charakter Kuberas im indischen Raum und Bishamons in Japan illustrieren und eine fundierte ikonologische Interpretation der Darstellungen erlauben. Die mit beiden verknüpften Konzepte und Attribute sollen dabei erschlossen und folglich einem Vergleich unterzogen werden. Fragen wie – Was wurde verändert? Was beibehalten? Wo und wann vollziehen sich ikonographische Veränderungen? – sollen dabei geklärt werden und Rückschlüsse auf den Transformationsprozess in der buddhistischen Ikonographie Kubera-Bishamons zulassen. Hinweise auf brauchbare Primärquellen wurden weitgehend verschiedensten Sekundärquellen entnommen. Danach wurde jedes gewählte Werk eigenhändig nach Bishamon durchgesehen und brauchbare Passagen durchgearbeitet. Zuletzt erfolgte eine Auswertung der Zitate nach ihrer Repräsentativität im Kontext dieser Arbeit.

Die Arbeit wurde in zwei Teile geteilt, die einem chronologischen Ablauf folgen: Teil eins widmet sich Kubera in Indien, seinem Werdegang im vedisch-brahmanischen Pantheon und seiner Inkorporierung in den frühen Buddhismus. Zuerst wird Kuberas Entwicklung in den wichtigsten Primärquellen dargelegt und erläutert. Im zweiten Kapitel werden mit ihm in Verbindung stehende Konzepte und Attribute erneut aufgegriffen und eingehender erläutert. Der folgende Abschnitt beschäftigt sich mit Kuberas Inkorporierung in den frühen Buddhismus. Seine Darstellung wird aus der Analyse des Pāli-Kanons ermittelt. Kapitel sechs analysiert die einzelnen ikonographischen Formen Kuberas in Indien und zur besseren Illustration auch in Tibet und unterlegt sie mit Zitaten aus Primärquellen. Teil zwei behandelt Bishamon in Japan und seine Transformation von einer ursprünglich weitgehend indifferent in eine Göttergruppe eingebundenen Figur, die ihren Aufstieg zu einer Einzelfigur im Laufe der japanischen Religionsgeschichte festigen konnte. Anhand der Primärliteratur werden auch

hier seine Aufgaben und Attribute extrahiert, aufgeführt und interpretiert. Sich daraus ableitende, besondere ikonographische Merkmale werden in einem eigenen Kapitel behandelt. Das letzte Kapitel widmet sich der ikonographischen Evolution und Analyse Bishamons in Japan.

Abschließend noch eine kurze Bemerkung zur Zitationsform dieser Arbeit: Generell wird im Fließtext zitiert. Werden jedoch Übersetzungen von Primärquellen verwendet, wie dies im ersten Teil dieser Studie der Fall ist, wird die Position des Zitats in der Originalquelle im Fließtext wiedergegeben, die Angaben zur Übersetzungen erfolgen jedoch in einer Fußnote. Wird der Gesamthalt einer Quelle wiedergegeben, erfolgt in der Zitation keine Angabe einer Seitenzahl.

Teil eins. Vaiśravaṇa in Indien

2. Kubera in der Hindu-Mythologie

Die buddhistische Gottheit Vaiśravaṇa, die unter dem Namen Bishamon-ten Jahrhunderte später und nach einer langen Transformations- und Überlieferungsphase ins japanisch-buddhistische Pantheon integriert werden sollte, findet ihre Wurzeln in der Hindu-Gottheit Kubera. Bis Kubera in den Hindu-Traditionen allerdings seine vollendete Form als Schutzgottheit des Nordens und Reichtums erlangte, in der ihn der Buddhismus schließlich übernahm, war er, zumindest im alten Indien, am Ende einer langen Evolution angelangt. Um die chronologische Ausführung der sich mit Kubera beschäftigenden Schriften zu erleichtern, soll kurz ein Überblick über die Datierungen und Einteilung des Hindu-Schrifttums gegeben werden.

Die heiligen Texte der Hindu-Literatur lassen sich in zwei Kategorien unterteilen: *śruti* „geoffenbarte“ und *smṛti* „erinnerte“ Texte. Die *śruti*-Texte werden als göttliche, ewig vorhandene und von Weisen und Sehern „gehörte“ Literatur verstanden, *smṛti* sind von Menschen verfasst. Als Entstehungszeit der als *śruti* eingestuften Schriften wird die Periode zwischen 1500 bis 300 v.Chr. angenommen. Den Kern dieser Kategorie bilden die vier vedischen *Samhitās*, Sammlungen: (1) Der *Ṛgveda* ist die älteste, heilige Schrift der Arier und stellt eine Sammlung von Hymnen an Gottheiten dar. Als Entstehungszeit wird 1500 bis 1200 v.Chr. genannt, aber erst zwischen 500 und 600 n.Chr. wird er schriftlich greifbar. (2) Der *Samaveda* enthält die Melodien zu den Opfersprüchen, Hymnen und einzelne Verse, die zum Großteil dem *Ṛgveda* entlehnt sind. (3) Der *Yajurveda* umfasst die Mantras für die vedischen Opfer. Er teilt sich in den *Kṛṣṇa* (schwarzen) *Yajurveda* und *Śukla* (weißen) *Yajurveda*. (4) Der *Atharvaveda* stellt eine Sammlung magischer Formeln und metaphysischer Texte, sowie Materialien aus dem *Ṛgveda* dar und ist dabei am volksnächsten. Der *Atharvaveda* wurde, ca. 200 v.Chr., um einiges später als der Rest der Veden niedergeschrieben, wahrscheinlich aber um 1000 v.Chr. zusammengestellt und mündlich tradiert. Ebenfalls zur *śruti*-Literatur gehören neben den *Samhitās* drei weitere Literaturarten, die als Kommentarwerke gedacht sind: Die *Brāhmaṇas* umfassen Prosatexte mit theologischen Diskussionen, Ausführungen zur Opferpraxis und Zeremonien. Als Entstehungszeit wird 800 v.Chr. bis 500 v.Chr. angegeben. Die *Āraṇyakas*, esoterische „Waldtexte“, wurden in der Einsamkeit der Wälder vermittelt und enthalten ritualistische Erörterungen. Die zwischen 800 und 400 v.Chr. aufgezeichneten *Upaniṣaden* beschäftigen sich weiter mit der vedischen Philosophie und enthalten Ausführungen zu *Ātman*, *Brahman* und *Karma*. Sowohl *Āraṇyakas* als auch *Upaniṣaden* sind zu einem Teil an die *Brāhmaṇas* angefügt oder in sie eingebunden und zu einem Teil eigenständige Werke. Überdies ist jedes

einzelne Werk der *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* oder *Upaniṣaden* einem der vier *Samhitās* zugeordnet; so gehört beispielsweise das *Aitareya Brāhmaṇa* zum *Ṛgveda* und das *Śatapatha Brāhmaṇa* zum *Śukla Yajurveda*.

Bei der *smṛti*-Literatur handelt es sich um nach-vedische Texte, die ab ca. 500 v.Chr. verfasst wurden und zur Epoche des klassischen Hinduismus (200 v.Chr.-1100 n.Chr.) zählen. Die ältesten *smṛti*-Texte sind die beiden Nationalepen Indiens, *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa*. Das *Mahābhārata* wurde zwischen 540 und 300 v.Chr. verfasst, das *Rāmāyaṇa* des Valmiki im 1. Jh. v.Chr., dessen orale Tradition aber auf das 5. vorchristliche Jh. zurückgeht. Ebenfalls zur *smṛti* zählen die *Sūtras*, die im selben Zeitraum wie die *Epen* entstanden und in drei Gruppen geteilt werden: (1) *Śrautasūtras*, (2) *Gṛhyasūtras* und (3) *Dharmasūtras*. Diese Literaturform ist eng an die vedische gebunden, da die drei Sūtrenkollektionen, wie die *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* und *Upaniṣaden*, einem der vier Veden zugeordnet werden: *Śrauta*-, *Gṛhya*- und *Dharmasūtras* dem *Ṛgveda*, die anderen *Sūtras* dem *Sama*-, *Yajur*- oder *Atharvaveda*. Die *Purāṇas* bilden die wichtigste Quelle der hinduistischen Mythologie und enthalten die komplette mythologische Geschichte von der Entstehung der Welt bis zu ihrer Vernichtung, Genealogien von Königen und Göttern, Kosmologien und Legenden. Auch sie gehören ursprünglich zur oralen Tradition und wurden zwischen 300 und 900 n.Chr. schriftlich festgehalten. Darüber hinaus zählen zur *smṛti*-Literatur noch *Dharmaśāstras* (Gesetzbücher), wie das *Manusmṛti* (200 v.Chr.-200 n.Chr.); *Nitiśāstras* (Gesetzestexte), z.B. das *Arthaśāstra* (300 v.Chr.-200 n.Chr.) und die *Tantras* des esoterischen Hinduismus aus dem 8. und 9. Jh. (Flood 1996:35-40; Gonda 1975; Knott 1988; Michaels 1998:67-78; Rocher 1986; Winternitz 1981).

2.1. Kubera in der *śruti*-Literatur

Unter den vier Zielen, *puruṣārtha*, die ein gläubiger Hindu in seinem Leben verfolgen sollte, spielt nebst *dharma*, Rechtschaffenheit; *kāma*, Genuss oder Verlangen und *mokṣa*, Erlösung; auch der materielle Wohlstand, *artha*, eine große Rolle (Flood 1996:17; Hopkins 2007:78; Satapathy 2002:1). Bereits der *Ṛgveda* enthält zahlreiche Referenzen zum Thema Reichtum¹⁰, allerdings findet sich darin noch kein Hinweis auf Kubera. Stattdessen nehmen andere Gottheiten seine spätere Position ein: Allem voran Indra, der in 440 Versen des *Ṛgveda* mit Wohlstand verknüpft ist, gefolgt von Agni mit 304 Versen (Satapathy 2002:11, 13). Eine weitere Assoziation erfolgt durch Sarasvatī, die Schutzgottheit der Flüsse. Da Flüsse als Beherberger von Schätzen und Reichtümern angesehen werden, wird Sarasvatī um

¹⁰ Laut Satapathy existieren im *Ṛgveda* mehr als dreiundzwanzig Termini, die für Vermögen stehen (Satapathy 2002:3).

Wohlstand, Glück, Nahrungsmittel und Fruchtbarkeit angebetet (*Rgveda* 7.96.3-6¹¹; 2.41.17¹²; 10.30.12¹³). Auch Berge und Gebirge sind im *Rgveda* mit Reichtum verbunden und besitzen göttliche Kraft (Satapathy 2002:22).

Die Schriften der *śruti*-Literatur und die bereits zur *smṛti*-Literatur zählenden *Sūtren* und *Śāstras*, mit denen sich die folgenden Seiten beschäftigen werden, erwähnen die verschiedenen Eigenschaften Kuberas zwar nur bruchstückhaft und durcheinander, enthalten jedoch viele Konzeptionen und Ideen, die später, in der Periode der *Epen* und *Purāṇas*, in einer vollständigen Entwicklungsgeschichte der Gottheit systematisch zusammengefasst werden. Langsam kristallisiert sich seine spätere Funktion als Schutzherr des Nordens und der Reichtümer heraus. Die erste namentliche Erwähnung Kuberas enthält der *Atharvaveda*. In der *Hymne an Virāj* (*Atharvaveda* 8.10.28)¹⁴, einem als heilige Kuh dargestellten Urindividuum, das Menschen, Göttern und zahlreichen anderen Lebewesen als Nahrungsmitteln dient, wird Kubera in Verbindung mit den *itarajanas*, den „Anderen“, genannt. Diese *itarajanas* interpretiert Satapathy als Rakṣas, ein mythisch-dämonisches Volk, über das Kubera später die Herrschaft erlangen soll¹⁵. Infolgedessen heißt es im *Śatapatha Brāhmaṇa*: “[...] ‘King Kubera Vaisravana [...] his people are the Rakshas, and they are staying here; evil-doers, robbers, have come thither [...]’” (*Śatapatha Brāhmaṇa* 13.4.3.10)¹⁶. Bereits der *Rgveda* zeichnet ein wenig positives Bild der Rakṣas, in dem sie als gottlos (*Rgveda* 9. 104.6)¹⁷, böse (*Rgveda* 1.129.11)¹⁸ und als auf der Lauer liegende Nachtwanderer (*Rgveda* 7.104)¹⁹ beschrieben werden. Durch seine enge Assoziation mit den Rakṣas ist Kubera in sehr frühen Werken zunächst eine eher negativ konnotierte Figur. In der folgenden *Āraṇyaka*-Periode zeichnet sich allerdings eine Veränderung seiner Rolle ab: Im *Taittirīya Āraṇyaka* gilt er als Vernichter des Bösen und wird, wenn auch noch symbolisch, erstmals mit Reichtümern verknüpft. Das Werk beschreibt Opfer an Kubera und seinen Sohn, die in einem gewissen Konsens zu älteren Schriften in der Nacht dargebracht werden sollen. Kubera wird in diesem Text mit zwei neuen Beinamen, Vaiśravaṇa und Mahārāja, versehen; Die Namen seines Sohnes Rajatanābhi im *Atharvaveda* und Hiraṇyanābhi im *Taittirīya Āraṇyaka* weisen dabei auf Reichtum hin, da sowohl *rajata* als auch *hiranya* Wohlstand (*dhana*) symbolisieren (Satapathy 2002:53-55). Gemäß Satapathy deutet der Wandel Kuberas zum Guten auf das

¹¹ Geldner 1951b:266.

¹² Geldner 1951a:329.

¹³ Geldner 1951c:177.

¹⁴ Griffith 1895:426.

¹⁵ Näheres siehe Kapitel 3.4. Kuberas Gefolge.

¹⁶ Eggeling 1978a:8-9.

¹⁷ Geldner 1951c:108.

¹⁸ Geldner 1951a:181.

¹⁹ Geldner 1951b:273-276.

Bestreben hin, ihn in den Status einer brahmanischen Gottheit zu erheben und tatsächlich scheint er in der *Āraṇyaka*-Periode als solche anerkannt worden zu sein. Zur Abfassungszeit der späteren *Brāhmaṇa*-Literatur war Kuberas Aufstieg in den Rang eines populären Gottes bereits vollzogen und er wird zunehmend mit Viṣṇu und anderen vedischen Göttern in Verbindung gesetzt. *Adbhūta Brāhmaṇa*, *Aśvalāyana Gṛhyapariśiṣṭa* und *Atharvaparīśiṣṭa* assoziieren ihn, jedoch noch relativ unverbindlich, bereits mit Wohlstand und dem Norden. Desweiteren wird ihm im *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa*, *Atharva Pariśiṣṭa* und *Aśvalāyana Gṛhyapariśiṣṭa* neben den Rakṣas ein neues Volk zur Seite gestellt: Kubera erscheint als König der Yakṣas (Satapathy 2002:64). Die früheren *Upaniṣaden* erwähnen Kubera nicht, in den späteren gilt er als Herr der nördlichen Richtung.

2.1.1. Kubera in den Sūtren und Śāstras

Das den *Kalpasūtras* zugeordnete *Aśvalāyana Gṛhyasūtra* beschreibt erstmals die Schutzgötter der vier Himmelsrichtungen, *Lokapāṭa*, zu deren nördlichem Wächter Kubera später erhoben werden soll: „To Indra and Indra’s men, to Yama and Yama’s men, to Varuṇa and Varuṇa’s men, to Soma and Soma’s men – these (oblations he makes) to the different quarters (of the horizon, of which those are the presiding deities).” (*Aśvalāyana Gṛhyasūtra* 1.2.5)²⁰. Auch wenn auf Kubera noch nicht unmittelbar hingewiesen wird, so werden doch die Rakṣas, seine Begleiter, in Verbindung mit dem Norden genannt: „To the Rakshas – thus to the north.” (*Aśvalāyana Gṛhyasūtra* 1.2.9)²¹. Im *Gobhīḷa Gṛhyasūtra* erfolgt die direkte Zuordnung Kuberas zu den Göttern der Himmelsrichtung; er wird als Mahārāja im Nordwesten genannt.

„(He should offer a Bali) in the east with (the formula), ‘(Adoration) to Indra!’ in the intermediate direction – ‘To Vāyu!’ in the south – ‘To Yama!’ in the intermediate direction – ‘(Svadhâ) to the Fathers!’ in the west – ‘(Adoration) to Varuṇa!’ in the intermediate direction – ‘To Mahârâga!’ in the north – ‘To Soma!’ in the intermediate direction – ‘To Mahendra!’ downwards – ‘To Vâsuki!’ upwards, in the sky (i.e. throwing the Bali into the air), with (the formula), ‘Adoration to Brahman!’” (*Gobhīḷa Gṛhyasūtra* 4.7.41)²².

Auch das *Manusmṛti* zählt Kubera zu den acht *Lokapāṭa*: „A sovereign has a body (composed of) Soma (the Moon), Fire, the Sun, the Wind, Indra, the two Lords of Wealth and Water, and Yama – the eight protectors of the world.” (*Manusmṛti* 5.96)²³. Desweiteren erwähnt es, dass

²⁰ Oldenberg 1886:161.

²¹ Oldenberg 1886:162.

²² Oldenberg 1892:123-124.

²³ Hopkins 1995:124.

er seinen Status durch Demut erlangte: „But by humility [...] Kubera [gained] the position of the Lord of wealth [...]” (*Manusmṛti* 7.42)²⁴.

Andere Schriften dieser Periode setzen ihn mit seiner zweiten Aufgabe in Verbindung: Wohlstand und Reichtümer. So beschreibt das *Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra* den rituellen Ablauf des Vaiśvadeva-Opfers, das folgenden Verdienst fördert: „Those who perform this Vaisvadeva sacrifice in the evening and in the morning, they will prosper in wealth and (long) life, in fame and offspring.” (*Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra* 2.17.4)²⁵. Dabei werden auch Darbringungen an unbekannte Götter im Norden und Dhanapati angeführt (*Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra* 2.14.17)²⁶, wobei Dhanapati einer der Beinamen Kuberas ist. Satapathy erwähnt ferner das *Bodhāyana Gṛhyasūtra*, in dem eine Formel niedergeschrieben ist, die Kubera in Beziehung zu Reichtum setzt und die in Schatzkammern und Getreidespeichern angewendet werden soll: „To you the wealth and grains, to you Vaiśravaṇa.” (*Bodhāyana Gṛhyasūtra* 2.8.20)²⁷. Im *Bhāradvāja Gṛhyasūtra* erhalten wir anhand einer Huldigung, die dem Hausherrn beim Betreten eines neuen Hauses empfohlen wird, nicht nur Hinweise auf Kuberas Assoziation mit Reichtum und weitere Beinamen, sondern auch auf sein Aussehen:

„O Kubera to you! O Mahārāja to you! O Vaiśravaṇa to you! The strength for kingship is indeed endowed by you; everybody lives here due to your bounty. O you of golden complexion, tawny-eyed make me earn the wealth.” (*Bhāradvāja Gṛhyasūtra* 2.5)²⁸.

Von besonderem Interesse ist eine Stelle im *Hiraṇyakesi Gṛhyasūtra*, die Kubera nach seinem Aufstieg in die Riege wohlwollender Götter plötzlich wieder auf seine Vergangenheit als Dämonenherr zurückführt. „The servants of Kuvera, Viśvavāsa (?), sent by the king of demons [Rakṣas], all of one common origin, walk through the villages, visiting those who wake (?)” (*Hiraṇyakesi Gṛhyasūtra* 2.1.3.7)²⁹. Das vierte Kapitel, *Buildings within the Fort*, des zweiten Buches der *Arthaśāstras*, die auf das späte 4. Jh. v.Chr. datiert sind, gibt in einer Anweisung zur Errichtung von Tempeln auch jene, einen für Vaiśravaṇa zu bauen (*Arthaśāstra* 2.4)³⁰. Gemäß Satapathy zeigt dies, dass zu jener Zeit bereits Darstellungen von Göttern gefertigt und angebetet wurden und Kubera zu den regelmäßig Verehrten gehörte (Satapathy 2002:75). Das *Nāṭyaśāstra*, das auf 200 v.Chr.-200 n.Chr. datiert wird und das früheste Werk über Dramaturgie und Poesie ist, erwähnt in einer Passage eine *pūjā* an Bühnengötter, in deren Zeremonie ein Maṇḍala gemalt und Kubera mit den Yakṣas im

²⁴ Hopkins 1995:153.

²⁵ Oldenberg 1886:90.

²⁶ Oldenberg 1886:86.

²⁷ Satapathy 2002:57.

²⁸ Satapathy 2002:60.

²⁹ Oldenberg 1892:211.

³⁰ Sāstrī 2006:142.

Norden dargestellt werden soll (*Nāṭyaśāstra* 1.3)³¹. Folgendes Mantra ist dabei vorgeschrieben: „O the superintendent of [all] wealth, the king of Yakṣas, the guardian of the world, the lord of riches, ye along with Guhyakas and Yakṣas accept this my etc.” (*Nāṭyaśāstra* 1.3)³².

Aus diesem kurzen Abriss der frühen Beschreibung Kuberas lassen sich folglich zwei Entwicklungen der *śruti* und *smṛti*-Periode ableiten: Einerseits wird seine Rolle als Reichtumsgott, *Lokapāḷa* und Herr der Rakṣas und Yakṣas sehr bald vorausgedeutet und nimmt im Laufe der Zeit immer klarere Züge an; andererseits steigt mit dieser Entwicklung einhergehend auch seine Popularität und sein Ansehen.

2.2. Kubera in den *Epen* und *Purānas*

Die Zeit der Vedischen Religion (1750-500 v.Chr.) hatte mit dem Auftreten der Arier im Ostiran und ihrer Einwanderung nach Indien begonnen. Allerdings besiegelten die Dominanz der Priesterklasse und der starre Ritualismus der Religion schließlich auch ihren Rückgang. In der Epoche des klassischen Hinduismus (200 v.Chr.-1100 n.Chr.) erfolgte die Neugestaltung des Brahmanismus durch eine Fusion mit Glaubensauffassungen, die schon zu vedischer Zeit im Volk existiert hatten. Diese Veränderungen äußerten sich insbesondere im Götterpantheon, das mit neuen Figuren ausgeschmückt wurde, und traten vorwiegend in den beiden *Epen*, *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* zutage, die in dieser Periode kompiliert wurden. Brahmā, Viṣṇu und Śiva stiegen in den beiden Werken zu den höchsten Göttern auf. Zwar wurden vedische Götter wie Agni, Soma und Varuṇa, noch verehrt, doch zunehmend von neuen Gottheiten verdrängt. Von dieser Transformation des religiösen Systems profitierte auch Kubera (Flood 1996; Michaels 2002; Satapathy 2002:93-94): Die episch-puranischen Texte befassen sich erstmals mit der Herkunft Kuberas und greifen die mit ihm in den früheren Schriften aufgeworfenen und assoziierten Merkmale auf, um sie in seine Entwicklungsgeschichte zu integrieren.

Das siebte und letzte Kapitel des *Rāmāyaṇa*, das als spätere Anfügung gesehen wird, leitet Kubera von Brahmā her und erklärt die Herkunft seines Namens Vaiśravaṇa: Pulastya, der Sohn Prajāpatis (Brahmā) beschließt, als Asket an der Flanke des Berges Meru sein Leben zu verbringen. Seine religiösen Übungen werden allerdings von Mädchen, die in den Wäldern herumtollen, gestört und erzürnt spricht er einen Fluch aus: „She who falls under my gaze, will instantly conceive.“ (*Rāmāyaṇa* 7.2)³³. Eines der Mädchen, eine Königstochter, wird

³¹ Kumar 2010:86.

³² Kumar 2010:93.

³³ Shastri 1985a:378.

schwanger und gebärt Viśravas, den als äußerst tugendhaft beschriebenen Vater Kuberas. Über Viśravas berichtet der *Rāmāyaṇa* allerdings nichts weiter Erwähnenswertes. Kubera erhält bei seiner Geburt den Namen Vaiśravaṇa: „Since the child resembles Vishravas, he shall be known as Vaishravana!” (*Rāmāyaṇa* 7.3)³⁴. Weiter beschreibt ihn das *Rāmāyaṇa* als „a wonderful child full of vigour, endowed with all the brahmic qualities. At the birth of this child, his paternal grandfather was filled with joy.” (*Rāmāyaṇa* 7.3)³⁵. Pulastya erhebt seinen Enkel zum Schutzherren des Reichtums. Herangewachsen zieht sich Vaiśravaṇa zur Askese in die Wälder zurück und nach eintausend Jahren erscheint ihm sein Ahnherr Brahmā mit Śiva und anderen Göttern und gewährt ihm als Belohnung für seinen Verdienst einen Wunsch. Vaiśravaṇa wünscht, die Menschheit zu beschützen, worauf Brahmā antwortet:

„It is my desire to create four Guardians of the Worlds. Now there shall be the region of Yama, the region of Indra, the region of Varuna and the one thought be thee. Go, O Virtuous Ascetic, and reign over the dominion of wealth! With Shakra, Varuna, the Lord of the Waters, and Yama, though shalt be the fourth [...] Receive as thy vehicle this chariot named Pushpaka [...] and be equal to the Gods.” (*Rāmāyaṇa* 7.3)³⁶.

Als Residenz Vaiśravaṇas wird Laṅkā genannt, eine ursprüngliche Wohnstätte der Rakṣas (*Rāmāyaṇa* 7.3)³⁷, die an den Ufern des südlichen Meeres gelegen ist. Eine spätere Episode des *Rāmāyaṇa* berichtet, dass Viśravas sich eine Rakṣa-Dämonin zur Nebenfrau nimmt, mit der er Rāvaṇa, den Antagonisten des *Rāmāyaṇa* zeugt. Rāvaṇa praktiziert 9000 Jahre Askese, bis auch er von Brahmā belohnt wird; fortan kann er seine Gestalt verändern und es ist Göttern und niederen Wesen unmöglich, ihn zu töten. Vaiśravaṇa, davon unterrichtet, dass Rāvaṇa danach trachtet Laṅkā einzunehmen und wieder den Rakṣas zurückzugeben, verlässt seine Residenz und flüchtet zum Berg Kailāsa. Dennoch kommt es zwischen den beiden Halbbrüdern zum Krieg. Am Ende der blutigen Kämpfe stehen sich Vaiśravaṇa und Rāvaṇa im Zweikampf gegenüber, aus dem letzterer als Sieger hervorgeht und als Zeichen dafür Puṣpaka, den Wagen Vaiśravaṇas, an sich nimmt (*Rāmāyaṇa* 7.9-15)³⁸. Der Hauptstrang des *Mahābhārata* hält sich bei seiner Schilderung der Ereignisse um Kubera eng am *Rāmāyaṇa*. Allgemein charakterisiert es Vaiśravaṇa als Sohn Pulastyas und Enkel Prajāpatīs/Brahmās, aber von einer Kuh geboren (*Mahābhārata* 3.58)³⁹. Als er alt genug ist, verlässt Vaiśravaṇa seinen Vater und zieht zu Brahmā:

³⁴ Shastri 1985a:380.

³⁵ Shastri 1985a:380.

³⁶ Shastri 1985a:380-381.

³⁷ Shastri 1985a:381.

³⁸ Shastri 1985a:397-417.

³⁹ Fitzgerald 1975:728.

„[...] pleased with Vaishrāvana, his father gave him immortality, lordship of wealth, protectorship of a quarter, friendship with Ishána, a son, Nala-kúbara, and the royal seat and dwelling place of Lanka, full of troops of demons; he also gave a vehicle called Púshpaka [...] which would go anywhere he wished, and the lordship of the yakshas, and sovereignty over kings.” (*Mahābhārata* 3.274)⁴⁰.

Über diese Entscheidung erzürnt erschafft Pulastya aus einer Hälfte seines eigenen Selbst Viśravas, um Rache an seinem Sohn zu nehmen. „Angry, his father created a self from himself [...] Out of half of the self he was born, in fury, as the twice-born called Viśravas to revenge himself on Vaishrāvana.” (*Mahābhārata* 3.274)⁴¹. Als Zeichen der Versöhnung und um seinen Vater zu besänftigen, sendet ihm Vaiśravaṇa drei Rakṣa-Frauen, von denen eine zur Mutter Rāvaṇas wird (*Mahābhārata* 3.275)⁴². Weitere Passagen enthalten ähnliche, wenn auch modifizierte Geschichten von Kuberas Herkunft. Eine Textstelle meint, Kubera hätte an einer Furt, *Tīrtha*, namens Kauvera Askese betrieben und wäre dort zum Herren der Schätze geworden.

„While he dwelt there (engaged in austerities), all kinds of wealth, and all the precious gems came to him of their own accord. [...] In days of yore, the high-souled Kuvera, the chief of the Yakshas, having practised the severest austerities there, obtained many boons. There were the lordship of all treasures, the friendship of Rudra possessed of immeasurable energy, the status of a god, the regency over a particular point of the compass (the north), and a son named Nalakuvera.” (*Mahābhārata* 9.47)⁴³.

Ein anderer Abschnitt erzählt, nicht Brahmā hätte Kubera zum Gott des Reichtums erhoben, sondern Indra: „the blessed lord Great Indra [...] gave Kubera the overlordship of all the Yakṣas and their riches.” (*Mahābhārata* 5.16)⁴⁴. In den *Purāṇas* erscheint Kubera durchgehend als Herr der Reichtümer und des Wohlstandes. Das *Viṣṇudharmottara Purāṇa* beschreibt ihn sogar als Verkörperung von *artha*, dem Wohlstand, einem der eingangs erwähnten Ziele im Leben eines gläubigen Hindu: „The lord of wealth (Kuvera) is celebrated (as representing) all the sciences of wealth (Arthasastra).” (*Viṣṇudharmottara Purāṇa* 3.73)⁴⁵. Die *Purāṇas* folgen weitgehend den Beschreibungen der *Epen*: Meist ist Kubera über seinen Vater bzw. Großvater Pulastya erneut Brahmā zugeordnet (*Agni Purāṇa* 1.11.2⁴⁶; *Brahma*

⁴⁰ Johnson 2005:33.

⁴¹ Johnson 2005:33.

⁴² Johnson 2005:35.

⁴³ Ganguli 1889-1890:190.

⁴⁴ Van Buitenen 1981:216.

⁴⁵ Kramrisch 1928:99.

⁴⁶ Gangadharan 1984:24.

Purāṇa 4.27.4.7⁴⁷; *Brahmāṇḍa Purāṇa* 2.3.8.38-40⁴⁸; *Padma Purāṇa* 5.6.16-29⁴⁹; *Rudra Samhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.1/16⁵⁰; *Skanda Purāṇa* 10.13.133⁵¹; *Skanda Purāṇa* 15.168.6-15⁵²; *Vāyu Purāṇa* 2.9.32-35⁵³). Im *Varāha Purāṇa* bringt ihn Brahmā selbst hervor: Als dieser danach trachtet, die Welt zu erschaffen, dringt aus seinem Mund Luft, *Vāyu*, die in Form von Steinen herabregnet. Er gibt diesen Steinen eine Form, macht sie zum Hüter der Reichtümer der Devas und nennt diese Dhanapati (*Varāha Purāṇa* 1.30.4-5)⁵⁴. Einzelne Episoden zeichnen jedoch ein anderes Bild seiner Herkunft: Das *Brahmavaivarta Purāṇa* berichtet an zwei Stellen, Kubera sei ursprünglich von Kṛṣṇa geboren und erst infolge eines Fluches als Sohn Viśśravas inkarniert (Debroy 2002a:295; 301); das *Skanda Purāṇa* wiederum, Kubera hätte in einer Furt am Gandhamādhana Berg gebadet und wäre zum „owner of the treasures (Nidhis)“ geworden (*Skanda Purāṇa* 8.21.20)⁵⁵.

Das *Śiva* und *Skanda Purāṇa* geben eine relativ lange Beschreibung der Abstammung Kuberas und seiner Freundschaft zu Śiva. Kubera wird als Guṇanidhi, Sohn eines angesehenen, brahmanischen Opferers, geboren und ist von „very handsome complexion and shone like the moon’s disc.“ (*Rudra Samhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.17.7-8)⁵⁶. Guṇanidhi ist jedoch spielsüchtig, bestiehlt seine Eltern und missachtet die brahmanischen Pflichten. Als Guṇanidhi eines Tages einen wertvollen Ring entwendet, kommt die Wahrheit ans Licht und sein Vater verstößt ihn. Guṇanidhi, verarmt und hungernd, wird eines Verehrers Śivas gewahr, der sich mit Opferspeisen beladen auf dem Weg zum Tempel befindet. Er wartet, bis die Opferung vollzogen ist und die Menschen sich schlafen legen, um die Speisen zu entwenden. Im Tempel ist das Licht nur sehr dürftig, daher fertigt er aus einem Stück seiner Kleidung einen Docht für eine Lampe an. Schnell nimmt er das Essen an sich, erweckt jedoch jemanden, der erschrocken nach den Wachen ruft. Diese nehmen Guṇanidhi fest und töten ihn. Als die Schergen des Yama kommen, um ihn zu holen, werden sie von Bediensteten Śivas davon abgehalten. Guṇanidhi habe, wenn auch unbewusst, Verdienst gesammelt, indem er die Lampe des Tempels vor dem Ausbrennen bewahrt und dem Namen Śivas bei der Opferung gelauscht hatte. Die Diener Śivas nehmen ihn mit sich, seine Sünden fallen von ihm ab und er

⁴⁷ Shastri 1986:856.

⁴⁸ Tagare 1983:480.

⁴⁹ Deshpande 1990b:1663-1664.

⁵⁰ Shastri 1996:266, 267.

⁵¹ Tagare 1996:128-135.

⁵² Tagare 2001:470-471.

⁵³ Tagare 1988:556.

⁵⁴ Iyer 1985a:101.

⁵⁵ Tagare 1995:133.

⁵⁶ Shastri 1996:255.

wird im übernächsten Leben als König von Alakā⁵⁷ wiedergeboren (*Rudra Samhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.17.5-61⁵⁸; *Skanda Purāṇa* 10.13.37-131⁵⁹). Das *Skanda Purāṇa* verweist dezidiert darauf, dass Kubera ein Mensch war und erst später zum Gott wurde (*Skanda Purāṇa* 10.13.131)⁶⁰.

Hier schließt erneut die bereits aus den *Epen* bekannte Abstammung Kuberas an: Guṇanidhi inkarniert als Vaiśravaṇa, Sohn Viśravas, Enkel Pulastyas und Urenkel Brahmās (*Rudra Samhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.1-16⁶¹; *Skanda Purāṇa* 10.13.133)⁶². Aufgrund von Vaiśravaṇas großer Ergebenheit wird er von Śiva zum Herren der Nidhis, Guhyakas und Puṇyajanas, zum König der Yakṣas, Rakṣas, Kiṃnaras und Könige sowie zum Spender von Reichtum ernannt. Zudem gewährt ihm Śiva seine Freundschaft und verspricht, sich nahe Alakā niederzulassen (*Rudra Samhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.24-26⁶³; *Skanda Purāṇa* 10.13.155-158)⁶⁴.

⁵⁷ Alakā ist eine Hauptstadt Kuberas.

⁵⁸ Shastri 1996:255-260.

⁵⁹ Tagare 1996:128-135.

⁶⁰ Tagare 1996:135.

⁶¹ Shastri 1996:266, 267.

⁶² Tagare 1996:128-135.

⁶³ Shastri 1996:267-268.

⁶⁴ Tagare 1996:137.

3. Kuberas Darstellung und Merkmale in der Hindu-Literatur

Dieses Kapitel soll, über das vorige hinausgehend, einige der Merkmale und Konzepte, die mit Kubera in Beziehung stehen und auch auf seine spätere Erscheinung im Buddhismus erhellend wirken, erneut aufgreifen und näher ausführen. Dabei wird in erster Linie auf die große Bandbreite an Informationen zu Kubera, welche die *Epen* und *Purāṇas* enthalten, eingegangen.

3.1. Kuberas Namen und Beinamen

Kubera wird im Laufe seiner Entwicklung mit einer Vielzahl von Namen und Beinamen bedacht, von denen ein großer Teil mit seinen Attributen oder Assoziationen in Beziehung steht. Zumeist bringen sie einen Reichtumsaspekt zum Ausdruck, beziehen sich auf Kuberas Gefolge oder auf seinen Charakter und seine Erscheinung. Einige dieser Namen sollen hier kurz aufgeführt werden. Die Quelle des Namens Kubera ist von unbekannter Herkunft: manchmal wird er von *ku* und *bera* „der hässlich Geformte“ hergeleitet und verweist auf seinen deformierten Körper⁶⁵ (*Rudra Saṁhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.31⁶⁶; *Skanda Purāṇa* 10.13.160⁶⁷; *Vāyu Purāṇa* 2.9.39⁶⁸). Pāṇini interpretiert den Namen Kubera in den *Uṇādisūtras* als Zusammensetzung des Wortes *kumb* „sich verstecken“ und des Affixes *erak* (*Uṇādisūtras* 1.59)⁶⁹. Satapathy sieht dies als Hinweis darauf, dass Kubera den Reichtum anderer in den Schatten stellt oder seinen Reichtum verbirgt (Satapathy 2002:162). Als Sohn des Viśravas wird er Vaiśravaṇa genannt (*Brahmaṇḍa Purāṇa* 2.3.8.44-46⁷⁰; *Mahābhārata* 3.274⁷¹; *Rāmāyaṇa* 7.3⁷², *Vāyu Purāṇa* 2.9.40⁷³), als Sohn Ilavilās/Idaviḍā Ailavila (*Mahābhārata* 5.109⁷⁴, 5.137⁷⁵, 9.47⁷⁶) oder Aiḍaviḍa (*Vāyu Purāṇa* 2.9.52)⁷⁷. Die Erklärung seines Namens Ekākṣipiṅgala („der gelbbraun Äugige“) wird in Kapitel 6.1. ausgeführt (*Rāmāyaṇa* 7.13)⁷⁸. Mit steigender Popularität erhält Kubera weitere Beinamen, die mit seinem Charakter, seiner Persönlichkeit und seinen Funktionen in Verbindung stehen. Als Freund und Gefährte Śivas, nennt man ihn Īśasakhi, „Gott-Freund“ (Daniélou 1964:136). Als

⁶⁵ Vielleicht ist dies als Hinweis auf seine Abstammung von den Rakṣas anzusehen.

⁶⁶ Shastri 1996:268.

⁶⁷ Tagare 1996:137.

⁶⁸ Tagare 1988:557.

⁶⁹ In Satapathy 2002:162.

⁷⁰ Tagare 1983:481.

⁷¹ Johnson 2005:33.

⁷² Shastri 1985a:380.

⁷³ Tagare 1988:557.

⁷⁴ Van Buitenen 1981:402.

⁷⁵ Van Buitenen 1981:441.

⁷⁶ Ganguli 1884b: 457, 475.

⁷⁷ Tagare 1988:558.

⁷⁸ Shastri 1985a:410-412.

Herr der Reichtümer ist er Dhanapati (*Mahābhārata* 3.160⁷⁹, 9.47⁸⁰; *Varāha Purāṇa* 1.30.5⁸¹), Dhanādhipa (*Agni Purāṇa* 4.360.19⁸²), Dhaneśvara (*Skanda Purāṇa* 13.75.10-20⁸³, 8.23.25-31⁸⁴) oder Vitteśa, als Beschützer des Reichtums Dhanapāla und als Gewährer von Reichtümern Dhanāda (*Mahābhārata* 3.154⁸⁵; *Padma Purāṇa* 2.41.229⁸⁶; *Skanda Purāṇa* 10.13.164⁸⁷, 13.75.10-20⁸⁸, 13.79.31-41⁸⁹) oder der „Schatzmeister der Götter“ (*Varāha Purāṇa* 1.30.4-5)⁹⁰ (Daniélou 1964:136; Hopkins 1915:144-146; Satapathy 2002:163).

Ein weiterer Name gibt Aufschluss über eines von Kuberas Fortbewegungsmittel: Naravāhana, „der von Männern getragen wird“⁹¹ (*Mahābhārata* 3.275⁹²; 5.193⁹³; *Skanda Purāṇa* 13.82.23-35⁹⁴). Das *Harivaṃśa*, *Agni*, *Skanda* und *Viṣṇu Purāṇa* bezeichnen Kubera zudem als Rājarāja, „König der Könige“ (*Agni Purāṇa* 1.19.23⁹⁵; *Brahma Purāṇa* 1.2.3⁹⁶; *Harivaṃśa* 4⁹⁷; *Mahābhārata* 3.275⁹⁸; *Padma Purāṇa* 2.41.17a⁹⁹; *Skanda Purāṇa* 13.75.2-9¹⁰⁰; *Viṣṇu Purāṇa* 1.22¹⁰¹). Weitere Titel sind: „Herr der Welt“, „König der Menschen“ Narārāja, Bhagavat und Dhanādhipoṭṭṛ (Daniélou 1964:136; Hopkins 1915:145; Satapathy 2002:163). Überdies verfügt Kubera über eine Reihe Beinamen, die mit seiner Dienerschaft in Verbindung stehen: Seine Begleitschaft umfasst hauptsächlich Yakṣas, Rakṣas und Gandharvas (*Mahābhārata* 5.109)¹⁰², die seinen Palast am Berg Kailāsa tragen (*Mahābhārata* 2.10)¹⁰³. Als König der Yakṣas nennen ihn die Quellen Yakṣarāja (*Agni*

⁷⁹ Ganguli 1884b:475.

⁸⁰ Ganguli 1889-1890:190.

⁸¹ Iyer 1985a:101.

⁸² Gangadharan 1987:988.

⁸³ Tagare 1997:275.

⁸⁴ Tagare 1995:146.

⁸⁵ Ganguli 1884b:490.

⁸⁶ Deshpande 1989:549.

⁸⁷ Tagare 1996:137.

⁸⁸ Tagare 1997:275.

⁸⁹ Tagare 1997:293.

⁹⁰ Iyer 1985a:101.

⁹¹ Entgegen der gängigen Übersetzungen des Wortes *narā vāhana*, „der von Männern getragen wird“, interpretiert Hopkins die *narā* als „Geister“, ähnlich den *Kimnaras* oder *Guhyakas*, da einige Quellen beschreiben, dass er von diesen getragen wird (Hopkins 1915:145).

⁹² „Then they saw Vaishrāvana, who has a man as his vehicle, at one with stupendous prosperity.“ (Johnson 2005:35).

⁹³ Van Buitenen 1981:526.

⁹⁴ Tagare 1997:309.

⁹⁵ Gangadharan 1984:47

⁹⁶ Shastri 1985b:19.

⁹⁷ Bose 1985:16.

⁹⁸ Johnson 2005:35

⁹⁹ Deshpande 1989:533.

¹⁰⁰ Tagare 1997:275.

¹⁰¹ Wilson 1972:125.

¹⁰² Van Buitenen 1981:402.

¹⁰³ Wilmot 2006:97

Purāṇa 4.360.19¹⁰⁴; *Padma Purāṇa* 2.41.17a¹⁰⁵), Yakṣādhipati, Yakṣarakṣodhipati, Yakṣapati, Yakṣendra (Hopkins 1915:145); als Herren der Rakṣas Rakṣasendra (Daniélou 1964:136), Rakṣasādhipati oder Rākṣaseśvara und als Herren der Guhyakas Guhyakeśa (*Agni Purāṇa* 4.360.19)¹⁰⁶ oder Guhyādhipa, „Herr der Verborgenen“¹⁰⁷ (Hopkins 1915:144). Eine weitere Bezeichnung ist „König der Kiṃnaras“, Kiṃnaraṛāja (Daniélou 1964:136).

3.2. Kubera als *Lokapāla*

Eine der bedeutendsten Aufgaben Kuberas, die in seiner weiteren Evolution noch von äußerster Wichtigkeit sein wird, ist seine Rolle als Schutzherr des Nordens. Die Himmelsrichtungen und ihre damit assoziierten Schutzgottheiten spielen besonders im Ablauf des Opfers eine bedeutende Rolle: „Space, the substratum of the cosmos, is the abode, the source, of all forms. Hence the directions, the determinants of space, have a special significance [...] Particular powers or deities are symbolically connected with the directions of space, the nature of which they reveal and express.” (Daniélou 1964:129). So steht im *Mahābhārata*: „Set your mind on the victory that is Indra’s, on the restraint of your wrath that is Yama’s, on the liberality that is Kubera’s, on the self-constraint that is Varuna’s.” (*Mahābhārata* 2.69)¹⁰⁸. Von Kubera heißt es an anderer Stelle weiter: „The northern quarter comprising the region of virtue, and called after Kuvera the Lord of treasures, [...]” (*Mahābhārata* 5.101)¹⁰⁹.

Die Weltenhüter sind die Beschützer der Himmelsrichtungen und als solche mit königlichen Attributen ausgestattet. Sie tauchen bereits in der vedischen Literatur auf, in der sie als *Dikpāla* oder *Lokapāla* bezeichnet werden. In den *Upaniṣaden* sind es meist vier, manchmal auch fünf, in den *Purāṇas*, *Epen* und dem *Manusmṛti* sind es acht (Daniélou 1964:130). Gemäß Wilson sind die acht *Lokapāla* des *Viṣṇu Purāṇa* Indra, Yama, Varuṇa, Kubera, Vivasvat, Soma, Agni, and Vāyu (*Viṣṇu Purāṇa* 2.2)¹¹⁰; das *Varāha Purāṇa* ersetzt Vivasvat und Soma durch Āditya und Candra (*Varāha Purāṇa* 1.113.41)¹¹¹. Die *Chāndogya Upaniṣad* enthält die typische Klassifikation der *Purāṇas*, *Tantras* und *Epen*: Indra, König des Himmels, residiert im Osten; Yama, König der Ahnen und Toten und Herr des Gesetzes, im Süden; Varuṇa, der Herr des Wassers und Beschützer der Riten, im Westen; Kubera, Herr des

¹⁰⁴ Gangadharan 1984:988.

¹⁰⁵ Deshpande 1989:533.

¹⁰⁶ Gangadharan 1984:988.

¹⁰⁷ In Anlehnung an den *Atharvaveda* 8.10.28 (Griffith 1895:426).

¹⁰⁸ Fitzgerald 1975:163.

¹⁰⁹ Ganguli 1886:310.

¹¹⁰ Wilson 1972:137.

¹¹¹ Iyer 1985a:258.

Reichtums und König der Menschen und Genii, im Norden (Daniélou 1694:130). Erklärend fügt die *Chāndogya Upaniṣad* hinzu: „Wealth dwells in the northern quarter [for there lives Kubera, lord of riches].“ (*Chāndogya Upaniṣad* 3.15.2)¹¹². Die Könige der Zwischenhimmelsrichtungen werden sehr unterschiedlich genannt: im Nordosten Soma, Īśāna¹¹³ oder Pṛthivī; Agni im Südosten. Sūrya oder Niṛṛti im Südwesten. Der Herr des Windes, Vāyu oder Marut, im Nordwesten; in den Tantren auch noch Brahmā im Zenith und Viṣṇu im Nadir (Daniélou 1694:131). Die Städte der acht *Dikpāḷa* liegen allesamt am Berg Meru mit Kuberas Stadt im Norden (*Varāha Purāṇa* 1.76.14)¹¹⁴. So berichtet das *Viṣṇu Purāṇa*: „On the summit of Meru is the vast city of Brahmā [...] and around it, in the cardinal points and the intermediate quarters, are situated the stately cities of Indra and the other regents of the spheres.“ (*Viṣṇu Purāṇa* 2.2)¹¹⁵.

Der *Atharvaveda* enthält die früheste Referenz zu einer Göttergruppe, die in Verbindung mit den Himmelsrichtungen genannt wird: Agni im Osten, Indra im Süden, Varuṇa im Westen und Soma im Norden (*Atharvaveda* 3.27.1-6)¹¹⁶; das *Āsvalāyana Gṛhyasūtra* nennt Indra, Yama, Varuṇa und Soma (*Āsvalāyana Gṛhyasūtra* 1.2.5)¹¹⁷. Mit dem *Gobhīḷa Gṛhyasūtra* erfolgt erstmals Kuberas Zuordnung zum Nordwesten (*Gobhīḷa Gṛhyasūtra* 4.7.41)¹¹⁸. Auch das *Manusmṛti* zählt ihn zu den acht *Lokapāḷa* (*Manusmṛti* 5.96)¹¹⁹ ordnet ihm jedoch keine Himmelsrichtung zu. Einer der wichtigsten Beiträge der *Epen* und *Purāṇas* zu Kuberas Funktionen ist seine explizite Ernennung zur Schutzgottheit einer Himmelsrichtung. Wie bereits mehrmals ausgeführt, erhält er diese Aufgabe meist von Brahmā erteilt (*Mahābhārata* 3.274¹²⁰; *Rāmāyaṇa* 7.3¹²¹). Dabei erfahren wir aber zumindest im *Rāmāyaṇa* nicht, welche Richtung ihm zugewiesen wird, in anderen zeitgenössischen Quellen ist es der Norden (*Brahma Purāṇa* 4.27.2¹²²; *Mahābhārata* 5.101¹²³; *Padma Purāṇa* 1.21.199b-200¹²⁴, 2.41.307b-308¹²⁵; *Skanda Purāṇa* 13.82.23-35¹²⁶, 21.16.48¹²⁷; *Varāha*

¹¹² Daniélou 1694:194.

¹¹³ Eine Emanation Śivas.

¹¹⁴ Iyer 1985a:189.

¹¹⁵ Wilson 1972:137.

¹¹⁶ Griffith 1895:121-122.

¹¹⁷ Oldenberg 1886:161.

¹¹⁸ Oldenberg 1892:123-124.

¹¹⁹ Hopkins 1995:124.

¹²⁰ Johnson 2005:33.

¹²¹ Shastri 1985a:380.

¹²² Shastri 1986:856.

¹²³ Ganguli 1886:310.

¹²⁴ Deshpande 1988:306.

¹²⁵ Deshpande 1989:554.

¹²⁶ Tagare 1997:309.

¹²⁷ Tagare 2009:81.

Purāṇa 1.76.14¹²⁸, 1.99.28, 38¹²⁹, 2.158.18-19¹³⁰). *Mahābhārata*, *Rāmāyaṇa*, das *Skanda* und *Viṣṇudharmottara Purāṇa* bezeichnen Indra, Yama, Varuṇa und Kubera als Weltenhüter (*Mahābhārata* 3.42¹³¹, 5.98¹³²; *Rāmāyaṇa* 7.3¹³³; *Skanda Purāṇa* 15.168.6-15¹³⁴; *Viṣṇudharmottara Purāṇa* 3.84¹³⁵). Interessanterweise erwähnt Letzteres in einer weiteren Textstelle ebendiese Vier mit ihren späteren buddhistischen Namen:

„[...] the Lokapalas should be represented on four sides carrying spears in hands Viruda, Dhṛtarāṣṭra, Virūpākṣa and the powerful Kuvera [...]. They should be armoured, adorned by all auspicious ornaments, handsome and wearing dresses like the sun (i.e., Surya). Know Sakra, the lord of the hosts of the Devas and Dhṛtarāṣṭra the lord of Ganas to be Yama, the conductor of the world. Know Virūpākṣa to be Varuṇa, the lord of waters and Kuvera, the king of kings, as the master wealth-giver.“ (*Viṣṇudharmottara Purāṇa* 3.84¹³⁶).

An zahlreichen weiteren Stellen des *Mahābhārata* werden die vier Götter Indra, Kuvera, Yama und Varuṇa miteinander erwähnt, auch wenn auf sie nicht immer dezidiert als *Lokapāla* verwiesen wird (*Mahābhārata* 2.6¹³⁷; 3.89¹³⁸; 3.160¹³⁹; 7.1¹⁴⁰). Man kann folglich annehmen, dass zwischen ihnen immer eine besondere, auf ihre gemeinsame Aufgabe hindeutende Beziehung besteht. Einzelne Passagen ersetzen Indra durch Soma (*Mahābhārata* 5.16)¹⁴¹, Yama, Varuṇa und Kuvera aber bleiben immer gleich. Zwischen Kubera und Indra scheint dabei eine noch engere Assoziation zu bestehen: Sie werden oftmals unabhängig von den anderen Göttern der Gruppe genannt (*Mahābhārata* 3.20¹⁴², 3.160¹⁴³) und teilen sich die Herrschaft über die östliche Himmelsrichtung (*Harivaṃśa* 44¹⁴⁴; *Mahābhārata* 3.160¹⁴⁵). Über diese Teilung ihrer Funktion hinaus sind sie einander auch durch ihre Rolle als „Herr des Reichtums“ verbunden. Wie eingangs ausgeführt, wird im *Ṛgveda* allen voran Indra als Dhanada oder Dhanapati bezeichnet (*Ṛgveda* 1.33.2)¹⁴⁶, und selbst der *Atharvaveda*, in dem

¹²⁸ Iyer 1985a:189.

¹²⁹ Iyer 1985a:231, 232.

¹³⁰ Iyer 1985b:463.

¹³¹ Fitzgerald 1975:304.

¹³² Van Buitenen 1981:388.

¹³³ Shastri 1985a:380.

¹³⁴ Tagare 2001:470-471.

¹³⁵ Kramrisch 1928:109.

¹³⁶ Kramrisch 1928:109.

¹³⁷ Wilmot 2006:81.

¹³⁸ Fitzgerald 1975:404.

¹³⁹ Fitzgerald 1975:533.

¹⁴⁰ Ganguli 1887-1888:5.

¹⁴¹ Van Buitenen 1981:215.

¹⁴² Fitzgerald 1975:261.

¹⁴³ Fitzgerald 1975:533.

¹⁴⁴ Bose 1985:145.

¹⁴⁵ Fitzgerald 1975:533.

¹⁴⁶ Geldner 1951a:39.

Kubera bereits namentlich erwähnt wird, kennt immer noch Indra als Herren des Reichtums (*Atharvaveda* 5.23.3)¹⁴⁷.

Den *Lokapāla* sind in ihrer Funktion als Schutzwächter der Himmelsrichtungen bestimmte Reittiere zugewiesen. Dem *Mahābhārata* zufolge verfügt Kubera über eine Kuh: „The cow called Sarvakāmadughā maintains the northern region [...] named after Ilavila’s son [Kubera].“ (*Mahābhārata* 5.100)¹⁴⁸ oder über den Elefanten Sārvabhauma (*Rāmāyaṇa* 6.4)¹⁴⁹. Das *Mahābhārata* und *Viṣṇudharmottara Purāṇa* erwähnen zudem die „cardinal elephants“ (*Mahābhārata* 3.174)¹⁵⁰, die der Gruppierung als Fortbewegungsmittel dienen (*Viṣṇudharmottara Purāṇa* 251.11)¹⁵¹. Auch die Elefanten selbst sind Wächter der Himmelsrichtungen, zuerst vier, wurden sie auf acht erweitert. Der oberste der Elefanten ist Indras Reittier Airāvata (*Harivaṃśa* 4¹⁵²; *Padma Purāṇa* 2.43.99-100¹⁵³; *Rāmāyaṇa* 7.29¹⁵⁴; 7.35¹⁵⁵), die anderen sind Vamana, Añjana und Mahapadma (*Mahābhārata* 6.64)¹⁵⁶ oder Sārvabhauma (*Rāmāyaṇa* 6.4)¹⁵⁷.

3.3. Kubera und Reichtum

Kuberas wichtigste Berufung im vedisch-brahmanischen Kontext ist jene des Schutzherren und Besitzers aller irdischen Reichtümer. Der große Stellenwert dieser Aufgabe wird sowohl in seinen Beinamen, als auch in seinen Residenzen und seiner Rolle als *Lokapāla* des Nordens ausgedrückt. Im *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* wird Kubera, als Belohnung für seine exzessive Askese, von Brahmā zum Herren der Reichtümer und Schätze ernannt (*Mahābhārata* 3.274¹⁵⁸; *Padma Purāṇa* 2.34.83¹⁵⁹; *Rāmāyaṇa* 7.3¹⁶⁰); gemäß einer weiteren Quelle durch Indra (*Mahābhārata* 5.16)¹⁶¹ bzw. Śiva (*Rudra Saṃhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.24-26¹⁶²; *Skanda Purāṇa* 10.13.155-158)¹⁶³. Eine dritte Version berichtet, er hätte seinen Status als Herr des Reichtums durch eigenes Bemühen erlangt, indem er sich seine Haare

¹⁴⁷ Griffith 1895:226.

¹⁴⁸ Van Buitenen 1981:390.

¹⁴⁹ Shastri 1985a:9.

¹⁵⁰ Fitzgerald 1975:557.

¹⁵¹ Shah 1999:506.

¹⁵² Bose 1985:16.

¹⁵³ Deshpande 1989:564.

¹⁵⁴ Shastri 1985a:474.

¹⁵⁵ Shastri 1985a:492.

¹⁵⁶ Ganguli 1887-1888:243.

¹⁵⁷ Shastri 1985a:9.

¹⁵⁸ Johnson 2005:33.

¹⁵⁹ Deshpande 1989:432.

¹⁶⁰ Shastri 1985a:380-381.

¹⁶¹ Van Buitenen 1981:216.

¹⁶² Shastri 1996:267-268.

¹⁶³ Tagare 1996:137.

austriss (*Padma Purāṇa* 1.13.380)¹⁶⁴. Steht Kubera auch schon in früheren Texten mit Wohlstand in Verbindung, so zeigt sich in den *Epen* das Bestreben, ihn durch Assoziation mit höheren Gottheiten noch weiter zu erheben. Zahlreiche Passagen in den *Epen* und *Purāṇas* verweisen auf Kubera als Herren der Schätze (*Mahābhārata* 3.152¹⁶⁵, 3.15¹⁶⁶; *Padma Purāṇa* 2.41.15-16¹⁶⁷), Schatzmeister der Götter (*Varāha Purāṇa* 1.30.4-5)¹⁶⁸ oder als Spender von Reichtümern (*Skanda Purāṇa* 10.13. 164¹⁶⁹, 13.75.10-20¹⁷⁰, 13.79.31-41¹⁷¹). Kubera ist von goldener Farbe (*Mahābhārata* 3.42)¹⁷², seine Residenzen, z.B. Laṅkā (*Rāmāyaṇa* 7.3)¹⁷³, werden als goldene Städte beschrieben und an mehreren Stellen des *Mahābhārata* wird der Reichtum von Königen mit jenem Kuberas verglichen. Agni selbst soll die Reichtümer im Innern der Erde erschaffen haben und „because wealth supports the world and sustains life, therefore, is it called Dhana. It is for serving these ends that Dhana (wealth) exists from the beginning in the three worlds.“. Kubera wird auch als Wächter jener Reichtümer bezeichnet, die die Erde beherbergt (*Mahābhārata* 5.113)¹⁷⁴.

Seine Rolle als Reichtumsgott könnte darüber Aufschluss geben, weshalb er später dezidiert als *Lokapāṇa* des Nordens verehrt wurde. Schon in alter Zeit wurde der Norden, vielleicht nicht ganz unzufällig aufgrund des Himalaya-Gebirges, als Region des Goldes angesehen. Als Beherberger zahlreicher Reichtümer erscheinen Berge in den *Epen* als Schatzhäuser von Metallen und Mineralien und die Erde als Quelle aller Schätze. Dort existieren Goldminen, strahlend wie die Sonne, die von Kuberas Dienern bewacht werden (*Mahābhārata* 14.8)¹⁷⁵, ein Berg mit goldenem Gipfel und ein wunderbarer See mit goldenem Sandstrand (*Mahābhārata* 6.6)¹⁷⁶. Auch der goldene Berg Meru liegt hier (*Mahābhārata* 6.6.37-38)¹⁷⁷, dessen Wohnstätten ebenso wie die Hautfarbe seiner Bewohner, golden sind (*Mahābhārata* 6.6)¹⁷⁸. In ebendieser Region befinden sich auch zwei Residenzen Kuberas, die als goldene Städte genannt werden: Jene am Kailāsa, der als sein liebster Berg beschrieben

¹⁶⁴ Deshpande 1988:139.

¹⁶⁵ Fitzgerald 1975:511.

¹⁶⁶ Fitzgerald 1975:529.

¹⁶⁷ Deshpande 1989:533.

¹⁶⁸ Iyer 1985a:101.

¹⁶⁹ Tagare 1996:137.

¹⁷⁰ Tagare 1997:275.

¹⁷¹ Tagare 1997:293.

¹⁷² Fitzgerald 1975:304.

¹⁷³ Shastri 1985a:381.

¹⁷⁴ Ganguli 1886:336-337.

¹⁷⁵ Ganguli 1894-1896:14.

¹⁷⁶ Ganguli 1887-1888:23

¹⁷⁷ Ganguli 1887-1888:20

¹⁷⁸ Ganguli 1887-1888:22.

wird (*Mahābhārata* 3.174)¹⁷⁹ und jene am Berg Gandhamādana, der als nördlicher Berg bezeichnet wird (*Mahābhārata* 5.109¹⁸⁰; *Mahābhārata* 5.62¹⁸¹). Überdies heißt es: „The jewels and gems (that we see) and all the mountains abounding in precious stones are of Meru. Therefrom a fourth part is enjoyed by the holy Kuvera. Only a sixteenth part of that wealth he giveth unto men.“ (*Mahābhārata* 6.6)¹⁸². Kuberas Rollen als Reichtumsgott und Wächter der nördlichen Himmelsrichtung korrespondieren demnach miteinander. Schätze stehen mit Gebirgen in Verbindung, die wiederum im Norden in Form des Himalaya zu finden sind.

Über seine Assoziation mit Reichtum hinaus steht Kubera auch mit Fertilität und Nahrungsmitteln in Verbindung. Schon im *Atharvaveda* wie auch dem *Brahma* und *Padma Purāṇa* erscheint er als Kalb, dessen Milch die Nahrung der „Anderen“ (*Atharvaveda* 8.10.28)¹⁸³ bzw. der Yakṣas darstellt (*Brahma Purāṇa* 1.2.105¹⁸⁴; *Padma Purāṇa* 3.29.50-59)¹⁸⁵. Das *Matsya Purāṇa* bezeichnet ihn als Gott der Fruchtbarkeit (Debroy 2002b:336). Auch Berge, auf denen wohnend er beschrieben wird, sind mit Fruchtbarkeit verbunden; sie werden nicht nur als Schatzkammern der mineralischen Reichtümer beschrieben, sondern auch als Quelle von Wasser respektive des Lebens. Das *Śatapatha Brāhmaṇa* meint „waters are indeed founded on the mountains.“ (*Śatapatha Brāhmaṇa* 7.5.2.18)¹⁸⁶. Ein weiteres Indiz für diese Assoziation findet sich im *Markandeya Purāṇa*, das berichtet, die Devas hätten eine Kriegerin erschaffen, die einem mächtigen Dämon entgegentreten solle. Aus Kuberas Energie formt sich die Nase der Göttin. Hier fällt eine Parallele zu Naumanns Werk *Die einheimische Religion Japans* auf, in deren Analyse der japanischen Mythologie sie die Nase als Atemorgan mit dem Leben gleichsetzt und auf die Gleichbedeutung des japanischen Schriftzeichens *iki* 息 hindeutet, das sowohl „Atem“ als auch „Leben“ ausdrückt (Naumann 1988:66). Im *Varāha Purāṇa* wird zudem an mehreren Stellen auf Kuberas Beziehung zur Luft hingewiesen (*Varāha Purāṇa* 1.17.46-47¹⁸⁷, 1.17.70¹⁸⁸; 1.30.4-5¹⁸⁹). Weiteres lässt sich aus Kuberas Beschreibung ableiten: Seine Hauptwaffe, den Streitkolben, versteht Satapathy als Phallussymbol (Satapathy 2002:161); das *Skanda Purāṇa* spricht von einem im Norden durch Kubera aufgerichteten Phallus (*Skanda Purāṇa* 21.16.48)¹⁹⁰. Kuberas Untertanen, die

¹⁷⁹ Fitzgerald 1975:557.

¹⁸⁰ Van Buitenen 1981:402.

¹⁸¹ Van Buitenen 1981:332.

¹⁸² Ganguli 1887-1888:21

¹⁸³ Griffith 1895:426.

¹⁸⁴ Shastri 1985b:27.

¹⁸⁵ Deshpande 1990a:1012.

¹⁸⁶ Eggeling 1978b:405

¹⁸⁷ Iyer 1985a:65.

¹⁸⁸ Iyer 1985a:67.

¹⁸⁹ Iyer 1985:101.

¹⁹⁰ Tagare 2009:81.

Yakṣas, Gandharvas und Apsarasas sind Vegetations- und Fruchtbarkeitsgottheiten (Coomaraswamy 1971:2.34).

3.4. Kuberas Gefolge

Für spätere Ausführungen ist es unumgänglich, auch auf Kuberas Boten und Gefolge einzugehen, da diese auf Teile seines Charakters und Aussehens Einfluss genommen haben. Gewisse mit Kubera verbundene Assoziationen stehen mit seiner Gefolgschaft in Beziehung und deren Hintergründe können dadurch besser beleuchtet und verstanden werden. Aus den *Epen* und *Purāṇas* ergibt sich, dass die Begleitschaft Kuberas Rakṣas, Yakṣas, Guhyakas, Gandharvas, Apsarasas und Kiṃnaras umfasst (z.B. *Mahābhārata* 2.10¹⁹¹; siehe auch Hopkins 1915:61; Satapathy 2002:112). Zu Kuberas Belegschaft zählen auch die Nidhis (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 5. 33.76)¹⁹², acht Schätze, die in ihrer personifizierten Form Verehrung finden: Padma, Mahāpadma, Makrar, Kacchapa, Kumuda, Śaṅkha, Nīla und Nandana (*Vāyu Purāṇa* 1.41.10-11)¹⁹³. Die *Purāṇas* nennen entweder Padma (*Skanda Purāṇa* 10.13.31-32)¹⁹⁴ oder Mahāpadma (*Skanda Purāṇa* 8.21.20)¹⁹⁵ als Anführer der Nidhis. Zwei davon werden in den *Epen* erwähnt: „Then Shankha and Padma, two lords of wealth preeminent in their treasures, after offering all their treasure paid homage to the lord of wealth.“ (*Mahābhārata* 2.10)¹⁹⁶. Mit Padma und Śanka beobachtet Kubera Rāvaṇa auf dem Schlachtfeld (*Rāmāyaṇa* 7.15)¹⁹⁷ und als Kubera später im Kampf gegen Rāvaṇa sein Bewusstsein verliert, bringen ihn Padma und andere Nidhis (*Rāmāyaṇa* 7.15)¹⁹⁸ in Sicherheit. Neben diesen Wesen bewohnen Kuberas Residenz auch Nagas, Lakshmi und Śiva (*Mahābhārata* 2.10)¹⁹⁹.

Am bedeutendsten und häufigsten mit dem Herren der Reichtümer assoziiert sind jedoch die Rakṣas und Yakṣas. Die Herkunft der Rakṣas wird unterschiedlich beschrieben: manchmal sind sie die Söhne Pulastyas (*Rāmāyaṇa* 7.4)²⁰⁰, manchmal erscheinen sowohl sie als auch die Yakṣas von Brahmā erschaffen:

„Formerly Prajapati created the waters, choosing that element [and] in order to protect it [...] generated all creatures. [...]. Some said: ‚Rakshami‘ (we will protect) and others ‚Yakshami‘ (we

¹⁹¹ Fitzgerald 1975:49-50.

¹⁹² Tagare 1984:1252.

¹⁹³ Tagare 1987:268.

¹⁹⁴ Tagare 1996:127.

¹⁹⁵ Tagare 1995:133.

¹⁹⁶ Wilmot 2006:97-103.

¹⁹⁷ Shastri 1985a:415.

¹⁹⁸ Arya 2004:42.

¹⁹⁹ Fitzgerald 1975:50.

²⁰⁰ Shastri 1985a:382.

will sacrifice). [...] The creator said: 'Those among you who have said Rakshami shall be Rakshasas and those among you who have said Yakshami shall be Yakshas.'" (*Rāmāyaṇa* 7.4)²⁰¹.

Die *Epen* beschreiben die Rakṣas als blutrünstige Kannibalen und Menschenfresser (*Mahābhārata* 2. 17²⁰², 3.12²⁰³, 3.259²⁰⁴; *Rāmāyaṇa* 7.14²⁰⁵), die jedwede Gestalt, auch jene von Menschen, annehmen können (*Mahābhārata* 2.17)²⁰⁶. Sie sind wild, von gewaltiger Körpergröße und das *Rāmāyaṇa* beschreibt sie als dem Tod an Kraft ähnlich (*Rāmāyaṇa* 7.5)²⁰⁷. Sie haben schreckliche Gesichter, acht herausragende Zähne, kupferrote, flammende Augen, pfeilartige Ohren, schwarze Haut und loderndes, abstehendes Haar (*Mahābhārata* 2.3²⁰⁸, 3.12²⁰⁹; *Skanda Purāṇa* 8.47.8)²¹⁰. Sie sind die „Nachtwandler“ (*Mahābhārata* 3.275²¹¹; *Rāmāyaṇa* 7.4²¹², 7.5²¹³), ähnlich dunklen Wolken (*Rāmāyaṇa* 7.7)²¹⁴. Auch die Yakṣas sind Gestaltwandler und besonders die Yakṣiṇī bedienen sich des Aussehens schöner Frauen (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 5. 33.77²¹⁵; Coomaraswamy 1971:7; Hopkins 1915:148). Ähnlich den Rakṣas werden diejenigen Yakṣas, die Kubera beschützen, mit dunkler Haut, großen Körpern und roten Augen beschrieben (*Mahābhārata* 3.157-158²¹⁶, *Harivamśa* 13.132). Obgleich die Yakṣas groß an Zahl sein sollen, sind doch nur wenige beim Namen genannt. Das *Brahmāṇḍa Purāṇa* erwähnt vier Yakṣa-Generäle (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 5. 33.78)²¹⁷. Kuberas wichtigster Begleiter ist Māṇibhadra²¹⁸ (*Mahābhārata* 2.10)²¹⁹, der wie Kubera selbst als „Herr der Yakṣas“, Yakṣarājan (*Mahābhārata* 3.65, 3.153)²²⁰ bzw. gemäß Hopkins als Herr der Reichtümer (Yakṣapati, -adhipa, Nidhīśa, Dhanapati, Draviṇādhipati, Dhanada) bezeichnet wird (Hopkins 1915:144). Māṇibhadra zieht als Erster für seinen Herren in die Schlacht, als Rāvaṇa bereits vor den Toren seiner Residenz steht

²⁰¹ Shastri 1985a:382-383.

²⁰² Wilmot 2006:153.

²⁰³ Fitzgerald 1975:240.

²⁰⁴ Fitzgerald 1975:730.

²⁰⁵ Shastri 1985a:412-413.

²⁰⁶ Wilmot 2006:157.

²⁰⁷ Arya 2004:13.

²⁰⁸ Wilmot 2006:47.

²⁰⁹ Fitzgerald 1975:240.

²¹⁰ Tagare 1995:310.

²¹¹ Fitzgerald 1975:757.

²¹² Shastri 1985a:383.

²¹³ Shastri 1985a:386.

²¹⁴ Shastri 1985a:392.

²¹⁵ Tagare 1984:1252.

²¹⁶ Fitzgerald 1975:527-529.

²¹⁷ Tagare 1984:1252.

²¹⁸ Auch Maṇivara, Maṇicara oder Maṇimat.

²¹⁹ Wilmot 2006:99.

²²⁰ Ganguli 1884b:194, 455.

(*Mahābhārata* 3.157²²¹; *Rāmāyaṇa* 7.15²²²). Hopkins meint, gemeinsam mit Kubera sei er ein Schutzherr der Kaufleute (Hopkins 1915:144)²²³.

Mit seiner ersten namentlichen Erwähnung im *Atharvaveda* wird Kubera in Verbindung mit den *itarajanas*, den „Anderen“ genannt, deren Nahrung „Verborgtheit“ ist:

„She mounted up, she came to Other People. They called her,/crying, Come, Concealment! hither./Her dear calf was Vaisravana Kubera, a vessel never tempered/was her milk-pail./Rajatanābhi, offspring of Kubera, milked her, and from her/udder drew concealment./By that concealment live the Other People [...]“ (*Atharvaveda* 8.10.28)²²⁴.

Laut Satapathy könnten diese *itarajanas* die prä-arische Einwohnerschaft Indiens darstellen. Kubera wäre demnach der Häuptling eines nicht-arischen Stammes, der sich in den Wälder „verberg“, als die Arier in ihr Siedlungsgebiet einfielen (Satapathy 2002:41-42). Im *Śatapatha Brāhmaṇa* heißt es: „[...] his people are the Rakshas, [...] evil-doers, robbers [...]“ (*Śatapatha Brāhmaṇa* 13.4.3.10)²²⁵. Die Rakṣas werden an mehreren Stellen des *Ṛgveda* als Feinde der Arier (*Ṛgveda* 10.103.4)²²⁶, gottlos in den Augen der Arier (*Ṛgveda* 9. 104.6)²²⁷ oder böse (*Ṛgveda* 1.129.11)²²⁸ beschrieben²²⁹. Sie sind heimtückische Unholde (*Ṛgveda* 7.104.7)²³⁰, die ihren Opfern voll Arglist in den Wäldern auflauern und des Nachts herumwandern (*Mahābhārata* 3.12²³¹; *Ṛgveda* 7.104.17-18²³²). Das *Śatapatha Brāhmaṇa* verweist auf sie als Stamm, der dem vedischen Opfer entgegengestellt ist: „[...] whilst the gods were engaged in performing sacrifice, the Asuras and Rakshas forbade (raksh) them, saying, ‘Ye shall not sacrifice!’ and because they forbade (raksh), they are called Rakshas.“ (*Śatapatha Brāhmaṇa* 1.1.1.16)²³³. Überdies seien die Rakṣas die „[...] associates of the night [...]“ (*Śatapatha Brāhmaṇa* 7.3.2.19)²³⁴. Das dem *Ṛgveda* angeschlossene *Āśvalāyana Śrautasūtra* besagt: „Kubera, der Sohn des Vaiśravaṇa – dessen Untertanen sind die Unholde. Diese sitzen hier.‘ Räuber [selega] und Bösewichte sollen herbeigeführt werden

²²¹ Fitzgerald 1975:527-528.

²²² Shastri 1985a:414-415.

²²³ Zumindest wird er in einer Szene des *Mahābhārata* (3.64) von einem Kaufmann um Hilfe angerufen (Ganguli 1884b:194). Das *Padma Purāṇa* (4.30.1-13) erwähnt einen „merchant resembling Kubera“ (Deshpande 1990b:1446).

²²⁴ Griffith 1895:426.

²²⁵ Eggeling 1978c:367.

²²⁶ Geldner 1951c:320.

²²⁷ Geldner 1951c:108.

²²⁸ Geldner 1951a:181.

²²⁹ Die von mir angegebene, englische Übersetzung enthält an den entsprechenden Textstellen das Wort „Dämonen“, wurde aber mit der Sanskrit-Version abgeglichen, in der es „Rakṣas“ heißt.

²³⁰ Geldner 1951b:274.

²³¹ Fitzgerald 1975:240.

²³² Geldner 1951b:275.

²³³ Eggeling 1978a:8-9.

²³⁴ Eggeling 1978b: 361-362.

[...]“ (*Āśvalāyana Śrautasūtra* 10.7.6)²³⁵. Satapathy folgt seiner Theorie, Kubera sei der Stammesführer einer Sippe gewesen, die bereits vor den Ariern in jener Umgebung gelebt hätten und identifiziert die Rakṣas der *Brāhmaṇas* mit den *itarajanas* des *Atharvaveda* und den *selegas*, da ihre begangenen Untaten in beiden Werken mit denselben Ausdrücken beschrieben würden (Satapathy 2002:48). Die Arier scheinen den Umgang mit ihnen gemieden zu haben, aus Angst von diesen am Opfer gehindert zu werden. Selbst in den *Epen* schlägt sich diese Auffassung noch nieder (*Rāmāyaṇa* 7.5)²³⁶. Satapathy beschreibt diesen prä-arischen Stamm als in den dichten Wäldern des Südens lebende, freie Menschen, die Überfälle auf jene verübten, die sich im Wald verirrt. Dabei habe sich ihr Häuptling Kubera womöglich durch Diebstahl den Reichtum anderer angeeignet. Den mythologischen Rang, in den sie die Veden erhoben, erhielten sie, „[...] as the line between what is historical and mythical is not clearly drawn.“ (MacDonell 1897:15; Satapathy 2002:45-48).

Auch die Yakṣas sollen ihren Ursprung in einer prä-arischen Zeit haben: Coomaraswamy und Satapathy verstehen sie als indigene Gottheiten oder Genii, die mit Reichtum und Fruchtbarkeit gewährenden Kräften ausgestattet waren. Er meint, der Terminus Yakṣa könne ein nicht-arisches Äquivalent zu *Deva* gewesen und erst später als Ausdruck für unter den *Devas* stehende Genii benutzt worden sein (Coomaraswamy 1971:36-37; Satapathy 2002:64). Daniélou wiederum identifiziert die Yakṣas als Guhyakas, die „Verborgenen“ (Daniélou 1964:137). Eine Episode des *Mahābhārata*, die jener aus dem *Atharvaveda* zitierten auffallend ähnelt, würde die Identifizierung der Yakṣas mit den Guhyakas unterlegen. „The Yakshas, milking the Earth, got the power of disappearance at will as the milk in an unbaked pot. Vaisravana (Kuvera) became their milker [...]“ (*Mahābhārata* 7.69)²³⁷. Über die den Yakṣas zugeschriebene Gabe des „Verschwindens“ könnten sie mit den „verborgenen“ Guhyakas in Zusammenhang gebracht werden und durch die Passage des *Atharvaveda* wiederum mit den *itarajanas*, deren Nahrung „Verborgenheit“ ist. Demnach könnten die *itarajanas*, die Satapathy als Rakṣas ansieht, auch Yakṣas sein.

Zwei spätere Versionen dieser Kalb-Episode finden sich im *Brahma* und *Padma Purāṇa*, in denen Kubera als Kalb nun vollends den Yakṣas zugeordnet wird. Vermutlich auch, weil in der epischen Periode mit dem Erzählkreis um Rāma die Rakṣas zunehmend Kuberas dämonischen Halbbruder Rāvaṇa zugeschrieben werden. Allerdings bleiben auch die Rakṣas durch den Melker Rajatanābha, dem *Atharvaveda* nach Kuberas Sohn, mit diesem verbunden:

²³⁵ Mylius 1994:429.

²³⁶ Shastri 1985a:387: Hier heißt es, die Rakṣas „constantly impeded the sacrifices of the Sages.“

²³⁷ Ganguli 1887-1888:187.

„To Yakṣas – the vessel was unbaked mudpot; the calf was lord Vaiśravaṇa; the milkman was Rajata-nābha and the milk was Antardhāna.” (*Brahma Purāṇa* 1.2.105)²³⁸. „To Rakṣas – the calf was Sumāli, the milk was blood, the milkman was Rajatanābha and the vessel was skull.” (*Brahma Purāṇa* 1.2.106)²³⁹. In der Version des *Padma Purāṇa* heißt es: „The very intelligent Vaiśravaṇa was made the calf; and the milkman of her (i.e. the Earth) was [...] Rajatanābha, father of the Yakṣa Maṇibhadra [...] This Earth was again milked by the very strong demons [...] A human skull – a vessel that came up from a dead body [...] (were the pots used by them) [...] The very strong Rajatanābha was their milkman, the calf was (one) by name Sumālin, and blood was their milk.” (*Padma Purāṇa* 3.29. 50-59, 60-82)²⁴⁰.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sowohl Yakṣas als auch Rakṣas mit Kubera in Verbindung stehen, beide Gruppen einer Version des *Rāmāyaṇa* nach von Brahmā abstammen und ihr Aussehen wie ihre Assoziationen miteinander korrespondieren. Sie erscheinen dabei teilweise so ähnlich, dass Hopkins sie als in den Quellen auswechselbar ansieht: „Yakṣas and Rākṣasas in the account of the battle [...] are exchangeable terms.” (Hopkins 1915:144). Das würde auch erklären, warum die Rākṣas als Anhänger Kuberas bezeichnet werden, sich gleichzeitig aber im Kampf mit seinem Halbbruder Rāvaṇa immer wieder gegen ihn und unter der Leitung anderer Rākṣa-Dämonen gegen die Götter stellen, sodass in den Schriften oftmals von erbitterten und blutigen Kriegen zwischen Dämonen und Göttern die Rede ist. Hopkins meint dazu: „No group [...] is wholly evil or wholly good. All that can be said is that each is prevailingly good or bad. The same in regard to appearance [...] They help the gods; they fight against the gods. They are beautiful; they are hideous. They are weaker than gods or Gandharvas; they overcome the gods with ease. They protect; they injure. They are different from Yakṣas; but they are so much like Yakṣas that the same terms are applied to both.” (Hopkins 1915:38). Im Großen und Ganzen werden allerdings die freundlicher wirkenden Yakṣas und Guhyakas eher mit Kubera und die blutdürstigen und grimmigen Rakṣas mit Rāvaṇa identifiziert (Coomaraswamy 1971:8; Hopkins 1915:144).

3.5. Kubera als Krieger

Sowohl die *Epen* und *Purāṇas* als auch das *Harivaṃśa* berichten von erbitterten Kriegen der Götter gegen die Dämonen, an denen auch Kubera beteiligt ist (*Harivaṃśa* 44²⁴¹, 47²⁴²,

²³⁸ Shastri 1985b:27.

²³⁹ Shastri 1985b:27.

²⁴⁰ Deshpande 1990a:1012.

²⁴¹ Bose 1985:145.

²⁴² Bose 1985:153-154.

218²⁴³, 250²⁴⁴; *Mahābhārata* 4.56²⁴⁵, 4.64²⁴⁶; *Padma Purāṇa* 2.41²⁴⁷; *Skanda Purāṇa*²⁴⁸; *Matsya Purāṇa*²⁴⁹). Begleitet ist er dabei von einer Armee Yakṣas, Dämonen und Guhyakas (*Padma Purāṇa* 2.41.15-16)²⁵⁰. Wieder werden besonders Indra, Yama, Varuṇa und Kubera hervorgehoben. Gleichsam ihrer Funktion als *Lokapāḷa* schützen Indra und Kubera gemeinsam die östliche, Yama die südliche und Varuṇa die westliche Flanke der Armee (*Harivaṃśa* 44)²⁵¹; im *Padma Purāṇa* Indra die östliche, Yama die südliche, Varuṇa die westliche und Kubera die nördliche (*Padma Purāṇa* 2.41.17b-18a)²⁵². Das *Skanda Purāṇa* erwähnt, die *Lokapāḷa* zögen zumeist auf Tieren in den Krieg²⁵³ (*Skanda Purāṇa* 1.27.12-18)²⁵⁴, nur Kubera in seinem Wagen Puṣpaka (*Padma Purāṇa* 2.41.15-16)²⁵⁵, der dann von Löwen gezogen wird (*Padma Purāṇa* 2.43.99-100)²⁵⁶. Einer Stelle des *Matsya Purāṇa* zufolge reitet der Herr des Reichtums allerdings auf einer Schlange in den Kampf (*Matsya Purāṇa* 1.133)²⁵⁷, oftmals auch auf Pferden (*Harivaṃśa* 250²⁵⁸; *Narada Purāṇa* 2.56.692b-93a²⁵⁹; *Vanadurgopaniṣat*²⁶⁰). In Zusammenhang mit den Kämpfen gegen die Asura erwähnt das *Markandeya Purāṇa* eine Kriegerin, die von den Göttern erschaffen und mit Waffen und Attributen ausgerüstet wird: Kubera überreicht ihr ein Weingefäß (Debroy 2002a:78-79).

Kubera wird in den Werken mit einem Set an Waffen ausgestattet: Einige Passagen des *Mahābhārata*, *Harivaṃśa* und *Matsya Purāṇa* beschreiben ihn als Träger einer Keule²⁶¹ (*Mahābhārata* 8.42²⁶²; *Matsya Purāṇa* 2.261²⁶³; *Harivaṃśa* 242²⁶⁴, 250²⁶⁵); einer anderen Stelle zufolge verfügt Kubera über „Pinaka²⁶⁶ and noose and thunderbolt and the very

²⁴³ Bose 1985:497.

²⁴⁴ Bose 1985:544.

²⁴⁵ Garbutt 2006:363.

²⁴⁶ Garbutt 2006:413.

²⁴⁷ Deshpande 1989:532.

²⁴⁸ Debroy 2002b:25.

²⁴⁹ Debroy 2002b:336.

²⁵⁰ Deshpande 1989:533.

²⁵¹ Bose 1985:145.

²⁵² Deshpande 1989:533.

²⁵³ Als populäres Beispiel wäre Indra auf seinem Elefant Airāvata zu nennen.

²⁵⁴ Tagare 1992:233.

²⁵⁵ Deshpande 1989:533.

²⁵⁶ Deshpande 1989:564.

²⁵⁷ Joshi 2007a:454.

²⁵⁸ Bose 1985:543.

²⁵⁹ Tagare 1981:847.

²⁶⁰ Satapathy 2002:65.

²⁶¹ Ins Englische mit „club“ übersetzt.

²⁶² Bowles 2006:429.

²⁶³ Joshi 2007b:390.

²⁶⁴ Bose 1985:525: Hier spricht das *Harivaṃśa* von einer brennenden Keule.

²⁶⁵ Bose 1985:544

²⁶⁶ Hier lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob mit *pinaka* Śiva selbst, oder aber sein Bogen gemeint ist.

foremost of shafts.“ (*Mahābhārata* 8.90²⁶⁷). Als Lieblingswaffe wird im *Mahābhārata antardhāna* erwähnt: „my precious weapon of disappearance, which dissipates energy, vigor, and splendor, and puts the foe to sleep, enemy-killer.“ (*Mahābhārata* 3.42)²⁶⁸. Das *Mahābhārata* zählt auch eine besondere Waffe Kuberas auf, *śibika* (*Mahābhārata* 1.229)²⁶⁹, mit der Kubera in den Krieg gegen Kṛṣṇa zieht. Ob es sich bei der *śibika* dabei um ein Fahrzeug oder eine Waffe handelt, ist nicht gesichert. Die Kommentatoren des Werkes gehen allerdings von einer Keule, aus (Satapathy 2002:110). Das *Harivaṃśa* schreibt ihm, neben seiner Keule, einen Spaten (*Harivaṃśa* 218)²⁷⁰ und vergiftete Pfeile (*Harivaṃśa* 250)²⁷¹ zu. Das *Rāmāyaṇa* und einige *Purāṇas* schildern Kubera mit einer *gadā*²⁷², einem Streitkolben (*Agni Purāṇa* 1.51.15²⁷³; *Padma Purāṇa* 2.41.15-16²⁷⁴; 2.43.99-100²⁷⁵; 2.67.22-26²⁷⁶, 2.75.19-20²⁷⁷; *Rāmāyaṇa* 7.15²⁷⁸; *Vamana Purāṇa*²⁷⁹; *Vanadurgopaniṣat*²⁸⁰). Überdies führt das *Rāmāyaṇa* noch eine „feurige Waffe“ an, die Kubera gegen Rāvaṇas „Varuṇa²⁸¹ Waffe“ in den Kampf führt (*Rāmāyaṇa* 7.15)²⁸². Das *Viṣṇudharmottara Purāṇa* spricht von *gadā* und *śakti* (*Viṣṇudharmottara Purāṇa* 3.53)²⁸³, die Satapathy als Macht, Stärke und Fähigkeit symbolisierende Waffe in Form eines Eisenspeers oder einer Lanze ansieht.

3.6.Zusammenfassung

Der erste Themenbereich widmete sich Kuberas Evolution in den Hindu-Schriften, wobei diese eine große Fülle an Informationen zu Kubera bereitstellen. Schon die vedischen Texte erwähnen die Gottheit, allen voran der *Atharvaveda*, dessen erste Assoziation Kuberas jene mit den *itarajanas*, den „Anderen“ ist, die als Rakṣas, Yakṣas oder Guhyakas interpretiert werden können. Somit ist Kuberas Rolle nach der Übernahme in das vedische Pantheon als mit dämonischen Wesen in Verbindung stehend zunächst eine wenig schmeichelhafte. Ab der

²⁶⁷ Ganguli 1889-1890:354.

²⁶⁸ Fitzgerald 1975:305.

²⁶⁹ Ganguli 1884a:630; in dieser Übersetzung allerdings mit „spiked club“ wiedergegeben.

²⁷⁰ Bose 1985:497

²⁷¹ Bose 1985:544

²⁷² Ins Englische mit „mace“ übersetzt.

²⁷³ Gangadharan 1984:137

²⁷⁴ Deshpande 1989:533.

²⁷⁵ Deshpande 1989:564.

²⁷⁶ Deshpande 1989:828.

²⁷⁷ Deshpande 1989:848.

²⁷⁸ Shastri 1985a:415.

²⁷⁹ Debroy 2002b:131.

²⁸⁰ Satapathy 2002:65.

²⁸¹ Varuṇa steht mit Wasser in Verbindung.

²⁸² Shastri 1985:416.

²⁸³ Kramrisch 1928:78-80.

Āraṇyaka-Periode zeichnet sich jedoch eine erste Veränderung zum Guten ab und Kubera wird mit zwei seiner späteren Namen bedacht: Vaiśravaṇa und Mahārāja. Zudem wird er zunehmend mit Reichtümern und der nördlichen Himmelsrichtung assoziiert, bleibt aber dennoch mit Dämonen, die seit dem *Atharvaveda* als Yakṣas und Rakṣas präzisiert wurden, fest verbunden.

Kuberas Figur wird erst in der Periode der *Epen* und *Purāṇas* vollständig ausgearbeitet. Steht Kubera schon in früheren Texten mit Wohlstand in Verbindung, so wird er in diesen Schriften durch die Verbindung mit höheren Gottheiten, besonders Brahmā und Śiva, noch weiter erhoben. Von Brahmā (bzw. Brahmā und Pulastya im *Rāmāyaṇa*) erhält er die Aufgabe der Schutzherrschaft über Reichtum und eine Himmelsrichtung. Kubera wird zumeist als Wächter des Nordens genannt; zusammen mit Indra herrscht er über den Osten. Kuberas Rolle als Reichtumsgott korreliert wiederum mit seiner Aufgabe als *Lokapāla* der nördlichen Richtung, da insbesondere der Norden als goldreiche Region gilt. Auch wenn sich Kubera nach seiner Erhebung oberflächlich von seiner dunklen Vergangenheit distanziert, bleibt er sowohl im *Rāmāyaṇa* als auch im *Mahābhārata* weiter mit den Rakṣas und Yakṣas verbunden, ersichtlich aus einigen seiner Beinamen und seiner Verwandtschaft zu Rāvaṇa.

4. Kubera in der Pāli-Literatur

Kubera-Vaiśravaṇa erscheint in der Pāli-Literatur als Kuvera oder Vessavaṇa. Ähnlich den anderen brahmanischen und vedischen Göttern, die der Buddhismus in sein Pantheon integrierte, nimmt Kuvera die Rolle einer Schutzgottheit des buddhistischen Dharma, *Dharmapāla*, ein. Stehen diese hierarchisch auch unter den Buddhas und Bodhisattvas, so nehmen sie später im Mahāyāna und im esoterischen Buddhismus doch wieder eine prominentere Rolle ein. Seine bedeutendsten Merkmale aus der Hindu-Literatur sind ihm bei seiner Transformation in einen *Dharmapāla* erhalten geblieben: Er ist einer der Vier Großen Götterkönige, *Cātummahārājikā devā*, regiert über den Norden und ist Herr über die Yakkhas²⁸⁴. Auch zwischen Sakka²⁸⁵ und Vessavaṇa scheint erneut eine engere Beziehung zu bestehen (*Majjhima Nikāya* 1.4.37.253)²⁸⁶. Besonders die *Dīgha Nikāya* liefert einige wertvolle Informationen, generell sind die Referenzen zu Kubera-Vaiśravaṇa im Pāli-Kanon jedoch ungleich weniger ergiebig als jene der Veden oder *Epen*. Zwar erwähnt der Theravāda-Kanon die Vier Großen Könige an einigen Stellen (z.B. *Majjhima Nikāya* 12.72²⁸⁷, 31.210²⁸⁸, 41.289²⁸⁹, 97.194²⁹⁰, 120.100²⁹¹; *Aṅguttara Nikāya* 3.71²⁹², 4.10²⁹³, 6.34²⁹⁴), geht aber nicht weiter auf sie ein; die Erwähnung ikonographischer Merkmale fehlt weitgehend.

Ähnlich der Hindu-Tradition hinterließ auch Siddhattha Gotama²⁹⁵, Buddha Śākyamuni, keine Niederschrift seiner Lehre; diese wurde innerhalb der monastischen Gemeinschaft mündlich überliefert. Folgt man der Tradition des Theravāda, so wurde der Pāli-Kanon kurz nach Buddhas Tod (heute nimmt man ca. 420-368 v.Chr. an²⁹⁶) beim ersten buddhistischen Konzil in Rājagaha unter der Teilnahme von fünfhundert Arhat mit dem Ziel zusammengestellt, den textlichen Bestand der Tradition zu sichern (*Dīgha Nikāya* 16). Die mündliche Tradierung setzte sich jedoch bis zum vierten buddhistischen Konzil im ersten vorchristlichen Jh. (29 v.Chr.) fort, wo die Niederschrift der Lehre beschlossen wurde. Der Theravāda-Kanon umfasst folgende drei Sammlungen: (1) Korb der Disziplinen (*Vinaya Piṭaka*); (2) Korb der Reden (*Sutta Piṭaka*) und (3) Korb des weiteren Dhamma (*Abidhamma*

²⁸⁴ Skt. Yakṣa.

²⁸⁵ Skt. Śakra bzw. Indra.

²⁸⁶ Bodhi 1995:346.

²⁸⁷ Bodhi 1995:168.

²⁸⁸ Bodhi 1995:305.

²⁸⁹ Bodhi 1995:384.

²⁹⁰ Bodhi 1995:795.

²⁹¹ Bodhi 1995:959.

²⁹² Nyanatiloka 1969a:184.

²⁹³ Nyanatiloka 1969b:172.

²⁹⁴ Nyanatiloka 1969b:192.

²⁹⁵ Skt. Siddhārtha Gautama.

²⁹⁶ Zur Datierung von Buddhas Nirvāṇa siehe Einleitung.

Piṭaka); und wird aufgrund seiner Dreiteilung als „Drei Körbe“, *Tipiṭaka*²⁹⁷, bezeichnet. Der *Vinaya Piṭaka* enthält Regeln, die das Leben innerhalb des Saṅgha, sowie das Verhältnis der Mönche und Nonnen zu den Laienanhängern regulieren. Der *Sutta Piṭaka* beinhaltet Textmaterial, das dem ersten buddhistischen Konzil zeitlich am nächsten kommt und von allen buddhistischen Traditionen als Kern verstanden wird. Er gliedert sich in fünf Teile (*Nikāyas*)²⁹⁸ und ist die wichtigste Quelle zur frühen buddhistischen „Mythologie“. Der *Abhidhamma Piṭaka* ist jünger als *Vinaya* und *Sutta Piṭaka*, entstand zwischen 200 v. und 200 n.Chr., und wurde beim ersten Konzil nicht erwähnt (Collins 1990; Norman 1983; Von Hinüber 1996; Von Hinüber 2004b:625-628).

Das *Nikāya*-Material existiert heute in zwei vollständigen Übersetzungen: einer Pāli-Version und einer in Chinesisch (*Āgama*²⁹⁹). Wieviele Kanones in indischen Sprachen es gab ist heute unklar. Der einzige, bis heute erhaltene ist der Pāli-Kanon, der in Sri Lanka, einem zwischen dem 3. Jh. v. und dem 8. Jh. n.Chr. bedeutenden buddhistischen Zentrum, verfasst wurde. Die endgültige Festsetzung der Texte und Form des Pāli-Kanons erfolgte jedoch erst im 5. Jh. (Gombrich 2008:71-76). In China verbreitete sich der Buddhismus, der über die Seidenstraße gekommen war, in der Hān-Zeit (206 v.Chr.-220 n.Chr.) im 1. Jh. n.Chr. und von hier aus im 4. Jh. nach Korea und im 6. Jh. nach Japan. In Luòyáng begann man Mitte des 2. Jhs. Übersetzungen der indisch-kanonischen Schriften ins Chinesische zu fertigen (Zürcher 2008:233). So entstand über einen langen Zeitraum der chinesische *Tipiṭaka*, *sān zàng* 三藏 („Drei Schatzhäuser“), der sowohl chinesische Übersetzungen der indischen Texte, als auch chinesische Abhandlungen über den Buddhismus enthält. Der chinesische Kanon ist nicht explizit abgeschlossen. Die Ausbreitung des Buddhismus in Tibet erfolgte zwischen Ende des 8. und Anfang des 9. Jhs. Der tibetische Kanon, der ähnlich dem chinesischen aus einer Sammlung von Übersetzungen aus dem Indischen besteht, entstand zwischen dem 8. und 13. Jh. (Nietupski 1993).

²⁹⁷ Skt. *Tripitaka*.

²⁹⁸ (1) *Dīgha Nikāya*, „die langen Reden“ des Buddha; (2) *Majjhima Nikāya*, die „mittellangen Reden“; (3) *Samyutta Nikāya*, die „gruppierte Sammlung“, deren erster Teil sehr altes Material enthält, das nahe an vedischen Texten ist; (4) *Anguttara Nikāya*, die „nummerierte Sammlung“, deren Name aus der Zusammenstellung kurzer Suttas, die um nummerierte Listen gruppiert sind und der Memorierung dienen, rekuriert; und schließlich die (5) *Khuddaka Nikāya*, die insgesamt fünfzehn unterschiedliche Schriften von verschiedener Länge beinhaltet. Hervorzuheben sind hierbei die *Jātaka* (5.10), die in Form von moralisch lehrreichen Erzählungen die Wiedergeburtsgeschichten Buddhas enthalten.

²⁹⁹ Eine ausführliche Abhandlung zum chinesischen *Tripitaka* enthält Park 2006:164-198.

4.1. Kuvera im Pāli-Kanon

Kuvera ist der König von Uttarakuru (*Dīgha Nikāya* 2.32.199-202)³⁰⁰, einer der Vier Großkönige und Herr über die Yakkhas und die nördliche Himmelsrichtung (*Dīgha Nikāya* 2.18.207³⁰¹, 2.20.257³⁰², 2.20.258³⁰³, 2.32.202³⁰⁴; *Vimāna Vatthu* 3,4³⁰⁵; 7,10³⁰⁶). Das *Vidhurapaṇḍita Jātaka* bezeichnet ihn als „glorious lord of beings“ (*Jātaka* 6.545)³⁰⁷; seine im Norden gelegene Residenzstadt ist Āḷakamandā (*Dīgha Nikāya* 2.32.201)³⁰⁸. Vessavaṇa ist ein Beiname Kuveras, den er aufgrund seiner Wohnstätte Visāṇā trägt: „But where Kuvera dwells [...] / Is called Visāṇā, whence the king / Bears the name Vessavaṇa.“ (*Dīgha Nikāya* 2.32.201)³⁰⁹. Gleichzeitig scheint der Titel Vessavaṇa kein Name, sondern lediglich die Bezeichnung für ein bestimmtes Amt oder Aufgabe zu sein: „Once [...] the first King Vessavaṇa died, and Sakka sent a new king to reign in his stead. After the change, the new King Vessavaṇa [...]“ (*Jātaka* 1.74³¹⁰). Das *Sakkapañha Sutta* nennt als Gefährtin Vessavaṇas Bhuñjatī, eine ergebene Anhängerin Buddhas (*Dīgha Nikāya* 2.21.270)³¹¹. Wie die anderen *Cātummahārājikā* hat auch er 91 Söhne, die alle nach Indra benannt sind (*Dīgha Nikāya* 2.32.202)³¹². Sein Neffe ist der Yakkha General Puṇṇaka, der über ein Reichtum verleihendes Juwel verfügt und überdies als Vessavaṇas Minister bezeichnet wird (*Vidhurapaṇḍita Jātaka* 6.545)³¹³.

Vessavaṇa scheint ein ehrfurchtgebietender und furchteinflößender Herrscher zu sein (*Jātaka* 2.281)³¹⁴, jene, die ihm treu dienen und den Dharma ehren aber zu belohnen (*Jātaka* 2.155³¹⁵). Besonders unerbittlich geht er gegen Übeltäter vor: Das *Vimāna Vatthu*, ein volksreligiöser Text über das Jenseits, berichtet von der Verbindung eines ergebenen Laienanhängers, Nandiyo, und einer ungläubigen Frau namens Revatī. Nandiyo spendet großzügig an Mönche und Arme. Als er eines Tages eine Geschäftsreise unternimmt, weist er seine Frau an, Arme und Mönche in seiner Abwesenheit weiter zu speisen. Als sie sich seiner Anweisung widersetzt, verstößt er sie und richtet die tägliche Versorgung eines Ordens und

³⁰⁰ Walshe 1987:474-476.

³⁰¹ Walshe 1987:294.

³⁰² Walshe 1987:317.

³⁰³ Walshe 1987:317.

³⁰⁴ Walshe 1987:476.

³⁰⁵ Hecker 1994:77.

³⁰⁶ Hecker 1994:177.

³⁰⁷ Cowell 1969c:133.

³⁰⁸ Walshe 1987:475.

³⁰⁹ Walshe 1987:475.

³¹⁰ Cowell 1969a:182.

³¹¹ Walshe 1987:324.

³¹² Walshe 1987:476.

³¹³ Cowell 1969c:131, 134, 154.

³¹⁴ Cowell 1969a:272.

³¹⁵ Cowell 1969a:12.

der Armen ein. Aufgrund seiner frommen Taten kehrt er nach seinem Tod in den Himmel ein. Seine Frau aber, die nun über sein Vermögen verfügt, stellt jegliche Spenden ein und beschimpft die Mönche, sie hätten sie um ihren Besitz gebracht. Vessavaṇa, erzürnt über ihre Übeltaten, sendet zwei seiner Yakkhas zu Revatī, um sie in die Hölle zu geleiten (*Vimāna Vatthu* 5,2)³¹⁶.

Das *Paramatthajotikā* Buddhagoṣas, ein aus dem 5. Jh. n.Chr. stammendes und nicht zum Pāli-Kanon zählendes Kommentarwerk des *Sutta Nipāta*, berichtet, Kuvera sei einst ein Brahmane und Besitzer einer Zuckerrohrplantage gewesen. Den Ertrag spendete er zwanzigtausend Jahre lang, wodurch er nach seinem Tod als einer der Vier Großen Götterkönige wiedergeboren wurde (*Paramatthajotikā* 2.14)³¹⁷.

4.2. Die Vier Großen Götterkönige im Pāli-Kanon

Im Pāli-Kanon erscheint Kuvera als viel stärker in die Gruppe der Vier Großen Götterkönige eingebunden, als dies bei den Hindu-*Lokapāḷa* der Fall war. Das *Janavasabha Sutta* erzählt, die Vier Götterkönige hätten ihr Leben unter Buddha zugebracht, weshalb sie im Himmel der Dreiunddreißig wiedergeboren wurden und die anderen Devas in Ruhm und Glanz überstrahlen (*Dīgha Nikāya* 2.18)³¹⁸. Mehr noch weiß das *Dhammika Sūta* zu berichten, König Vessavaṇa Kuvera sei zu Buddha gekommen, um den Dharma zu hören (*Sutta-Nipāta* 2.14.380)³¹⁹. Die *Cātummahārāja* umfassen stets Kuvera im Norden, Dhataratṭha³²⁰ im Osten, Virūḷhaka³²¹ im Süden und Virūphakka³²² im Westen (*Peta-vatthu* 1.4.11)³²³.

Das *Mahāsamaya Sutta* berichtet von einem Zusammentreffen der Anhänger Buddhas, darunter auch die Himmelskönige mit ihrem Gefolge, als sich dieser in Kapilavatthu aufhielt.

“Kumbhīra too from Rājagaha comes (whose dwelling-place is on Vepulla’s slopes):/A hundred thousand yakkhas follow him. King Dhataratṭha, ruler of the East,/The gandhabbas³²⁴ Lord, a mighty king,/Has come with retinue. Many sons/Are his, who all bear Indra’s name,/All well-endowed with mighty skills ... King Virūḷha, ruler of the South,/The kumbaṇḍhas’ lord, a mighty king ... Virūphakka, ruler of the West,/Lord of nāgas and a mighty king ... King Kuvera, ruler of

³¹⁶ Hecker 1994:120-126.

³¹⁷ Smith 1966:369-370.

³¹⁸ Walshe 1987:293-294.

³¹⁹ Jayawickrama 2001:150.

³²⁰ Skt. Dhṛtarāṣṭra.

³²¹ Skt. Virūḍhaka.

³²² Skt. Virūpākṣa.

³²³ Hecker 1995: 13.

³²⁴ Skt. Gandharva.

the North,/Lord of the yakkhas and a mighty king ... From the East King Dhatarat̥ṭha shone,/From South Virūḷhaka, and from the West/ Virūphakka, Kuvera from the North:/Thus ranges in Kapilavatthu's wood/The Four Great Kings in all their splendor stood" (*Dīgha Nikāya* 2.20.257-258)³²⁵.

Auch auf der Versammlung der Dreiunddreißig Götter erscheinen die „four Great Kings from the four quarters“ (*Dīgha Nikāya* 2.18.207)³²⁶, die ihre Plätze auf jeder Versammlung auf ebendiese Weise einnehmen:

„There was the Great King Dhatarat̥ṭha from the east at the head of his followers, facing west; the Great King Virūḷhaka from the South ... facing north; the Great King Virūpakkha from the west ... facing east; and the Great King Vessavaṇa from the north ... facing south.“ (*Dīgha Nikāya* 2.18.207, 2.19)³²⁷. Und weiter heißt es: „The Kings, instructed, marked the words they spoke,/Standing calm, serene, beside their seats.“ (*Dīgha Nikāya* 2.18.209)³²⁸.

Die ausgiebigste Quelle zu den *Cātummahārāja* und Kuvera ist das *Ātānātiya Sutta*. Einerseits hebt sich Kuvera hier eindeutig von den restlichen Götterkönigen ab und andererseits wird seine Schutzfunktion deutlich. Als Buddha in Rājagaha am Geierberg, Gijjhakūṭa³²⁹, verweilt, wachen die Vier Großen Götterkönige mit ihrem Gefolge bestehend aus Yakkhas, Gandhabbas, Kumbhaṇḍas und Nāgas, über die vier Himmelsrichtungen und Buddha (*Dīgha Nikāya* 3.32.194)³³⁰. Vessavaṇa, der als Sprecher der Vier Großen Götterkönige erscheint, lässt sich neben Buddha nieder und berichtet von wohl- und übelwollenden Yakkhas, die Buddhas Lehre folgen oder diese ablehnen. So rezitiert er die *Ātānāta* Schutzverse, um Mönche, Nonnen und Laienanhänger vor diesen zu beschützen (*Dīgha Nikāya* 3.32.195)³³¹. Er nennt Dhatarat̥ṭha den Herren der Gandhabbas und Wächter des Ostens, Virūḷhaka den Herrscher der Kumbhaṇḍas und *Catumahārāja* des Südens, Virūphakka im Westen mit der Oberherrschaft über die Nāgas und im Norden nennt er sich selbst.

„[...] This quarter is the North:/[...] This quarter's guarded by a king,/Mighty in power and fame is he,/Lord of all the yakkha folk./And Kuvera is his name,/Honoured by the yakkha folk [...]" (*Dīgha Nikāya* 2.32.197-199³³², 2.32.202³³³).

³²⁵ Walshe 1987:317.

³²⁶ Walshe 1987:294.

³²⁷ Walshe 1987:294, 303.

³²⁸ Walshe 1987:295.

³²⁹ Skt. Gṛdhrakūṭa.

³³⁰ Walshe 1987:471.

³³¹ Walshe 1987:471-472.

³³² Walshe 1987:472-474.

³³³ Walshe 1987:476.

Die Vier Götterkönige scheinen als Boten der Dreiunddreißig Götter und besonders Sakka zu fungieren (*Dīgha Nikāya* 2.19.225³³⁴; *Āṅguttara Nikāya* 8.8³³⁵). Das *Cātummahārāja Sutta* berichtet, die Vier Großen Götterkönige sowie ihr Gefolge würden an bestimmten Tagen durch die Welt streifen und überprüfen, ob die Gläubigen ihre Pflichten erwartungsgemäß erfüllen und ein moralisches und gutes Leben führen. Danach berichten sie den Göttern im *Tāvātimsā*³³⁶ -Himmel von ihrer Ausfahrt und dem Verhalten der Menschen (*Āṅguttara Nikāya* 3.38a)³³⁷.

4.3. *Tāvātimsā bhabanam* und *Cātummahārājikā*

Der *Tāvātimsā*-Himmel, das „Reich der Dreiunddreißig“, *Tāvātimsā bhabanam*, ist der zweite Himmel der buddhistischen Kosmologie und wird von Sakka, dem König der Deva, regiert. Cowell erwähnt, der Name leite sich von der Auffassung ab, seine Bewohner seien Dreiunddreißig Götter aus vorbuddhistischer Zeit, die unter der Führung Sakkas stünden (Cowell 1969a:80). Das *Kulāvaka Jātaka* schildert, Sakka hätte seinen Himmel ursprünglich mit den Asuras geteilt, die er jedoch durch eine List aus seinem Reich verbannt und ihnen am Fuße des Berges Meru einen neuen Himmel bereitet. Erzürnt ziehen die Asuras in den Krieg, weshalb er um *Tāvātimsā* fünf Mauern baut, die er von Nāgas, Garuḍas, Kumbhaṇḍas, Yakkhas und den Vier Großen Königen beschützen lässt (*Jātaka* 1.31.202-204)³³⁸. Laut Bodhi führt das *Sāraṭṭhappakāsinī, Saṃyutta Nikāya-aṭṭhakathā* erklärend aus, die Deva würden durch die oben angeführten fünf Verteidigungslinien geschützt. Überwinden die Asuras diese, informieren die Großen Götterkönige Sakka, der seinen Wagen besteigt und selbst in den Krieg zieht (Bodhi 2000:489). Die Götterkönige nehmen hier erneut die für sie typische Schutzfunktion ein.

Auch ihnen ist einer der vier Kāma-Himmel zugeordnet (*Jātaka* 3.382)³³⁹. *Tāvātimsā bhabanam* befindet sich auf der Spitze des Berges Meru, ein Plateau darunter liegt das Reich der Vier Himmelskönige, *Cātummahārājikā*, das in vier Bereiche geteilt ist, einer nach Norden, Osten, Süden und Westen. Am Fuße des Meru liegt das Reich der Asura. Verschiedene Textstellen geben Auskunft darüber, dass und wie Menschen nach ihrem Tod in der *Cātummahārājikā* wiedergeboren werden. So bedarf es zwar der Anhäufung von Verdienst, die Motivation kann dabei aber auch ichbezogenes Verlangen sein

³³⁴ Walshe 1987:303.

³³⁵ Nyanatiloka 1969c:95.

³³⁶ Skt. *Trayastrīṃśa*.

³³⁷ Nyanatiloka 1969a:131-132.

³³⁸ Cowell 1969a:80, 81.

³³⁹ Cowell 1969b:165, 166. Sarah Shaw erwähnt sechs Kāma-Himmel (Shaw 2006).

(*Majjhima Nikāya* 1.5.41.289³⁴⁰; *Aṅguttara Nikāya* 7.49³⁴¹). Dennoch übertreffen die Götterkönige ihr Gefolge in zehn Punkten, da ihr „im Geben und in der Sittlichkeit bestehende verdienstliche Wirken noch stärker entwickelt ist“: in himmlischer Lebendauer, Schönheit, Glück, Ruhm, Herrschaft, Formen, Tönen, Düften, Geschmücken und himmlischem Tastempfinden (*Aṅguttara Nikāya* 8.36)³⁴². Sowohl der *Majjhima* als auch der *Aṅguttara Nikāya* berichten, Lebewesen im Himmel der Vier Großen Könige genossen eine hohe Lebensdauer, Schönheit und großes Glück (*Majjhima Nikāya* 3.2.120.101³⁴³; *Aṅguttara Nikāya* 8.35³⁴⁴), wobei fünfzig Tage im Leben eines Menschen bei den Vier Großen Könige ein Tag und eine Nacht sei. Zudem betrage das Lebensalter der Vier Großen Könige fünfhundert Jahre (*Aṅguttara Nikāya* 8.44)³⁴⁵.

4.4. Die *Cātummahārājā* im *Lalitavistara Sūtra*

Das *Lalitavistara Sūtra* aus dem 4. bzw. 5. Jh. n.Chr., eine „Biographie Buddhas“, steht bereits unter dem Einfluss des Mahāyāna-Buddhismus und ist daher nicht mehr zum Pāli-Schrifttum zu zählen (Michaels 2011:18). Da es aber im späteren Buddhismus Japans im Gegensatz zu anderen Sūtren nicht sehr prominent ist, in eine relativ frühe Phase fällt und auch thematisch passt, soll es hier genannt werden. Es schildert einen Dialog im Tuṣita-Himmel darüber, welche Form der spätere Buddha Śākyamuni annehmen solle, wenn er in den Schoß seiner Mutter Maya eingeht. Jemand schlägt Vaiśravaṇa vor (*Lalitavistara Sūtra* 5)³⁴⁶, der von großer Schönheit sein soll (*Lalitavistara Sūtra* 11)³⁴⁷. Seine dämonische Herkunft scheint hier vergessen. Eines Tages, nach seiner Geburt, betritt Siddhārta Gautama mit seinem Vater einen Tempel und sagt: „On my birth all these three thousand regions trembled; and Śakra, Brahmā, Suras, Mahoragas, Chandra, Sūrya, Vaiśravaṇa, and Kumāra saluted me by lowering their heads to the ground.“ Als der Bodhisattva seinen rechten Fuß in das Gebäude setzt, treten die Skulpturen der Deva, Śiva, Skanda, Nārāyaṇa, Kuvera, Chandra, Sūrya, Vaiśravaṇa, Śakra, Brahmā und die Wächter der Himmelsrichtungen von ihren Plätzen und fallen zu Füßen des Bodhisattva (*Lalitavistara Sūtra* 8)³⁴⁸. Als Siddhārta Gautama den Palast seines Vaters verlassen will, sind ihm die Vier Götterkönige behilflich:

³⁴⁰ Bodhi 1995:384.

³⁴¹ Nyanatiloka 1969c:35.

³⁴² Nyanatiloka 1969c:135-136.

³⁴³ Bodhi 1995:959.

³⁴⁴ Nyanatiloka 1969c:134.

³⁴⁵ Nyanatiloka 1969c:142.

³⁴⁶ Mitra 1998:70.

³⁴⁷ Mitra 1998:177.

³⁴⁸ Mitra 1998:160.

„The four great kings (of the quarters) entering the metropolis [...] invited a large concourse of Yakshas; ‘this day, venerable sirs, the Bodhisattva will make his departure, and it is meet that he should issue with the feet of his horse sustained by you [the Yaksha assemblage].’ [...] Vaiśravaṇa said: ‘[...] I shall march in front; do you bear the horse. In the departure of the Bodhisattva there is a large fund of virtue and respectability.’” (*Lalitavistara Sūtra* 15)³⁴⁹.

Es zeigt sich, dass die Himmelskönige bei wichtigen Anlässen im Leben Buddhas stets bei ihm waren.

³⁴⁹ Mitra 1998:249-250.

5. Vessavaṇas Merkmale in der Pāli-Literatur

Einige der Merkmale hat Kuvera aus seiner vedisch-brahmanischen Vergangenheit in den Buddhismus mitgenommen. Sowohl das *Paramatthajotikā* als auch das *Mahāvamsa*, eine im 5. Jh. n.Chr. kompilierte Chronik über Ceylon (Von Hinüber 1996:91), erwähnen erneut einen Streitwagen Vessavaṇas, Nārīvāhana (*Mahāvamsa* 27.29-34³⁵⁰; *Paramatthajotikā* 2.14³⁵¹). Wurde Kuvera auch als Schutzgottheit in das buddhistische Pantheon integriert und scheint er im frühen Buddhismus seine Assoziation mit Reichtum vollkommen verloren zu haben, so finden sich dennoch einzelne Andeutungen darauf. Das *Vidhurapaṇḍita Jātaka* erwähnt Kuveras Neffen, seinen General Puṇṇaka, der ein Juwel besitzt, das Reichtum verleiht (*Jātaka* 6.545)³⁵². Das *Cūlavamsa*, das meist als Anfügung an das *Mahāvamsa* verstanden wird und die Perioden nach Ende der Berichte des *Mahāvamsa* vom 4. Jh. n.Chr. bis ins Jahr 1815 abdeckt (Von Hinüber 1996:91-92) bringt Kuvera Vessavaṇa, seine Stadt Ālakamandā und Reichtum miteinander in Verbindung (*Cūlavamsa* 37.106³⁵³, 39.5³⁵⁴; 80.5³⁵⁵; 87.31³⁵⁶).

Ein besonderes Merkmal in den Pāli-Texten ist Vessavaṇas Mangobaum (*Jātaka* 4.489³⁵⁷, 3.489.324³⁵⁸). Das *Abbhantara Jātaka* berichtet, dieser wachse im Himalaya in einer goldenen Höhle auf einem goldenen Berg und werde von Yakkhas schwer bewacht (*Jātaka* 2.281)³⁵⁹. Das *Mahāvamsa* erwähnt zudem einen Banyan-Baum des Vessavaṇa (*Mahāvamsa* 10.89)³⁶⁰, vielleicht, weil Laṅkā einst Kuveras Residenz war, bevor er diese den Rakṣas überließ. Interessanterweise spricht das *Mahāvamsa* davon, Laṅkā sei zur „Zeit des Mahāvamsa“ noch immer von Yakkhas bevölkert (*Mahāvamsa* 1.20)³⁶¹.

5.1. Kuveras Gefolge

Kuvera ist der König Uttarakurus, eines im Norden gelegenen Landes (*Mahāvamsa* 1.18)³⁶². Die Bewohner seines Reiches besitzen weder Eigentum noch Frauen, sie müssen keine Nahrung anbauen, da süßer Reis dort von alleine wächst. Sein Reich erweckt damit den Eindruck eines Paradieses. Kuveras Residenzstadt ist Ālakamandā, in der sich sein Wohnsitz

³⁵⁰ Geiger 1964:184-185.

³⁵¹ Smith 1966:369.

³⁵² Cowell 1969c:134.

³⁵³ Geiger 1980:32.

³⁵⁴ Geiger 1980:32.

³⁵⁵ Geiger 1980:444.

³⁵⁶ Geiger 1980:489.

³⁵⁷ Cowell 1969b:204.

³⁵⁸ Cowell 1969b:204.

³⁵⁹ Cowell 1969a:272.

³⁶⁰ Geiger 1964:74.

³⁶¹ Geiger 1964:3.

³⁶² Geiger 1964:3.

Visāṇā befindet, nach dem er Vessavaṇa genannt wird (*Dīgha Nikāya* 2.32.199-202)³⁶³. In der Pāli-Literatur hat Vessavaṇa seine Rolle des Herren der Yakkhas beibehalten (*Dīgha Nikāya* 2.32.202³⁶⁴; *Vimāna Vatthu* 3.4³⁶⁵, 7.10³⁶⁶). Ihre Darstellung ist jener in den Hindu-Schriften geschilderten noch sehr ähnlich: Das *Vimāna Vatthu* beschreibt sie als „schrecklich anzublicken, düster drohend wie eine schwarze Gewitterwolke, mit blutroten Augen, flachen Nasen und flammend rotem Haar und Bart.“ (*Vimāna Vatthu* 5.2)³⁶⁷. Yakkhas sind überdies „well-endowed [...] with power and mighty skills“ (*Dīgha Nikāya* 2.20.256)³⁶⁸, sie können sich unsichtbar machen (*Mahāvamsa* 7.35-36³⁶⁹; 10.56³⁷⁰) oder ein grauenvolles Aussehen annehmen (*Jātaka* 4.510)³⁷¹ und haben magische Kräfte (*Jātaka* 4.454³⁷²; *Mahāvamsa* 7.36)³⁷³. Yakkhinī bedienen sich immer noch der Form schöner, junger Mädchen (*Mahāvamsa* 7.27)³⁷⁴. Das *Ayakūṭa Jātaka* berichtet, dass die Yakkhas sich im Himalaya versammeln und weiter von einem Yakkha, der sich selbst als Rakṣa bezeichnet (*Jātaka* 3.347)³⁷⁵. Womöglich verschwimmen hier die Grenzen zwischen Rakṣas und Yakkhas erneut, die nun ebenfalls als Kinder- und Menschenfresser gefürchtet werden (*Jātaka* 5.513³⁷⁶, 5.537³⁷⁷). Das *Dhonasākha Jātaka* erzählt von einem grausamen Yakkha, der einem König die Augen aussticht (*Jātaka* 3.353)³⁷⁸, das *Gumbiya Jātaka* wiederum von einem anderen, der im Wald Fallen aufstellt, um arglose Menschen zu fangen und zu fressen (*Jātaka* 3.366)³⁷⁹.

Die Schriften des Pāli-Kanon erwähnen auch Yakkhas, die im Dienst Vessavaṇas stehen (*Jātaka* 1.6³⁸⁰, 3.432³⁸¹, 5.513³⁸²) und ihren strengen Herren fürchten: „If Vessavana is angry and looks but once, a thousand goblins are broken up and scattered like parched was hopping about on a hot plate.“ (*Jātaka* 2.281)³⁸³. Andererseits belohnt Vessavaṇa seine Bediensteten auch: Das *Gagga Jātaka* und *Padakusalamāṇava Jātaka* geben Auskunft darüber, dass

³⁶³ Walshe 1987:474-476.

³⁶⁴ Walshe 1987:476.

³⁶⁵ Hecker 1994:77.

³⁶⁶ Hecker 1994:177.

³⁶⁷ Hecker 1994:123.

³⁶⁸ Walshe 1987:256.

³⁶⁹ Geiger 1964:58.

³⁷⁰ Geiger 1964:72.

³⁷¹ Cowell 1969b:305.

³⁷² Cowell 1969b:53.

³⁷³ Geiger 1964:58.

³⁷⁴ Geiger 1964:57.

³⁷⁵ Cowell 1969b:97.

³⁷⁶ Cowell 1969c:12.

³⁷⁷ Cowell 1969c:248, 257.

³⁷⁸ Cowell 1959b:106.

³⁷⁹ Cowell 1969b:132.

³⁸⁰ Cowell 1969a:25.

³⁸¹ Cowell 1969a:298.

³⁸² Cowell 1969c:12.

³⁸³ Cowell 1969a:272.

Vessavaṇa sein Yakkha-Gefolge für seine Treue und Dienste belohnt (*Jātaka* 3.432.502³⁸⁴, 2.155³⁸⁵). Im *Sutano Jātaka* ist die Rede von einem Yakkha, der in einem Baum wohnt und dem Vessavaṇa die Erlaubnis erteilt, alle Menschen, die dem Baum zu nahe kommen, zu fressen (*Jātaka* 3.398)³⁸⁶; im *Devadhamma Jātaka* gestattet Vessavaṇa dies einem Wassergeist (*Jātaka* 1.6)³⁸⁷. Die *Jātaka* berichten überdies auch von Menschen, die nach dem Tod zu einem Yakkha werden (z.B. *Jātaka* 3.432³⁸⁸, 4.454³⁸⁹): So auch König Bimbisāra, der siebenmal als Vessavaṇas Yakkha-Gefolgsmann Janasabhava wiedergeboren wird (*Dīgha Nikāya* 2.18)³⁹⁰. Eine weitere Textstelle, die eine gewisse Übereinstimmung zum Hindu-Schrifttum aufweist, in der Kubera und sein Yakṣa Māṇibhadra als Schutzherr der Kaufleute auftreten, soll hier noch genannt werden³⁹¹: Im *Vimāna Vatthu* erhebt Vessavaṇa einen seiner Yakkhas zum Schutzgeist über ein Gebiet, das regelmäßig von Händler-Karawanen durchquert wird (*Vimāna Vatthu* 7.10)³⁹². Zwei weitere *Jātaka* erwähnen überdies Vessavaṇas Herrschaft über Wasser- (*Jātaka* 1.6³⁹³) bzw. Baumgeister (*Jātaka* 1.74³⁹⁴).

5.2. Kriegerische Attribute

Durch ihre Schutzfunktion der buddhistischen Lehre als auch der Gläubigen, Götter und Buddhas, kommt den *Cātummahārājā* auch eine gewisse kriegerische Funktion zu. In Übereinstimmung mit der Hindu-Literatur erwähnt das *Paramatthajotikā* als Kuveras Waffe eine Keule, *gadāvudha*, die er allerdings nur nutzte, solange er ein *puthujjana*, ein Mensch war (*Paramatthajotikā* 1.10)³⁹⁵. Das *Mahāvamsa* schildert als Waffen der Vier Großen Könige Schwerter (*Mahāvamsa* 31.79)³⁹⁶. Besonders das zwölfte Kapitel des *Mahāvamsa*, das von Konversionen zum Buddhismus berichtet, darunter z.B. auch Varuṇa, ist für die später folgenden ikonographischen Beschreibungen Kuveras von großer Bedeutung. Es erwähnt einen Yakkha namens Paṇḍaka, dessen Darstellung womöglich in jene Kuveras einfluss: „But a Yakkha named Paṇḍaka with (his wife) the Yakkhinī Hāritī and his five hundred sons obtained the first fruit (of sanctification).“ (*Mahāvamsa* 12.21)³⁹⁷. Dieser wird

³⁸⁴ Cowell 1969b:298.

³⁸⁵ Cowell 1969a:12.

³⁸⁶ Cowell 1969b:201.

³⁸⁷ Cowell 1969a:25.

³⁸⁸ Cowell 1969b:298.

³⁸⁹ Cowell 1969b:50-57.

³⁹⁰ Walshe 1987:294.

³⁹¹ Siehe Kapitel 3.4.

³⁹² Hecker 1994:177.

³⁹³ Cowell 1969a:25.

³⁹⁴ Cowell 1969a:182.

³⁹⁵ Smith 1966:225.

³⁹⁶ Geiger 1964:215.

³⁹⁷ Geiger 1964:83.

mit seinen 500 Söhnen auch im *Lalitavistara Sūtra* unter dem Namen Paṇchika als General der achtundzwanzig Yakṣa Generäle des Vaiśravaṇa erwähnt: „[...] twenty-eight great Yaksha generals led by Paṇchika, the Yaksha generalissimo, and five hundred sons of Hārītī (a Yakshiṇī) assembled and held his consultation.” (*Lalitavistara Sūtra* 15)³⁹⁸.

³⁹⁸ Mitra 1998:249-250.

6. Kuberas ikonographische Darstellung

Auf den folgenden Seiten soll nochmals speziell auf die Beschreibungen von Kuberas Erscheinung eingegangen werden, wie sie sich aus dem Hindu-Schrifttum ableiten lassen und später auch Einfluss auf die Darstellungen des buddhistischen Kubera bzw. Vaiśravaṇa genommen haben. Kubera wird bereits in sehr frühen buddhistischen Texten genannt, jedoch finden sich darin kaum Verweise auf seine Symbole oder ikonographische Anhaltspunkte. Darstellerisch orientierten sich die buddhistischen Abbilder Kuberas daher immer wieder an seinen prä-buddhistischen Schilderungen.

6.1. Kubera

Beschreiben die älteren Quellen Kubera noch als Herren der Rakṣas, meist übelwollenden, hässlichen Dämonen, so hat sich davon nichts in der epischen Literatur niedergeschlagen. Kubera wird durchwegs als gutaussehend beschrieben (z.B. im *Śiva Purāṇa*). Das *Rāmāyaṇa* nennt ihn „exceedingly wonderful, endowed with energy, and adorned with all Brahma qualities.“ (*Rāmāyaṇa* 7.3)³⁹⁹. Das *Mahābhārata* meint, Kubera sei „covered in colorful robes and ornaments, and his earrings flash like fire.“ (*Mahābhārata* 2.10)⁴⁰⁰ und weiter „lord Kuvera of body resembling pure gold, [...] possessed of great beauty [...]“ (*Mahābhārata* 3.41)⁴⁰¹. Die frühesten Darstellungen Kuberas koinzidieren mit dieser Tradition und stellen ihn äußerst menschlich dar: So zeigt ein Abbild auf einem Brüstungspfeiler in Bharhut aus dem 2. vorchristlichen Jh. Kubera mit gefalteten Händen in *namaskāra mudrā* („Grußgeste“) und einem Turban, *śirastraka*, der auf älteren Darstellungen von Yakṣas, Nāgas und männlichen Begleitfiguren getragen wird (Haussig 1984:101). Er weist jedoch keinerlei Verunstaltungen auf. Geschmückt ist er mit Armreifen und Ohrringen. Ein Mensch dient ihm als Podest, daher handelt es sich hier um Kubera als *Narāvāhana*. Eine Inschrift über seiner Abbildung besagt „kupiro yakho“, der Yakṣa Kubera (Abbildung 1). Eine zweite Sandsteinplastik aus dem 1. Jh. v.Chr. bleibt seiner menschlichen Wiedergabe treu und lässt Kubera als schlanken Mann, verziert mit zahlreichen Ornamenten und Schmuckstücken und einem Geldsack in der linken Hand erkennen (Abbildung 2). Beide tragen eine *dhōti*, das traditionelle Beinkleid der Inder, das an der Taille zusammengeknotet wird. Der Knoten ist bei beiden Skulpturen unter dem Bauchnabel deutlich zu sehen und es sind Ansätze einer Oberbekleidung erkennbar.

³⁹⁹ Arya 2004:6.

⁴⁰⁰ Wilmot 2006:97.

⁴⁰¹ Ganguli 1884b:129.

Ab dem ersten Jh. n.Chr. zeichnet sich eine Veränderung in der Ikonographie Kuberas ab. Er wird zunehmend in der für ihn typischen, korpulenten Form abgebildet: Auf Abbildung 3, dem Unterteil eines Miniaturstüpa der Kuṣāṇa-Periode (1.-4. Jh. n.Chr.), der auf das 1.-2. Jh. datiert wird, ist Kubera mit zwei Begleiterinnen und Vollbart zu sehen, allerdings in einer noch bewegten Pose. Seine Darstellung erinnert hier an eine Beschreibung des *Brahmāṇḍa Purāṇa*, das Kubera auf seine Rakṣa-Herkunft zurückführt⁴⁰² und das Aussehen der Rakṣas in dieser Weise wiedergibt:

„They are tawny-coloured and have round eyes. They have big bellies and huge bodies. They have eight-curved fanglike teeth and pikelike ears. Their hairs stand upright. Their mouths appear as though slit open upto the ears (on either side). [...] Their thighs and forearms are short. Their faces are copper-coloured. [...] Their noses are thick. They have blue (black) lins and red necks. [...] They put on (ornaments like) earrings, armlets and coronets. They bedeck themselves in diverse kinds of ornaments.” (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 2.3.8.63-69⁴⁰³; weniger ausführlich auch das *Vāyu Purāṇa* 2.9.57-63⁴⁰⁴).

Sein rechtes, schlecht ausgebildetes bis kaum vorhandenes Auge könnte auf Kuberas Darstellung als Ekākṣipiṅgala („Der gelbbraun Äugige“) hinweisen (Abbildung 3): Eines Tages sucht Śiva Kubera auf, um ihm seine Freundschaft anzubieten. Kubera blickt voll Eifersucht auf Śivas Gefährtin Umā, weshalb sein Auge verbrennt und eine gelbbraune Farbe annimmt (*Rudra Saṁhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.11-23⁴⁰⁵; *Skanda Purāṇa* 10.13.143-145a, 148-152⁴⁰⁶). Umā gibt ihm daraufhin den Namen Ekapiṅga⁴⁰⁷ (*Rāmāyaṇa* 7.13⁴⁰⁸; *Rudra Saṁhitā* des *Śiva Purāṇa* 1.19.30⁴⁰⁹; *Skanda Purāṇa* 10.13.159⁴¹⁰). Im *Brahmāṇḍa* und *Vāyu Purāṇa* ist es sein Vater, der ihn ob seines Aussehens Kubera nennt: „[...] his father said ‘This is Kubera’ (ugly-bodied one). The word ‘Ku’ is an epithet used to indicate contempt. The body is called *Bera*. He was Kubera on account of his deformed body. He was thus marked by name.” (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 2.3.8.44-46⁴¹¹; siehe auch *Vāyu Purāṇa* 2.9.39⁴¹²).

⁴⁰² „He had the form of Rākṣasas, strength of Asuras (demons). He had three legs, a very huge body, a stout head, a large chin, eight curved teeth, green moustache and pike-like ears. He was bright red in colour. His arms and forearms were short [...]” (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 2.3.8.41-43 in Tagare 1983:480-481). Auch das *Vāyu* (*Vāyu Purāṇa* 2.9.35-37 in Tagare 1988:556) und *Liṅga Purāṇa* (*Liṅga Purāṇa* 1.92.57 in Shastri 1973:492) stimmen hierin überein.

⁴⁰³ Tagare 1983:482-483.

⁴⁰⁴ Tagare 1988:558-559.

⁴⁰⁵ Shastri 1996:266-267.

⁴⁰⁶ Tagare 1996:136.

⁴⁰⁷ *Ekapiṅga* ist zusammengesetzt aus *eka* für „eins“ (Macdonell 2004:57) und *piṅga* für „gelbbraun“ bzw. „gelbbraun-äugig“ (Macdonell 2004:162), meist mit „der Gelbbraun-Äugige“ wiedergegeben.

⁴⁰⁸ Arya 2004:37.

⁴⁰⁹ Shastri 1996:268.

⁴¹⁰ Tagare 1996:137.

⁴¹¹ Tagare 1983:481.

⁴¹² Tagare 1988:557.

Seine Gestaltung auf einem Türpfosten in Mathurā des 1.-2. Jhs. n.Chr. weist bereits den ausgewachsenen Bauch sowie eine Hockstellung auf, die seiner später typischen Sitzstellung ähnlich ist (Abbildung 4). Auf Abbildung 5 nimmt er die charakteristisch werdende Sitzstellung *ardhaparyāṅka* ein, bei der er sich auf ein Bein stützt und das andere lose herabhängen lässt. Auf beiden Beispielen ist er gegenüber bzw. neben Hāritī dargestellt, darum könnte es sich hier auch um Pañchika handeln⁴¹³ (Getty 1962:76-77). Auch die Abbildungen 6 (1.-3. Jh. n.Chr.) und 7 (3. Jh. n.Chr.), beides Steinfiguren, weisen die bezeichnende *ardhaparyāṅka*-Stellung und den Bauch auf, zudem hat Kubera auf beiden einen gut erkennbaren Bart. Die Arme fehlen und damit auch ein Hinweis auf jene Objekte, die er in Händen hält. Eine Plastik aus dem Mathurā des 2. Jh. n.Chr. (Kuṣāṇa-Periode) zeigt Kubera mit einem Trinkgefäß in der Hand, möglicherweise einem Weinbecher (Abbildung 8). Eine ähnliche Figur der Kuṣāṇa-Periode gibt Kubera hockend, mit einem Becher in der linken und einer Zitrone, vielleicht auch einer Mango, in der rechten Hand wieder. Sehr gut erkennbar sind hier die dicken Götterohrläppchen, welche seine Schultern berühren, sowie eine Kopfaureole (Abbildung 9). Ein Wein- bzw. Trinkgefäß erwähnt in Zusammenhang mit Kubera sowohl das *Markandeya Purāṇa* als auch das *Narada Purāṇa*, das ihn auf einem Pferd reitend, mit einem Krug in der Hand, zweiarmig und goldköpfig darstellt (*Narada Purāṇa* 2.56.692b-93a)⁴¹⁴.

Die beiden folgenden Exemplare aus dem 5. bzw. 6. Jh. n.Chr. sind sich von ihren Zügen her sehr ähnlich und auch jene Plastiken Kuberas der folgenden Jh. sollen diesem Vorbild folgen. Hieraus kann man schließen, dass sich zumindest in der Gupta-Periode (4.-6.Jh. n.Chr.) ein Grundtypus entwickelt hat (ein illustratives Beispiel dafür ist Abbildung 11), der in späteren Generationen zwar Anfügungen oder Ersetzungen, z.B. in den Objekten, die ihm beigelegt sind, erfahren hat, seine grundsätzliche Form aber gleich blieb. Diese Grundform umschließt weitgehend: die korpulente Körperform, der nackte Oberkörper, die Sitzposition *ardhaparyāṅka*, Ketten, Ohrringe und Ornamente, ev. eine Aureole und zwei Arme, in denen sich spezifische Attribute befinden. Auf Abbildung 10 und 11 hält Kubera einen Becher in der Hand, auf Bild 10 fehlt die linke Hand, auf Abbildung 11 hält er links einen Geldsack. Illustration 12 bietet ein sehr detailliert gearbeitetes Bildnis Kuberas aus der Gupta-Periode, das ihn mit einem Geldsack in der linken Hand zeigt. Er sitzt auf einem Thron, eine Aureole hinter seinem Kopf, und sein rechter Fuß wird von einem kleinen Block gestützt. Sein Haar ist in großen Locken drapiert und die rechte Hand hält eine Zitrone. Eine Darstellung der späten Gupta-Periode (550-650 n.Chr.) zeigt Kubera mit einer weiblichen Figur, die ein

⁴¹³ Zur Verbindung Kubera, Hāritī, Pañchika siehe Kapitel 6.4.

⁴¹⁴ Tagare 1981:847.

Gefäß in der Hand hält und sich vorbeugt, als ob sie Kubera etwas in seinen Bechern gießen wolle. In der linken hält er erneut einen Geldbeutel. Am oberen Ende, knapp über seiner Hand, sind jedoch zwei kleine Dreiecke erkennbar, die als Ohren gedeutet werden und so einen ersten Hinweis auf die spätere Manguste liefern könnten (Abbildung 13). Auch eine nordindische Plastik aus dem 10. Jh. zeigt ihn mit Gefährtin. Sein Körper wie seine Kopfaureole sind reich verziert. In seiner linken Hand hat sich der Geldbeutel nun vollends in eine Manguste entwickelt, die Juwelen erbricht und damit ein Symbol für Reichtum und Großzügigkeit darstellt. Getty meint dazu: „The *nakula* [Manguste], however, is merely a bag made of the skin of a mongoose, replacing the long narrow sack of the earlier images.” (Getty 1962:159). Links und rechts schweben zwei kleine Figuren, die die beiden Nidhis Padma und Śanka darstellen könnten (Abbildung 14).

Die folgende Abbildung zeigt einen Sri lankischen Kubera in der Gruppe der vier Himmelswächter aus dem 9. Jh. Sie sind um Brahmā, der die Mitte bildend auf einer Schildröte steht und auf übliche Weise mit vier Gesichtern und sechs Armen dargestellt ist, angeordnet. Etwas untypischer ist die Darstellung der vier *Lokapāḷa* mit vier Armen, ganz entgegen dem *Agni Purāṇa*, das sie dezidiert als zweiarmig bezeichnet (*Agni Purāṇa* 1.51.16)⁴¹⁵. Jeder ist mit seinem assoziierten Tier und seiner Waffe abgebildet. Links Varuṇa, der Herr des Westens, mit einem Pferd. Sein rechter Arm, der die Waffe hält, ist abgebrochen. Rechts daneben ist Kubera mit der *gadā* und einem Löwen. Daneben Yama, Herr des Südens und Todes, mit einem Bullen und einer *daṇḍa* und Indra, Wächter des Ostens mit einem Dreizack und Elefanten. Ihre Oberkörper sind nackt, doch sie tragen Ketten, Armreifen und eine Krone (Abbildung 15). Abbildung 16 zeigt eine bronzene *Mātṛkā* aus dem Jahre 1043 mit dem Elefantenköpfigen Gaṇeśa zur linken der Göttinnen und Kubera zur rechten. Schräg unter seinem herabhängenden Bein scheinen Schätze abgebildet zu sein. Eine mit speziellen Attributen ausgestattete Plastik Kuberas befindet sich in Orissa (Abbildung 17). Sie zeigt ihn, ganz dem *Agni Purāṇa* folgend, als *Lokapāḷa* auf einem Widder sitzend, mit seiner im Hindu-Schrifttum üblichen Waffe, der *gāda* (*Agni Purāṇa* 1.51.15)⁴¹⁶ und einem Juwel (*ratna*). Sein Fuß wird durch eine Lotosblüte (*padmā*) unterstützt, die Weisheit und die Reinheit des Geistes symbolisiert (Dagyab 1992:39; Schumacher 1995-2011e).

6.2. Jambhala

Mit Aufkommen des esoterischen Buddhismus ab dem 4. Jh. wird Kubera mit einem neuen Symbol ausgestattet, der Zitrone, und in dieser Form fortan als Jambhala verehrt. Im

⁴¹⁵ Gangadharan 1984:137.

⁴¹⁶ Gangadharan 1984:137

späten 8. Jh. erreicht der esoterische Buddhismus Südostasien und Tibet; in Nepal existieren Kubera-Darstellungen seit dem 11. Jh. (Getty 1962:158). Bei Jambhala handelt es sich um einen *Yi-dam*⁴¹⁷, esoterisch-buddhistische Schutzgottheiten, die als Art persönlicher Schutzengel adoptiert werden können. Jeder Lama versichert sich des Schutzes eines *Yi-dams*. Durch Meditation und Asketizismus bereitet sich der Lama auf seine Gottheit vor, die im Zustand der Meditation erscheint, wenn sie bereit ist, die Beschützerfunktion anzunehmen. Der Laie kann sich durch ein von einem Lama vollzogenes Ritual an einen *Yi-dam* binden lassen und nur über diesen, die Ausnahme bildet Tārā, mit ihm in Verbindung treten (Getty 1962:142, McArthur 2002:73). Jambhalas Name könnte sich gemäß Getty vom Ausdruck *Jambhara*, Zitrone, herleiten. Er folgt dem Grundtypus Kuberas und hält in seiner rechten Hand die *Jambhara* und in seiner linken weiterhin eine Gold erbrechende Manguste. Laut Getty verstehen die tibetischen Lamas diese als Zeichen des Sieges Kuberas über die Nāgas, die als Hüter der irdischen Schätze erscheinen (Getty 1962:159). Jambhala ist eindeutig als Reichtumsgott dargestellt.

Eine frühe indische Darstellung Jambhalas aus dem 7. Jh. findet sich in Ellora und zeigt ihn in gewohnter Körperfülle und Sitzposition. Seinen Kopf zieren Tiara und Nimbus. Seine rechte Hand, die die Zitrone hält, ruht auf seinem rechten Knie. Das linke Bein ist eingezogen, das rechte baumelt und wird von einer Lotosblüte und einer *lai-bumpa*⁴¹⁸ gestützt. Das runde Objekt neben dem Lotos könnte einen Schatztopf darstellen (Abbildung 18). Bei folgenden beiden Abbildungen handelt es sich um indische Jambhalas der Pāla-Dynastie (750-1161), sehr ähnlich jener aus Ellora, mit der speienden Manguste in der linken und der namensgebenden Zitrusfrucht in der rechten Hand. Hier sehr gut erkennbar die Gefäße, die seine Füße stützen (Abbildung 19, 20). Der dritten Plastik fehlt die linke Hand, in der rechten ist jedoch auch die Zitrone zu erkennen. Hier sitzt Jambhala auf einer Lotosblüte, sein hinabhängender Fuß ruht auf einem Lotos. Unter seinem Sitz unter dem linken Knie befindet sich die Manguste (Abbildung 21). Eine weitere Statue gibt einen javanischen Kubera wieder, vor dessen Podest sich sieben Schatztöpfe befinden, rechts hält er eine Zitrone und links die Manguste (Abbildung 22). Die Goldtöpfe, *nidhi-kumbha* oder *bumpa*, die entweder die Form einer Vase, eines Kruges oder eines Topfes haben können, sind ein Symbol für „geistige und materielle Wunscherfüllung.“ (Dagyab 1992:38). Abbildung 23 zeigt eine ähnliche, aus Südindien stammende Darstellung; der Unterschied zu 22 sind die beiden kleinen, schwebenden Figuren, Kuberas Nidhis. Ein Eintrag des *Matsya Purāṇa* belegt, dass auch die

⁴¹⁷ Skt. *Iṣṭa devata*.

⁴¹⁸ Ein *lai-bumpa* ist laut Getty ein flaches Gefäß, das in tibetischen Zeremonien zumeist als ein Kontemplationsobjekt dient (Getty 1962:159).

Ikonographie Jambhalas auf die episch-puranischen Schriften zurückzuführen ist: „The image of Kubera should be made wearing earrings, with a huge form and a huge abdomen having a huge store of pelf and eight Nidhis surrounded by a number of attendants, Guhyakas adorned with armlets, etc. [...]” (*Matsya Purāṇa* 2.261)⁴¹⁹.

Abbildung 24 ist jener aus Java verblüffend ähnlich, woraus sich schließen lässt, dass die Ikonographie Jambhalas sehr stark standardisiert wurde. Er sitzt erneut, mit seinen Attributen in Händen, auf einem Lotos, während sein baumelndes Beim auf einem Gefäß ruht. Rechts daneben befindet sich eine Schneckenmuschel (*śaṅkha*), die den Ruhm der buddhistischen Lehre symbolisieren soll (Dagyab 1992:39-40). Zwei schlangenähnliche Wesen, vielleicht Mangusten, tragen Schatztöpfe und über Jambhala schweben auf beiden Seiten erneut die Nidhis, die ebenso Schätze in den Händen halten (Abbildung 24). Ein Sprung in der Zeit verrät, dass Jambhalas Darstellungen auch im 17. Jh. noch dem gewohnten Muster folgen. Hier ein nepalesisches Beispiel (Abbildung 25).

6.3. Kubera in Tibet

In der darstellerischen Vielfalt des esoterischen Buddhismus Tibets haben sich Kubera, Jambhala und Vaiśravaṇa in spezifischen Formen etabliert, auf deren innertibetische Bedeutung einzugehen hier zu weit führen würde. Dennoch sollen aufgrund ihrer ikonographischen Bedeutung noch einige Beispiele gezeigt werden. In Tibet und Nepal hat Kuvera sowohl *Yi-dam* als auch *Dharmapāla*-Formen. Als *Yi-dam* wird er, wie bereits ausgeführt, als Jambhala⁴²⁰ bezeichnet. Auch die tibetische Jambhala-Form sitzt in *ardhaparyāṅka* auf einer Lotosblüte, den pendelnden Fuß auf ein Gefäß gestützt. Mit der rechten Hand hält er die Zitrone an seine Brust, unter seinem linken Arm trägt er die juwelenspeiende Manguste, in der Hand hält er eine Gebetskette. Er ist reich geschmückt mit Krone, Ketten und Ohrringen, die Haare fallen in Locken über seine Schultern (Abbildung 26).

Die Formen, die er als *Dharmapāla* annimmt, sind laut Getty Kuvera oder Vaiśravaṇa. Als *Dharmapāla*⁴²¹, deren acht wichtigste Vertreter die *Drag-ched*⁴²², die „Acht Schrecklichen“ sind, sitzt Kuvera auf einem weißen Löwen mit grüner Mähne (Getty 1962:159; Schlagintweit 1863:215, 264) oder auf Kissen, *kholbok*. Weitere *vāhana* sind Pferd, Mensch oder Dämon. Gleich dem indischen Kubera hat auch er die Manguste, *nakula*, bei

⁴¹⁹ Joshi 2007b:390.

⁴²⁰ Tib. *Dzambhala*.

⁴²¹ Tib. *Čhos-skyoñ*.

⁴²² Lha-mo, Ts'aṅgs-pa, Beg-ts'e, Yama, Kuvera, Mahākāla, Hayagrīva und Yamāntaka (Getty 1962:148-149).

sich, die er jedoch nicht in der linken Hand oder unter dem Arm trägt, sondern auf seiner linken Handfläche. In seiner rechten trägt er ein Banner, *dhvaja*, das den Sieg der buddhistischen Lehre über Unwissenheit und Verblendung bzw. die Erlangung und Beständigkeit von Glück symbolisiert (Dagyab 1992:43), oder einen Dreizack. Abbildung 27 zeigt Kubera auf einem Pferd, auf seiner linken Hand sitzt die Manguste, mit den Fingern der rechten Hand formt er die *apana mūdra*. Abbildung 28 stellt ihn auf seinem weißen Löwen, der ihm als *Dharmapāla* zumeist als Reittier dient, dar. Wieder sitzt die Manguste auf seiner linken Handfläche, in der rechten hält er diesmal den Dreizack. Auf beiden Abbildern trägt er eine Krone, aber anstatt des nackten Oberkörpers und des Schmucks eine Rüstung. Seine beleibte Statur behält er bei. Auf Abbildung 29 sitzt Kubera in der vorherrschenden *ardhaparyāṅka*-Stellung auf zwei *kholbok* und hält in der rechten Hand den *dhvaja*. Er ist nacktbrüstig, ohne Rüstung und Schleier, dafür mit Schmuck verziert. Ein interessantes Beispiel ist die folgende Illustration, da sie eine der wenigen ist, die Kubera mit vier Armen und zudem als *naravāhana* zeigt. Auf seinem rechten Knie sitzt seine *śakti* (Abbildung 30).

In seinem Werk über den tibetischen Buddhismus beschreibt Schlagintweit die Figur des Jambhala, der von acht *Vaiśravaṇas*⁴²³ umgeben sein soll. Er beschreibt sie als: „holding in the left hand a rat with a jewel in its mouth, a supposed symbol of fertility.“ (Schlagintweit 1863:264). Laut Getty handelt es sich um keine Ratte, sondern ebenfalls um die Manguste (Getty 1962:159). In ihren rechten Händen tragen die *Vaiśravaṇas* (1) ein kostbares Juwel, *rinchen*; (2) das flache Gefäß *lai-bumpa*; (3) eine Pagode, *khangtsig*⁴²⁴; (4) eine Spitzhacke, *dungtsi*; (5, 7) ein Schwert, *ralgri*; (6) den Stein *norbu*⁴²⁵ und (8) ein Taschenmesser, *digug* (Schlagintweit 1863:264). Abbildung 31 zeigt eine ikonographische Form *Vaiśravaṇas* auf einem Löwen reitend. Die Manguste fehlt hier, dafür hält er in der linken Hand eine Pagode, die ihn als *Vaiśravaṇa* auszeichnet (Schlagintweit 1863:264).

Zusammenfassend lässt sich feststellen: Kubera ist stets eine korpulente Figur und mit reichumsbezeugenden Attributen ausgestattet. Sein rechter Fuß, den er meist baumeln lässt, ist auf eine *lai-bumpa*, eine Lotosblüte oder eine Schneckenmuschel gestützt. In der Jambhala-Form ruht seine linke Hand auf dem Rücken der *nakula*, die Juwelen speit, während in der Kuvera- und *Vaiśravaṇa*-Form die Manguste auf seiner rechten Handfläche sitzt und nur einen Juwel im Maul hält. Manchmal ist er auch mit einer Vase unter dem rechten Arm abgebildet. In der linken Hand können Kuvera und *Vaiśravaṇa* mit verschiedenen Attributen

⁴²³ Tib. *Rnam-t'os-sras*.

⁴²⁴ „A small house several stories high.“ (Schlagintweit 1863:264).

⁴²⁵ Wahrscheinlich ist sowohl mit dem bei Nummer eins erwähnten „kostbaren Juwel“ als auch mit dem Stein *norbu* ein *cintamani*, ein Wunscherfüllungsjuwel gemeint.

ausgestatten sein. Im esoterischen Buddhismus verfügt Kuvera zudem oftmals über ein drittes Auge (Getty 1962).

6.4. Vaiśravaṇa

Oftmals sind die Formen von Kubera und Vaiśravaṇa nicht so einfach zu unterscheiden, besonders, wenn eines ihrer typischen Symbole fehlt. Womöglich besteht zwischen den beiden auch gar kein Unterscheid, da, zumindest in der Hindu-Literatur und im Pāli-Kanon, Vaiśravaṇa nur eine Bezeichnung bzw. ein Beinamen Kuberas ist. Einzig Jambhala ist eine Emanation Kuberas, da im Buddhismus die Grundform Kuvera/Vessavaṇa nicht dezidiert als Gott des Reichtums ausgewiesen ist.

Die bedeutendste Darstellung für den ostasiatischen Buddhismus und daher auch Japan, ist jedoch nicht jene Kuberas selbst, sondern die Vaiśravaṇas. In Japan, China und Korea gibt es keine dickbäuchigen Darstellungen des Götterkönigs, dafür kommt der kriegerische Ausdruck weitaus stärker zu tragen, als dies in Indien der Fall ist. Zwar wird Kubera als *Dharmapāla*, als Schutzgottheit, in den Buddhismus integriert und sein Aspekt als Reichtumsgott verdrängt, die Ikonographie zeichnet jedoch ein anderes Bild: Bis ins 10. Jh. n.Chr. scheint Kuberas Gestaltung fast ausschließlich auf seiner Darstellung als Reichtumsgott zu basieren und erst außerhalb des indischen Raumes mit kriegerischen Attributen ausgestattet worden zu sein. Vielleicht ist die kriegerische Form auch eine spezielle Ausbildung des Mahāyāna. Doch woher kamen die ikonographischen Motive dafür? Ein kurzer Blick auf Pañchika könnte eine Antwort geben.

Pañchika wurde bereits in Kapitel 5.2 als Vater der fünfhundert Kinder der Yakṣiṇī Hāritī und Führer der achtundzwanzig Yakṣa Generäle Vaiśravaṇas genannt. Gemäß Getty ist Pañchika in Bezug auf Kuberas Ikonographie in zwei Punkten wichtig: Pañchika und Hāritī sind, ähnlich Kubera, beide defizierte Dämonen. Sie werden zumeist mitsammen dargestellt, doch gibt es auch Plastiken, die Kubera mit Hāritī zeigen (Getty 1962:156-157). Pañchika und Kubera teilen sowohl Statur als auch Sitzhaltung. Abbildung 32 zeigt die beiden Götter von Kindern umgeben. Pañchika wird mit der von Kubera gewohnten Leibesfülle und nacktem Oberkörper dargestellt, er sitzt in *ardhaparyāṅka*, trägt Krone, Kette und Ohrringe. Eine zweite Übereinstimmung zeigt sich in ihren Aufgaben: Hāritī ist Schutzherrin der Kinder und, wie Kubera, mit Fruchtbarkeit assoziiert (Coomaraswamy 1971:85-87). Obgleich in den buddhistischen Texten niemals mit Reichtum verknüpft, kommt in Pañchikas ikonographischen Darstellungen, besonders in der gandhārischen Kunst (1. Jh. v.Chr.-

11. Jh. n.Chr.⁴²⁶), wo die beiden ein besonders beliebtes Motiv waren, neben dem kriegerischen auch ein Reichtum verleihender Aspekt zum Ausdruck.

Eine frühe gandhārische Plastik Paṇchikas und Hāritīs aus dem 2. nachchristlichen Jh. im graeco-buddhistischen Stil⁴²⁷ zeigt die beiden nebeneinander sitzend. Auf Hāritīs linkem Oberschenkel sitzt ein Kind, das die Arme um ihren Hals schlingt. Ihre beiden Füße ruhen auf einem Schemel. Rechts daneben ist Paṇchika, der einen geschmückten Turban, Ohrringe und eine Kette trägt. Seine Brust ist nackt, um die Hüften und die rechte Schulter trägt er eine griechisch anmutende Tunika. Rechts ist noch undeutlich der untere Teil des Speers zu erkennen, in seiner linken Hand liegt der Geldbeutel (Abbildung 33). Die folgende Plastik bildet ebenfalls ein graeco-buddhistisches Beispiel des Pärchens aus dem 3. Jh. Hier hält Hāritī kein Kind in den Händen, aber ein mit Früchten gefülltes Füllhorn, das Glück, Fruchtbarkeit, Reichtum und Überfluss symbolisiert. Ihre Füße stehen auf einem großen Geldbeutel. Die Kinder erscheinen zu ihren Füßen. Paṇchika trägt hier keinen Turban und außer einer Kette keinen Schmuck, dafür eine kurze Tunika, die an der Hüfte gerafft ist. Seinen Geldsack hält hier ein Gefolgsmann, der über seine linke Schulter blickt (Abbildung 34). Auf Abbildung 35 ist Paṇchika in einer Einzeldarstellung, nacktbrüstig und in eine *dhoṭi* gekleidet, mit geschmückten Turban und einem Schnauzbart zu sehen. Er sitzt in Hockstellung mit dem rechten Fuß auf einem Schemel, Kinder umgeben ihn. In der linken Hand hält er seine Lanze. Zwei Reliefs aus Tyandī Mendut⁴²⁸ zeigen sowohl Hāritī als auch Paṇchika auf einer steinernen Erhöhung sitzend. Paṇchika trägt weder Geldbeutel noch Lanze, dafür eine Krone und ist mit zahlreichen Ornamenten geschmückt. Sein rechter Fuß wird von zwei Schatztöpfen gestützt, ein großer steht rechts daneben. Eigentümlich sind hier die beiden Vögel, die links und rechts in der Luft fliegen. Paṇchika sieht Kubera hier weit ähnlicher als seinen eigenen gandhārischen Darstellungen. Allein die Kinder weisen darauf hin, dass es sich eben doch um Paṇchika handelt (Abbildung 36 und 37). Eine weitaus spätere Skulptur zeigt Paṇchika wieder ganz in seiner gandhārischen Form (Abbildung 38).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Paṇchika trägt meist einen mit Ornamenten verzierten Turban, Bart, Halskette und Ohrringe. Er sitzt wie Kubera in *ardhaparyāṅka* oder zumindest in einer ähnlichen Stellung, einer der beiden Füße wird dabei von einem kleinen Schemel gestützt. Vorwiegend wird er mit nacktem Oberkörper und einer *dhoṭi* dargestellt. Sitzt Paṇchika neben Hāritī hält er meist seine Lanze in der rechten Hand und trägt den Geldbeutel in der linken oder dieser wird ihm von einem Gefolgsmann getragen. Sitzt ein Kind auf ihrem

⁴²⁶ Die gandhārische Kunst erreichte ihre Blütezeit unter dem buddhistischen Kuṣāṇa-Reich.

⁴²⁷ Beginn der graeco-buddhistischen Kunstform in Gandhāra 75-50 v.Chr.

⁴²⁸ Ein javanisch-buddhistischer Tempel aus dem 9. Jh.

Schoß, ist Pañchika größtenteils bis zur Hüfte unbekleidet. Wird Pañchika alleine dargestellt, muss er weder den Geldbeutel noch die Lanze tragen. Abbildung 39 zeigt einen Kubera der post-Gupta-Periode. Hier wurde die Ikonographie Pañchikas wohl bereits in jene Kuberas absorbiert. Sie bildet ihn stehend ab, mit Krone, Schmuck, Kopfaureole, nacktbrüstig und mit Lanze in der Hand. Er wirkt hier wie ein Krieger, nicht wie der gemächliche Reichtumsgott (siehe auch Frédéric 1995:245; Getty 1962:156-158).

Eine der vielleicht bekanntesten Abbildungen Vaiśravaṇas befindet sich in Lóngmén an der Nordwand des Fengxian Tempels (Höhle 19), in der er ganz der ostasiatischen Tradition entsprechend in voller, detailliert gearbeiteter Rüstung mit der Pagode in der rechten Hand auf einem hockenden Dämonen steht. Sein Kopf ist von einer Tiara gekrönt, sein Gesichtsausdruck ernst und erhaben (Abbildung 41). Eine Malerei aus der chinesischen Táng-Zeit portraitiert Vaiśravaṇa erneut in Rüstung mit einem Tierfell um die Hüften, ein Schwert hängt an seinem Gürtel. In der rechten Hand hält er ein Banner, um seinen Arm windet sich möglicherweise eine Manguste. Rechts hinter ihm steht ein Gefolgsmann, nacktbrüstig, mit einem Tigerfell auf dem Kopf. Rechts hält er eine Manguste, links ein Wunscherfüllungsjuwel, *cintamani* (Abbildung 42). Wunscherfüllungsjuwelen erfüllen, wie ihr Name bereits vorausdeuten lässt, Wünsche. Sie symbolisieren das Verstehen der buddhistischen Lehre, die zur Erleuchtung führt sowie Reichtum. Sie werden entweder als einzelne oder drei aufeinandergetürmte Juwelen dargestellt. Die Dreiergruppe steht für die Drei Juwelen des Buddhismus (Frédéric 1995:71; Schumacher 1995-2011e). Dem vorhergehenden Beispiel ähnlich ist jene Abbildung Vaiśravaṇas aus dem 9.-10. Jh., auf der er rechts eine Hellebarde, links eine auf einem Lotos stehende Pagode trägt (Abbildung 43). Auf den beiden nepalesischen Darstellungen erscheint er mit Krone und reich geschmückt. Die juwelenspeiende Manguste hält er in der linken Hand, in der rechten einen Schirm (*chatra*), als Symbol des Schutzes vor geistigen Befleckungen sowie von Reichtum und Königtum (Dagyab 1992:35-36) (Abbildung 45). Auf der ersten Abbildung reitet er zudem auf einem Löwen (Abbildung 44). Eine Malerei aus dem 16. Jh. belegt, dass Vaiśravaṇas Ikonographie weitgehend unverändert geblieben ist. Hier als *Lokapāla* des Nordens mit gelber Hautfarbe, Rüstung und Flammenaureole. In seinen Händen Manguste und *chatra* (Abbildung 46).

6.5. Abschließende Kurzanalyse

Die ikonographische Analyse zeigt, dass sich bereits im 1. Jh. n.Chr. ein Grundtypus herausgebildet hatte, der für Kubera, Jambhala und die tibetischen Variationen bezeichnend

werden sollte: Der Körperbau eines Rakṣa mit dickem Bauch, nacktem Oberkörper und kurzen Beinen. Auch die *ardhaparyāṅka* Sitzposition wurde zum kennzeichnenden Merkmal Kuberas und findet sich auf den meisten Darstellung. Wurde Kubera im Laufe der Zeit und je nach Form auch mit unterschiedlichen Attributen ausgestattet, so bleibt diese Grundform bis heute unverändert. Oft trägt er einen Bart oder ein drittes Auge (Tibet), die Kopfbedeckung variiert zumeist zwischen Tiara und Krone. Kubera und Jambhala sind stets reich mit Ketten, Ohrringen und Armreifen geschmückt. Seine Hautfarbe wird vorwiegend als golden oder dunkel, abgeleitet aus seiner Stellung als Reichtumsgott bzw. aus seiner Verbindung zu den Rakṣas und Yakṣas, beschrieben. Pferd und Löwe sind seine häufigsten Reittiere oder Begleiter. Zu seinen Attributen zählen Becher und Geldbeutel, aus denen sich im Laufe der Zeit vermutlich die Manguste, sein wichtigstes Symbol, entwickelte. Sein Reichtumsaspekt wurde ikonographisch in der Form des Jambhala noch weiter ausgebaut, die ihn ident mit dem Kubera-Grundtypus, mit juwelenspeiender Manguste und zusätzlich mit einer Zitrone zeigt. Jambhala ist reicher ausgestattet als Kubera und wird mit Schatztöpfen und seinen Nidhis abgebildet. Weder Kubera noch Jambhala besitzen eine Kriegerform. Kubera wird nur als *Lokapāla* mit seiner im Schrifttum am häufigsten erwähnten Waffe, dem Streitkolben, gezeigt.

Aller Wahrscheinlichkeit nach übernahm Kubera martialische Aspekte von Paṅchika, insbesondere den Speer, und entwickelte sich so zu seiner ikonographischen Vaiśravaṇa-Form. Als solcher ist er zumeist stehend wiedergegeben. Sein Körper ist schlank und er trägt ganz in Manier eines Kriegers Waffen und eine Rüstung. Seine Attribute variieren, durchgesetzt hat sich schließlich die Pagode. Letztendlich ist es die Figur des Vaiśravaṇa, die nach einer langen Transmigrationsphase über Zentralasien, China und Korea als Bishamon schließlich Japan erreichen sollte.

6.6. Abbildungen Kubera



Abbildung 1: Kupiro Yakṣa
Bharhut Brüstung (Stein). 2. Jh. v.Chr.; 163 cm.
Indian Museum, Calcutta, Indien.
Bild © Bakshi 1979:66.



Abbildung 2: Kubera
Skulptur (brauner Sandstein). Ca. 120-80 v.Chr.; 343 cm.
Vidisa Museum, Madhya Pradesh, Indien.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 3: Kubera

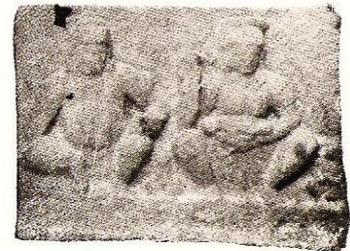
Unterteil einer Miniaturstüpa (Stein). Kuṣāṇa-
Periode, ca. 1.-2. Jh. n.Chr.; Mathurā; 31.48 x 1.52 x
1.52 cm.

Bild © Museum of Fine Arts Boston.



Abbildung 4: Kubera/Pañchika und Hārītī

Türpfosten (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 1.-2. Jh. n.Chr.; Mathurā.
Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 21.5.



**Abbildung 5: Kubera/Pañchika und
Hārītī**

Relief (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 1.-2.
Jh. n.Chr.; Mathurā.

Bild © Coomaraswamy 1971:

Abbildung 21.3, 4.



Abbildung 6: Kubera
Skulptur (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 50-250
n.Chr.; Ahicchatra; 96.52 cm.
National Museum, New Delhi, Indien.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 7: Kubera
Skulptur (rosa Sandstein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 201-300
n.Chr.; Maholi; 106 cm.
Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 8: Kubera
Skulptur (roter Sandstein). Kuṣāṇa-
Periode, ca. 101-200 n.Chr.;
Palikhera; 100 cm.
Government Museum Mathurā, Uttar
Pradesh, Indien.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 9: Kubera
Skulptur (rosa Sandstein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 201-300 n.Chr.; Kankali Tila; 62 cm.
Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
Bild © The Huntington Archive.

Abbildung 10: Kubera
Skulptur (Terrakotta). Gupta-Periode, 5. Jh.
n.Chr.; Uttar Pradesh; 23.81 x 16.51 x 7.62 cm.
Bild © The Los Angeles County Museum of Art.





Abbildung 11: Kubera
Skulptur (Sandstein). 6. Jh. n.Chr.; Mathurā.
Victoria and Albert Museum, London.
Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 4.2.

Abbildung 12: Kubera
Skulptur (grauer Sandstein). Gupta-Periode, ca. 401-
500 n.Chr.; Bihar; 23.75 cm.
Indian Museum, Calcutta, Indien.
Bild © The Huntington Archive.





Abbildung 13: Kubera

Skulptur (rosa Sandstein). Späte Gupta-Periode, ca. 550-650 n.Chr.; Jamalpur; 35 cm.

Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.

Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 14: Kubera

Skulptur (Sandstein). Ca. 10. Jh. n.Chr.; Nordindien.

Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.

Bild © Abraham Thomas Foundation.



Abbildung 15: Brahmā und die Lokapāla
Skulptur (Sandstein). Anuradhapura-Periode, 9. Jh. n.Chr.; Sri Lanka.
Bild © wikipedia.org.



Abbildung 16: Mātṛkās
Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, 1043 n. Chr.; Imadpur, Bihar.
Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 17: Kubera als *Lokapāla*

Skulptur (grauer Sandstein). 975-1025 n.Chr.; Bhubanesvara; 28 cm.
Orissa State Museum, Bhubanesvara, Orissa, Indien.

Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 18: Jambhala

Steinschnitzerei (Stein). Westliche Calukya-Dynastie (550-757 und 973-1190), 675-725 n.Chr.; Ellora Höhle 20.

Orissa State Museum, Bhubanesvara, Orissa, Indien.

Bild © The Huntington Archive.

Abbildung 19: Jambhala

Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, ca. 750-1161 n.Chr.; Nalanda; 6.99 cm.

Nalanda Site Museum, Bihar, Indien.

Bild © The Huntington Archive.





Abbildung 20: Jambhala

Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, ca. 701-1200 n.Chr.; Kurkihar; 14.6 cm.

Kanoria Collection, Patna, Bihar, Indien.

Bild © The Huntington Archive.

Abbildung 21: Jambhala

Skulptur (schwarzer Stein). Pāla-Periode, ca. 901-1000 n.Chr.; Bodh Gaya; 63.5 cm.

Bodh Gaya Site Museum, Bodh Gaya, Indien.

Bild © The Huntington Archive.





Abbildung 22: Javanischer Jambhala
Skulptur (Metall, Kupfer). 9. Jh. n.Chr.; Java;
12.1 x 8.3 x 7 cm.
Bild © The Los Angeles County Museum of Art.



Abbildung 23: Jambhala
Skulptur (Basalt). 10. Jh. n. Chr.; Östliches
Indien.
Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 24: Jambhala
Steinplatte (Stein). 12. Jh. n. Chr.; Tibet; 50.5 cm.
Museum für indische Kunst, Berlin.
Bild © Ehrich 1991:104.

Abbildung 25: Javanischer Jambhala
Skulptur (Metall, Kupfer). 1643; Nepal; 14.61 x 7.62
x 5.72 cm.
Bild © The Los Angeles County Museum of Art.





Abbildung 26: Tibetischer Kubera
Skulptur (Kupfer). Tibet; 5.08 cm.
Bild © Getty 1962:48.d.

Abbildung 27: Tibetischer Kubera
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.a.





Abbildung 28: Tibetischer Kubera
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.b.



Abbildung 29: Tibetischer Kubera
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.c.



Abbildung 30: Kuvera und Śakti
Skulptur (Kupfer, Gold). 16. Jh. n. Chr.; Tibet.
Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 31:
Tibetischer Rnam-ras
Skulptur (Bronze).
Tibet; 7.62 cm.
Bild © Getty 1962:56.c.

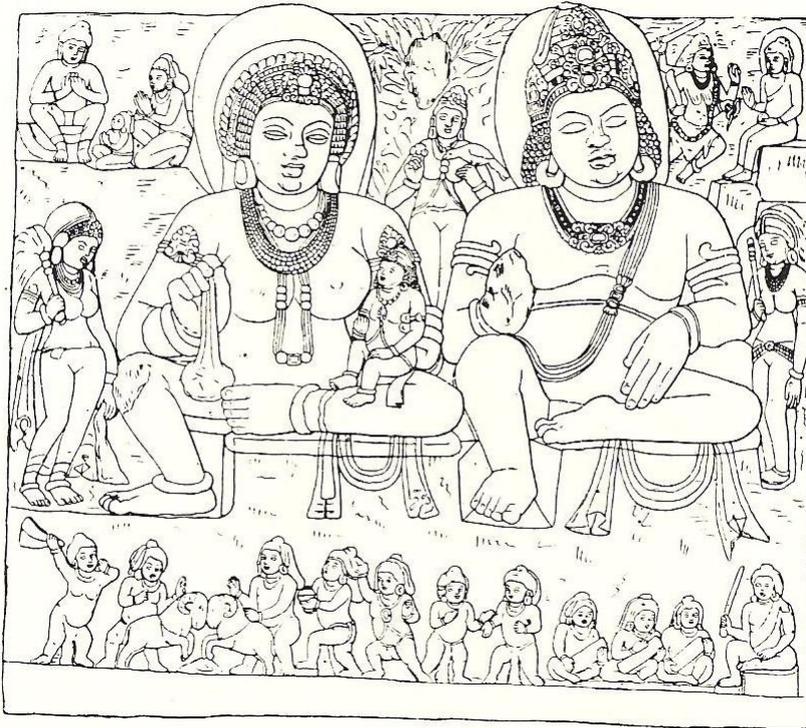


Abbildung 32: Hārītī und Pañchika

Relief (Stein). 2. Jh. v.Chr.;
Ajañtā Höhle, Maharashtra.
Bild © Coomaraswamy 1971:
Abbildung 5.1.



Abbildung 33: Pañchika und Hārītī

Skulptur (Stein). 100-150
n.Chr.; Gandhāra, Pakistan;
30.48 x 29.84 x 8.25 cm.
Bild © The Los Angeles
County Museum of Art.



Abbildung 34: Pañchika und Hārītī
Skulptur (Stein). 3. Jh. n.Chr.
Bild © wikipedia.org.



Abbildung 35: Pañchika
Skulptur (Schiefer). 2.-3. Jh. n.Chr.; Gandhāra, Pakistan.
Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 36: Hārītī
Relief (Stein). 9. Jh. n.Chr.; Tyandi Mendut, Java.
Bild © Ramachandran.



Abbildung 37: Pañchika
Relief (Stein). 9. Jh. n.Chr.; Tyandi Mendut, Java.
Bild © Rosenzweig.



Abbildung 38: Pañchika

Skulptur (Schiefer). Gandhāra-Periode, 1.Jh.
v.Chr.-5. Jh. n.Chr.; Yusufzai, Pakistan; 32.2 x
27.6 x 1.2 cm.

Bild © Trustees of the British.

Abbildung 39: Kubera

Skulptur (grauer Schiefer). Post-Gupta-Periode, ca.
601-700 n.Chr.; Dharmarajika; 17.78 cm.
National Museum, Karachi, Pakistan.

Bild © The Huntington Archive.





**Abbildung 40, 40.1, 40.2: Vaiśravaṇa
Lóngmén**

Steinschnitzerei (Kalkstein). Táng-Zeit,
672 n.Chr.-675 n. Chr.; Fengxian
Temple, Nordwand der Lóngmén.

Höhle 19; 15.24 cm.

Bild © Gino Poesch.





Abbildung 41: Vaiśravaṇa
Malerei (Seide). Táng-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Qian Fo
Dong Höhle 17, Dunhuang.
Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 42: Vaiśravaṇa
Malerei (Tusche auf Seide). 9.-10. Jh. n.Chr.;
Fengxian Temple, Nordwand der Lóngmén
Höhle 19.
Bild © Ehrich 1991:79.



Abbildung 43: Nepalesischer Vaiśravaṇa
Relief (Stein). Frühe Malla-Zeit, 1409
n.Chr.; Kva Baha, Nepal.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 44: Nepalesischer Vaiśravaṇa
Relief (Holz). Malla-Zeit, 1649 n.Chr. oder auch
14. Jh. n.Chr.; Chusya Baha, Nepal.
Bild © The Huntington Archive.



Abbildung 45: Vaiśravaṇa
Rumtek
Malerei (Pigment). Ca. 1500
Jh. n.Chr.; Rumtek Kloster,
Sikkim, Nordindien.
Bild © The Huntington
Archive.

Zusammenfassung Teil eins

Der erste Teil widmete sich Kuberas Evolution in den Hindu-Traditionen und seiner Übernahme in den frühen Buddhismus, wobei die Hindu-Schriften eine große Fülle an Informationen zu Kubera bereit stellen. Schon die vedischen Texte erwähnen die Gottheit, allen voran der *Atharvaveda*, dessen erste Assoziation Kuberas jene mit den *itarajanas*, den „Anderen“ ist, die als Rakṣas, Yakṣas oder Guhyakas interpretiert werden können. Satapathy fasst dies als Indiz für die polemische Darstellung eines Häuptlings oder einer Gottheit eines nicht-arischen Stammes auf. Ab der *Āraṇyaka*-Periode zeichnet sich jedoch eine erste Veränderung zum Guten ab und Kubera wird mit zwei seiner späteren Namen bedacht: Vaiśravaṇa und Mahārāja. Dennoch bleibt er mit Dämonen, die seit dem *Atharvaveda* als Yakṣas und Rakṣas präzisiert wurden, fest verbunden. Ergeben sich Kuberas Eigenschaften in den *śruti*-Schriften sowie *Sūtren* und *Śāstras* zwar nur unausgereift und bruchstückhaft, so erscheint Kubera bereits in diesen als Herr der Yakṣas und Rakṣas und wird andeutungsweise mit dem Norden und Reichtum assoziiert; seine spätere Funktion beginnt sich abzuzeichnen.

Erst in der Periode der *Epen* und *Purāṇas* sollen die mit Kubera verknüpften Eigenschaften und Merkmale in einer vollständigen „Biographie“ der Gottheit zusammengefasst werden. Mit dieser Ausformung einhergehend steigen Kuberas Popularität und Ansehen. So verweist Satapathy darauf, Rāvaṇa werde nur in jenen Passagen, die Bezug auf die Geschichte Rāmas nehmen, erwähnt; Kubera jedoch in zahlreichen von diesem Erzählstrang unabhängigen Episoden. Dies zeige, Kubera wäre bereits vor Abfassung des *Mahābhārata* eine populäre Gottheit gewesen (Satapathy 2002:97). Steht Kubera schon in früheren Texten mit Wohlstand in Verbindung, so wird er in den *Epen* und *Purāṇas* durch Assoziation mit höheren Gottheiten, besonders Brahmā und Śiva, noch weiter erhoben. Von Brahmā bzw. Brahmā und Pulastya im *Rāmāyaṇa* erhält er die Aufgabe der Schutzherrschaft über Reichtum und eine Himmelsrichtung. Kubera wird zumeist als Wächter des Nordens genannt; wird er zusammen mit Indra erwähnt herrschen sie über den Osten. Zwischen ihnen scheint selbst innerhalb der Gruppe der *Lokapāla* eine besondere Beziehung zu bestehen, die sich bis in den Pāli-Kanon zieht. Kuberas Rolle als Reichtumsgott korreliert wiederum mit seiner Aufgabe als *Lokapāla* der nördlichen Richtung, ist insbesondere der Norden mit Schätzen und Reichtümern assoziiert⁴²⁹. Im *Rāmāyaṇa* ist Kubera nicht länger der Herr der Rakṣas, verliert seine Verbindung über seine Verwandtschaft mit Rāvaṇa zu ihnen jedoch nicht vollständig. Ebenso nennt das *Mahābhārata* Kubera noch König oder Herr der Rakṣas

⁴²⁹ Zur Verbindung des Nordens mit Reichtümern siehe Kapitel 3.3.

(*Mahābhārata* 3.274⁴³⁰), obgleich ihm auch hier dezidiert nur die Herrschaft über die Yakṣas von Brahmā zuteilwird. Generell dürfte jedoch gelten: Die freundlicher wirkenden Yakṣas und Guhyakas werden eher mit Kubera, die blutdürstigen und grimmigen Rakṣas mit Rāvaṇa identifiziert (Coomaraswamy 1971:8; Hopkins 1915:144). Hierin liegt vermutlich auch der Grund, weshalb die Rakṣas in den *Epen* und *Purāṇas* zwar immer noch zu seinem Gefolge gehören, er aber nicht mehr als ihr Herrscher genannt wird. Sein Name „Kubera“, der „schlecht Geformte“, den er erst im Laufe seines Lebens erhält (sein Geburtsname ist Vaiśravaṇa), birgt womöglich *den* Hinweis auf seine Abstammung von den Rakṣas, die er zumindest oberflächlich in den *Epen* verliert. Offensichtlich wird Kubera bis zum Zeitpunkt seiner Erhebung durch Brahmā auch nicht (oder zumindest nicht vollständig) als Gottheit aufgefasst: Im *Rāmāyaṇa* weist Brahmā ihn an, den Göttern gleich zu sein (*Rāmāyaṇa* 7.3)⁴³¹, im *Mahābhārata* verleiht er ihm Unsterblichkeit. Auch das *Skanda Purāṇa* verweist eindeutig darauf, dass er ursprünglich ein Mensch gewesen war und erst später zum Gott wurde (*Skanda Purāṇa* 10.13.131)⁴³²: Beide Texte stellen ihn als Spieler und Dieb dar, der nach der Anhäufung von Verdienst letztendlich als Kubera wiedergeboren wird. Die Konzeption als Dieb bringt ihn mit seiner vedischen Vergangenheit als Übeltäter in Verbindung. Weiters weiß das *Mahābhārata* zu berichten, Kubera sei von einer Kuh geboren worden, ein Hinweis, der an seine erste Erwähnung im *Atharvaveda* erinnert.

Bei seiner Übernahme in den Buddhismus als Schutzherr der Lehre bleiben Kubera als Kuvera-Vessavaṇa seine prominentesten Merkmale der Hindu-Literatur erhalten: Im Pāli-Kanon ist er einer der Vier Großen Götterkönige, *Cātummahārājikā devā*, dem buddhistischen Äquivalent der *Lokapāla* und regiert erneut über den Norden. Zudem bleibt er der Herr der Yakṣas. Allerdings scheint er nun viel stärker in die Gruppe der Vier Großen Götterkönige eingebunden zu sein, als dies bei den Hindu-*Lokapāla* der Fall war. Die weitverbreitete Auffassung, die Führungsrolle Vaiśravaṇas unter den Vier Himmelskönigen zeichne sich erst in den späteren, buddhistischen Ausprägungen ab, muss hier von der Hand gewiesen werden. Tatsächlich wird sie bereits im Pāli-Kanon angedeutet. Betrachtet man die Häufigkeit der Erwähnung der einzelnen *Cātummahārāja*, so zeigt sich, dass Kubera bereits hier eine prominente Stellung unter ihnen einnimmt. Neben ihrer Schutzfunktion erfüllen die *Cātummahārāja* zudem eine Botenfunktion für Indra und die Dreiunddreißig Götter. Entgegen den epischen Quellen residiert Kubera nun neben seiner im Norden gelegenen Stadt Ālakamandā auch in einem eigenen Himmel. Die Bewohner von Kuberas nördlich gelegenen

⁴³⁰ Ganguli 1884b:806.

⁴³¹ Shastri 1985a:380-381.

⁴³² Tagare 1996:135.

Reich reiten auf Ochsen, Menschen, Elefanten oder Pferden und besitzen göttliche Wägen (*Dīgha Nikāya* 2.32.199-202)⁴³³. Dies korreliert mit seinen Reittieren und Fortbewegungsmitteln in den *śruti*- und *smṛti*-Schriften: Kuh (*Mahābhārata* 5.100)⁴³⁴, Elefant (*Rāmāyaṇa* 6.4)⁴³⁵, Pferde (*Harivaṃśa* 250⁴³⁶; *Narada Purāṇa* 2.56.692b-93a⁴³⁷; *Vanadurgopaniṣat*⁴³⁸), der Wagen Puṣpaka, der im Kriegsfall von Löwen gezogen wird (*Padma Purāṇa* 2.43.99-100)⁴³⁹ und über seinen Beinamen *Narāvāhana*, „der von Männern getragen wird“ (*Mahābhārata* 3.275⁴⁴⁰; 5.193⁴⁴¹; *Skanda Purāṇa* 13.82.23-35⁴⁴²) auch Menschen bzw. mythologische Wesen. Auch die Verbindung Kuberas zu den Kaufleuten, als deren Schutzherr Hopkins ihn bezeichnet (Hopkins 1915:144), bleibt erhalten: Vessavaṇa macht einen seiner Yakṣas zum Schutzgeist über ein von Karawanen durchzogenes Gebiet (*Vimāna Vatthu* 7.10)⁴⁴³.

Im frühen buddhistischen Schrifttum finden sich kaum Hinweise auf Kuberas Erscheinung, seine Symbole oder andere ikonographische Beschreibungen. Das *Mahāvamsa* erwähnt lediglich, die Vier Großen Könige seien mit Schwertern bewaffnet (*Mahāvamsa* 31.79)⁴⁴⁴; das *Paramatthajotikā* schreibt ihm, gleich den epischen Texte, eine Keule namens *Gadāvudha* (*Paramatthajotikā* 1.10)⁴⁴⁵ zu. Die in der buddhistischen Ikonographie auftauchenden Attribute wie *gadā*, Streitkolben, *śakti*, Eisenspeer, das Banner und die Nidhis leiten sich letztendlich ebenso aus der puranisch-epischen Literatur her. Es verwundert daher nicht, dass sich in den buddhistischen Darstellungen Kuberas zahlreiche Übereinstimmungen zu seinen Schilderungen in der *śruti*- und *smṛti*-Literatur zeigen. Auf den frühen Darstellungen aus dem 1. und 2. vorchristlichen Jh. wird Kubera als menschlich und ohne jene Deformierungen abgebildet, auf die sein Name hinweist. In der Zeit nach Christi Geburt ändert sich sein Erscheinungsbild jedoch vehement. Er wird zunehmend zu einem dickbäuchigen, hockenden Wesen. Entweder ist dies als Symbol des mit Reichtum verbundenen Glücks zu deuten, oder es wurde erneut auf Kuberas anfängliche und lange zurückliegende Rakṣa-Abstammung zurückgegriffen. Folgt man dem *Brahmāṇḍa Purāṇa*

⁴³³ Walshe 1987:474-476.

⁴³⁴ Van Buitenen 1981:390.

⁴³⁵ Shastri 1985a:9.

⁴³⁶ Bose 1985:543.

⁴³⁷ Tagare 1981:847.

⁴³⁸ Satapathy 2002:65.

⁴³⁹ Deshpande 1989:564.

⁴⁴⁰ Johnson 2005:35.

⁴⁴¹ Van Buitenen 1981:526.

⁴⁴² Tagare 1997:309.

⁴⁴³ Hecker 1994:177.

⁴⁴⁴ Geiger 1964:215.

⁴⁴⁵ Smith 1966:225.

sind die Rakṣas gelbbraunfarbig, haben runde Augen, dicke Bäuche und Nasen, große Körper und sind mit zahlreichen Ornamenten und Schmuck, wie Ohrringen, Armreifen und Kronen geschmückt (*Brahmāṇḍa Purāṇa* 2.3.8.63-69)⁴⁴⁶. Die Parallelen zu Kuberas Plastiken sind nicht zu übersehen. Auch der im *Brahmāṇḍa Purāṇa* beschriebene Moustache sowie das im *Markandeya Purāṇa* in Zusammenhang mit ihm erwähnte Trinkgefäß (Debroy 2002a:78-79) wiederholen sich.

Wurde mit Kuberas Übernahme in den Buddhismus sein Reichtumsaspekt verdrängt, so kehrt dieser mit seiner Darstellung als Jambhala klar wieder. Mit Jambhala kommt auch die Abbildung der Schatztöpfe und Nidhis auf, die, wie Satapathy in Übereinstimmung mit den hier gewählten Illustrationen bemerkt, in der Gandhāra und Kuṣāṇa-Periode noch fehlen und ab der Gupta-Zeit dargestellt werden (Satapathy 2002:218). Entgegen der Lehrmeinung, Kubera sei unter dem Namen Jambhala ins buddhistische Pantheon integriert worden, meint der Autor, es gäbe vielmehr eine spezifische Ausprägung Kuberas mit einer Zitrone in der Hand, die Jambhala genannt würde. Zudem wird der Name Jambhala nicht im Pāli-Kanon erwähnt, wo er weiterhin als Kuvera oder Vessavaṇa bezeichnet wird. Ferner gibt es auch prä-tibetische Kuberas mit einer Zitrone in der Hand, die nicht als Jambhala bezeichnet werden⁴⁴⁷.

Die Unterscheidung der drei Figuren Kubera – Vaiśravaṇa – Jambhala ist nicht so leicht vorzunehmen. Für den indo-tibetischen und südostasiatischen Raum sind alle drei von Bedeutung, im ostasiatischen Raum nur Vaiśravaṇa. Getty versucht in ihrem Buch *The Gods of Northern Buddhism* mit Erfolg die Darstellungen Kuberas chronologisch zu ordnen und zwar nur bezogen auf ihre Ikonographie, die von den Darstellungen in den Schriften abweichen können. Die ikonographische Grundform der drei Emanationen scheint Kubera zu sein, der zusammen mit seiner Manifestation als Vaiśravaṇa ein *Dharmapāla* ist. Gleichzeitig ist er als Jambhala auch ein *Yi-dam*. In allen drei Erscheinungen ist er, wie auch Paṇchika, ein Reichtumsgott (Getty 1962:123, 147). Zumindest scheint zwischen Kuvera und Vaiśravaṇa ein weniger vehementer Unterschied zu bestehen als zwischen Kuvera-Vaiśravaṇa und Jambhala, sind doch beide *Dharmapāla*-Manifestationen und sowohl im Hindu- als auch im Pāli-Schrifttum ein und dieselbe Figur. Die Gettys Werk entnommene Grafik schlüsselt Kuberas Formen einfach verständlich auf:

⁴⁴⁶ Tagare 1983:482-483.

⁴⁴⁷ Vielleicht ist auch die Kombination der Manguste mit der Zitrone für die Bezeichnung Jambhala ausschlaggebend.

Yi-dam.	{	Jambala.	Special emblem : Jambhara (lemon). Symbols : <i>nakula</i> (mongoose). <i>lai-bumpa</i> (flat vessel).
Dharmapāla.	{	I. Kuvera.	Regent of the North. Special emblem : <i>dhvaja</i> (flag). Symbol : <i>nakula</i> . Dressed like a warrior.
		II. Vaiśravaṇa.	Symbols : mongoose. trident. <i>lai-bumpa</i> or sword, &c.

Abbildung 47: Kuberas Formen
Bild © Getty 1962:138, Tafel 13.

Die wohl detaillierteste und mit den verschiedenen Darstellungen am umfassendsten übereinstimmende Beschreibung Kuberas enthält zuletzt das *Viṣṇudharmottara Purāṇa*, das durchaus als adäquate Schilderung des Kubera-Grundtypus gesehen werden kann. Es erwähnt er habe

„a man as his vāhana, lovely eyes, with necklace resting on the belly, with a beautiful garment [...] wears a beard [and] crown [...] and in the [...] hands [...] mace [*gadā*] and a spear [*śakti*]. (One should make) a flag characterised by an emblem of lions, (and) a raised platform for the feet, His treasurebags should be made in the form of conch and lotus, and they contain his treasures. [...] Through His favour he wears cloth of the colour of gold [...]” (*Viṣṇudharmottara Purāṇa* 3.53.1-13)⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ Kramrisch 1928:78-80.

Teil zwei. Vaiśravaṇa in Japan

7. Vaiśravaṇa in Japan

Der erste Teil dieser Arbeit zeigte sowohl die graduelle Entwicklung und steigende Popularität Kuberas als auch den starken Grad der Vernetzung der beiden Darstellungen, jener des vedisch-brahmanischen Kubera und seines späteren Pāli-buddhistischen Äquivalents. Zwar ist Kubera im frühen Buddhismus keine so facettenreiche Figur mehr wie er es im Brahmanismus gewesen war, jedoch decken sich jene Komponenten, die daraus übernommen wurden, weitgehend mit den älteren Ausführungen. So stehen nun nicht mehr der Glücks- und Reichtum verheißende sondern der martialische und beschützende Aspekt im Vordergrund, ist Kubera doch als Schutzgottheit des Dharma in den Buddhismus integriert worden. Wie dieser Teil, der sich mit Bishamons Evolution in Japan beschäftigt, aber noch zeigen soll, erfährt seine Figur in der fortschreitenden Entwicklung des Buddhismus erneut eine Ausgestaltung, die seiner alten Form näher kommen soll, als auf den ersten Blick ersichtlich ist.

Nicht nur der Buddhismus hatte einen großen Einfluss auf die japanische Kultur sondern durch Übernahme zahlreicher Elemente in denselben auch der Brahmanismus. Aufgrund ihrer Inkorporierung in das buddhistische Pantheon, erreichten somit auch die einst brahmanischen Devas nach einer langen Transmigrationsphase Japan. Unter dem Terminus *Hachi bushū* 八部衆 wurden bzw. sind in Japan acht mythologische „Gattungen“ des Hindu-Pantheons zusammengefasst, die Buddhas Lehre gelauscht und so zum Buddhismus konvertiert sein sollen. Es handelt sich hierbei jedoch um keine Konstellation, die als solche Verehrung findet, sondern stellt lediglich einen Sammelbegriff für jene Figuren dar, die als Schutzwächter des Buddhismus übernommen wurden und so nach Japan kamen (Schumacher 1995-2011g). So erwähnt sie auch das *Lotos Sūtra*:

„爾時會中，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩[目*侯]羅伽、人非人，及諸小王、轉輪聖王等，是諸大眾，得未曾有，歡喜合掌，一心觀佛⁴⁴⁹。Die Anwesenden in dieser großen Versammlung, die Mönche, die Nonnen, die Laienanhänger und Laienanhängerinnen, die Götter, die Nāgas, die Yakṣas, die Gandharvas, die Asuras, die Garuḍas, die Kīṃnaras, die Mahoragas, die Menschen und Nicht-Menschen, die Könige niedrigen Ranges und die heiligen Weltenherrscher – diese große Menge hatte so etwas bisher noch nicht erfahren. Sie waren erfreut, legten die Hände grüßend gegeneinander und blickten konzentriert auf Buddha.“ (übersetzt nach Deeg 2007:29).

Die älteste Darstellung eines Sets der *Hachi bushū* stammt aus dem Jahr 734 und befindet sich im Kōfuku-ji 興福寺 in Nara (Kōfuku-ji 2012; Parent 2001b). Bishamon ist weder ein

⁴⁴⁹ *Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 4a14-17 in Takakusu 1922-1932a.

Buddha noch Bodhisattva, sondern gehört, wie im ersten Teil dieser Arbeit erläutert, zur Gruppe der Devas. Über diese ist er der Gruppe der *Hachi bushū* hinzuzuzählen. In Japan werden die Devas mit dem Suffix *-ten* 天 bezeichnet, das „Gott“ bedeutet, an Götternamen angefügt wird und das Äquivalent des Sanskritterminus darstellt. Es bezeichnet jene Göttergestalten des Buddhismus, die sich zumeist bis in die vedisch-brahmanische Religion zurückverfolgen lassen und als Beschützer der Buddhas und Bodhisattvas sowie des Dharma übernommen wurden. Diese Götter sind in der ikonographischen Deva-Gruppe (jap. *Tenbu* 天部) zusammengefasst, erscheinen oft in Gruppen und übernehmen meist eine Wächterfunktion (z.B. vor Tempeln). Ihre Darstellungen wirken dynamisch, mit grimmigem, furchterregendem Gesichtsausdruck. Sie sind bewaffnet, können mehrere Köpfe und Arme haben und als Podeste dienen ihnen Tieren oder Dämonen. Bishamon findet in Japan seine erste Erwähnung innerhalb der zu den *Tenbu* zählenden Gruppe der *Shitennō* 四天王. Sie stellen die japanische Entsprechung der *Cātummahārāja* dar und setzen sich aus *Jikoku-ten* 持國天 (*Dhṛtarāṣṭra*) im Osten, *Zōchō-ten* 增長天 (*Virūdhaka*) im Süden, *Kōkomu-ten* 廣目天 (*Virūpākṣa*) im Westen und dem als *Tamon-ten* 多聞天 (*Vaiśravaṇa*) bezeichneten Bishamon im Norden zusammen. Wie im frühen Buddhismus unterstehen auch sie Indra, *Taishaku-ten* 帝釈天, werden jedoch zumeist in der Viererkonstellation abgebildet. Sie beschützen den buddhistischen Dharma sowie Buddhas und Bodhisattvas vor Feinden aus allen Himmelsrichtungen und umgeben in Japan zumeist das Hauptheiligtum eines Tempels. *Vaiśravaṇa* wird als Einzelfigur Bishamon genannt, als Mitglied der *Shitennō* jedoch als *Tamon-ten* bezeichnet; und tatsächlich soll sich noch zeigen, dass Bishamon die einzige Figur der Vier Himmelskönige ist, die sich aus der Gruppe herauslöste und um die sich ein eigener Kult bildete. Eine konsequente Unterscheidung in Bishamon und *Tamon* hat sich jedoch nur in der Benennung ikonographischer Darstellungen durchgesetzt. Beide Namen Bishamons rekurren aus verschiedenen Übertragungen seines Sanskrit-Namens *Vaiśravaṇa*, der eine patronymische Ableitung von *Viśravas*⁴⁵⁰ darstellt: *Tamon* bedeutet „alles hören“ und stellt damit eine Übersetzung der Bedeutung nach dar. Bishamon wiederum ist eine phonetische Transkription von *Vaiśravaṇa*, die im Chinesischen mit *Pishāmén* wiedergegeben wurde (Baskhi 1979:152; Schumacher 1995-2011a). Ruppert gibt als weitere Namen Bishamons *Beishiramana* 吠室羅未拏, *Bisharamon* 毘舍羅門, *Kubeira* 俱吠羅, *Konpira* 金毘羅 und

⁴⁵⁰ Der Name *Viśravas* ist abgeleitet von *sru*, „hören“ (Weltsch 2008).

Kubira Bishamon 拘毘羅毘沙門 an und setzt folglich auch im japanischen Kontext Kubera mit Bishamon gleich (Ruppert 2000:318).

7.1.Exkurs: Der Buddhismus erreicht Japan

Sino-indische Kontakte gehen auf das 3.-2. vorchristliche Jh. zurück: In der chinesischen Hân-Zeit (206 v.Chr.-220 n.Chr.) kam es durch den Buddhismus zu engen kulturellen und spirituellen Beziehungen zwischen den beiden Ländern. Besonders seit der offiziellen Anerkennung des Buddhismus in China 70. v.Chr. diente der Buddhismus als System des Ideentransfers und spätestens im 4. Jh. n.Chr. war der Buddhismus tief im Alltagsleben der Chinesen verwurzelt. Die buddhistische Religion wurde dabei zunächst in ihrer ursprünglich indischen Form belassen. In der Táng-Zeit 唐朝 (618-907) kam es jedoch zur Sinisierung buddhistischer Elemente, die in dieser Form Japan erreichten. Davon betroffen waren auch die indischen Devas, die dabei in Positionen aufstiegen, die sie in keiner buddhistischen Ausprägung zuvor innehatten. Dennoch blieben sie weiterhin den Buddhas und Bodhisattvas untergeordnet und übernahmen erneut die Funktion von Schutzgöttern (Thakur 1992:28-29). Über Nordchina fand die Religion in der ersten Hälfte des 4. Jhs. ihren Weg nach Korea; folgt man Bakshi verbeitete sie sich ab 372 n.Chr. in Paekche und ab 384 n.Chr. in Silla (Bakshi 1979:1). Dem *Samguk sagi*⁴⁵¹ 삼국사기 (三國史記) zufolge war Korea zu jener Zeit in drei Königreiche, *samguk* 삼국 (三國), geteilt: Koguryō 고구려 (高句麗, 37 v.Chr.-668 n.Chr.); Paekche 백제 (百濟, 1. Jh. v.Chr.-7. Jh. n.Chr.) und Silla 신라 (新羅, 57 v.Chr.-935 n.Chr.). In Korea wurde der Buddhismus jedoch weniger als eine indische Religion aufgefasst, als vielmehr als Essenz der chinesischen Zivilisation. Da sich der Buddhismus bereits ab dem 1. Jh. v.Chr. in China und erst im 4. Jh. in Korea verbreitete, handelte es sich um eine durch zahlreiche zentralasiatische und besonders chinesische Elemente lokal-religiöser Natur angereicherte und veränderte Form des indischen Buddhismus, die im 6. Jh. schließlich Japan erreichte⁴⁵².

Das *Nihon shoki*⁴⁵³ berichtet, der Buddhismus erreichte Japan 552 n.Chr. unter der Regentschaft Kinmei Tennōs 欽明天皇 (539-571), in Form eines Empfehlungsschreibens und

⁴⁵¹ Die „Chronik der Drei Königreiche“ wurde 1145 von Kim Busik 金富軾 verfasst und behandelt die Zeit der Drei Königreiche.

⁴⁵² Für einen kompakten und informativen Abriss über die Geschichte des Buddhismus in China und Korea siehe Hutter 2001:92-104; über die Geschichte des Buddhismus in Japan, worauf sich nachfolgende Kapitel beziehen siehe Hutter 2001:104-114.

⁴⁵³ Das *Nihon shoki* (720) ist die zweitälteste, erhaltene Geschichtschronik Japans. Es beginnt mit der mythischen Erschaffung der Welt und Begebenheiten in den „himmlischen Gefilden“, die sich in eine Genealogie der japanischen Kaiser bis ins Jahr 697 einfügt. Durch seine Fülle an mythologischem Material besitzt es einen unschätzbaren Wert für die japanische Religionsgeschichte.

einer Gesandtschaft König Söng-myöngs 성명 (聖明) von Paekche, der den Buddhismus als Staatsreligion etabliert hatte (*Nihon shoki* 1084:1; 1130:3; 1131:2, 3⁴⁵⁴; siehe auch Bakshi 1979:2-5; Matsuo 2007:16; Thakur 1992: 9):

„百濟聖明王。遣 [...] 獻釋迦佛金銅像一軀。幡蓋若干。經論若干卷。別表讚流通禮拜功德云。是法於諸法中。最爲殊勝。難解難入。周公孔子。尚不能知。此法能生無量無邊。福德果報。乃至成辦無上菩提。[...] König Söng-myöng von Paekche sandte [...] als Darbringung [wtl. und bot dar] eine goldene und bronzene Statue des Shaka Buddha, ein Schutzbanner, einige Sutren-Rollen und Abhandlungen. [...] In einem beigegefügt Manifest rühmte er den Verdienst der Verbreitung und der Ehrerbietung der Riten und sprach: ‚Dieses Dharma ist unter vielen das am meisten löbliche. Es ist schwierig [in die Lehre] einzudringen und sogar Zhōu Gōngdàn und Kǒng Zǐ (孔子⁴⁵⁵) konnten sie nicht verstehen. Dieses Gesetz ist unermesslich und ohne Begrenzung. Es bekundet Glück, Vermögen und schicksalhafte Vergeltung. Ihr erreicht vollendete, universale und höchste Erleuchtung.“ (*Nihon shoki* 1132:1)⁴⁵⁶.

Das im Jahre 747 verfasste *Gangō-ji garan engi narabi ni ruki shizaichō* 元興寺伽藍緣起並流記資材帳 enthält eine andere Version der Inkorporierung des Buddhismus und gibt als Jahr 538 an (Matsuo 2007:16). Heute wird weitgehend angenommen, das Jahr 552 sei von den Kompilatoren nicht zufällig gewählt worden, stellte es das 1500. Jahr nach Buddhas Tod dar⁴⁵⁷ und damit die nach *mappō*-Denken 末法⁴⁵⁸ anbrechende „Endzeit des Gesetzes“ (Bowring 2005:16-17). Mit Bestimmtheit zu sagen ist, dass sich buddhistisches Gedankengut durchaus schon vor den beiden Daten in Japan verbreitet haben kann, als Religion allerdings nicht lange vor 552 bzw. 538, da der Buddhismus auch in Paekche erst unter Söng-myöng zur Staatsreligion erhoben wurde und sich in Silla, das über keinen direkten Zugang zu China verfügte, erst Mitte des 6. Jh. verbreitete (Bowring 2005:17).

Das *Nihon shoki* schreibt, Kinmei sei von der neuen Religion fasziniert gewesen und bezeichnete sie als „erlesene Lehre“ konnte sich gleichwohl aber nicht entscheiden, wie mit der neuen Religion verfahren werden sollte (*Nihon shoki* 1135:2)⁴⁵⁹. Auch die Aristokratie, bestehend aus den beiden einflussreichsten Adelsfamilien der Kofun- 古墳時代 (300-587) bzw. Asuka-Zeit 飛鳥時代 (587-710), spaltete sich in zwei Lager auf und die folgenden Jahrzehnte

⁴⁵⁴ Brown 2010a.

⁴⁵⁵ Konfuzius.

⁴⁵⁶ Brown 2010a.

⁴⁵⁷ Einer heute verworfenen Datierung nach starb Buddha 945 v.Chr. (Bowring 2005:17).

⁴⁵⁸ Die Auffassung, die buddhistische Lehre würde graduell, in drei Stufen, verwässert: In der ersten Phase, dem „Wahren Gesetz“ *shōbō* 正法, wird das Dharma noch vollends verstanden. Im darauffolgenden „Imitierten Gesetz“ *zōbō* 像法, verstehen die Menschen nur noch den Laut, nicht aber den Inhalt der Lehre. Im *mappō* 末法, der „Endzeit des Gesetzes“, wird das Dharma nicht mehr begriffen.

⁴⁵⁹ Brown 2010a.

sollten immer wieder von Zwistigkeiten zwischen den Familien geprägt sein. Die Soga 蘇我 unter ihren führenden Vertretern Soga no Imame 稻目 (-570) und Soga no Umako 馬子 (-626) waren für den Buddhismus; die Mononobe 物部 unter Okoshi 尾興 und Moriya 守屋 (-587) und Nakatomi 中臣, ein Priesterklan, dagegen, da sie den Zorn der einheimischen Götter, *kami* 神, fürchteten:

„物部大連尾興。中臣連鎌子。同奏曰 我國家之王天下者。恒以天地社稷。百八十神。春夏秋冬。祭拜爲事。方今改拜蕃神。恐致國神之怒。Der Ōmuraji (大連) Mononobe no Okoshi (物部尾興) und der Muraji (連) Nakatomi no Kamako (中臣鎌子) sprachen zusammen zum Kaiser: Diejenigen, die dieses unser Land unter dem Himmel regierten, befassten sich fortwährend damit, den 180 Göttern des Himmels und der Erde, den Götter des Erdreichs und des Kornes (*tenchi shashoku hyakuhachijū kami* 天地社稷百八十神) im Frühling, Sommer, Herbst und Winter zu opfern und (sie zu) verehren. Ändern wir es und verehren ausländische Götter, (müssen wir) den Zorn der Götter fürchten, den sie über das Land bringen.“ (*Nihon shoki* 1135:2)⁴⁶⁰.

Als Japan bald darauf von einer schlimmen Seuche heimgesucht wurde, gab man dem Buddhismus die Schuld an der misslichen Lage. Die neue Religion verschwand damit allerdings nicht aus Japan, sondern konnte durch Migranten aus Korea, darunter zahlreiche Mönche und Künstler, einen steigenden Einfluss verzeichnen. Unter Kinmeis Nachfolger Bidatsu Tennō 敏達天皇 (572-585) setzte sich der Buddhismus schließlich langsam aber sicher durch (*Nihon shoki* 1213:2)⁴⁶¹.

7.2. Einführung der *Shitennō*

587, zur Regierungszeit Kaiser Sushuns 崇峻天皇 (587–592), mündete der schwelende Konflikt der beiden Familien Soga und Mononobe schließlich in einer bewaffneten Auseinandersetzung, die zum Niedergang letzterer Familie führte. Damit verschwand die vehemente Gegenwehr gegen den Buddhismus. Im Zuge dieser Kämpfe erwähnt das *Nihon shoki* Prinz Umayado 厩戸皇子, einen Sohn Yōmei Tennōs 用明天皇 (585-587), der als Shōtoku Taishi 聖德太子 (574–622) in die Geschichte eingehen sollte und der als einer der größten Buddhismus Förderer der japanischen Religionsgeschichte gilt.

„蘇我馬子宿禰大臣。勸諸皇子。與羣臣。謀滅物部守屋大連。[Aufzählung diverser Namen von Verschwörern]. 厩戸皇子。[...] 是時厩戸皇子。束髮於額。而隨軍後。自料度曰。將無見敗。非願難成。乃斫取白膠木。疾作四天王像。置於頂髮。而發誓言。

⁴⁶⁰ Brown 2010a.

⁴⁶¹ Brown 2010b.

今若使我勝敵。必當奉爲護世四天王。起立寺塔。Der Ōomi Soga no Umako Sukune (蘇我馬子宿禰大臣) riet den vielen kaiserlichen Prinzen und Ministern, am Plan, den Ōmuraji Mononobe no Moriya zu beseitigen, teilzunehmen. [...] Zu dieser Zeit band Prinz Umayado (厩戸皇子) die Haare an der Stirn und folgte der Arme nach. Er dachte bei sich [wtl. selbst]: ‚Wir haben keine Hilfe und ich spüre wir werden besiegt werden. Beten wir nicht, wird es nicht einfach werden.‘ Dann fällte er einen Sumach-Baum und erschuf schnell Figuren der Vier Himmelskönige (*Shitennō* 四天王). Er platzierte sie oben auf das Haar und schwor: ‚Wenn ihr heute meinen Sieg über die Feinde veranlasst, werde ich den Vier Himmelskönigen, Weltherrschern, dienen und ihnen einen Tempel und eine Pagode errichten.‘“ (*Nihon shoki* 1239:1)⁴⁶².

Besonders interessant ist, dass bereits in diesem sehr frühen Stadium des Buddhismus die Vier Großen Himmelskönige genannt werden, die damit wohl zu den ersten, ursprünglich brahmanischen Göttern zählen, die mit dem Buddhismus nach Japan kamen. Allerdings wird keiner der Vier mit Namen genannt, sie erscheinen lediglich als Gruppe. Und tatsächlich heißt es im *Nihon shoki* an späterer Stelle: „平亂之後。於攝津國。造四天王寺。Nach diesen Unruhen errichtete man in der Provinz Settsu den Shitennō-ji“⁴⁶³.“ (*Nihon shoki* 1244:1)⁴⁶⁴. Sushun Tennō wurde 592 durch Soga no Umako ermordet, wodurch die Herrschaft auf seine Nichte Suiko 推古 (593-628) überging, als deren Regent Shōtoku Taishi von 593–622 agierte: „夏四月庚午朔己卯。立厩戸豐聰耳皇子。爲皇太子。Der kaiserliche Prinz Umayado Toyotomimi (厩戸豐聰耳皇子) wurde als Kronprinz eingesetzt.“ (*Nihon shoki* 1258:4)⁴⁶⁵. Im selben Jahr noch wurde ein weiterer Shitennō-ji errichtet (*Nihon shoki* 1260:2)⁴⁶⁶. Unter Suikos Herrschaft kam es zu einer umfassenden Propagierung des Buddhismus und einem regen Austausch mit Korea.

„[...] 詔皇太子。及大臣。令興隆三寶。是時諸臣連等。各爲君親之恩。競造佛舍。即是謂寺焉。Ein kaiserlicher Erlass beorderte den kaiserlichen Prinzen und den Ōomi mit der Verbreitung [wtl. Aufschwung, Gedeihen] der Drei Juwelen (*sanbō* 三寶). Zu dieser Zeit wetteiferten die vielen Beamten und Muraji (usw.) umgehend eine Wohnstätte Buddhas (*busha* 佛舍) für das Wohl der Herrscher und Eltern zu errichten. Diese wurden Tempel (*tera* 寺) genannt.“ (*Nihon shoki* 1260:4)⁴⁶⁷.

Shōtoku Taishi selbst war ein fähiger Staatsmann und entsandte 607 eine erste Mission an den Suí-chinesischen 隋 (581-618) Hof. Zudem verfasste er 604 die „Siebzehn Artikel

⁴⁶² Brown 2010c.

⁴⁶³ Der Shitennō-ji in Ōsaka gilt als der älteste staatliche Tempel Japans.

⁴⁶⁴ Brown 2010c.

⁴⁶⁵ Brown 2010d.

⁴⁶⁶ Brown 2010d.

⁴⁶⁷ Brown 2010d.

Verfassung“, *Jūshichijō kenpō* 十七条憲法, das erste, staatsrechtliche Dokument Japans (*Nihon shoki* 1275:2)⁴⁶⁸. Aus Artikel zwei dieses Dokuments wird seine Förderung des Buddhismus sichtbar: „[...] 篤敬。三寶。三寶者。[...] 則四生之終歸。萬國之極宗。[...] Respektiert die Drei Juwelen zutiefst⁴⁶⁹. Die Drei Juwelen sind die letzte Zuflucht der vier Arten der Wiedergeburt (*shishō* 四生) und die höchste Schule in den unzähligen Ländern.“ (*Nihon shoki* 1275:4)⁴⁷⁰. Zudem ließ er 607 auf dem Gelände seines Palastes in Ikaruga 斑鳩 den bekannten Tempel Hōryū-ji 法隆寺 erbauen (Matsuo 2007:19). Hier soll noch darauf hingewiesen werden, dass es problematisch festzustellen ist, was über Shōtoku Taishi mit historischer Genauigkeit gesagt werden kann. Bowring meint dazu: „[...] by the time the *Nihon shoki* was written his persona had already taken on semi-divine attributes and he was the object of a cult; but, at the very least, he can be counted as the inspiration behind some of the most outstanding architecture of the period and he may also have been indirectly responsible for some of the earliest Japanese Buddhist scholarship.“ (Bowring 2005:20).

Suikos Tod löste einen heftigen Nachfolgestreit aus: Bei dem als Isshi-Zwischenfall bezeichneten Staatsstreich, *Isshi no hen* 乙巳の変, setzte sich 645 schließlich Prinz Naka no Ōe 中大兄, der spätere Tenji Tennō 天智天皇 (661-672) durch. Damit wurde die Vorherrschaft der Soga endgültig gebrochen. Tenji trieb die mit Shōtoku Taishi langsam einsetzende Sinisierung des japanischen Staatswesens weiter voran und es kam 646 zu den Taika-Reformen, *Taika no kaishin* 大化改新, deren Ziel in der Zentralisierung und Stärkung der Macht des Kaisers lag. Der Buddhismus wurde dabei als de facto Staatsreligion etabliert, die das Wohlergehen des Staates sichern sollte. Tempel wurden nun staatlich gesponsert und der Buddhismus zunehmend um den Kaiser zentriert (Matsuo 2007:30). Seine erste große Blütezeit erreichte der Buddhismus unter dem in Nara 奈良 regierenden Shōmu Tennō 聖武天皇 (724-749). 741 etablierte er das *Kokubunji*-System 国分寺, ein landesweites Netzwerk staatlich geförderter buddhistischer Tempel, das die Zentralisierung des Staates weiter vorantreiben sollte. An dessen Spitze sollte ein neuer Tempel stehen: 743 ordnete der Kaiser den Bau des Tōdai-ji 東大寺, sowie seiner großen Statue des Dainichi nyorai 大日如来⁴⁷¹ an. Nach zahlreichen Schwierigkeiten wurde der Buddha 749 vollendet

⁴⁶⁸ Brown 2010d.

⁴⁶⁹ Buddha, Dharma und Saṅgha.

⁴⁷⁰ Brown 2010d.

⁴⁷¹ Dainichi ist die japanische Bezeichnung für Buddha Mahāvairocana 盧舍那 und wurde in Japan im 8. Jh. als Birushana 毘盧遮那 verehrt. Nyorai ist das japanische Äquivalent des Buddha-Ehrentitels Tathāgata.

und die Augenöffnungszeremonie des Jahres 752 war das Großereignis der damaligen buddhistischen Welt (Bender 1979:134). Shōmu bezeichnete sich selbst als „Diener der Drei Schätze“ (Bender 1979: 134). Zu jener Zeit ergab sich ein erster Synkretismus zwischen dem Buddhismus und der als Shintō bezeichneten indigenen Religion Japans, *shinbutsu shūgō* 神仏習合. Ein Orakel verkündete, Amaterasu Ōmikami 天照大神, die höchste Göttin des Shintō-Pantheons und Ahnherrin des japanischen Kaiserhauses, und Buddha Dainichi seien wesensgleich. Zur Zeit Shōmus gewannen die buddhistischen Klöster in Nara immer mehr Macht, was im Jahre 794 unter Kanmu Tennō 桓武天皇 (781-806) schließlich zur Hauptstadtverlegung nach Heian 平安 führte, um ihrem Einfluss zu entgehen (Bakshi 1979: 1-7; Bowring 2005: 16-17, 19-22; Matsuo 2007:16-17, 20-21, 30).

7.3. Tamon-ten und die Staatsschutzsūtren

Wie bereits erwähnt, wurde der Buddhismus je nach Quelle 538 bzw. 552 in Japan eingeführt und nur wenige Jahrzehnte später wurden die Vier Himmelskönige bereits als Schutzgottheiten im *Nihon shoki* erwähnt. Daraus lässt sich schließen, dass sie in einem sehr frühen Stadium mit dem Buddhismus nach Japan gekommen waren und sich relativ schnell großer Popularität erfreuten. Den Höhepunkt ihrer Bedeutung dürften sie in der Nara-Zeit erreicht haben, als der Buddhismus als Schutzreligion des Staates etabliert wurde.

Eine der wichtigsten Aufgaben der Mönche des staatlichen Buddhismus lag in der Aufgabe, Sūtren zum Schutze des Staates zu rezitieren, weshalb Mönche ab 696 zu Staatsbediensteten erhoben wurden (Matsuo 2007:30). Die schriftliche Basis dieses Glaubens lieferten drei voneinander unabhängige Sūtren, die zu einem späteren Zeitpunkt mit dem Begriff *Gokoku-kyō* 護国經 oder *Chingo kokka sanbun* 鎮護国家三文, die „Drei Staatsschutzsūtren“, bedacht wurden: *Ninnō hannya-kyō* 仁王般若經⁴⁷², *Konkōmyō saishō-kyō* 金光明最勝王經⁴⁷³ und *Hoke-kyō* 法華經⁴⁷⁴. Die drei genannten Sūtren haben unterschiedlichen Inhalt, stimmen jedoch in einem Punkt überein; sie versprechen den göttlichen Schutz der Devas und Bodhisattvas überall dort, wo der Buddhismus gefördert werde (Bender 1979:134/148, De Visser 1935b:446). Der Terminus *Chingo kokka sanbun* soll jedoch keinesfalls als ein monolithisches Ensemble von Schriften aufgefasst werden. Vielmehr werden den Sūtren in Japan auch noch zu einem späteren Zeitpunkt und völlig autonom sowie mit differierter Relevanz eine Bedeutung zugemessen.

⁴⁷² *Prajñāpāramitā Sūtra*.

⁴⁷³ *Suvarṇa-prabhāsa Sūtra*.

⁴⁷⁴ *Lotos Sūtra*.

Die Bezeichnung soll hier lediglich die in der späten Asuka- und Nara-Zeit mit ihnen primär verknüpfte Idee des Staatsschutzes zum Ausdruck bringen. Obgleich das Ritual der Rezitation staatsschützender Sūtren aus China übernommen wurde (Bowring 2005:64) bleibt unklar, ob die drei Schriften auch in China unter dem Namen *Chingo kokka sanbun* Verehrung genossen. Es scheint jedoch, als wäre den drei Schriften in Japan schon früh eine gewisse Bedeutung im Staatsschutz beigemessen worden: Der Ordination zum Mönch gingen ab 696 Studien insbesondere der beiden Sūtren *Hoke-kyō* und *Konkōmyō-kyō* 金光明經 voraus (Matsuo 2007:21). Ein Eintrag aus der Regierungszeit des Tenmu Tennō 天武天皇 (673–686) besagt: „[...] 遣使於四方國。說金光明經。仁王經。[Boten] wurden in alle Richtungen des Landes gesandt, um das *Konkōmyō-kyō* und *Ninnō-kyō* zu predigen.“ (*Nihon shoki* 1733:6)⁴⁷⁵. Auch Jitō Tennō 持統天皇 (690–697) ordnete explizit die Rezitation des *Konkōmyō-kyō* und *Ninnō-kyō* an⁴⁷⁶. Möglicherweise geht die Bündelung der drei Sūtren auch auf Shōmu zurück, der diese Praxis 741 im *Kokubunji*-System weiter institutionalisiert haben dürfte. Shōmu ordnete spezielle Kopien des *Konkōmyō saishōō* und *Hoke-kyō* an und ließ sie in jede Provinz senden. Dafür sollte in jeder Provinz ein Mönchs-, *Konkōmyō shitennō gokoku no tera*⁴⁷⁷ 金光明四天王護国寺 und Nonnenkloster, *Hoke genzai no tera*⁴⁷⁸ 法華滅罪寺, errichtet werden, das Land zugeteilt bekam und in dem jeden Monat Sūtren rezitiert werden mussten, um den Frieden des Volkes und den Schutz der Nation zu sichern (Bender 1979:134, De Visser 1935b:448-449). Diese Mönchs- und Nonnenklöster wurden als *Kokubun-sōji* 国分僧寺 und *Kokubun-niji*⁴⁷⁹ 国分尼寺 bezeichnet und waren dem Tōdai-ji als *Sōkokubun-ji*⁴⁸⁰ 總国分寺 und dem Hokke-ji 法華寺 als *Sōkokubun-niji*⁴⁸¹ 總国分尼寺 in Nara untergeordnet (De Visser 1935b:449).

Sowohl die frühe Popularität des *Ninnō hannya-kyō*, das 660 in Japan eingeführt wurde und zwischen 402 und 412 von Kumarajū⁴⁸² 鳩摩羅什 (344-413) übersetzt worden war (De Visser 1935a:4), als auch dessen Inkludierung in die Gruppe der *Chingo kokka sanbun* erklärt sich aus dem Hauptteil der Schrift. Dieser widmet sich *gokoku* 護国, dem „Schutz des

⁴⁷⁵ Brown 2010e.

⁴⁷⁶ „[...] 始講仁王經於百國。四日而畢 Beginn der Rezitation des *Ninnō-kyō* in vielen Provinzen, die nach vier Tagen endeten.“ (*Nihon shoki* 1899:1 in Brown 2010f). „[...] 勅旨請讀金光明經。每年十二月晦日。[...] Ein kaiserlicher Befehl fordert das Rezitieren des *Konkōmyō-kyō* jährlich am letzten Tag des 12. Monats.“ (*Nihon shoki* 1912:3 in Brown 2010f).

⁴⁷⁷ Tempel zum Schutz des Landes durch die Vier Himmelskönige [mithilfe des] *Konkōmyō-kyō*.

⁴⁷⁸ Kloster zum Sühnen von Schuld durch das Lotos Sūtra.

⁴⁷⁹ Provinzial-Mönchstempel und Nonnenkloster.

⁴⁸⁰ Staatshaupttempel.

⁴⁸¹ Staatshaupt-Nonnenkloster

⁴⁸² Kumārajīva.

Landes“. Buddha verdeutlicht darin einigen Königen, wie sie mithilfe des *Ninnō hannya-kyō* ihr Land vor Überfällen, Aufständen und Seuchen bewahren können, wenn sie das Sūtra lesen und verehren. Die *Shitennō* werden an einigen wenigen Stellen als einheitliche Gruppe genannt, unter denen keine Figur eine herausragende Position einnimmt (Orzech 1998).

Anders verhält es sich im *Konkōmyō-kyō*, dem Goldglanz-Sūtra, das sich ab 676 in Japan verbreitete und von Jikuhōgo⁴⁸³ 竺法護 (230-) übersetzt worden war (De Visser 1935a:4). Es existiert sowohl in dieser ersten Übersetzung (414-423) unter dem Titel *Konkōmyō-kyō* und in einer vollständigen Übersetzungen durch Gijō⁴⁸⁴ 義淨/义淨 (635-713) unter dem Namen *Konkōmyō saishō-kyō* 金光明最勝王經. Die erste Version, das *Konkōmyō-kyō* wird zusammen mit dem *Ninnō hannya-kyō* im *Nihon shoki* erstmals 676⁴⁸⁵ erwähnt (De Visser 1935a:14). Ein ganzes Kapitel beschäftigt sich hier mit den Vier Großen Himmelskönigen, die Buddha schwören, jenen Königen, die das *Konkōmyō-kyō* empfangen, lesen und verehren, sowie ihren Völkern, Familien und Ländern, Schutz zu gewähren.

„[...] 若此國土有諸衰耗，怨賊侵境，饑饉疾疫種種艱難，若有比丘受持是經，我等四王當共勸請，令是比丘以我力故，疾往彼所國邑郡縣，廣宣流布是金光明微妙經典 [...] 「世尊！如諸國王所有土境，是持經者若至其國，是王應當往是人所，聽受如是微妙經典，聞已歡喜，復當護念恭敬是人。世尊！我等四王，復當勤心擁護是王及國人民，為除衰患令得安隱。「世尊！若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷受持是經，若諸人王有能供給施其所安，我等四王，亦當令是王及國人民一切安隱具足無患。世尊！若有四眾受持讀誦是妙經典，若諸人王有能供養恭敬尊重讚歎；我等四王，亦復當令如是人王，於諸王中常得第一供養恭敬尊重讚歎 [...] Wenn dieses Land eine Schwächung und einen Niedergang (*suimō* 衰耗) (erfährt), wilde Räuber über die Grenze einfallen, Hungersnöte, Krankheiten, Epidemien und verschiedenes Leid sich ausbreiten [wtl. sind] und wenn (dort) Mönche im Besitz dieses Sūtra sind, werden wir, die Vier Könige, wenn die Mönche ihre Bitten an uns richten, gemeinsam diese anweisen, das Sūtra zu berichten. Dann werden sie durch unsere Hilfe den Rückgang der Krankheiten herbeiführen in derselben Nation, demselben Distrikt, Amtsbezirk und Landkreis, (in denen) sie dieses exquisite Goldglanz-Sūtra weit verkünden und verbreiten [...] Tathāgata (*seson* 世尊)! Wenn in den vielen Ländern ein König existiert, der in dieser (seiner) Region dieses Sūtra fördert und diese (die Mönche) sein Land erreichen, sollte

⁴⁸³ Dharmarakṣa.

⁴⁸⁴ Yi Jing.

⁴⁸⁵ „[...] 遣使於四方國。說金光明經。仁王經。[Boten] wurden in alle Richtungen des Landes gesandt, um das *Konkōmyō-kyō* und *Ninnō-kyō* zu predigen.“ (*Nihon shoki* 1733:6 in Brown 2010e).

dieser König die kommenden Mönche [wtl. Menschen 人] betreuen. Wenn er dieses exquisite Sūtra hört und aufnimmt und er es vollständig gehört und es genossen hat, soll er diese Menschen wiederholt beschützen und respektvoll an sie denken. Tathāgata! Wir, die Vier Könige, werden erneut mit emsigem Herz diesen König und sein Volk verteidigen, weil wir Leid auslöschen und eine friedvolle Zuflucht [zu erhalten] gewähren. Tathāgata! Wenn die vielen Menschenkönige den Biku⁴⁸⁶ (比丘), Bikuni⁴⁸⁷ (比丘尼), Ubasoku⁴⁸⁸ (優婆塞) und Ubai⁴⁸⁹ (優婆夷), die für dieses Sūtra zuständig sind, Gaben, Almosen und Zuflucht spenden, werden wir, die Vier Könige, diesem König und seinem ganzen Volk erneut Frieden, Zuflucht, Hilfsmittel, Zufriedenheit und Leidlosigkeit [wtl. kein Leid] bewilligen. Tathāgata! Wenn diese vier Gruppen (*shishu* 四眾⁴⁹⁰) die Aufgabe innehaben, dieses exquisite Sūtra zu lesen und zu rezitieren und wenn der König die Fähigkeit der Verehrung, des Respekts und der Wertschätzung hat und sie preist, so werden wir, die Vier Könige, auch wiederholt dafür sorgen, dass dieser Menschenkönig unter den vielen Königen als höchster verehrt, respektiert und geachtet, gerühmt und hochgeschätzt (wird) [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 340a9-26)⁴⁹¹.

An einer anderen Stelle heißt es weiter: „[...] 若有人王能供養恭敬此金光明微妙經典，汝等正應如是護念，滅其苦惱與其安樂。[...] Wenn es einen Menschenkönig gibt, der das exquisite Goldglanz Sūtra verehren und respektieren kann, solltet ihr geradewegs dorthin gehen und diesen beschützen, (um) dem Leid und Hass Frieden und Freude entgegenzusetzen.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 341b5-6)⁴⁹². In dieser Aufgabe werden sie von ihrem Yakṣa-Gefolge unterstützt, das wiederum von den bereits bekannten achtundzwanzig Yakṣa-Generälen angeführt wird⁴⁹³. Zudem nennt das *Konkōmyō-kyō* erstmals nicht nur die Gruppe der *Shitennō* als Ganzes, sondern auch ihre individuellen Namen:

„爾時毘沙門天王、提頭賴吒天王、毘留勒叉天王、毘留博叉天王，俱從座起偏袒右肩，右膝著地胡跪合掌，白佛言 [...] Zu dieser Zeit erhoben sich König Vaiśravaṇa (毘沙門天王), König Dhṛtarāṣṭra (提頭賴吒天王), König Virūḍhaka (毘留勒叉天王) und König Virūpākṣa (毘留博叉天王) zusammen von ihren Sitzen, trugen ihre Mönchsrobe mit entblößter rechter

⁴⁸⁶ Mönche.

⁴⁸⁷ Nonnen.

⁴⁸⁸ Laienanhänger.

⁴⁸⁹ Laienanhängerinnen.

⁴⁹⁰ Mönche und Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen.

⁴⁹¹ Takakusu 1922-1932b.

⁴⁹² Takakusu 1922-1932b.

⁴⁹³ „我等四王二十八部諸鬼神等，及無量百千鬼神， Wir, die Vier Könige, achtundzwanzig Yakṣa-Generäle und unzählbare 100 000 Yakṣas [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 341a6-7 in Takakusu 1922-1932b).

Schulter, knieten sich mit ihrem rechten Knie zur Erde und mit aneinandergfügten Handflächen sprachen sie zu Buddha [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 340c17-19)⁴⁹⁴.

Es mag nichts zu bedeuten haben, dennoch soll darauf hingewiesen werden, dass Vaiśravaṇa als erster der *Shitennō* genannt wird. Die Vier Großen Himmelskönige werden als Weltbeschützer (*gose* 護世) bezeichnet und stehen wie in ihrer vedisch-brahmanischen und „Pāli-buddhistischen“ Vergangenheit mit verschiedenen mythischen Völkern in Verbindung.

„我等四王，能說正法修行正法，為世法王以法治世。「世尊！我等四王及天、龍、鬼神、乾闥婆、阿脩羅、迦樓羅、緊那羅、摩[目*侯]羅伽，以法治世，遮諸惡鬼 [...] Wir, die Vier Könige, haben die Fähigkeit den reinen Dharma (*shōbō* 正法) darzulegen und zu unterrichten. Wir dienen der Welt als Dharma-Könige und regieren die Welt in Übereinstimmung mit dem Dharma. Tathāgata! Wir, die Vier Könige, regieren Götter (*ten* 天), Nāga (*ryū* 龍), Yakṣa (*kishin* 鬼神), Gandharva (*kendatsuba* 乾闥婆), Asura (*ashura* 阿脩羅), Garuḍa (*karura* 迦樓羅), Kinnaras (*kinnara* 緊那羅), und Mahoraga (*magoraka* 摩侯羅伽) in Übereinstimmung mit dem Dharma und beschützen die Welt vor den vielen bösen Geistern [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 341a3-6)⁴⁹⁵. „[...] 世尊！是故我等名護世王。Tathāgata! Deshalb ist unser Status (jener eines) Weltbeschützer-Königs (*gose-ō* 護世王).“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 16, 663: 341a8-9)⁴⁹⁶.

Wie Kubera in den *Hindu-Epen* wird Bishamon, hier allerdings in Verbindungen mit den *Shitennō*, als König bezeichnet, der in Übereinstimmung mit dem Dharma über Menschen und Götter regiert.

Das in Japan als *Hoke-kyō* oder *Myōhō renga-kyō* 妙法蓮華響 bezeichnete und zwischen 402 und 412 von Kumarajū übersetzte *Saddharma puṇḍarīka Sūtra* war eines der ersten Sūtren, die 606 nach Japan kamen (De Visser 1935a:4). Bereits die Einleitung des *Hoke-kyō*, *Jo-hon* 序品⁴⁹⁷, berichtet, die Vier Großen Götterkönige, begleitet von ihren 10 000 Göttersöhnen⁴⁹⁸ hätten am *Gijakussen* 耆闍崛山⁴⁹⁹ der ersten Rezitation des *Lotos Sūtra* gelauscht. Mit dem *Hoke-kyō* setzt sich Bishamon zum ersten Mal merklich von den anderen drei *Shitennō* ab: Im sechszwanzigsten Kapitel, dem *Darani-hon* 陀羅尼品⁵⁰⁰, versprechen verschiedene Schutzgötter-Figuren des buddhistischen Pantheons den Schutz der

⁴⁹⁴ Takakusu 1922-1932b.

⁴⁹⁵ Takakusu 1922-1932b.

⁴⁹⁶ Takakusu 1922-1932b.

⁴⁹⁷ *Nidānaparivartaḥ*.

⁴⁹⁸ „四大天王，與其 [...] 萬天子俱。Die Vier Großen Götterkönige (*shidaitennō* 四大天王), begleitet von ihren [...] 10 000 Göttersöhnen [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 2a17 in Takakusu 1922-1932a).

⁴⁹⁹ Der Gṛdhrakūṭa, der „Geierberg“, liegt im indischen Bundesstaat Madhya Pradesh.

⁵⁰⁰ In der Sanskrit-Version handelt es sich beim *Dhāraṇīparivartaḥ* um das einundzwanzigste Kapitel (Deeg 2007:364).

Anhänger des *Lotos Sūtra*. Darunter werden auch Bishamon und Jikoku-ten, aufgezählt, die andern beiden, Zōchō-ten und Kōkomu-ten, finden jedoch keine Erwähnung.

„爾時毘沙門天王護世者白佛言：「世尊！我亦為愍念眾生、擁護此法師故，說是陀羅尼。」即說咒曰：「世尊！以是神咒擁護法師，我亦自當擁護持是經者，令百由旬內無諸衰患。」⁵⁰¹ Da sprach der Götterkönig Vaiśravaṇa, der Hüter der Welt, zum Buddha: „Oh Weltverehrer! Auch ich denke voller Mitgefühl an die Lebewesen und möchte die Lehrer des Gesetzes beschützen, deshalb spreche ich diese Dhāraṇī⁵⁰².“ und sogleich sprach er die magische Formel [...] Oh Weltverehrer! Durch diese übernatürliche, magische Formel werde ich die Lehrer des Gesetzes beschützen. Ich werde auch diejenigen beschützen, die dieses Sūtra bewahren, und lasse sie im Umkreis von hundert Yojanas ohne Zerfall und Leiden sein.“ (übersetzt nach Deeg 2007:315-316).

In zwei weiteren Passagen des *Hoke-kyō* wird Bishamon gänzlich unabhängig von den anderen Götterkönigen angeführt: Einmal im Kapitel vierundzwanzig⁵⁰³, *Myōon bosatsu-hon* 妙音菩薩品, in dem es heißt, jener besagte Bodhisattva Myōon 妙音菩薩 würde unter anderem in Gestalt Vaiśravaṇas erscheinen, um Gläubigen das *Lotos Sūtra* darzulegen. „[...] 或現毘沙門天王身⁵⁰⁴, mal zeigt er sich im Körper des Götterkönigs Vaiśravaṇa [...]“ (übersetzt nach Deeg 2007:303). Das zentrale Kapitel fünfundzwanzig⁵⁰⁵ des *Hoke-kyō*, das *Kanzeon bosatsu fomun-bon* 觀世音菩薩普門品, beschreibt, auch Bodhisattva Avalokiteśvara erscheine in Gestalt Vaiśravaṇas: „應以毘沙門身得度者，即現毘沙門身而為說法⁵⁰⁶. Wenn sie durch den Körper des Vaiśravaṇa erlöst werden können, so erscheint er im Körper des Vaiśravaṇa und verkündet ihnen das Gesetz.“ (übersetzt nach Deeg 2007:309).

Zusammenfassend zeigt sich, dass besonders im *Konkōmyō-kyō* und im *Ninnō-kyō* der Aspekt des Staatsschutzes vordergründig ist, das *Hoke-kyō* beschäftigt sich mit dem Schutz der Anhänger des Sūtras. Zudem wird in den drei Sūtren eine Reihe von Schutzfunktionen aufgezeigt, die mit den *Shitennō* und somit auch mit Bishamon in Verbindung stehen: Neben ihrer übergeordneten Aufgabe als *Dharmapāla*, als Beschützer der Buddhas, Bodhisattvas und des Dharma, versprechen sie den Schutz der Gläubigen, insbesondere des gläubigen Herrschers und seines Volkes vor Seuchen, Katastrophen und feindlichen Übernahmen. Bishamon gilt überdies als Schutzherr der Anhänger des *Lotos Sūtra*. Diesen Funktionen soll

⁵⁰¹ *Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 59a7-13 in Takakusu 1922-1932a.

⁵⁰² *Darani* 陀羅尼 sind magische Formeln.

⁵⁰³ Kapitel dreiundzwanzig, *Gadgadasvaraparivartah*, in der Sanskrit-Version (Deeg 2007:364).

⁵⁰⁴ *Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 56a18 in Takakusu 1922-1932a.

⁵⁰⁵ Kapitel vierundzwanzig, *Samantamukhaparivartah*, in der Sanskrit-Version (Deeg 2007:364).

⁵⁰⁶ *Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 57b4-5 in Takakusu 1922-1932a.

eine noch tiefgreifendere Bedeutung zukommen: Es scheint als wären Bishamons einzelne Beschützerrollen der *Chingo kokka sanbun* in späteren Sūtren und Konzeptionen einfach neu aufgegriffen, adaptiert und weiter ausgeführt worden.

7.4.Exkurs: Bishamon und Kannon

Eine besondere Beziehung, die sich im Rahmen dieser Arbeit erst in Japan zeigt, scheint zwischen Bishamon und Kannon 觀音 zu bestehen, die sich wohl auf ihre Verbindung im *Hoke-kyō* zurückverfolgen lässt. Dies könnte zu Bishamons zunehmender Popularität beigetragen haben, ist Kannon doch die beliebteste Bodhisattva-Gestalt des ostasiatischen Buddhismus. Das bereits erwähnte *Kanzeon bosatsu fomun-bon* 觀世音菩薩普門品, das fünfundzwanzigste Kapitel des *Hoke-kyō*, beschreibt, Bodhisattva Avalokiteśvara erscheine unter Anderem in Gestalt Vaiśravaṇas (*Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 57b4-5)⁵⁰⁷.

Zudem zählt Bishamon zu den *Nijūhachi bushū* 二十八部衆, den Achtundzwanzig Gefolgsmännern Senju Kannon⁵⁰⁸ 千手觀音, einer *Tenbu*-Gruppe, die erstmals in der Táng-Zeit in chinesischen Texten Erwähnung findet. Senju Kannon soll erstmals Kūkai im Jahre 806 auf seinem Weg nach China erschienen sein (Frédéric 1995:169). Die bekannteste japanische Darstellung der *Nijūhachi bushū* befindet sich in der Sanjūsangen-dō 三十三間堂 (Rengeō-in-hon-dō 蓮華王院本堂) in Kyōtō, in der achtundzwanzig lebensgroße *Nijūhachi bushū*-Statuen aus dem 12. Jh. einen sitzenden, tausendarmigen Kannon umgeben. Das Set der Achtundzwanzig ist jedoch kein Objekt expliziter Verehrung, ist nicht fixiert und kann von Schule zu Schule variieren. Die Sanjūsangen-dō-Gruppe beinhaltet nicht nur Bishamon, sondern auch Konpira 金毘羅 (Frédéric 1995:168-171; Parent 2001c; Schumacher 1995-2011c). Einer jener klassisch-chinesischen Texte, der Kannon^s achtundzwanzig Begleiter und ihre Attribute nennt, ist das *Senju Kannon-zō jidai hō giki* 千手觀音造次第法儀軌. Dieses führt zwar eine andere, von der Sanjūsangen-dō abweichende Mitgliederkonstellation an, Bishamon und Konpira bleiben indes erhalten:

„四金毘羅陀迦毘羅。白紅色。左手把寶弓。右手把寶箭。 Vier: Konpira. Seine Farbe ist weiß-rot. In seiner linken Hand hält er einen Schatz-Bogen (*hōkyū* 寶弓), in der rechten Hand ein Bündel Schatz-Pfeile (*hōzen* 寶箭). [...] 十九毘沙門天王。色紺青。左手持寶塔。右手杵。 Achtzehn: Bishamon. Seine Farbe ist Ultramarin. In seiner linken Hand hält er eine Schatz-Pagode

⁵⁰⁷ Takakusu 1922-1932a.

⁵⁰⁸ Eine tausendarmige Manifestation Kannon^s.

(*hōtō* 寶塔), in der rechten Hand einen Stößel/Mörserkeule (*kine* 杵).“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 20, 1068: 138b5-6; 138c3-4)⁵⁰⁹.

Durch die Erwähnung eines Schatz-Bogens mit Schatz-Pfeilen ist Konpiras Reichtumsaspekt ein weiteres Mal dargelegt. Doch auch Bishamons Darstellung enthält eine Verbindung zu seiner früheren Manifestation: Seine dunkle Hautfarbe könnte ein Indiz für seine Yakṣa-Herkunft bedeuten. Von Bishamons und Kannons Verbindung zeugt auch der Kurama-dera 鞍馬寺, ein im Norden Kyōtōs gelegenen Tempel, in dem beide verehrt werden. Bereits das *Shoku nihongi* 續日本紀, eines der wichtigsten Geschichtswerke der Nara-Zeit und Fortsetzung des *Nihon shoki*, berichtet im Eintrag des 20. Tages des 10. Monats 766 über ein sonderbares Ereignis: „[...] 隅寺毘沙門像所現舍利於法華寺。[...] Im Sumidera, an der Stelle der Bishamon-Statue erschien eine Reliquie des Hoke-ji.“ (*Shoku nihongi* 27.4140)⁵¹⁰. Chaudhuri schreibt, kurz nach dieser Begebenheit sei zu Ehren Bishamons ein Tempel erbaut worden (Chaudhuri 2003:24), wobei es sich um den Kurama-dera handeln könnte. Die Gründungslegende des Tempels liegt in drei leicht unterschiedlichen Quellen vor:

Das *Fusō ryakki* 扶桑略記, ein Text aus dem Jahre 1150, berichtet im 15. Regierungsjahr des Kanmu Tennō (796) von der Gründung des Kurama-dera: Der Kaiser ordnet den Bau des Tō-ji an, Fujiwara Isehito 藤原伊勢人 wünscht jedoch, einen Tempel für Kannon zu errichten und bittet den Bodhisattva, ihm einen geeigneten Ort zu weisen. In einem Traum erblickt er einen solchen, an dem ihm ein alter Mann erscheint, der sich wie folgt vorstellt: „我是王城鎮守貴船明神也。感汝道心，教斯勝地。Ich bin der Herr der Burgen und Verteidiger der Stadt, ich bin Kifune Myōjin (貴船明神).“ Der Traum ergreift Isehito zutiefst, er sattelt sein Pferd und macht sich in den Norden auf. Als er die ihm im Traum verheißene Stelle erreicht „[...] 巡見其地，萱草之中有毗沙門天像。非木非土，其色鈍色。[...] wanderte er herum und erblickte auf der Erde inmitten von Gras und Taglilien eine Bishamon-Statue. Sie war nicht aus Holz und nicht aus Stein, die Farbe war Dunkelgrau.“ (*Fusō ryakki* 7.19)⁵¹¹. Erfreut vollführt er Riten und kehrt mit der Statue zurück. Er ist jedoch unglücklich, da er sich an seinen ursprünglichen Schwur, ein Kannon-Heiligtum zu errichten, nicht gehalten hatte.

„又夢有一童子，容顏端麗，即告云：『觀音則是毗沙門天。』伊勢人問云：『童子為誰？』
答言：『我是多門天侍者禪孺童子也。』夢覺以後，構造 [...] 堂一字，

⁵⁰⁹ Takakusu 1922-1932c.

⁵¹⁰ N. N. 2000.

⁵¹¹ N. N. 2002.

奉安置彼毗沙門天像。今謂鞍馬寺即是也。Er hatte erneut einen Traum, in dem ein *Dōji* mit anmutigem Gesicht ihm sodann sagte: ‚Kannon ist Bishamon.‘ Fujiwara no Isehito fragte: ‚Wer seid ihr, *Dōji*?‘ Dieser antwortete: ‚Ich bin ein *Dōji*-Diener des Tamon-ten.‘ Nachdem er aus dem Traum erwachte, veranlasste er den Bau einer [...] Halle und bewahrte (dort) diese Statue des Bishamon-ten. Heute nennt man die Halle Kurama-Dera.“ (*Fusō ryakki* 7.19)⁵¹².

Das um 1340 verfasste *Kuramafutadera engi* 鞍馬蓋寺緣起 berichtet vom Mönch Kantei 鑑禎, der im Jahre 770 von einem heiligen Ort träumt. Er sucht diesen auf und träumt dort von einem weißen Pferd mit juwelenbesetztem Sattel, das ihm den Weg zu einer Bishamon-Statue weist. Dieser erbaut er eine Kultstätte. 796 erscheint auch Fujiwara no Isehito dasselbe Pferd im Traum, das ihn zum Heiligtum des Bishamon führt. Als glühender Verehrer Kannon belässt er es wie vorgefunden, träumt in der folgenden Nacht jedoch, Kannon und Bishamon seien wesensgleich. Er lässt eine Halle bauen, erhebt Bishamon zum Hauptheiligtum derselben und errichtet auch eine Kannon-Statue (Chaudhuri 2003:25; Schumacher 1995-2011a).

Auch das um 1712 fertiggestellte *Wakan sansai zue* 和漢三才図 greift die Entstehungslegende auf und erzählt eine ähnliche Version wie das *Kuramafutadera engi*. Der Protagonist ist erneut Fujiwara no Isehito, der Kannon einen Tempel weihen möchte und einen dafür geeigneten Ort sucht. Er entsendet einen jungen Bediensteten, dem er aufträgt, sein Pferd führen zu lassen. Als das Tier an einer Stelle Halt macht, berichtet er seinem Herren davon. Isehito besichtigt die besagte Gegend und findet dort eine Bishamon-Statue. Zwar erbaut er dieser einen Tempel mit dem Namen Kurama-dera, ist jedoch unglücklich, da er ursprünglich Kannon ein Heiligtum hatte widmen wollen. In dieser Nacht erscheint ihm Kannon im Traum und eröffnet ihm, dass er und Bishamon dieselbe Gottheit mit zwei verschiedenen Namen seien. Nahebei lässt Isehito daher einen Tempel für Kannon errichten (Chaudhuri 2003:25; Schumacher 1995-2011a). Ein interessanter Eintrag des *Azuma kagami* vom 16. Tag des 2. Monats 1238 berichtet von einem Feuer im von Fujiwara no Isehito gegründeten Kurama-dera und beschreibt den Tempel als „[...] 専ら帝都擁護 [...] buddhistisches Kloster ausschließlich zur Verteidigung der Kaiserstadt [...]“ (*Azuma kagami* 1238)⁵¹³.

Wie sich hier zeigt, wurde das Thema der Verbindung zwischen Kannon und Bishamon seit dem *Hoke-kyō* immer wieder neu aufgegriffen und ausgeführt und spiegelt damit

⁵¹² N. N. 2002.

⁵¹³ N. N. 1998.

Bishamons Bedeutung wieder bzw. den Versuch, in durch Assoziation mit einer populären Gestalt weiter zu erheben und seinen Kult zu verbreiten.

8. Tobatsu Bishamon, Schutzherr der Nation

Etwa zeitgleich mit der Inkorporierung des esoterischen Buddhismus erreicht eine weitere, aus China übernommene Manifestation Bishamons Japan, die laut Schumacher die Schlüsselassoziation darstellen könnte, die seine Ablösung aus der Gruppe der *Shitennō* und seinem Aufstieg zu einer Einzelfigur letztendlich bedingte (Schumacher 1995-2011a): Tobatsu Bishamon 兜跋毘沙門天. Die Bezeichnung Tobatsu leitet sich von einer zentralasiatischen Örtlichkeit namens Toupa, *Tobatsu* 兜跋, her, wo Bishamon 742 erschienen sein soll. Es ist nicht sicher, worauf sich Toupa bezieht, es wird zumeist jedoch mit Tibet, *Tu-fan* 吐蕃/*Toban* 吐番 (Parent 2001d; Schumacher 1995-2011a) oder auch mit Khotan identifiziert (Frank 1991:196). Als Tibet in ebendiesem Jahr einen Angriff auf Kizil, Ansei 安西, verübte, soll Fukū gebeten worden sein, zu Bishamon zu beten (Parent 2001d; Matsuura 1992:53; Schumacher 1995-2011a). Von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang ist eine Episode aus dem auf das 10. Jh. datierte *Sōkōsōden* 宋高僧傳, das diese Geschehnisse schildert. Das *Sōkōsōden* erwähnt in jener Passage den Terminus *Toban* 吐番 jedoch nicht. Es spricht lediglich davon, im Jahre 742 (*tenbō chū* 天寶中, Matsuura 1992:53) hätten Truppen der „westlichen Südbarbaren“⁵¹⁴ (*seiban* 西蕃) die Provinz Xiliang⁵¹⁵ 西涼 umkreist (*Taishō shinshū daizōkyō* 50, 741a2)⁵¹⁶. Im Angesicht dieser Bedrohung heißt es im *Sōkōsōden*:

„毘沙門天王子領兵救安西。[...] 二月十一日。城東北三十許里。雲霧間見神兵長偉。鼓角誼鳴山地崩震。蕃部驚潰。彼營壘中有鼠金色。咋弓弩弦皆絕。城北門樓有光明天王。怒視蕃帥大奔。帝覽奏謝空。因敕諸道城樓置天王像。Der Meister bat Bishamon-ten, die Truppen zu befehligen und Ansei zu retten. [...] Am 11. Tag des 2. Monats erschien im Nordosten der Burg in einem dreißig Ri⁵¹⁷ (里) großen Raum zwischen den Wolken eine außergewöhnliche Feldherr-Gottheit (*heichō* 兵長). Eine große Trommel und ein lautes Horn ertönten, sodass Berg und Grund bebten und einstürzten. Die barbarischen Truppen erschrakten und waren besiegt. Inmitten des feindlichen Feldlagers erschienen [wtl. waren] goldfarbene Ratten/Mäuse

⁵¹⁴ Allerdings könnten von China aus betrachtet sowohl Tibet als auch Khotan als „westliche Barbaren“ bezeichnet werden.

⁵¹⁵ Heute Wuwei 武威 in der Provinz Gansu 甘肅/甘肅.

⁵¹⁶ Takakusu 1922-1932d.

⁵¹⁷ Ein altes Längenmaß; ca. 3, 927 m.

(*nezu kiniro* 鼠金色), die die Sehnen der Bögen und Armbrüste durchbissen. Auf dem hochaufragenden Nordtor der Burg erschien Kōmyō Tennō (光明天王) und betrachtete zornig den barbarischen Feldherren, der floh. Als der Kaiser das erfuhr, dankte er ihm, indem er ihm ein Denkmal setzte und anordnete, in allen Burgen [zu beginnen] Statuen dieser Gottheiten aufzustellen.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 50, 741a4-10)⁵¹⁸.

Kōmyō Tennō 光明天王, der „Lichtblick-Himmelskönig“, ist ein anderer Name für Tobatsu Bishamon und lässt aufgrund derselben Schriftzeichen 光明, „Glanz, Schein“, mit denen auch das *Konkōmyō-kyō* geschrieben wird, eine interessante Verbindung zu diesem Sūtra vermuten: Zudem wird Tobatsu Bishamons Rolle eines Schutzherrschers der Nation im *Konkōmyō-kyō* erstmals den *Shitennō* zugeschrieben.

Wie bereits erwähnt könnte Tobatsu Bishamon die Schlüsselassoziation zu Bishamons Etablierung als Einzelgottheit darstellen. Die Episode des *Sōkōsōden* und Bishamons Verknüpfung zum zentralasiatischen Toupa scheint nun Chaudhuris und Schumachers These zu unterstützen, dass die Quelle des Kultes um Bishamon, der ihn als eine von den *Shitennō* unabhängige Gottheit verehrt, in Zentralasien und China zu finden sei. Das *Mahāmāyūrī Sūtra* spricht von Vaiśravaṇa als dem Beschützer der Einwohner von Tokhara am Oxus (Chaudhuri 2003:23). Eine ähnliche Rolle nimmt die Gottheit lange vor der Abfassung des *Sōkōsōden* im antiken Reich Khotan ein: Khotan lag an der alten Seidenstraße am südöstlichen Rand der Taklamakan Wüste, *Tākēlāmāgān Shāmò* 塔克拉瑪干沙漠 / 塔克拉瑪干沙漠 im Tarim Becken, *Tālīmù Péndì* 塔里木盆地⁵¹⁹. Es heißt, der Herrscher Khotans sei ein kriegerischer Buddhist gewesen „and he claimed Vaiśravaṇa-deva as his progenitor.“ (Watters 1904:295). Die Legende besagt, König Aśokā hätte eine Gruppe seiner Beamten in das wilde Gebiet verbannt, das später zum Königreich Khotan werden sollte. Zur selben Zeit erwählte ein chinesischer Prinz jenes Gebiet als Exil. Nun kam es, dass sowohl der chinesische Prinz als auch jener Beamte, der zu ihrem König ernannt worden war, Anspruch auf das Gebiet erhoben. Letztendlich setzte sich jedoch der chinesische Prinz durch. Dieser blieb ohne Erben und betete daher zu Vaiśravaṇa, der ihm seinen Wunsch erfüllte. Aus seiner Stirn erschuf Vaiśravaṇa einen Jungen und um diesen zu ernähren „the God caused a teat to rise up on the face of the ground, and from it milk issued; hence came the name of the country, Ku-stana (Earth-teat).“ (Watters 1904:296). Sowohl das zentralasiatische Tokhara als

⁵¹⁸ Takakusu 1922-1932d.

⁵¹⁹ Der heutigen chinesischen Xinjiang-Provinz, *Xīnjiāng Wéiwú'ěr zìzhìqū* 新疆維吾爾自治區/新疆维吾尔自治区.

auch Khotan lagen von Indien aus im Norden, übereinstimmend mit Vaiśravaṇas Rolle als Schutzherr der nördlichen Himmelsrichtung. Die Figur Tobatsu Bishamons zeigt, dass es die Idee Bishamons als kriegerische Einzelgottheit bereits früh gab, den Namen Tobatsu erhielt die in Zentralasien verehrte Manifestation Bishamons jedoch wohl erst später.

Die älteste erhaltene Plastik Tobatsu Bishamons stammt aus dem Tō-ji und soll von Kūkai zu Beginn der Heian-Zeit aus Táng-China mitgebracht worden sein. Sie soll sich ursprünglich im Rajōmon 羅城門, dem im Süden gelegenen Festungstor Kyōtōs, befunden haben, um die Stadt vor Feinden zu schützen. Dies bildet eine Übereinstimmung zur Geschichte aus dem *Sōkōsōden*, in der es heißt, Tobatsu Bishamon sei über einem Stadttor erschienen (Frank 1991:19; Parent 2001a; Schumacher 1995-2011a). Spätere Darstellungen stellen meist Kopien dieser ikonographischen Form dar. Auch Tobatsu Bishamons Funktion als Schutzherr der Nation wird bereits in den *Chingo kokka sanbun*, besonders im *Ninnō-gyō* und *Konkōmyō-kyō*, vorausgedeutet.

9. Der esoterische Buddhismus in Japan

Der Buddhismus der Heian-Zeit 平安時代 (794-1185), die mit der Verlegung der Hauptstadt von Nara nach Heian anbrach, wurde allem voran durch zwei Personen geprägt: die Mönche Saichō 最澄 (767-822) und Kūkai 空海 (774–835), die beide zu Studienzwecken nach Táng-China (618-907) reisten und mit dem neuen Wissen die buddhistische Landschaft Japans nachhaltig veränderten. Saichō, dessen posthumer Titel Dengyō Daishi 伝教大師 lautet, studierte nach seiner Ankunft in China 804 am Tempelberg Tiantai, *Tiāntái shān* 天台山, nahe Hángzhōu 杭州. Er gilt als Begründer der Tendai-Schule, Tendai-shū 天台宗, deren Zentrum das Kloster Enryaku-ji 延暦寺 am Hiei-zan 比叡山 ist, auf dem er als junger Mönch Askese betrieben hatte. Obgleich die Tendai-shū esoterisch geprägt war, dürfte sich Saichō doch stärker der *kengyō* 顕教, dem exoterischen Buddhismus zugewandt haben, der als dem esoterischen Buddhismus entgegengesetzt gilt. Dennoch kam es nach seinem Tod auch zur Ausbildung eines esoterischen Zweiges innerhalb der Tendai-Schule, *taimitsu* 台密 (Bowring 2005:115-119; Matsuo 2007:29-32).

Als eigentlicher Initiator des esoterischen Buddhismus in Japan, *mikkyō* 密教, gilt jedoch der unter dem Ehrentitel Kōbō Daishi 弘法大師 bekannte Kūkai. Er nahm 804 an derselben Reise nach China teil, auf die auch Saichō geschickt worden war. In der Hauptstadt Cháng‘ān 長安/长安 wurde er von Meister Huìguō 惠果 (746–805), einem Schüler Fukūs⁵²⁰ 不空 (705-774), in die Lehre eingeweiht. 806 kehrte Kūkai nach Japan zurück, doch während sich Saichō schneller mit der herrschenden Elite Japans arrangierte, blieb Kūkai weitgehend unbekannt. Das zunächst freundschaftliche Verhältnis der beiden Mönche wurde jedoch bald getrübt, nicht zuletzt durch die unterschiedlichen doktrinen Positionen der beiden Schulen. Beinhaltete für Saichō das *Lotos Sūtra* die finale Lehre Buddhas und stellten Rituale nur einen Weg unter vielen dar, die Buddhaschaft zu erlangen, so befand Kūkai das *Dainichi-kyō* 大日經⁵²¹, als wichtigste Schrift und Rituale als zentral im Buddhismus. Kūkai beschloss, sich von Saichō loszusagen und eine eigene Tradition zu begründen. Ab 812 begann er mit dem Verfassen von Schriften, die die doktrinelle Basis einer neuen Schule bilden sollten, die ab 834 als Shingon-shū 真言宗 bezeichnet wurde. 816 erhielt Kūkai von Kanmus Nachfolger Saga Tennō 嵯峨天皇 (786-842) die Erlaubnis auf dem Kōya-san 高野山 sein religiöses Zentrum, den Kongōbu-ji 金剛峰寺, zu errichten. Zudem sicherte

⁵²⁰ Amoghavajra, einer der Begründer des esoterischen Buddhismus in China.

⁵²¹ *Mahāvairocana Sūtra*.

Saga Kūkai den Tō-ji 東寺 (Kyō-ō Gokoku-ji 教王護国寺), einen der einzigen beiden Tempel, die sich auf dem Gebiet der neuen Hauptstadt befanden, als zweites Zentrum zu. Kūkai soll zudem ein begnadeter Künstler und Bildhauer gewesen sein und zahlreiche ikonographische Modelle der neuen esoterischen Gottheiten, die er aus China mitgebracht hatte, sollen auf ihn zurückgehen (Bowring 2005:135-137, 146-147; Hutter 2001:106-107; Matsuo 2007:36-37; Scheid 2001-2011a).

9.1. Bishamon im *Dainichi-kyō*

Das *Dainichi-kyō* stellt die Hauptschrift der Shingon-shū dar und nimmt im japanisch-esoterischen Buddhismus daher eine gewichtige Rolle ein; die *taimitsu* steht dem *Dainichi-kyō* jedoch entgegen (Tajima 1992:220-221). Wie groß der Stellenwert des *Dainichi-kyō* in Indien war, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, aber in China dürfte es eine wichtige Funktion erfüllt haben, da jeder der Chinareisenden der frühen Heian-Zeit eine Kopie des Sūtra mit sich brachte. Das *Dainichi-kyō* teilt sich in zwei große Teile: der erste enthält eine Einleitung, in der die Doktrin erklärt wird, der zweite Teil beschäftigt sich mit der praktischen Anwendung der im ersten Kapitel vermittelten Prinzipien (z.B. wie malt man ein Maṇḍala oder initiiert Schüler) (Tajima 1992:221-222). Es berichtet in Form eines Dialogs zwischen Buddha Dainichi und Kongō-shu bosatsu⁵²² 金剛手菩薩 davon, wie der Buddha den Bodhisattvas und andere Figuren des buddhistischen Pantheons um sich versammelt, um ihnen den Dharma darzulegen. Kongō-shu fragt Buddha, welche Methode er anwendet, um die Lehre den unzähligen unterschiedlichen Wesen beizubringen, die nach unterschiedlichen Wiedergeburten verlangen. Der kosmische Buddha antwortet:

„若有眾生應佛度者。即現佛身。或現聲聞身。或現緣覺身。或菩薩身或梵天身。或那羅延毘沙門身⁵²³。 (If a living being has to be rescued by the Buddha, how is that, how is it that the Buddha reveals to him, as the case may be, either a body of Buddha or a body of Śrāvaka or a body of Pratyekabuddha or a body of Bodhisattva or a body of Brahmā or Nārāyaṇa, or a body of Vaiśravaṇa, and so on, up to (a body of) Mahoraga, a human body, a non-human body, etc.?)“ (übersetzt nach Tajima 1992:255).

Eine weitere Passage des ersten Kapitels berichtet, wie Kongō-shu von Buddha Dainichi Auskunft über jene Götter erbittet, die verehrt werden sollen. Dainichi antwortet ihm mit einer Aufzählung verschiedener Gottheiten, die Glück bringen sollen und nennt darunter

⁵²² Vajrapāṇi.

⁵²³ *Taishō shinshū daizōkyō* 18, 848: 1b12-14 in Takakusu 1922-1932e.

sowohl Kubera (及俱吠濫) als auch Bishamon (*Taishō shinshū daizōkyō* 18, 848: 2b19)⁵²⁴: „此是天大天。與一切樂者。若虔誠供養。一切所願皆滿⁵²⁵。 Heaven, great heaven, that is what confers (on us) every pleasure. All the prayers are heard if one observes the practices of offering with piety and sincerity.” (übersetzt nach Tajima 1992:260). In Fußnote 231 zum Text weist Tajima darauf hin, dass die tibetische Version des *Mahāvairocana-Sūtra* an die Stelle des Namens Kubera Lus ngan pa („der Bösewicht-Körper“) setzt (Tajima 1992:280). Folgt man dem *Mahāvyutpatti*, einem aus dem 9. Jh. stammenden Sanskrit-tibetischen Terminologiewörterbuch, so bedeutet Lus-ñan-po Kuveraḥ (Sakaki 1962:223-224). Anstelle von Vaiśravaṇa gibt die tibetische Version Nor sbyin (Dhanāda) (Tajima 1992:280, Fußnote 232), gemäß dem *Mahāvyutpatti* eine weitere Form des Namens Kubera (Sakaki 1962:224). Die undifferenzierte Verwendung der Namen Kuberas und Vaiśravaṇas deuten auch hier darauf hin, dass beide im *Dainichi-kyō* wesensgleich gedacht sind und als solche nach Japan kamen. Auch auf die ihnen zugeschriebene, glückspendende und Wunsch erfüllende Funktion sei hier nochmals verwiesen.

9.2. Die *Jūni-ten*

Innerhalb des esoterischen Buddhismus wird Bishamon schließlich wieder stärker in Göttergruppen mit einbezogen. Die *Jūni-ten* 十二天, die Zwölf Deva-Wächter, die ab der Mitte der Heian-Zeit ein häufiges Motiv darstellen, ersetzen im esoterischen Buddhismus die *Shitennō*, übernehmen jedoch dieselbe Aufgabe: den Schutz des Buddhismus vor dem Bösen und Feinden des Dharma. Sie sind das Ergebnis einer stufenweisen Entwicklung zu deren Beginn eine als *Happō-ten* 八方天 bezeichnete Gruppe von acht Devas stand, die die vier Himmelsrichtungen und die vier Zwischenhimmelsrichtungen symbolisierten. Diese wurde um Erde und Himmel zu den *Jitten* 十天, den Zwölf Göttern, und später um Mond und Sonne zu den *Jūni-ten* erweitert. Alle drei Gruppierungen leiten sich von den brahmanischen *Lokapāla* her und Bishamon nimmt stets die Schutzfunktion der nördlichen Richtung ein. Das *Shi happō-ten gisoku* 施八方天儀則 gibt die Beschreibung eines Rituals an die *Happō-ten*, die in diesem Zusammenhang um Glück und göttlichen Schutz gebeten werden und erwähnt Ka-ten 火天⁵²⁶ im Südosten, Enma-ten 焰魔天⁵²⁷ im Süden, die Rasetsu-ten 羅剎天⁵²⁸ im

⁵²⁴ Takakusu 1922-1932e.

⁵²⁵ *Taishō shinshū daizōkyō* 18, 848: 2b16-17 in Takakusu 1922-1932e.

⁵²⁶ Agni.

⁵²⁷ Yama.

⁵²⁸ Rakṣas.

Südwesten, im Westen Sui-ten 水天⁵²⁹, im Nordwesten Fū-ten 風天⁵³⁰, im Norden Tamon, Ishana-ten 伊舍那天⁵³¹ im Nordosten und Taishaku-ten 帝釋天⁵³² im Osten (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1294: 379a11-14)⁵³³. Abschließend führt es die Mantras an, die bei einer solchen Zeremonie gesprochen werden sollen. Diese Aufzählung enthält neben den bereits genannten *Happō-ten* vier weitere Figuren und beschreibt damit das Set der *Jūni-ten*: Unten Ji-ten 地天⁵³⁴, oben Bon-ten 梵天⁵³⁵ sowie Ni-ten 日天⁵³⁶ und Gat-ten 月天⁵³⁷, Sonne und Mond (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1294: 379b29, 26; 21, 1294: 379c6, 11)⁵³⁸. Sie sind oftmals in der Maṇḍalakunst, wie dem ihnen gewidmeten *Jūni-ten Maṇḍala* 十二天曼荼羅, dem *Taizōkai Maṇḍala* 胎藏界曼荼羅, Prozessionsmasken oder auf Rollbildern vertreten. Letztere wurden jedes Jahr im ersten Monat in der *Goshichinichi no mishiho* 後七日御修法, einem Ritus, der im Shingon-in 真言院 des Imperialen Palastes oder dem Tō-ji stattfand und der Unglück abwenden und dem Tennō Gesundheit beschern sollte, aufgehangen (Bakshi 1979:147; Kyōtō National Museum 2011; Schumacher 1995-2011b). Dass unter den *Shitennō* nur Bishamon in diese Gruppierungen eingegliedert wird, ist wohl auf seine größere Popularität und die Tatsache zurückzuführen, dass er sich zu jenem Zeitpunkt bereits als Einzelfigur von den anderen abgelöst hatte. Gleichwohl wird er innerhalb des esoterischen Pantheons wieder stärker auf seine Schutzfunktion reduziert und in seiner Bedeutung von anderen Figuren bei weitem übertroffen (Linrothe 1999: 20-24).

⁵²⁹ Varuṇa.

⁵³⁰ Vāyu.

⁵³¹ Īśāna, ein Name Śivas.

⁵³² Indra.

⁵³³ Takakusu 1922-1932f.

⁵³⁴ Pṛthvī.

⁵³⁵ Brahmā.

⁵³⁶ Sūrya.

⁵³⁷ Candra.

⁵³⁸ Takakusu 1922-1932f.

10. Bishamons Siegeszug

Es scheint, dass sich Bishamon in der Zeit nach der Inkorporierung der *Chingo kokka sanbun* allmählich von den restlichen *Shitennō* abzuheben beginnt. Eingeleitet dürfte dieser Prozess mit seiner übergeordneten Rolle geworden sein, die ihm im *Hoke-kyō* zugeschrieben wird. In dieser Periode kommen Sūtren nach Japan, die keiner spezifischen Schulrichtung zuzuordnen sind, einzelne Eigenschaften Bishamons jedoch wiedergeben. Mehr noch, ist Bishamon vor und zur Zeit der *Chingo kokka sanbun* eine rohe Figur, die zwar mit Namen und einer dezidierten Aufgabe, dem Schutz des Buddhismus, betraut, jedoch jeglicher Charaktertiefe seiner prä-buddhistischen Manifestation beraubt ist, so kehren in der Folgezeit Teile dieser wieder.

Das *Kujaku myōō-kyō* 孔雀明王經, die von Genjō⁵³⁹ 玄奘 (600-664) angefertigte Übersetzung des *Mahāmāyūrī Sūtra*, gibt eine lange Aufzählungen verschiedenster Gottheiten, darunter auch Bishamon, worauf jener Nachsatz folgt: „此等福德諸神大藥叉將。遍瞻部州。護持佛法咸起慈心。 Diese größten der Götter und Yakṣas fördern Glück. Sie unterstützen das Land, bewahren den buddhistischen Dharma und gemeinsam erwecken sie ihr mildtätiges Herz.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 19, 982: 426a8-9)⁵⁴⁰. Nicht nur, dass Bishamon hier erneut und ganz in der Tradition der Staatsschutzsūtren mit der Bewahrung der buddhistischen Lehre und des Landes, in der jene hochgehalten wird, assoziiert ist, erfolgt hier zudem seine Verknüpfung mit Glück. Das *Lalitavistara Sūtra*, das unter dem Titel *Hōkō daishōgon-kyō* 方廣大莊嚴經 683 von Jibakara⁵⁴¹ 地婆訶羅 (613-687) ins klassische Chinesisch übertragen wurde, beinhaltet eine Episode, in der jeder der vier Himmelskönige Buddha Śākyamuni eine Bettelschale mit Nahrung anbietet. Die erste bringt Bishamon dar (*Taishō shinshū daizōkyō* 3, 187:602a09-602b21)⁵⁴².

Insbesondere das *Gengu-kyō* 賢愚經 greift einige der bereits aus der vedisch-brahmanischen Literatur bekannten, alten Konzepte Bishamons auf. Auch es nennt Bishamon den Herren der Dämonen⁵⁴³, die sich als Yakṣa oder Rakṣa interpretieren lassen (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 373c8-9)⁵⁴⁴. Zudem wünscht Bishamon darin, den Menschen den Dharma dazulegen. Seine Wahl fällt dabei auf einen König, den er unter Annahme einer anderen Identität aufsucht: „[...] 變身化作夜叉，色貌青黑，眼赤如血，狗牙上出，

⁵³⁹ Xuán Zàng

⁵⁴⁰ Takakusu 1922-1932g.

⁵⁴¹ Divākara.

⁵⁴² Takakusu 1922-1932h.

⁵⁴³ „我是鬼王毘沙門天也。 Ich bin der Herr der Dämonen (*oni* 鬼), der Gott Bishamon“.

⁵⁴⁴ Takakusu 1922-1932i.

頭髮悉豎，火從口出。 Sofort transformierte [wtl. änderte] er seinen Körper in jenen eines Yakṣa. Seine Körperfarbe war blau-schwarz, seine Augen rot wie Blut, Fangzähne wuchsen oben heraus. Sein Kopfhaar stand senkrecht, aus seinem Mund kamen Flammen.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 349b1-3)⁵⁴⁵. Der Kaiser empfängt Vaiśravaṇa persönlich und bittet ihn darum, unterrichtet zu werden. Als der Gott die Königin und seinen Sohn als Opfer verlangt, willigt der König ein, opfert Frau und Kind und wird von Vaiśravaṇa unterrichtet⁵⁴⁶. Der König macht große Fortschritte, studiert eifrig den Dharma und sendet buddhistische Schriften in alle Welt⁵⁴⁷. Darum gibt sich Bishamon in seiner wahren Gestalt zu erkennen und preist ihn: „善哉！甚奇甚特！夫人太子猶存如故。 Gut gemacht (*yoikana* 善哉)! In großem Maß unüblich! In großem Maß einzigartig! Daher konnten deine Ehefrau und der Kronprinz überleben.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 349b19-21)⁵⁴⁸. Die ikonographische Beschreibung der Yakṣas des *Gengu-kyō* mit ihrer blau-schwarzen Hautfarbe, den roten Augen, Fangzähnen und wildem Haar ist ident mit jener im vorigen Teil genannten der Hindu-Yakṣas. Bishamons Fähigkeit, die Gestalt eines Yakṣa anzunehmen, weist auf seine Abstammung von ihnen hin und zieht dabei ebenso eine Parallele ins Hindu-Pantheon. Eine andere Episode des *Gengu-kyō* erzählt die Geschichte eines Königs, der sich sehnlich einen Thronfolger wünscht und die Götter bittet, ihm dies zu gewähren. Zuerst sucht er den Yakṣa Māṇibhadra auf, der, wie schon in den vedisch-brahmanischen Werken, erneut in Nähe zu Bishamon genannt wird.

„摩尼跋羅其力不辦，自詣毘沙門王啟白此事。毘沙門言：「亦非我力能使有子，當詣天帝從求斯願。」 [...] Māṇibhadra hatte nicht die Kraft, dies selbst zu bewerkstelligen, (daher) besuchte er Bishamon und eröffnete ihm diese Angelegenheit. Bishamon antwortete: „Auch ich habe die Kraft und das Talent nicht, ein passendes Kind zu machen. Folge mir [zum] Himmelskaiser und erbitte diesen Wunsch.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 355b2-5)⁵⁴⁹.

Eine weitere Passage erwähnt, Bishamon sei, begleitet von eintausend Yakṣas, auf dem Weg in den Süden zu Virūdhaka gewesen. Unterwegs vernimmt er eine Stimme, die Sūtren rezitiert und als er deren Quelle letztendlich findet, lobt er sie: „善哉善哉！姊妹！善說法要。

⁵⁴⁵ Takakusu 1922-1932i.

⁵⁴⁶ 爾時大王以所愛夫人及兒 [...] 供養夜叉 [...] 大王令捨此事。王為法故 [...] Sodann brachte der große König seine geliebte Ehefrau und seinen Sohn [...] als Opfergabe dem Yakṣa dar. [...] Dann war es die Pflicht des Königs, den Dharma zu studieren [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 349b10; 13 in Takakusu 1922-1932i).

⁵⁴⁷ „即便書寫，遣使頒示閻浮提內，咸使誦習。時毘沙門王還復本形，讚言：『善哉！甚奇甚特！夫人太子猶存如故。』 Mit unverzüglicher Erleichterung verfasste er [der König] eine Schrift und ordnete an, sie zu versenden und sie auf der ganzen Welt (*enbudai* 閻浮提) zu rezitieren und zu studieren.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 349b19-21 in Takakusu 1922-1932i).

⁵⁴⁸ Takakusu 1922-1932i.

⁵⁴⁹ Takakusu 1922-1932i.

今我若以天寶相遺，非爾所宜。 Gut gemacht, Schwester! Du bist gut im Erklären der wichtigsten Punkte des Dharma. Wenn ich jetzt daher (alle) himmlischen Schätze zusammen darbringe, ist es dir nicht angemessen.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 4, 202: 373c1-2)⁵⁵⁰.

Das Táng-zeitliche *Zoku issai-kyō ongi* 續一切經音義 beschreibt Tamon-ten als „最富寶[...] 眾多人聞故也 außerordentlich reich an Schätzen, darum haben viele Menschen von ihm gehört“. Zudem ist er der „主領藥叉羅剎藥叉此云傷謂能傷害人。 Herr der Yakṣas und Rakṣas, die fähig sind, den Menschen Leid zuzufügen.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 54, 961a16)⁵⁵¹. Zwei weitere Stellen informieren, Bishamon werde auch als Tamon, Gott des Nordens, bezeichnet, der äußerst reich sei (*Taishō shinshū daizōkyō* 54, 2129:970b5; *Taishō shinshū daizōkyō* 54, 2129:974a18)⁵⁵².

So erfährt man aus diesen Sūtretexten neben Bishamons dezidierten Schutzfunktion einerseits von seiner Verbindung zu den Yakṣas, nicht zuletzt auch durch Māṇibhadra, sowie von seiner möglichen Yakṣa-Herkunft, da er dem König in diesem Körper erscheint; Andererseits von seinem Naheverhältnis zu Schätzen und seiner Glück bringenden Assoziation. Glück und Reichtum, ursprünglich Kubera-Vaiśravaṇas wichtigste Attribute, kehren im japanischen Bishamon allmählich wieder, nachdem sie dem Pāli-buddhistischen Kuvera-Vessavaṇa und dem frühen japanischen Bishamon weitgehend verloren gegangen sind.

10.1. Das Bishamon-tennō-kyō

Das *Bishamon-tennō-kyō* 毘沙門天王經 wurde zwischen 746 und 771 von Fukū als eine Sammlung von „ceremonial rules for confession and recital of the *Konkwōmyō-Saishō-kyō*“ übersetzt; im 11. Jh. erfolgte eine weitere Übertragung durch Mönche der Tiāntái-Schule (De Visser 1935a:16). Dieses Sūtra fasst Bishamons Assoziationen und Aufgaben, die bis dato bekannt waren, nochmals zusammen: So listet es Tamon-ten und Kubira 俱尾羅 als Emanationen Bishamons (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 216b, 7; 11)⁵⁵³ und nennt ihn Erhalter des Dharma (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215b, 4)⁵⁵⁴.

Der Schwerpunkt liegt hier jedoch, entgegen der meisten vorangegangenen Schriften, auf seinem Reichtumsaspekt: Bishamon spendet bzw. besitzt „[...] 安樂。豐饒財寶護持國界故。 Frieden und Freude, reichlich Reichtümer und Schätze und beschützt und erhält die Grenzen

⁵⁵⁰ Takakusu 1922-1932i.

⁵⁵¹ Takakusu 1922-1932j.

⁵⁵² Takakusu 1922-1932j.

⁵⁵³ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁵⁴ Takakusu 1922-1932k.

der Nation. [...] 如真多摩尼寶王能滿眾願。Er ist der Herrscher, der gleich einem Wunscherfüllungsjuwel, die Wünsche der Menschen erfüllen kann [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215a, 10-12)⁵⁵⁵. Das *Bishamon-tennō-kyō* beschreibt Bishamon überdies als Herren der Yakṣas, der ein langes Leben sowie die Fähigkeit des Fliegens verleihen kann (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215c, 10-11)⁵⁵⁶. Ergebenen Anhängern des Buddhismus zeigt sich Bishamon dabei besonders freigebig und spendet jenen, die sein Sūtra rezitieren und verehren, Teile seiner Reichtümer (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215b, 20; 22-23)⁵⁵⁷. Er erscheint ihnen in der Form eines *Dōji* 童子 (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215b, 17)⁵⁵⁸. Das *Bishamon-tennō-kyō* beschreibt überdies ein Ritual, das das Anfertigen einer Abbildung Buddha Śākyamunis mit Kichijōten 吉祥天 und Bishamon einschließt und damit eine ikonographische Beschreibung der beiden Devas gibt:

„中心畫釋迦牟尼佛作說法相。佛右邊畫吉祥天女形 [...] 顏貌寂靜。 [...] 右手作施願手左手執開敷蓮花。Im Zentrum der Abbildung ist Buddha Śākyamuni, der das Dharma erklärt. Rechts des Buddha ist Kichijō-ten⁵⁵⁹ [...] ihr Gesichtsausdruck ist sanft. Mit der linken Hand formt sie die Wunscherfüllungs-Mūdra (*seganshu* 施願手), in der rechten Hand hält sie eine erblühte [wtl. geöffnete] Lotosblume.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 215c, 16-17; 19)⁵⁶⁰. Bishamon Darstellung ist wie folgt dargelegt: „右手持如意寶左手持金篋。顏貌寂靜 [...] In der rechten Hand hält er einen Amtsstab (*nyoi* 如意), in der linken Hand einen goldenen Behälter. Sein Gesichtsausdruck ist ruhig [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 216a, 14-15)⁵⁶¹.

Hier zeigt sich noch einmal, dass Bishamon nicht nur einer der vielen *Dharmapāla* ist, sondern, wie bereits in den früheren Sūtren *Kujaku myōō-kyō*, *Gengu-kyō* und *Zoku issai-kyō ongi* angeführt, auch Besitzer immensen Reichtums. Das *Bishamon-tennō-kyō* schildert zudem seine Bereitwilligkeit, diesen mit ergebenen Verehrern des Buddhismus zu teilen. Dieser Aspekt Bishamons mag der breiten Masse des japanischen Volkes mehr zugesagt haben als seine Rolle eines Bewahrers der Nation und ihres Herrschers und folglich auch einen großen Teil zu seiner Popularität beigetragen haben, die es ihm letztendlich erlaubte, sich von anderen Schutzgöttern und der Gruppe der *Shitennō* zu emanzipieren.

⁵⁵⁵ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁵⁶ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁵⁷ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁵⁸ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁵⁹ Kichijō-ten bzw. Kisshō-ten 吉祥天 ist das japanische Äquivalent der brahmanischen Gottheit Lakṣmī, der Gefährtin Viṣṇus, die in Japan mit Fruchtbarkeit, Schönheit und Reichtum assoziiert ist.

⁵⁶⁰ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁶¹ Takakusu 1922-1932k.

10.2. Schutzherr der Krieger

Das Ende der Heian-Zeit war von heftigen Machtkämpfen geprägt, in denen die japanischen Kaiser, die Fujiwara⁵⁶² und insbesondere zwei Kriegerklans, die Minamoto 源 und Taira 平, um die Vormachtstellung im Staat kämpften. Die Hōgen-Rebellion, *Hōgen no ran* 保元の乱, im Jahre 1156, in der der amtierende Tennō⁵⁶³ im Kampf gegen seinen Vorgänger und die Fujiwara die Minamoto und Taira zu Hilfe rief, endete mit einem Sieg letzterer. Die beiden Klans etablierten sich als neue politische Kraft in der Hauptstadt, worauf sich ihre Beziehungen rasch verschlechterten. Die folgende Heiji-Rebellion, *Heiji no ran* 平治の乱 (1159-1160), führte zur fast vollständigen Auslöschung der Minamoto-Familie durch die Taira. Der junge Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147-1199) überlebte jedoch und setzte sich im Genpei-Krieg, *Gempei no kassen* 源平合戦 (1180-1185), gegen die Taira durch. In Kamakura 鎌倉 errichtete er eine Militärregierung, *bakufu* 幕府, mit sich selbst als *shōgun*⁵⁶⁴ 将軍 an der Spitze. Der Tennō und sein Hof blieben in einer religiösen und kulturellen Funktion weiter in Kyōtō bestehen. Mit diesem politischen Umbruch begann die Kamakura-Zeit 鎌倉時代 (1185-1333) und damit das japanische Mittelalter, das weiterhin von kriegerischen Auseinandersetzungen und Unruhen geprägt sein sollte. Die martialische Erscheinung und Assoziation Bishamons könnte dazu beigetragen haben, dass er im von Krieg und zahlreichen Auseinandersetzungen geprägten frühen japanischen Mittelalter als Schutzherr der Krieger adaptiert wurde (Frédéric 1995:243). Gleichzeitig zeugt dieser Sachverhalt auch von einer gewissen Popularität, da ausgerechnet er unter der Fülle an grimmigen und bewaffneten Figuren, die das japanische Pantheon seit Inkorporierung des esoterischen Buddhismus bevölkerten, ausgewählt wurde.

Das *Azuma kagami* 吾妻鏡, eine Sammlung historischer Aufzeichnungen aus dem Zeitraum zwischen 1180 und 1266, soll dienen, um Bishamons Verknüpfung mit dem Kriegerstand auszugsweise zu illustrieren. Der Eintrag vom 16. Tag des 3. Monats 1188 berichtet von einem Erlass der besagt „また門戸毎に四天王像並びに仁王経等を安置供養すべきの由 [...] In jeder Familie sollen Statuen der Vier Himmelskönige sowie das *Ninnō-gyō* und andere aufgebahrt und verehrt werden [...]“; in jenem vom 26. Tag des 3. Monats heißt es: „諸国に四天王像を造立し奉るべき[...] In allen Ländern sollen Statuen

⁵⁶² Die Fujiwara 藤原 stellten besonders in der Nara- und Heian-Zeit die einflussreichste Familie des Landes dar, indem sie sich durch eine geschickte Heiratspolitik die Regierungsmacht sicherten.

⁵⁶³ Tennō Go-Shirakawa 後白河天皇 (1155-1158).

⁵⁶⁴ Der vollständige Titel lautet *Sei taishōgun* 征夷大將軍.

der Vier Himmelskönige errichtet und verehrt werden [...]“ (*Azuma kagami* 1188)⁵⁶⁵. Da im Jahre 1188 bereits Minamoto no Yoritomo die Regierungsgewalt innehatte, könnte dieser Erlass von ihm stammen und würde die Relevanz, die Bishamon beigemessen wurde, kundtun. Der Vermerk des 28. Tages des 9. Monats 1189 erwähnt einen Tempelbau des Shōgun Sakanoue no Tamuramaro 坂上田村麻呂 (758-811), der den Befehl erhält, die Barbaren (*ebisu* 夷)⁵⁶⁶ zu unterwerfen. Als sich seine Feinde in einer Höhle verschanzen, lässt er um diese buddhistische Klöster errichten und weiter heißt es: „鞍馬寺を模せしめ、多聞天像を安置し西光寺と号し、水田を寄付す。Er ließ eine Kopie der Tamon-ten Statue des Kurama-dera⁵⁶⁷ im Saikō-ji (西光寺) genannten Tempel aufstellen und spendete (diesem) Reisfelder“ (*Azuma kagami* 1189)⁵⁶⁸. Auch die Notiz zum 12. Tag des 5. Monats 1191 hat einen interessanten Inhalt. Sie berichtet von einem abgedankten Tennō, auf dessen Wunsch hin in der Provinz Ōmi 近江の国 im Bezirk Takashima 高嶋郡 eine fünf Jō große Bishamon-Statue errichtet wurde und wo bald eine Feier zur Darbringung von Opfergaben stattfinden sollte. Als Zenshin 善信⁵⁶⁹ davon hört, berichtet er, dass es sich dabei um eine Statue handle, die im vergangenen Yōwa⁵⁷⁰ (養和) vom buddhistischen Bildhauer Hōin Inson 院尊法印 hergestellt worden war. Ein Lehnsmann des Shōgun meint darauf, die Statue sei zur Zeit des Taira-Kanzlers errichtet und verehrt worden, um die Familie der Minamoto zu verwünschen (*Azuma kagami* 1191)⁵⁷¹. Beim Taira Kanzler handelt es sich um Minamoto no Yoritomos Erzfeind Taira no Kiyomori 平清盛 (1118-1181). Der Eintrag des 18. Tages des 5. Monats 1195 berichtet von der Pflicht der Familie des Shōgun, dem Shitennō-ji einen Besuch abzustatten (*Azuma kagami* 1195)⁵⁷².

Die Aufzeichnungen des *Azuma kagami* zeigen, dass Bishamon in der späten Heian- und frühen Kamakura-Zeit mit den bedeutendsten, zeitgenössischen Kriegern in Beziehung gesetzt wird und mit kriegerischen Vorgängen in Zusammenhang steht. Sowohl die Minamoto als auch Taira scheinen ihn als Kriegsglück bringenden Gott angesehen zu haben und die beiden Einträge von 1188, die nur drei Jahre nach Minamotos Machtübernahme verfasst wurden, zeugen von der Proklamation der Verbreitung des Bishamon-Glaubens.

⁵⁶⁵ N. N. 1998.

⁵⁶⁶ Bezeichnet die Ainu.

⁵⁶⁷ Zum Kurama-dera siehe Kapitel 7.4.

⁵⁶⁸ N. N. 1998.

⁵⁶⁹ Ein Name Shinrans 親鸞 (1173-1262), des Initiators der Jōdō-shinshū 浄土真宗, die dem Amida-Buddhismus zugehört.

⁵⁷⁰ Äraabzeichnung für den Zeitabschnitt zwischen 14.7.1181 und 27.5.1182.

⁵⁷¹ N. N. 1998.

⁵⁷² N. N. 1998.

10.3. Austreiber von Krankheiten und Dämonen

Im 12. Jh. wird eine weitere, bereits in den Staatsschutzsūtren vorgezeichnete Aufgabe Bishamons popularisiert: In zwei Rollbildern, dem *Shigisan engi emaki* 信貴山縁起絵巻 und den *Hekija-e* 辟邪絵, erscheint er als Austreiber von Krankheiten und Dämonen.

Der Berg Shigi 信貴山 dient als Sitz des Chōgōsonshi-ji 朝護孫子寺, eines Tempels der Shingon-Schule und liegt nahe der Stadt Nara. Das *Shigisan engi emaki* erzählt vom Leben und den Taten des bedeutenden Mönches Myōren 命蓮, der über 200 Jahre vor Abfassungszeit des Rollbildes lebte. Da das 12. Jh., wie im Kapitel zuvor ausgeführt, eine kriegerische Zeit war, in der es zu blutigen Auseinandersetzungen einzelner Machtfaktionen kam, an denen sich auch die großen Klöster beteiligten, liegen die Motive des *Shigisan engi emaki* wohl in einem erneuten Auflebenlassen einer besseren Vergangenheit: Laut Armbruster diente es einerseits dazu, die Wunderwerke seines berühmten Mönches und andererseits die Schreinentstehungslegende zu propagieren und damit die Vorbildfunktion Myōrens zu beleben und den Bishamon-Glauben zu verbreiten, stellt Bishamon nach Eigenaussage des *Shigisan engi* doch die Hauptgottheit des Berges dar (Armbruster 1959:134-140). Alle Assoziationen Bishamons, die in den *Chingo kokka sanbun* und anderen Sūtren bereits vor dem 12. Jh. aufgekommen waren⁵⁷³, werden im *Shigisan engi* neu aufgegriffen und illustriert: Die erste Rolle beschreibt ihn als Gott mit glückbringender Macht. Rolle zwei schildert ihn als Beschützer des Landes und seines Herrschers. Bishamon verleiht Myōren die Kraft, den kranken Tennō Daigo 醍醐天皇 (885-930) zu heilen und erscheint dem Tennō in der Form seines *Dōji* Kumāra 俱摩羅 im Traum (Armbruster 1959:140-142; Frédéric 1995:242-243; Murashige 1991:22; Schumacher 1995-2011a). Der Verbindung zwischen Bishamon und dem Chōgōsonshi-ji liegt jedoch noch eine tiefere Verbindung zugrunde. Der im *Nihon shoki* erwähnte, um den Einfluss des Buddhismus entbrannte Kampf der Soga gegen Mononobe no Moriya und seine Familie fand in der Nähe des Shigi-san statt. Hier erbat Shōtoku Taishi den Beistand der *Shitennō* und versprach den Bau eines Tempels (Sansom 1958: 49).

Die *Hekija-e* sind ein Set von fünf Rollbildern, *kakemono* 掛物, die fünf verschiedene, in China mit der Austreibung von Bösem assoziierte Gottheiten darstellen. Sie wurden zur Regierungszeit Go-Shirakawa Tennōs 後白河天皇 (1155-1158) gefertigt und im Schatzhaus der Sanjūsangen-dō in Kyōtō aufbewahrt. Auf jedem Rollbild befindet sich neben der

⁵⁷³ Vornehmlich jene des Schutzes der Gläubigen und insbesondere des gläubigen Herrschers und seines Volkes vor Seuchen, Katastrophen und feindlichen Übernahmen sowie seine Glücks- und Reichtumsspendende Funktion.

Illustration ein kurzer Text, der die Götter beschreibt. Die Inschrift der Bishamon-Hängerolle weist ihn als Diener des *Lotos Sūtra*, „*hoke no jisha* 法華の侍者“, und Bewahrer der buddhistischen Lehre, „*hoke goji no yue ni* 仏法護持のゆへに“, aus, der die feindlichen Dämonen mit Pfeilen tötet. Darstellungen Bishamons mit einem Bogen bewaffnet finden sich insbesondere in der Táng- und Sòng-Dynastie (National Institutes for Cultural Heritage 2011; Schumacher 1995-2011a). Auch die buddhistische Erzählliteratur der späten Heian-Zeit und des frühen Mittelalters, in Form des *Konjaku monogatari* 今昔物語 (12. Jh.) und des *Uji shūi monogatari* 宇治拾遺物語 (13. Jh.), greift Bishamon als Thema auf und beinhaltet einige Geschichten, die hier nicht ausgeführt werden brauchen, da sie nichts Neues beinhalten. Sie beschreiben Bishamon erneut in seinen bereits bekannten Rollen: als Schutzherr, allem voran jedoch in seiner Glücksfunktion⁵⁷⁴.

Obgleich die *Chingo kokka sanbun* nach der Nara-Zeit an Bedeutung verlieren, bleibt Bishamon seiner Rolle als *Dharmapāla* wie auch als Beschützer in verschiedenen Funktionen weiter treu. Mehr noch, die in den Staatsschutzsūtren angesprochenen Aufgaben finden im Laufe von Bishamons Entwicklung in verschiedenen Manifestationen ihren Ausdruck: Als Schutzherr der Nation vor feindlichen Überfällen fungiert Tobatsu Bishamon; die Bewahrung vor Krankheiten wird im *Shigisan engi emaki* erneut aufgegriffen; die ohnehin mit der *Dharmapāla*-Funktion einhergehende martialische Darstellung macht ihm zum Schutzherr der Krieger; und die Bewahrung vor Leid und Hungersnöten findet ihren Ausdruck in seiner Rolle als Glücks- und Reichtumsgott. Darüber illustrierte dieses Kapitel, dass Bishamons Verknüpfung mit Reichtum und Glück immer bedeutungsvoller wurde.

10.4. Die Sieben Glücksgötter

Im Laufe der Muromachi-Zeit 室町時代 (1333-1600) und dem Aufblühen der städtischen Kultur erfolgt die Entwicklung der Sieben Glücksgötter, denen in weiterer Folge auch Bishamon einverleibt wird. Die *Shichi fukujin* 七福神 sind eine Gruppe von sieben Göttern, die das Streben nach materiell-diesseitigem Glück (*genze riyaku* 現是利益) zum Ausdruck bringen. Antoni spricht von einer „festen ikonographischen Verbindung ursprünglich eigenständiger Gottheiten“ (Antoni 1998:127), die in der Edo-Zeit (1600-1868) ihre bis heute charakteristische Gestalt erhielten. Sie vereinen die Elemente unterschiedlicher religiöser Traditionen in einer einzigartigen Anordnung in sich, die in dieser Form nur in Japan

⁵⁷⁴ Für Bishamon im *Konjaku monogatari* siehe z.B. Dykstra 1986a:64, 90, 201. Für Bishamon im *Uji shūi monogatari* siehe z.B. Mills 1970:257, 288-291, 426-428.

existiert: Ebisu 恵比寿, der einzig indigen-japanische Gott der Gruppe; Benzai-ten 弁才天 (Sarasvatī) und Bishamon-ten leiten sich beide von brahmanischen Devas her; als Inkarnation des Miroku bosatsu⁵⁷⁵ 弥勒菩薩 entstammt Hotei 布袋 dem Buddhismus; Fukurokuju 福祿寿 und Jurōjin 寿老人 sind zwei Figuren, die auf einem chinesisch-daoistischen Hintergrund beruhen; und Daikoku 大黒, der einerseits eine Beziehung zum indo-buddhistischen Mahākāla als auch zur einheimischen Gottheit Ōkuninushi 大国主 aufweist.

Die Idee hinter den Sieben Glücksgöttern und der Auffassung, es müssten sieben sein, dürfte älter sein, als ihre letztendliche, ikonographische Ausarbeitung. Die Gruppe könnte auf die „Sieben chinesischen Weisen im Bambushain“, *chikurin shichiken* 竹林七賢, eine populäre daoistische Gruppierung der Wèi 魏- und Jin 晉-Periode (220-420) zurückgehen; oder auf eine im *Ninnō-gyō* enthaltene Zeile: „*shichinan sokumetsu, shichifuku sokushō* 七難即滅七福即生⁵⁷⁶.“ (Parent 2001e; Schumacher 1995-2011f). Schon Nichiren 日蓮 (1222-1282) berichtet im 13. Jh., zur Abwehr von Unheil würden die Menschen versuchen, Dämonen mit Weihwasser zu bannen, andere wiederum schreiben „die Namen der sieben Glücksgötter auf Papierzetteln“ und heften diese an die Türpfosten ihrer Häuser (Casal 1958:2). Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass jene sieben mit dem Set der heutigen Glücksgötter ident sind. Die Festsetzung ihrer Attribute und Charaktereigenschaften soll erst Anfang des 17. Jhs. durch den Mönch Tenkai⁵⁷⁷ 天海 (1536-1643) erfolgt sein, der auf Bitten des Shōgun Tokugawa Ieyasu⁵⁷⁸ 徳川家康 (1543-1616) die Sieben Götter mit den Sieben Tugenden des Buddhismus verknüpfte: Aufrichtigkeit/Fleiß (Ebisu), Wohlstand (Daikoku), Liebenswürdigkeit (Benzai-ten), Autorität/Weisheit (Bishamon-ten), Großmut (Hotei), langes Leben (Jurōjin) und Beliebtheit/Würde (Fukurokuju) (Casal 1958:2; Scheid 2001-2011e). Die Sieben Tugenden würden damit den Sieben buddhistischen Übeln, *shichinan* 七難, als entgegengesetzte Kraft gegenübergestellt sein und mit dem eben zitierten Satz aus dem *Ninnō-gyō* korrespondieren. Einer anderen Version nach geht das Set der heutigen

⁵⁷⁵ Bodhisattva Maitreya.

⁵⁷⁶ Sofortiger Tod der Sieben Übel und sofortige Geburt der Sieben Glückseligkeiten.

⁵⁷⁷ Sein posthumer Titel lautet Jigen Daishi 慈眼大師.

⁵⁷⁸ Tokugawa Ieyasu 川家康 (1543-1616) war einer der drei japanischen Reichseiniger, der neben Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582) und Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1537-1598) Japan nach der „Zeit der streitenden Reiche“, *senoku-jidai* 戦国時代 (1477-1573) wieder in einen einheitlichen Staat formte. Er war der erste Shōgun des Tokugawa-*bakufu* 徳川幕府 mit Sitz in Edo 江戸 (heutiges Tōkyō). Das Tokugawa-*bakufu* hatte während der gesamten Edo-Zeit 江戸時代 (1600-1868) die Regierungsgewalt inne.

Glücksgötter auf einen Höfling zurück, der einen Traum Ieyasus am Neujahrstag des Jahres 1624 deutete (Casal 1958:4).

Besonders mit der Ausbildung der bürgerlichen Stadtkultur der frühen Edo-Zeit erfreuten sich die Glücksgötter großer Verehrung und haben bis heute nichts an ihrer Popularität eingebüßt. „Keine, wie auch immer geartete Gottheit oder Gruppe von Göttern ist in Japan so volksnah, unverwechselbar und auch namentlich bekannt, wie die Sieben Glücksgötter, verehrt und beliebt bei Armen und Reichen, immer wieder Objekt aller Künstler.“ (Ehrich 1991:3). So existiert heute noch der Glaube, die *Shichi fukujin* würden am Abend vor Neujahr und die zwei folgenden Nächte in ihrem Schatzschiff, *takarabune* 宝船, in den Häfen der Menschen einlaufen und ihnen Glück und Reichtümer bescheren. Es ist daher Brauch, in der zweiten Neujahrsnacht ein Bild von ihnen im *takarabune* unter das Kopfkissen zu legen, das einen glücksbringenden Traum fürs neue Jahr bescheren soll (Casal 1958:4; Chiba 1980:9; Scheid 2001-2011e). *Takarabune* ist mit zahlreichen Reichtümern, *takara-mono* 宝物 beladen: Ein Hut, der unsichtbar macht, *akuregasu* 隠れ笠, sowie eine Tarnkappe, *akuremino* 隠れ蓑. Ein Federkleid, *hagoromo* 羽衣, als Attribut Benzai-tens, mit dessen Hilfe sein Träger fliegen kann. Der Glückshammer Daikokus, *uchide no kozuchi* 打出の小槌, sowie Hoteis *nunobukuro* 布袋, ein Stoffbeutel, der Reichtümer und Nahrung enthält und sich niemals leert. Jurōjin und Fukurokujus Schatz ist eine Schriftrolle, *makimono* 巻物, die das Geheimnis des langen Lebens und der Weisheit enthalten soll (Chiba 1980:9-12). Amulette mit Abbildungen des *takarabune* existieren bereits seit der Kamakura-Zeit (Casal 1958:5).

Die große Popularität der Göttergruppe erklärt sich wohl auch aus ihrer menschlichen Darstellungsweise und ihrer Verbindung zu durchaus menschlichen Bedürfnissen: Liebe, Schönheit, Reichtum, Weisheit, langes Leben und Macht. Casal meint dazu: „Oberflächlich gesehen sind sie ja annehmbare Vertreter der großen Volksmasse. Wir können uns Hotei als den wohlhabenden Handelsmann [...] vorstellen, Daikoku ist der Reisbauer, Ebisu der Fischer, Bishamon der Soldat; Fukurokuju ist der zurückgezogene *Inkyo-san* und Jurōjin der Schullehrer, während Benten die geschminkte und gepuderte Kurtisane ist [...]“ (Casal 1958:22). Der Umgang mit ihnen ist locker und weniger von Ehrfurcht geprägt als jener mit anderen Göttern des buddhistischen bzw. Shintō-Pantheons. Dies zeigt sich einerseits in ihrer Darstellung, sie werden oftmals gesellig zusammensitzend und ausgelassen Sake trinkend abgebildet, als auch in anstößigen Liedern und Karikaturen.

10.4.1. Der Glücksgott Bishamon

Bishamon bleibt auch als *Fukujin* seine Form des Kriegers erhalten. Zwar wird er nicht mehr ausschließlich als ernste und grimmige Figur, jedoch stets in voller Rüstung und schwer bewaffnet abgebildet. Der einzige Hinweis auf seine neue Rolle ist der etwas fülligere Körperbau. Seine Ikonographie weist im Vergleich zur buddhistischen Wächtergottheit kaum Veränderungen auf. Die Hellebarde bzw. der Dreizack und die Pagode bleiben ihm erhalten. Seine Waffe dient ihm als Glücksgott dazu, die Dämonen übelwollender Gedanken zu vertreiben (Casal 1958:21). Die Pagode⁵⁷⁹ wird nun vollends als Schatzhaus aufgefasst: Sie ist kein buddhistisches Symbol mehr, das Reichtum in Form der Erkenntnis, die zur Erleuchtung führt, enthält, sondern ein Speicher materiellen Wohlstands. Der mit Bishamon verbundene Schatz, der sich auf dem *takarabune* befindet, ist der Schlüssel, *kagi* 鍵, zu seiner Pagode (Chiba 1980). Zudem wird Bishamon ein neues, mit Gold assoziiertes Botentier zur Seite gestellt, der Tausendfüßler⁵⁸⁰.

Obgleich sich Bishamon als Glücksgott ikonographisch kaum transformiert hat und ein Krieger bleibt, zeigen sich dennoch früh Tendenzen, die es besser verständlich machen, warum Bishamon unter all den grimmigen Schutzgottheiten des Buddhismus in die Gruppe inkludiert wurden. Vorherige Ausführungen haben gezeigt, dass Bishamon schon bald mit zwei unterschiedlichen Assoziationen versehen wurde: Einerseits war er ganz der kriegerische *Dharmapāla*, der Schutzherr der nördlichen Himmelsrichtung und Bewahrer der höheren buddhistischen Entitäten und des Dharma. In dieser Tradition verhaftet liegen auch die Konzepte der Staatsschutzsütren, die ihn als Bewahrer der Nation und ihres Herrschers und Volkes vor Hungersnöten, Krankheiten, Epidemien, Leid und feindlichen Überfällen beschreiben und die im Laufe der Zeit und seiner Evolution in verschiedenen Manifestationen ihren Ausdruck fanden. Andererseits wurde er bald mit seiner von Kubera übernommenen Rolle als Reichtums- und Glücksgott, die schon diesen zu einer populären Figur des vedisch-brahmanischen Pantheons gemacht hatte, betraut. Diese direkte Verbindung mit Reichtum und Glück kommt mit der Einführung neuer Sütrenübersetzungen aus China auch in Japan im Laufe der Zeit immer stärker und stärker zu tragen. Die erste Übereinstimmung seines Glücksaspektes mit seiner kriegerischen Ikonographie erfolgt im japanischen Mittelalter, als er von den Samurai als kriegsglückspendende Schutzgottheit aufgegriffen wird. Den höchsten Ausdruck findet seine Glücks- und Reichtumsfunktion aber letztendlich in der Inkludierung in die Gruppe der Sieben Glücksgötter.

⁵⁷⁹ Näheres zur Pagode in Kapitel 11.3.

⁵⁸⁰ Mehr dazu in Kapitel 11.2.

11. Bishamon: Weitere Assoziationen und Merkmale

Neben der bereits bekannten Auffassung von Bishamon-tens Figur als Herr der Yakṣas, Mitglied der *Shitennō* und ihr nördlicher Schutzwächter, Bewahrer des buddhistischen Dharma, Reichtums- und Glücksgott, die Großteils mit seiner indischen Vergangenheit als Kubera-Vaiśravaṇa übereinstimmen, beschäftigt sich dieses Kapitel nun in aller Kürze mit weiteren mit Bishamon verbundenen Konzepten und Merkmalen, die bisher nicht ausgeführt wurden, aber dennoch als aussagekräftig zu befinden sind.

11.1. Bishamons Himmelsrichtung, der Norden

Bishamon übernimmt in Japan, wie sein Vorgänger Kubera-Vaiśravaṇa, die Schutzherrschaft über die nördliche Himmelsrichtung. Diese Assoziation mit dem Norden könnte, besonders in China und Japan, ein weiteres Indiz für seine Überlegenheit innerhalb der Gruppe der *Shitennō* darstellen. Michael D. Gunther meint:

„In Chinese cosmology [...] North is the most dangerous direction, such that dwellings (including the palaces of the Tang and Heian emperors) are built facing in the opposite direction (south). It follows that the Guardian of the North must be the leader of the other directional guardians, and that he must carry the most powerful amulets – namely, the relics of Buddha's own body – in order to defend against the malign Northern influences. [...] In a practical sense, the North was considered the ‘bad’ direction for at least two reasons: agriculturally (in the northern hemisphere), the sun is in the south, and therefore a southern exposure is most desirable, and a northern exposure is least desirable (all gardeners and farmers know this, even today); and in terms of geopolitics, the Mongol peoples of the north, against whom the Great Wall was built, presented the greatest danger to China throughout much of its history.” (Gunther 2001; siehe auch Schumacher 1995-2011a).

Wie im Zitat angesprochen könnte sich die Auffassung der negativ konnotierten nördlichen Himmelsrichtung im nach Norden hin geschlossenen und Süden hin offenen Palast der traditionellen, chinesischen Stadt widerspiegeln (Heineberg 2006:323). In Japan ist der Norden zudem symbolisch mit dem Tod verknüpft. So soll Buddha mit dem Kopf nach Norden ins Nirvāṇa eingekehrt sein, weshalb man vermeidet, mit dem Kopf nordwärts gewandt zu schlafen (Scheid 2001-2011c). Als Bewacher der feindlichsten Himmelsregion mag er als stärkstes Mitglied der *Shitennō* und damit als ihr Anführer aufgefasst worden sein, der als ihr Stellvertreter in einem Einzelkult herausgelöst wurde.

Doch auch zur nordöstlichen Himmelsrichtung gibt es eine interessante Verbindung. Schon Kubera-Vaiśravaṇa wird neben seiner Schutzfunktion des Nordens immer wieder mit

dem Nordosten in Beziehung gesetzt. Diese Richtung gilt in China und Japan als *kimon* 鬼門, Dämonentor, da Dämonen und überwollende Geister, *oni* 鬼, aus dieser Richtung kommend gedacht werden. Die Tierkreiszeichen Rind und Tiger, *ushitora* 兪, stehen für den Nordosten (Scheid 2001-2011d). An den *En-nichi* 縁日, den Verbindungstagen, werden regulär mit den Tierkreiszeichen kombinierte, buddhistische Figuren von anderen Gottheiten ersetzt. Die Tage des Tigers, *tora no hi* 寅の日, im Jänner, Mai und September, sind dabei jene Bishamons (Schumacher 1995-2011d). Laut Greve unterstützt Bishamon all jene, die am Tag, der Stunde oder dem Jahr des Tigers geboren sind. Zudem sei der Tiger fest mit dem Shigisan und dem Kurama-san verbunden, deren Hauptgottheit wiederum Bishamon ist (Greve 2007). Ferner lässt sich auch die Bishamon zugeschriebene, dunkle Hautfarbe, sieht man von seiner Rakṣa-Herkunft als möglicher Erklärung ab, mit dem Norden in Übereinstimmung bringen: Schwarz gilt in China als Symbolfarbe des Nordens.

11.2. Bishamons Botentiere

Bishamon wird mit zwei äußerst unterschiedlichen Tieren assoziiert, wobei beide in Übereinstimmung mit seinen Assoziationen gebracht werden können: Ratte und Tausendfüßler.

Gemäß Schlagintweit ist die Ratte bereits ein Tier Vaiśravaṇas (Schlagintweit 1863:264). Vielleicht liegt dies jedoch auch in der großen Ähnlichkeit zur Manguste und einer möglichen Verwechslung begründet. Das *Sōkōsōden* des 10. Jh. erwähnt erneut Ratten, diesmal in Verbindung mit Tobatsu Bishamon. Dort heißt es: „彼營壘中有鼠金色。Inmitten des feindlichen Feldlagers erschienen [wtl. waren] goldfarbene Ratten/Mäuse.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 50, 741a4-10)⁵⁸¹. Auch Greve schreibt, Bishamon werde mit Mäusen abgebildet (Greve 2007). Ein Sachverhalt, der mit Tobatsu Bishamons Aufgabe eines Schutzherrn der Nation vor Feinden koinzidiert. Überdies stellt die Ratte 子 jenes chinesische Tierkreiszeichen dar, das der nördlichen Himmelsrichtung zugeordnet ist (Scheid 2001-2011b; Schumacher 1995-2011d). Das *Azuma kagami* berichtet, am 16. Tag des 2. Monats 1238 hätte Fujiwara no Isehito den Kurama-dera aufgrund einer Offenbarung eines *Myōjin* 明神 gegründet, der ihm im Zeichen der Ratte in einem Traum erschienen sei (*Azuma kagami* 1238)⁵⁸². Später, im Japan der Edo-Zeit (1600-1868), erfolgte die Verbindung der chinesischen Tierkreiszeichen mit den Acht Schutz-Buddhas,

⁵⁸¹ Takakusu 1922-1932d.

⁵⁸² N. N. 1998.

Hachi shugo butsu 八守護仏; der mit Bishamon assoziierte Senju Kannon residiert dabei im Norden. Auch sein Zeichen ist die Ratte. Als Glücksgott wird Bishamon im 17. Jh. ein neues Botentier zur Seite gestellt: der Tausendfüßler, *mukade* 百足/蜈蚣, der als Beschützer von Goldminen gedacht ist (Greve 2007; Schumacher 1995-2011a). Die Ratte wird zum Botentier Daikokus. Greve schreibt zu den Tausendfüßlern:

„Centipedes are said to possess an ability to spot gold mines. Therefore people used to carry centipedes in bamboo tubes when they went to the mountains in search for gold. These messenger centipedes are different from ordinary ones. There is something glossy and noble about them, and they appear in a drawing room, sitting room, and in the places Kojin deities and water gods preside over. You must not kill them by mistaking them for common centipedes. You may take their appearance for a sign of some change in your happiness and prosperity.” (Greve 2007).

11.3. Die Pagode

Untrennbar mit Bishamon verbunden und stets sein wichtigstes Identifikationssymbol ist die Pagode, *hōtō* 宝塔. Die Pagode ist das ostasiatische Pendant der indischen Stūpas, die sich aus Grabhügeln für Herrscher und bedeutende Persönlichkeiten entwickelten. Sie wurden früh in den Buddhismus integriert, insbesondere als Aufbewahrungsorte buddhistischer Reliquien, wie Asche, Fingernägel, Haare, Knochen oder Zähne Buddha Śākyamunis. Die Heilssymbolik der Pagode ergibt sich laut Hutter aus drei ihrer Funktionen: (1) Als Reliquienschrein und Grabhügel beherbergt sie die Überreste Buddhas; (2) sie symbolisiert die Aufenthaltsorte Buddhas zu seinen Lebzeiten⁵⁸³; (3) als Votivstūpa ist er ein sichtbares Zeichen des Glaubens, da die Errichtung einer Pagode mit dem Anhäufen von Verdienst einhergeht (Hutter 2001:148). Die Mittelachse des Stūpa kann als *axis mundi* interpretiert werden, da sie mikrokosmisch die Wirbelsäule eines Meditierenden, makrokosmisch jedoch den Weltenberg Meru darstellt, der eine Verbindung der einzelnen Bereiche des Kosmos ist. „A pole passes through the centre of the structure linking the top of the stupa to the relics beneath serves as an axis mundi, or cosmic pillar, connecting heaven and earth.“ (McArthur 2002:159). Folgt man Hutter ist die Pagode dabei jedoch kein bloßes Abbild einer „kosmischen Geographie“, sondern vielmehr jenes eines Heilsweges (Hutter 2001:149). Auch Bishamons Pagode symbolisiert ein Schatzhaus buddhistischer Lehren und Reliquien (Frédéric 1995:72; McArthur 2002:159; Schumacher 1995-2011e).

⁵⁸³ Insbesondere folgende vier Aufenthaltsorte: Lumbinī symbolisiert seine Geburt, Bodhgayā seine Erleuchtung, Sārṇāth seine erste Predigt und Kuśīnagar sein Nirvāṇa (Hutter 2001:148).

11.4. Bishamons Waffen

Im Buddhismus symbolisieren Waffen allgemein den Schutz der Lehre sowie den Kampf gegen böse Mächte und Feinde des Dharma, sind aber auch Ausdruck von Macht und Tugend. Gemäß Frédéric gibt es im frühen Buddhismus noch keine Darstellungen von Waffen, die besonders mit den furchterregenden Emanationen des esoterischen Buddhismus in Tibet, China und Japan in Zusammenhang stehen (Frédéric 1995:67).

Da Bishamon eine Schutzgottheit des Buddhismus ist und als solche den Kampf mit den Feinden des Dharma aufnimmt, ist er mit verschiedenen Waffen ausgestattet: mit Schwert, Stab oder Pfeil und Bogen, meist jedoch mit einer Hellebarde bzw. Dreizack. Folgt man einführenden Quellen wird die Lanze, *hoko* 矛, mit Potenz, Männlichkeit, Feuer sowie der Macht des Guten und der Wahrheit über die Verblendung assoziiert; laut Schumacher in manchen Traditionen auch mit der Vernichtung der Drei Gifte, *bonnō* 煩惱: Gier, Hass und Verblendung (Schumacher 1995-2011e). Die drei Spitzen des Dreizacks, *sansasō* 三叉槍, *sansageki* 三叉戟, stehen für den *Tripitaka* und die *sanbō* 三宝, die Drei Juwelen des Buddhismus: Buddha, Dharma und Saṅgha (McArthur 2002:141; Frédéric 1995:67). Der Bogen, *hōkyū* 宝弓, „increases honor“ und die Pfeile, *hōzen* 宝箭, bedeuten „reconnecting with good friends or meeting true friends“. Beide stehen für die Vernichtung aller Leidenschaften. Das Schwert, *hōken* 宝劍, unterwirft übelwollende Dämonen (Schumacher 1995-2011e).

12. Bishamons ikonographische Darstellung

Vorliegendes Kapitel beschäftigt sich nun abschließend mit einem Auszug aus Bishamons bildlicher Darstellung in Japan, die, wenn möglich und sinnvoll, mit ikonographischen Beschreibungen aus buddhistischen Sūtren des *Taishō shinshū daizōkyō* unterlegt werden. Auf indigen-japanische Schriften einzelner Schulen und Traditionen soll hier nicht eingegangen werden. Das wichtigste Nachschlagewerk zur japanischen Ikonographie stellt das erstmals 1690 verlegte *Butsuzō zu-i* 佛像図彙 dar, das anhand zahlreicher Illustrationen die gängige Ikonographie der wichtigsten Emanationen und Zuordnungen der buddhistischen Figuren zeigt.

In Japan lassen sich Bishamon-Darstellungen in drei Gruppen teilen: Abbildungen von Bishamon selbst, Tamon-ten und Tobatsu Bishamon. Während sich Tobatsu durch eine ikonographische Besonderheit auszeichnet, sind Tamon und Bishamon dieselbe Figur und unterscheiden sich nur durch die differenzierte Übersetzung ihres Namens⁵⁸⁴. Auch die Ikonographie der beiden stimmt überein: Sie werden zumeist mit grimmigem bis furchterregendem Gesichtsausdruck, *funnusō* 忿怒相, in voller Rüstung, *yoroi* 鎧, und mit Waffen in einer der beiden Hände abgebildet. Die andere Hand hält ihr bedeutendstes Identifikationsmerkmal, das ihre einwandfreie, ikonographische Zuordnung ermöglicht: die Pagode, *hōtō* 宝塔. Als Podest dient ihnen entweder ein Felsen oder ein Dämon, *jaki* 邪鬼, selten auch zwei. Das *Darani jikkyō* 陀羅尼集經 aus dem 7. Jh. enthält dabei eine Anleitung zur Herstellung von Statuen der *Shitennō*, die mit Bishamons typischer Darstellung übereinstimmt:

„毘沙門天王像法。其像[...]衣服准前。左手同前。執槊拄地。右手屈肘擎於佛塔。作是像已。於道場北。面向南[...] Diese Statue trägt [...] Kleidung wie oben⁵⁸⁵ (genannt). Seine linke Hand ist wie oben⁵⁸⁶ und hält einen Speer, der am Boden ansteht. Seine rechte Hand ist am Ellbogen nach oben abgebogen und hält eine Pagode hoch. Aufgestellt wird Bishamons Statue im Norden der Meditationshalle (*dōjō* 道場) nach Süden blickend [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 18, 901: 879a23-25)⁵⁸⁷.

Wenn auch nicht in die beabsichtigte Chronologie der Darstellungen passend, soll jede Manifestation Bishamons mit einer Abbildung aus dem *Butsuzō zu-i* eingeleitet werden, da

⁵⁸⁴ Wie bereits zu Beginn des zweiten Teiles dargelegt.

⁵⁸⁵ „身著種種天衣。嚴飾極令精妙。Er trägt verschiedene göttliche Gewänder, die außerordentlich geschmückt und erlesen sind.“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 18, 901: 879a14-17).

⁵⁸⁶ „左手申臂垂下 [...] Die linke Hand seines herabhängenden Armes hält [...]“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 18, 901: 879a14-17).

⁵⁸⁷ Takakusu 1922-1932f.

dieses, wie bereits erwähnt, den ikonographischen Grundtypus der einzelnen buddhistischen Gottheiten und Figuren wiedergibt.

12.1. Tamon-ten

Abbildung 47 zeigt eine Zeichnung aus der Auflage des *Butsuzō zu-i* von 1790. Sie stellt, wie die Bildbeispiele noch zeigen werden, Tamon-tens typische Ikonographie dar: In der linken Hand hält er den Dreizack, in der rechten die Pagode, wobei die beiden Attribute auch die Seite wechseln können. Er trägt eine Rüstung, auf dem Kopf einen Helm.

Abbildung 48 gibt die älteste, heute noch erhaltene Tamon-ten Statue Japans wieder, die auf das 7. Jh. datiert wird. Diese ist konform mit der eben genannten ikonographischen Beschreibung des *Darani jikkyō* und *Butsuzō zu-i*: Seine rechte Hand hält die Pagode, die linke einen Speer, dessen Abschluss nicht zu sehen ist und sein Podest bildet ein *jaki*. Die runde, solide Kopfaureole, *zukōhai* 頭光背, die als *rinkōhai* 輪光背 bezeichnet wird und seine Kleidung sind noch relativ einfach gehalten. Seinen Kopf schmückt eine Krone, die langen Götterohrläppchen bezeugen seinen göttlichen Status. Entgegen späterer Darstellungen sind sein Gesichtsausdruck und seine Pose noch ruhig. Ein ähnliches Beispiel aus derselben Zeit zeigt Abbildung 49, nur sind die Plätze der Pagode und seiner Waffe vertauscht. Die Handstellung deutet darauf hin, dass Tamon hier ebenfalls mit einem Speer ausgestattet war. Die Tamon-ten Statuen auf Abbildung 50 und 51 aus der Nara-Zeit (710-785) weisen bereits einen stark verfeinerten Stil auf. Die ausgestreckte Hand sollte jeweils die Pagode tragen, die andere hält die Waffe: Laut Matsuura trägt Tamon auf Abbildung 51 eine Hellebarde. Besonders gut ersichtlich sind auf beiden Darstellungen die Götterohrläppchen sowie die feine Ausgestaltung des Gesichtes, der Blick ist streng aber nicht zornig und sein Haupt ziert ein Diadem. Auch Tamons Rüstung ist detailliert dargestellt.

Auf Abbildung 52 erscheint er in seiner Symbolfarbe schwarz, den Blick auf die Pagode in seiner rechten Hand geheftet. Seine Kopfaureole nimmt hier die Form eines Rades mit acht Speichen an, *rinpō-kōhai* 輪宝光背, die das Rad der Lehre und den Achtfachen Pfad symbolisiert und zudem mit Flammen geschmückt ist (Frédéric 1995:61). Neben der Pagode wird Tamon auf den folgenden zwei Darstellungen mit einem die Hellebarde ersetzenden Attribut ausgestattet, dem Königsstab, den Greve als „Stab der Lehre“ bezeichnet (Greve 2007). Diesen erwähnt auch eine Passage im *Bishamon-tennō-kyō*, das seine Erscheinung wie folgt darlegt: „右手持如意寶左手持金篋。顔貌寂靜 [...] In der rechten Hand hält er einen Amtsstab (*nyoi* 如意), in der linken Hand einen goldenen Behälter [...]“

(*Taishō shinshū daizōkyō* 21, 1244: 216a, 14-15)⁵⁸⁸. Beiden dient ein *jaki* als Podest. Auch die Rüstungen werden, kleine Ausgestaltungen ausgeschlossen, immer ähnlicher. Auf Abbildung 53 bestehen die acht Speichen der Flammenaureole aus einzackigen und dreizackigen Vajras, *kongō* 金剛 (Abbildung 53 und 54). Der Vajra ist das Symbol des esoterischen Buddhismus, symbolisiert spirituelle Kraft und stellt eine Waffe zur Unterwerfung der Feinde des Buddhismus und des Bösen dar (Frédéric 1995:65; Schumacher 1995-2011e).

12.2. Tobatsu Bishamon

Ein Sprung zurück in der Zeit stellt die in Kapitel zehn genannte Episode des *Hōkō daishōgon-kyō* auf einem gandhārischen Steinrelief des 3.-4. Jhs. nach. Das Sūtra berichtet, die *Shitennō* hätten Śākyamuni eine Bettelschale mit Nahrung angeboten und Vaiśravaṇa habe seine zuerst gereicht (*Taishō shinshū daizōkyō* 3, 187:602a09-602b21)⁵⁸⁹. Gleichzeitig spannt die Illustration den Bogen zu Tobatsu Bishamon. Die Figur zu Buddhas Linken hält keine Schale mehr in Händen und ist Vaiśravaṇa (siehe Detail Abbildung 55.1). Seine Kleidung unterscheidet sich von jener der anderen Himmelskönige: Er ist in kuṣāṇische Tracht gekleidet, die sich durch eine langarmige, knielange Tunika, die an der Taille durch einen Gürtel gebunden ist, einen kurzen Umhang, weite oder enge Hosen und hohe Stiefel auszeichnet. Die Kuṣāṇa waren ein zentralasiatisches Volk, das aus dem Gebiet des Oxus stammte und mit den früheren Tocharern identifiziert wurde. Deren Schutzherr war, folgt man dem *Mahāmāyūrī Sūtra*, Vaiśravaṇa (Chaudhuri 2003:23). In Kapitel acht ausgeführt, stammt der Kult um Tobatsu Bishamon aller Wahrscheinlichkeit nach aus Zentralasien. Abbildung 56 zeigt die aus dem 8. Jh. stammende und damit älteste erhaltene Darstellung Tobatsu Bishamons, die Kūkai zu Beginn der Heian-Zeit aus Táng-China mitgebracht haben soll. Spätere Darstellungen stellen meist Kopien dieser ikonographischen Form dar. Wie bereits erwähnt, ist Tobatsu Bishamon eine ikonographische Ausnahme: Er trägt eine hohe Krone, auf der ein Garuḍa (Bakshi 1979:72) abgebildet ist, und eine eng anliegende Rüstung. Die Schultern wie auch die Brust zieren dämonische Gesichter. Der als Podest dienende Felsen bzw. der *jaki*-Dämon sind durch die Göttin Ji-ten⁵⁹⁰, ersetzt, auf deren Handflächen er steht. Warum es sich dabei genau um die Erdgöttin handelt, könnte aus Bishamons Rolle als Schutzherr der irdischen Reichtümer geschlossen werden, die sich noch aus seiner vedisch-brahmanischen Vergangenheit herleitet. Die beiden Rakṣa-Dämonen zu

⁵⁸⁸ Takakusu 1922-1932k.

⁵⁸⁹ Takakusu 1922-1932h.

⁵⁹⁰ Pṛthivī.

beiden Seiten Ji-tens werden als Ranba⁵⁹¹ 藍婆 und Biranba⁵⁹² 毘藍婆 bezeichnet (Frédéric 1995:243; Schumacher 1995-2011a). Diese erscheinen im *Hoke-kyō* als zwei der zehn Rakṣa-Töchter Kariteimos⁵⁹³ 訶梨帝母 und versprechen ebenso wie Bishamon, die Verehrer des *Lotos Sūtra* zu beschützen.

„爾時有羅剎女等，一名藍婆，二名毘藍婆，[...] 十名奪一切眾生精氣，是十羅剎女，與鬼子母，并其子及眷屬，俱詣佛所，同聲白佛言：「世尊！我等亦欲擁護讀誦受持法華經者，除其衰患⁵⁹⁴，Da waren Rakṣa-Frauen – die erste hieß Lambā (藍婆), die zweite hieß Vilambā (毘藍婆) [hier folgt die Aufzählung der restlichen zehn Namen] Diese zehn Rakṣa-Frauen zusammen mit der *Mutter der Dämonenkinder*⁵⁹⁵ (鬼子母), und deren Kindern nebst Anhang begaben sich zum Buddha und sagten mit einer Stimme: „Oh Weltverehrter! Auch wir wollen diejenigen beschützen, die das Sūtra vom Lotos des Gesetzes lesen, rezitieren, annehmen und bewahren, und wir werden sie vor Zerfall und Leiden bewahren.““ (übersetzt nach Deeg 2007:316).

Abbildung 58 und 59 stellen identische Kopien des Tō-ji Modells dar; Abbildung 57 ist von der Kleidung und Position her etwas verändert. In Abbildung 56 und 59 ist er, neben der Pagode, mit einem Dreizack ausgestattet, in 57 und 58 mit dem Königsstab. Abbildung 60 und 61 zeigen die im *Butsuzō zu-i* gegebene bzw. auf einem Edo-zeitlichen Hängerollbild dargestellte, spätere ikonographische Abwandlung Tobatsu Bishamons, die als Tōhachi Bishamon 刀八毘沙門 bezeichnet wird. Im Rahmen der Untersuchungen zu dieser Arbeit konnte weder herausgefunden werden, ob es sich bei Tōhachi Bishamon um eine eigenständige Manifestation handelt, noch wann und wo diese entstanden ist. Dennoch halte ich Tōhachi Bishamon für eine rein japanische Darstellung. Die Besonderheit an der Verbindung Tobatsu und Tōhachi Bishamons ergibt sich aus der Schreibweise ihrer Namen: Die Kanji des Namens Tobatsu können auch Tohachi gelesen werden. Tōhachi Bishamon wird jedoch mit anderen, phonetisch aber gleichlautenden Schriftzeichen, *tō* 刀, „Schwert“, und *hachi* 八, „Acht“, wiedergegeben: Aus Tobatsu Bishamon wird somit „Acht-Schwerter Bishamon“, sein Name spiegelt die neue Ikonographie wieder. Er besitzt vier Köpfe mit zornigen Gesichtern und jeweils drei Augen. Von seinen zwölf Armen halten acht Schwerter, die restlichen jeweils die Pagode, einen Dreizack und drei Wunscherfüllungsjuwelen,

⁵⁹¹ Lambā.

⁵⁹² Vilambā.

⁵⁹³ Hārīti.

⁵⁹⁴ *Taishō shinshū daizōkyō* 9, 262: 59a22-29 in Takakusu 1922-1932a.

⁵⁹⁵ Gemeint ist Hārīti, Jap. Kishimōjin.

hōju 宝珠 bzw. *nyoi no tama* 如意の玉⁵⁹⁶. Auf seinem Kopf sitzt ein *kebutsu* 化仏, eine „Buddha-Manifestation“, die hier einfach nur einen kleineren Buddha bezeichnet. In der gewohnten Rüstung reitet er einen Löwen (Schumacher 1995-2011e). Abbildung 61 unterscheidet sich in einigen kleinen Details: Seine obersten beiden Hände halten hier Pagode und einen einzackigen Vajra, der die Verbindung zwischen materieller und spiritueller Welt repräsentiert (Frédéric 1995:65). Die untere linke Hand eine einzelne Wunscherfüllungssperle. Seine beiden Beine ruhen auf einer Schildkröte, ein Symboltier für langes Leben (Scheid 2001-2011e) und einer Lotosblüte. Der Löwenkopf, auf dessen Haupt der *kenbutsu* sitzt, scheint Bishamons Haar im Maul zu halten.

12.3. Bishamon

Die *Butsuzō zu-i* Darstellung zeigt ein in Grundzügen identes Bild wie jenes Tamon-tens, der Unterschied liegt in den Positionen ihrer Attribute: Tamon trägt die Pagode rechts, Bishamon links. In der Ikonographie ist diese Regel jedoch nicht haltbar. Beide Figuren können ihr Schatzhaus in beiden Händen tragen (Abbildung 62). Abbildung 63 zeigt erneut das gewohnte Bild Bishamons, mit detaillierter Rüstung, Pagode und Dreizack, Tiara und der mit Flammen und Vajras ausgestalteten Kopfaureole. Die Bishamon Statue im Kurama-dera weist jedoch eine untypische Pose auf (Abbildung 64): Die grundlegende Ikonographie bleibt dieselbe und zeigt ihn auf einem felsigen Untergrund stehend, in Rüstung, mit Dreizack und Flammenaureole. Was ihn jedoch vehement unterscheidet ist die Abwesenheit der Pagode in seiner linken Hand. Stattdessen hält er die Hand an seine Stirn, als würde er in der Ferne nach jemandem oder etwas Ausschau halten. Laut Bakshi diente diese Plastik, die einzige ihrer Art in Japan, „as the guardian of the Heian (Kyoto) capital, watches the city from a distance, that is to say, from the top of the Kurama Mountain.“ (Bakshi 1979:71). Abbildung 65 und 66 bieten erneut eine typische Wiedergabe Bishamons. Auf dem *Hekija-e*-Hängerrollbild ist Bishamon ohne seine wesentlichen Attribute gestaltet. Der Text in der rechten Bildhälfte verrät, dass er zur Bewahrung des buddhistischen Dharma mit Pfeil und Bogen bewaffnet ist „*hoke goji no yue ni katateya wo* 仏法護持のゆへにかたてやを“ und damit die feindlichen Dämonen tötet. An seiner linken Hüfte ist zudem der Griff eines Schwertes erkennbar (Abbildung 67 und 67.1).

Eine Zeichnung aus dem *Butsuzō zu-i* präsentiert Bishamons Ikonographie als Mitglied der *Jūni-ten* mit Pagode und Königsstab anstatt einer Waffe (Abbildung 68). Interessanterweise halten sich die Darstellungen *Jūni-ten* Bishamons tatsächlich an die

⁵⁹⁶ Mehr zu den Wunscherfüllungsjuwelen siehe Kapitel 6.4.

Vorgabe, die das *Butsuzō zu-i* gibt sowie an das *Senju Kannon-zō jidai hō giki*, in dem es heißt: „毘沙門天王。色紺青。左手持寶塔。右手杵。Bishamons Farbe ist Ultramarin. In seiner linken Hand hält er eine Schatz-Pagode (*hōtō* 寶塔), in der rechten Hand einen Stößel/Mörserkeule⁵⁹⁷ (*kine* 杵).“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 20, 1068: 138c3-4)⁵⁹⁸. Abbildung 69 zeigt eine Bishamon-Prozessionsmaske, die in der Eröffnungszeremonie der Tō-ji Pagode genutzt wurde (Kyōtō National Museum 2011). Ein Hängerollbild aus der späten Heian-Zeit ist eine der wenigen Quellen, die Bishamon sitzend wiedergibt. Er trägt eine Krone auf dem Kopf, die für ihn klassische Rüstung und wie im *Butsuzō zu-i* festgehalten, rechts den Königsstab und links die Pagode (Abbildung 70). Abbildung 71, 72, und 73 gestalten ihn in Übereinstimmung mit den bereits genannten *Jūni-ten* Bishamon Darstellungen. Abbildung 74 und 75 zeigen zwei Figuren der in der Sanjūsangen-dō aufgestellten *Nijūhachi bushū*, der Achtundzwanzig Gefolgsmännern Senju Kannon: Bishamon (Abbildung 74) in bezeichnender Manier und Konpira (Abbildung 75), der gleich seiner Beschreibung im *Senju Kannon-zō jidai hō giki* dargestellt ist: „[...] 左手把寶弓。右手把寶箭。[...] In seiner linken Hand hält er einen Schatz-Bogen (*hōkyū* 寶弓), in der rechten Hand ein Bündel Schatz-Pfeile (*hōzen* 寶箭).“ (*Taishō shinshū daizōkyō* 20, 1068: 138b5-6)⁵⁹⁹. Er ist in eine ähnliche Rüstung wie Bishamon gekleidet und könnte auch den Bogen, den Bishamon auf dem *Hekija-e* trägt, von ihm übernommen haben. Die folgenden beiden Bishamon Illustrationen stehen ebenfalls mit Kannon in Verbindung: Der Papierdruck, der Bishamon gleich seiner *Jūni-ten* Form zeigt, wurde in einer Kannon-Statue des Kōfuku-ji 興福寺 in Nara gefunden (Abbildung 76, 76.1). Die Statue auf Abbildung 77 wird im Bujō-ji 峰定寺 in Kyōto zusammen mit Senju Kannon verehrt.

Ähnlich der Plastik des Kurama-dera hält Bishamon zwar den Dreizack in einer Hand, nicht aber die Pagode, sondern legt diese an seine Hüfte. Zudem bilden hier zwei *jaki* sein Podest (Abbildung 78). Gemäß Matsuura könnte diese Skulptur eine Wiederherstellung der ursprünglichen Kurama-dera Statue sein (Matsuura 1992:14). Aufzeichnungen des Kurama-dera besagen zwar, diese (Abbildung 64) sei im Jahre 897 angefertigt worden, Kunsthistorikern datierten sie allerdings auf das 11. Jh. (Bakshi 1979:71). Darstellungen ohne Pagode gehören in Japan jedoch zur Ausnahme. Abbildung 79 zeigt wieder eine charakteristische Ansicht; Abbildung 80 und 81 aus dem 14.-15. bzw. späten 19. Jh. belegen ferner, dass sich die Grundform Bishamons im Laufe der Zeit nicht verändert hat.

⁵⁹⁷ Mit *kine* 杵 („Stößel/Mörserkeule“) ist aufgrund der ähnlichen Form vermutlich der Königsstab gemeint.

⁵⁹⁸ Takakusu 1922-1932c.

⁵⁹⁹ Takakusu 1922-1932c.

Zuletzt sollen noch einige Illustrationen Bishamons in der Gruppe der Glücksgötter folgen. Die Zeichnung des *Butsuzō zu-i*, mit Pagode jedoch ohne Dreizack, trifft abermals nicht auf Bishamons *Shichi fukujin*-Ikonographie zu (Abbildung 82). Sowohl Abbildung 83, das älteste Beispiel der Sieben Glücksgötter in ihrem heutigen Set, als auch Abbildung 84 und 86 zeigen Bishamon, der einen Dreizack trägt, nicht jedoch die Pagode. Abbildung 85 gibt eine sehr orthodoxe Ansicht der einzelnen Götter wieder. Bishamon verfügt hier sogar über sein *jaki*-Podest. Mit fortlaufender Zeit wirken die Figuren immer freundlicher und ausgelassener, mitunter auch anstößig, wovon Abbildung 86 und 87 einen Einblick gewähren. So zeigt letztere die Sieben angetrunken und ausgelassen feiernd. Bishamon lehnt in der unteren rechten Ecke auf Daikokus Sack, die Pagode ist achtlos auf den Boden geworfen. Ein Edo-zeitliches japanisches Stichblatt, *tsuba 鐔*, ist mit Bishamons Kopf und seinem neuen Botentier, dem Tausendfüßler, geschmückt (Abbildung 88).

12.4. Abschließende Analyse

Die Präsentation eines ausgewählten Sets an ikonographischen Illustrationen Bishamons zeigte, dass sich seine Darstellungen seit dem 7. Jh., in dem die ersten Plastiken hergestellt wurden, bis in die Meiji-Zeit (1868-1912) nicht erwähnenswert verändert hat. Zwar wurden die Statuen mit Inkorporierung des esoterischen Buddhismus teilweise zorniger und bewegter dargestellt und verbreiteten sich zusätzliche Formen, wie jene Tobatsu Bishamons, so war Bishamon dennoch von Beginn an einer starken Standardisierung unterworfen.

Seine Rüstung umfasst in seinen Darstellungen weitgehend die Schulterpanzerung, *kenkō* 肩甲, die die Form eines Tieres mit offenem Maul annehmen kann; Brustplatten, *myōkō* 胸甲; Bauchpanzer, *fukukō/fukkō* 腹甲; Rock, *mo* 裳; Schützer am Schienbein, *keikō* 脛甲; schweres Schuhwerk, *kutsu* 沓裳. Auf seinem Bauch ist oftmals der Kopf eines Löwen abgebildet, *shikami* 獅嚙み, dieser ist jedoch nicht auf allen Darstellungen zweifelsfrei zu identifizieren (Abbildung 89). Auf dem Kopf trägt er eine Tiara, einen reich verzierten Haarreif, eine Krone oder einen Helm, *kabuto* 冑, mit Nackenschutz, *shikoro* 鎧, der die Seitenpartien und die Rückseite des Kopfes schützt. Die Kopfaureole, die mit Flammen ausgeschmückt sein kann, *kaenkō* 火炎光, ist kein zwingendes Attribut. Wenn bemalt erscheint Bishamon mit gelber oder schwarzer Gesichtsfarbe. Die Farbe Gelb könnte als Symbol seines Reichtums verstanden werden. Aus denselben Gründen wurde schon Kubera mit gelber oder goldener Haut beschrieben. Schwarz könnte sowohl auf seine Rakṣa-Herkunft, als auch auf die nördliche Himmelsrichtung verweisen, da Schwarz als chinesische

Symbolfarbe des Nordens gilt. Als Waffen dienen ihm der Dreizack bzw. die Hellebarde, der Dharma- oder Königsstab, selten Pfeil und Bogen oder Schwert. Den Dreizack teilen sich dabei alle Ausführungen Bishamons und er stellt die bedeutendste seiner Waffen dar. Über den Königsstab verfügen Tamon, Tobatsu Bishamon und Bishamon in der Gruppe der *Jūni-ten*, wobei letzterer ikonographisch die starrste Ausführung ist: Die *Jūni-ten* Abbildungen sind nahezu ident. Das Schwert trägt Tōhachi Bishamon und es ist überdies auf dem *Hekija-e* an Bishamons linker Hüfte erkennbar. Der Bogen ist dem Bishamon des *Hekija-e* vorbehalten. Die Waffen, Kopfbedeckungen und die Positionen seiner Attribute variieren undifferenziert. Die Pagode stellt unumstößlich das bedeutendste Element und primäres Identifikationsmerkmal des Gottes dar. Bis auf wenige Ausnahmen, wie z.B. die Plastik des Kurama-dera, wird er *nicht* ohne gezeigt. Selbst als Glücksgott ist Bishamon seiner buddhistischen Ikonographie treu: Er bleibt der bewaffnete Krieger in schwerer Rüstung. Der einzige Unterschied liegt darin, dass er gemütlicher und weniger grimmig wirkt, sein Körperbau ist fülliger, vielleicht als Zeichen des Wohlstands. Einzig und allein hier scheinen die Attribute nicht mehr so streng festgelegt zu sein und er wird durchaus auch ohne Pagode abgebildet. Möglicherweise ist dies daraus abzuleiten, dass er in der Gruppe der Glücksgötter ohnehin zweifelsfrei als Bishamon identifiziert werden kann

12.5. Abbildungen Bishamon



Abbildung 47: Tamon-ten im *Butsuzō zu-i*
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.



Abbildung 48: Älteste Darstellung Tamon-tens
Statue (Holz). Asuka-Zeit, 7. Jh. n.Chr.; Nara; 134,2 cm.
Hōryū-ji 法隆寺, Nara.
Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985.



Abbildung 49: Tamon-ten

Statue (Holz). Asuka-Zeit, 7. Jh. n.Chr.; Nara;
51,5 cm.

Hōryū-ji 法隆寺, Nara.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo
Dictionary of Japanese Sculpture and Art.*



Abbildung 50: Tamon-ten

Statue (Holz, bemalt). Nara-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Nara;
164,5 cm.

Tōdai-ji 東大寺, Nara.

Bild © Matsuura 1992: Abbildung 6.



Abbildung 51: Tamon-ten
Statue (Dakkatsu-Lack). Nara-Zeit, 742 n.Chr.; Nara; 351,1 cm.
Tōdai-ji 東大寺, Nara.
Bild © Matsuura 1992: Abbildung 5.



Abbildung 52: Tamon-ten

Statue (Holz). Heian-Zeit, 9. Jh. n.Chr.; Nara; 153 cm.

Kōfuku-ji 興福寺, Nara.

Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985.



Abbildung 53: Tamon-ten

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11. Jh. n.Chr.; Kyōto; 167 cm.

Jōruri-ji 淨瑠璃寺, Kyōto.

Bild © Kyōto National Museum.



Abbildung 54: Tamon-ten

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11.-12. Jh. n.Chr.;
Nara; 155,5 cm.

Kōfuku-ji 興福寺, Nara.

Bild © Nara National Museum.



Abbildung 55 und 55.1: Vaiśravaṇa mit Bettelschale

Relief (Stein). Kuṣāṇ-Periode, 3.-4. Jh. n. Chr.; Gandhāra.

Bild © Matsuura 1992:92.





Abbildung 56: Tobatsu Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Kyōtō; 189,4 cm.

Tō-ji 東寺, Kyōtō.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.



Abbildung 57: Tobatsu Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Kyōtō; 160 cm.

Kanzeon-ji 観世音寺, Fukuoka.

Bild © Matsuura 1992: Abbildung 18.



Abbildung 58: Tobatsu Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11. Jh. n.Chr.; Nara; 164 cm.
Bild © Nara National Museum.



Abbildung 59: Tobatsu Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 184,4 cm.
Seiryō-ji 清凉寺, Kyōto.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.



Abbildung 60: Tōhachi Bishamon im *Butsuzō zu-i*
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.

Abbildung 61: Tōhachi Bishamon
Hängerollbild (Seide). Edo-Zeit, 1832;
Kyōto; 184,4 cm.
British Museum.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo
Dictionary of Japanese Sculpture and
Art*.





Abbildung 62: Bishamon-ten im *Butsuzō zu-i*
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.



Abbildung 63: Bishamon
Statue (Holz). Heian-Zeit, 1078; Nara; 123,2 cm.
Hōryū-ji 法隆寺, Nara.
Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985.



Abbildung 64: Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11.-12. Jh. n.Chr.; Kyōto;
175,6 cm.

Kurama-dera 鞍馬寺, Kyōto.

Bild © Matsuura 1992: Abbildung 14.



Abbildung 65: Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 1162; Nara; 102,5 cm.

Ursprünglich im Chūsen-ji 中川寺, Nara; heute im
Tōkyō National Museum.

Bild © e-kokuhō.



Abbildung 66: Bishamon

Statue (Holz). Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.;
38,1 cm.

Bild © The Los Angeles County
Museum of Art.

Abbildung 67.1: Detail Bishamon Hekija-e

Hängerollbild (Papier) Heian/Kamakura-Zeit, 12. Jh. n.Chr.;
Kyōto; 25,8 x 76,5 cm.

Ursprünglich Sanjūsangen-dō 三十三間堂.

Bild © Nara National Museum.



Abbildung 67: Bishamon Hekija-e

Hängerollbild (Papier) Heian/Kamakura-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 25,8 x 76,5 cm.

Ursprünglich Sanjūsangen-dō 三十三間堂.

Bild © Nara National Museum.





Abbildung 68: Jūni-ten Bishamon
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.



Abbildung 69: Prozessionsmaske
Prozessionsmaske (Holz) Heian-Zeit, spätes 10. Jh.
n.Chr.; Kyōto; 32,1 x 18,4 cm.
Ursprünglich Tō-ji 東寺, Kyōto.
Bild © Kyōto National Museum.



Abbildung 70: Jūni-ten Bishamon
Hängerollbild (Seide) Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto;
144,2 x 126,7 cm.
Ursprünglich Tō-ji 東寺, Kyōto.
Bild © Kyōto National Museum.



Abbildung 71: Jūni-ten Bishamon
Wandschirm (Seide) von Takuma Shōga 宅間勝賀 (12.
Jh.). Kamakura-Zeit, 1191; Kyōto; 130 x 42,1 cm.
Tō-ji 東寺, Kyōto.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of
Japanese Sculpture and Art.*



Abbildung 72: Jūni-ten Bishamon
Hängerollbild (Seide) Kamakura-Zeit, 13.
Jh. n.Chr.; Nara; 122,7 x 41,8 cm.
Nara National Museum.
Bild © Nara National Museum.

Abbildung 73: Jūni-ten Bishamon
Blockdruck (Tinte auf Holz) Zeit unbekannt; 122,5 x 69,8 cm.
Museum of Fine Arts Boston.
Bild © Museum of Fine Arts Boston.





Abbildung 74: Nijūhachi bushū Bishamon
Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto;
161 cm.
Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary
of Japanese Sculpture and Art*.

Abbildung 75: Nijūhachi bushū Konpira
Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto;
155 cm.
Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
Bild © Sanjūsangendō 2010/2.



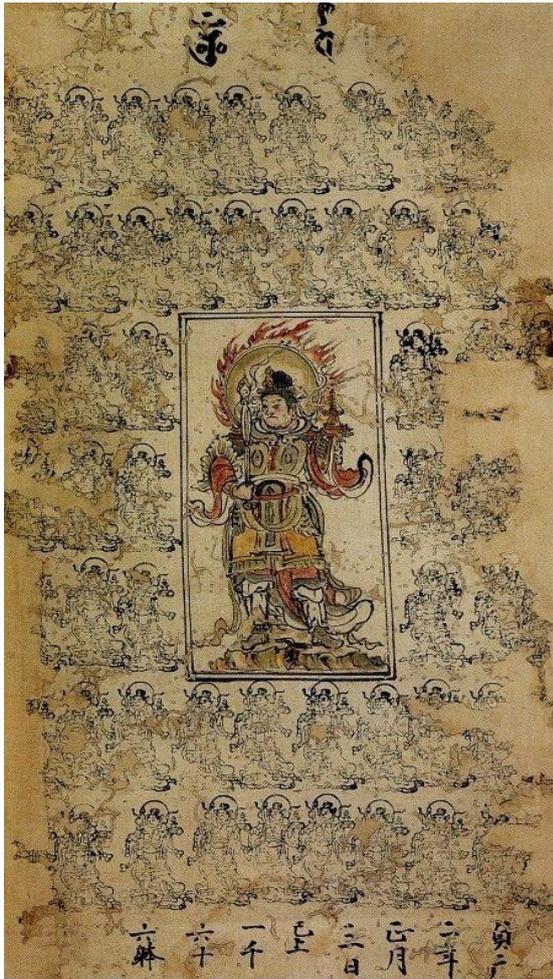


Abbildung 76 und 76.1: Bishamon
Druck (Papier). Kamakura-Zeit, 1233.; Kyōto;
56,4 x 32,3 cm.
Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
Bild © Mark Schumacher, *National Treasures of
Kōfukuji from the Temple Revival of the Kamakura
Period*, Asahi Shimbun 2004.



Abbildung 77: Bishamon
Statue (Holz). Heian-Zeit, 1154; Kyōto; 50 cm.
Bujō-ji 峰定寺, Kyōto
Bild © Matsuura 1992: Abbildung 12.



Abbildung 78: Bishamon
Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 12.-13. Jh. n.Chr.;
Fukui.
Seiun-ji 清雲寺鎌倉前期, Fukui.
Bild © Matsuura 1992: Abbildung 15.

Abbildung 79: Bishamon
Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto,
99,5 x 78,2 cm.
Iwashimizu Hachimangū 石清水八幡宮, Kyōto.
Bild © Nara National Museum.





Abbildung 80: Bishamon

Statue (Holz). Muromachi-Zeit, 14.-15. Jh. n.Chr.; Kyōto, 150,6 x 96 cm.

Tō-ji 東寺, Kyōto.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.



Abbildung 81: Bishamon

Statue (Holz). Edo-Zeit, spätes 19. Jh. n.Chr.; 132 cm.

Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 82: Shichi fukujin Bishamon
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit,
1790.
Bild © Ehime Universität.

Abbildung 83: Shichi fukujin
Hängerollbild (Seide) von Kano
Yasunobu 狩野安信 (1613-
1685). Frühe Edo-Zeit, 17. Jh.;
139 x 32,2 cm.
University Art Museum, Tokyo
National University of Fine Arts
and Music.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z
Photo Dictionary of Japanese
Sculpture and Art.*





Abbildung 84: Shichi fukujin Bishamon, Fukurokuju und Daikoku

Relief (Holz, bemalt) von Nami no Ihachi 波の伊八 (1751-1824). Edo-Zeit, 1777.

Bild © Kamogawa-shi.

<http://www.kamonavi.jp/ja/shisetsu/SPKM0059.html>



Abbildung 85: Shichi fukujin

Hängerollbild (Seide) von Tosa Mitsusuke. Edo-Zeit, 18. Jh.; 49,5 x 64,9 cm.

Bild © Trustees of the British Museum.



Abbildung 86: Shichi fukujin

Malerei von Hokusai Katsushika 葛飾北斎 (1760-1849), Utagawa Kunisada 歌川国貞 (1786-1865), Utagawa Toyokuni 豊国 (1769-1825), Torii Kiyonaga 鳥居清長 (1752-1815). Edo-Zeit, 19. Jh. n.Chr.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.



Abbildung 87: Shichi fukujin

Druck von Tsukioka Yoshitoshi (1839-1892). Meiji-Zeit (1868-1912), 1882.

Bild © wikipedia.org.



Abbildung 88: Bishamon

Tsuba (Eisen) von Yanagawa Naoharu 柳川直春 (1750-). Edo-Zeit, frühes 19. Jahrhundert; 8.2 x 8.1 x 0.5 cm.

Bild © Museum of Fine Arts Boston.

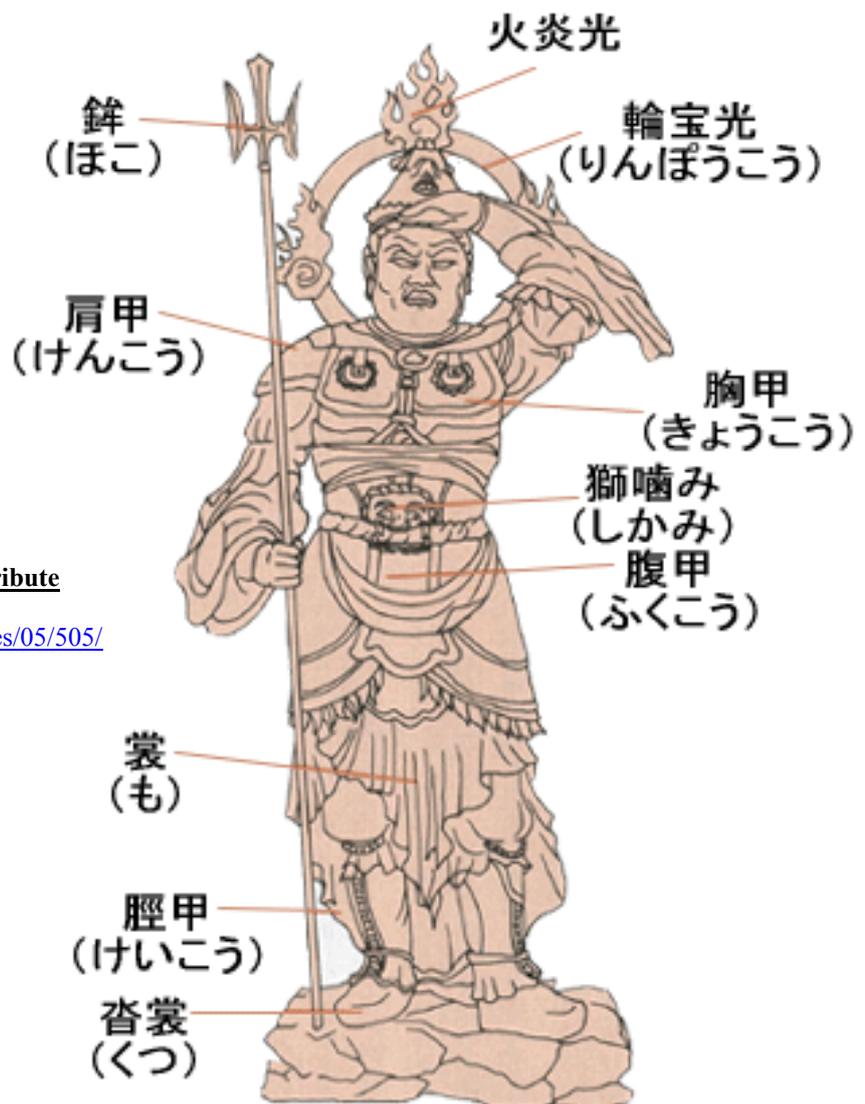


Abbildung 89: Bishamons Attribute

Bild © kofuku.org.

<http://www.kofuku.org/archives/05/505/>

Zusammenfassung Teil zwei

Entgegen seiner „Ahngottheit“ Kubera-Vaiśravaṇa musste sich Bishamon in Japan keinem tiefgreifenden Transformationsprozess mehr unterwerfen. Als er im 6. Jh. innerhalb der Gruppe der *Shitennō* nach Japan kommt, sind sowohl seine Ikonographie als auch seine Rolle, die ihm im japanischen Pantheon noch zugestanden werden sollte, bereits vorgezeichnet. Shōtoku Taishi persönlich adoptiert die *Shitennō* als Beschützer und diese Aufgabe soll durch die japanische Religionsgeschichte hindurch seine Entwicklung bestimmen. Obgleich noch keine Einzelfigur, erreicht Bishamon den Höhepunkt seiner Bedeutsamkeit wohl zur Zeit der *Chingo kokka sanbun*, hinter denen die Absicht steckt, den Buddhismus als Beschützer des Staates zu etablieren und in denen die *Shitennō* von der staatlichen Elite allgemein als wichtige Figuren auf diesem Weg angesehen werden. Auch wenn Bishamon sich von der Gruppe ablöst und seine Position als individuelle Gestalt festigen kann, so geschieht dies doch in einer etwas untergeordneten Position, in der er von anderen Figuren des japanischen Pantheons an Bedeutung überflügelt wird (so z.B. im esoterischen Buddhismus, in dem er wieder zu einer einfachen Schutzfigur degradiert wurde) oder er nur noch in einzelnen Aspekten von Relevanz ist. Dennoch zeugt der Umstand, dass seine Figur im Laufe der japanischen Religionsgeschichte immer wieder neu interpretiert und aufgegriffen wird, von einer stetigen Popularität. Dies führt schließlich dazu, dass er im Laufe des Mittelalters in die Gruppe der Glücksgötter integriert wird, jedoch auch hier nicht die wichtigste Figur darstellt.

Auch die Gründe, die ihn von den anderen *Shitennō* abheben, sind aus seiner Darstellung erklärbar: Als Herr des Nordens, in Japan und China traditionell als gefährlichste Himmelsrichtung angesehen, könnte er als mächtigster Götterkönig und damit als ihr Anführer gedacht worden sein. In dieser Funktion ist er mit chinesischer Symbolik ausgestattet: Sein Symboltier, die Ratte, ist das chinesische Tierkreiszeichen des Nordens; die Farbe Schwarz, die ihm oftmals als Hautfarbe dient, ist die Symbolfarbe der nördlichen Himmelsrichtung. Schon zur Zeit der *Chingo kokka sanbun* sticht Bishamon im *Hoke-kyō* aus der Gruppe der Himmelskönige heraus und wird mit Kannon verbunden, der bedeutendsten Gestalt des ostasiatischen Buddhismus. Die Verbindung mit Kannon bleibt bestehen und wird weiter popularisiert, in manchen Schriften werden beide sogar als wesensgleich erklärt. In der Folgezeit erreichen immer mehr Sütrenübersetzungen Japan, die ihn als Einzelfigur konzipieren. Der bedeutendste Faktor hinter seiner Popularität scheint seine Glücks- und Reichtumsassoziation zu sein, die ihn für Menschen aller Gesellschaftsschichten ansprechend machte. Diese Funktion hatte Bishamon von seiner vedisch-brahmanischen

„Vormanifestation“ Kubera-Vaiśravaṇa übernommen und sie mag auch die Basis für seine Inkludierung in die Gruppierung der Glücksgötter geliefert haben.

Zurück zu den Anfängen: Die Vier Himmelskönige werden mit der Etablierung der *Chingo kokka sanbun* neben ihrer Funktion als *Dharmapāla*, Bewahrer der Buddhas, Bodhisattvas und des Dharma, nun auch mit dem Schutz des gläubigen Königs, seines Volkes und seiner Nation vor Hungersnöten, Krankheiten und feindlichen Überfällen betraut. Daraus ergibt sich der Meinung des Autors nach, dass alle Rollen, die Bishamon im Laufe der Zeit einnimmt, bereits in den drei Staatsschutzsūtren angedeutet werden: Der Schutz der Nation und damit des Königs und seines Volkes wird ab dem 8. Jh. Tobatsu Bishamon zugeschrieben. Das *Shigisan engi emaki* und *Hekija-e* zeigen Bishamon ab dem 12. Jh. als Austreiber von Krankheiten und bösen Dämonen. Die mit der Schutzfunktion einhergehende, martialische Darstellung bewegt die Samurai im 12. Jh. dazu, Bishamon als ihren Schutzgott zu adoptieren. Obwohl sich Bishamon als Glücksgott kaum transformiert hat und immer noch als Krieger abgebildet wird, verwundert es dennoch nicht, dass er unter all den grimmig-martialischen Schutzgottheiten des japanischen Buddhismus in die Gruppe mit einbezogen wurde. Schon im frühen Buddhismus rückt Kubera-Vaiśravaṇas Assoziation als Reichtumsgott zugunsten seiner Rolle als *Dharmapāla*, dem schwer bewaffneten Schutzherren des Nordens, der alle schlechten Einflüsse aus dieser Himmelsrichtung abwehrt, stark in den Hintergrund. Dennoch meint der Autor, seine Funktion eines Beschützers des Buddhismus, mit dem der Schutz der Gläubigen und der Nationen vor Krankheiten und Katastrophen einhergeht, könne mit Glück in Übereinstimmung gebracht werden, indem man den Schutz vor Krankheiten als Gesundheit und den Schutz der Nation vor feindlichen Überfällen als Freiheit bewahrende und damit glückbringende Funktion interpretiert. Die direkte Verbindung mit Reichtum und Glück bricht sich in den folgenden Jh. immer mehr Bahn. Im von Kriegen geprägten japanischen Mittelalter wird er schließlich, da er neben seiner martialischen Grundausstattung nun eben auch mit Glück in Verbindung steht, vom Kriegeradel als kriegsglückspendende Gottheit verehrt. Der finale Ausdruck der Verschmelzung aller mit Bishamon und auch Kubera assoziierten Konzepte, vornehmlich Reichtum, Glück, Krieger und Schutzherr, findet sich letzten Endes in seiner Rolle als japanischer Glücksgott.

13. Conclusio

Die vorliegende Arbeit befasste sich mit der Figur des Bishamon-ten, eines japanischen Deva, der sich bis auf die vedisch-brahmanische Gottheit Kubera-Vaiśravaṇa zurückverfolgen lässt. Anhand einer eingehenden Analyse ausgewählter schriftlicher Quellen, die sich mit seiner Gestalt und seinen ikonographischen Merkmalen beschäftigen, sollte die Evolution der buddhistischen Figur in Indien und Japan dargelegt und Übereinstimmungen bzw. Unterschiede festgestellt werden. Ziel der Arbeit war es zu zeigen, dass trotz der zeitlichen und geographischen Raumunterschiede zwischen dem indischen und japanischen Buddhismus und des langen Transformationsprozesses, dem die buddhistische Ikonographie im Laufe ihrer Ausbreitung in Asien unterworfen war, dennoch viel von ursprünglichen Gedanken und Konzepten erhalten blieb.

Der erste Teil dieser Arbeit beschäftigte sich mit Kuberas Entwicklung im vedisch-brahmanischen Schrifttum und seiner Inkorporierung in den frühen Buddhismus. Erstmals wird Kubera namentlich im *Atharvaveda* genannt, einem der vedischen *Samhitas*, der zwar erst um 200 v. Chr. abgefasst, dessen mündliche Tradition aber bis ins Jahr 1000 v. Chr. zurückreicht. Seine erste, dämonische Assoziation ist jedoch eine wenig ansprechende: Er wird mit dem undefinierten Volk der „Anderen“, den *itarajanas*, verbunden, die zumeist als Rakṣas, Yakṣas oder Guhyakas interpretiert werden. Auch wenn sich im Laufe der Zeit Kuberas Veränderung zum Guten langsam abzuzeichnen beginnt, bleibt er mit den Rakṣas und Yakṣas fest verbunden. Oberflächlich löst sich Kubera in der epischen Periode von seiner dämonischen Vergangenheit und ist nicht länger Herr der Rakṣas, die nun mit seinem überwollenden Halbbruder Rāvaṇa assoziiert werden. Durch Rāvaṇa verliert er seine Verbindung zu ihnen jedoch nicht vollständig. Erlegt Brahmā ihm auch nur die Herrschaft über die Yakṣas auf, so bleibt ihm der Titel des Königs der Rakṣas erhalten (*Mahābhārata* 3.274⁶⁰⁰). Neben seiner ikonographischen Darstellung symbolisiert auch sein Namen „Kubera“, der „schlecht Geformte“, seine Rakṣa-Herkunft. Kuberas in den *śruti*-Schriften, *Sūtren* und *Śāstras* zunächst bruchstückhaft erwähnten Eigenschaften, wie seine Beziehung zum Norden und Reichtum, werden in der Periode der *Epen* und *Purāṇas* zu einer dichten Mythologie ausgestaltet, in der er durch seine Assoziation mit höheren Gottheiten, besonders Brahmā und Śiva, zunehmend popularisiert wird. Von Brahmā wird ihm, dem Großteil der Quellen nach, die Schutzherrschaft über Reichtum und die nördliche Himmelsrichtung zuteil und dieser begründet damit seinen Götterstatus: Im *Rāmāyaṇa* weist Brahmā ihn an, den

⁶⁰⁰ Ganguli 1884b:806.

Göttern gleich zu sein (*Rāmāyaṇa* 7.3)⁶⁰¹, im *Mahābhārata* verleiht er ihm Unsterblichkeit. Auch das *Skanda Purāṇa* verweist eindeutig darauf, dass Kubera ursprünglich ein Mensch war und erst später zum Gott wurde (*Skanda Purāṇa* 10.13.131)⁶⁰²: Beide Texte stellen ihn als Dieb dar, der nach einem vollzogenen Lebenswandel schließlich als Kubera wiedergeboren wird. Die Konzeption als Dieb bringt ihn erneut mit seiner früh-vedischen Vergangenheit als Übeltäter in Verbindung. Das illustriert, dass sich Kubera niemals vollständig von seiner Assoziation von den Rakṣas und Yakṣas löst und auch im japanischen Buddhismus noch als ihr Herr genannt wird. Kuberas Aufgabe als Wächter des Nordens, dessen Schutz ihm meist zugeteilt ist, kann mit seiner Rolle als Reichtumsgott in Verbindung gesetzt werden: Schon im *Mahābhārata* wird der Norden als Region des Goldes angesehen, als Beherberger zahlreicher Reichtümer⁶⁰³. Das leitet sich womöglich aus der Lage des Himalaya-Gebirges im Norden Indiens ab, erscheinen Berge in den *Epen* als Schatzhäuser voller Metalle und Mineralien und die Erde als Quellen aller Schätze.

Bei der Übernahme in den Buddhismus bleiben Kubera seine prominentesten Merkmale erhalten: Im Pāli-Kanon erscheint er als Mitglied der Vier Großen Götterkönige, *Cātummahārājikā devā* und bleibt Regent des Nordens und Herr der Yakṣas. Er residiert nun neben seiner im Norden gelegenen Residenz auch in einem eigenen Himmel. Der Verbund der *Cātummahārājikā devā* ist allerdings viel enger und Kubera damit viel stärker in die Gruppe der Götterkönige eingebunden, als dies bei den Hindu-*Lokapāla* der Fall war. Die weitverbreitete Auffassung, die Führungsrolle Kuberas unter den Vier Himmelskönigen zeichne sich erst in den späteren buddhistischen Ausprägungen ab, muss hier von der Hand gewiesen werden. Tatsächlich wird sie bereits im Pāli-Kanon angedeutet. Betrachtet man die Häufigkeit mit der die einzelnen *Cātummahārāja* erwähnt werden, so zeigt sich, dass Kubera eine überlegene Stellung einnimmt. Die Verbindung Kuberas zu den Kaufleuten, als deren Schutzherr Hopkins ihn bezeichnet (Hopkins 1915:144) bleibt ebenso erhalten: Kubera macht einen seiner Yakṣas zum Schutzgeist über ein von Karawanen durchzogenes Gebiet (*Vimāna Vatthu* 7.10)⁶⁰⁴. Im frühen buddhistischen Schrifttum finden sich nur wenige Verweise auf Kuberas Erscheinung oder seine Symbole: Das *Mahāvamsa* erwähnt als Waffen der Himmelskönige Schwerter; das *Paramatthajotikā* schreibt Kubera, in Übereinstimmung

⁶⁰¹ Shastri 1985a:380-381.

⁶⁰² Tagare 1996:135.

⁶⁰³ Siehe Kapitel 3.3.

⁶⁰⁴ Hecker 1994:177.

mit den epischen Texten, eine Keule zu (*Mahāvamsa* 31.79⁶⁰⁵; *Paramatthajotikā* 1.10)⁶⁰⁶. So verwundert es nicht, dass sich in den buddhistischen Darstellungen Kuberas zahlreiche Parallelen zur *śruti*- und *smṛti*-Literatur finden: Seine ikonographischen Attribute wie *śakti*, der Eisenspeer, das Banner und die Nidhis leiten sich aus der puranisch-epischen Literatur her.

Der zweite Teil dieser Studie widmete sich der japanischen Form Kubera-Vaiśravaṇas und seiner Evolution im japanischen Pantheon: Bishamon wird nur wenige Jahrzehnte nach der Übernahme des Buddhismus im 6. Jh. erstmals schriftlich erwähnt. In einem durch Glaubenskonflikte ausgelösten Krieg zwischen Befürwortern und Gegnern der neuen Religion wendet sich Shōtoku Taishi, einer der bedeutendsten Buddhismus-Förderer der japanischen Religionsgeschichte, mit der Bitte um Schutz und Sieg an die *Shitennō*. Als er die Auseinandersetzung für sich entscheiden kann, lässt er ihnen den ersten staatlichen Tempel Japans bauen, den Shitennō-ji in Ōsaka. Somit koinzidiert die erste Handlung der Vier Großen Götterkönige und damit auch Bishamons mit der ihnen inhärenten Beschützerrolle, nicht nur einer Person sondern auch des Buddhismus, da Shōtoku Taishi sich für die Verbreitung des Buddhismus stark gemacht hat.

In der späten Asuka- und Nara-Zeit entwickelt sich die Idee, den Buddhismus als Beschützer des Staates und damit als Staatsreligion zu etablieren. Dazu wurden Kopien der Staatsschutzsūtren angefertigt und an Klöster im ganzen Land geschickt. Die Aufgabe der Mönche war es, diese Sūtren regelmäßig zu rezitieren, um das Wohlergehen Japans aufrechtzuerhalten. In dieser Zeit entwickeln sich die *Shitennō* zu einer äußerst einflussreichen Göttergruppe. Es zeigte sich, dass den *Shitennō* in den *Chingo kokka sanbun* eine beachtliche Bandbreite an Schutzfunktionen zugeschrieben sind: Neben ihrer übergeordneten Aufgabe als *Dharmapāla*, als welche sie Buddhas, Bodhisattvas und den Dharma bewahren, versprechen sie nun auch den Schutz des gläubigen Herrschers, seines Volkes und seines Reiches vor Seuchen, Katastrophen und feindlichen Überfällen. Bishamon gilt überdies als Schutzherr der Anhänger des *Lotos Sūtra*. Alle späteren, mit Bishamon assoziierten Aufgaben basieren auf den Ausführungen dieser drei Sūtren: Der Schutz der Nation und damit aller seiner Einwohner kehrt in der Figur Tobatsu Bishamons wieder, das *Shigisan engi emaki* und *Hekija-e* zeigen ihn ab dem 12. Jh. als Austreiber von Krankheiten und bösen Dämonen. Dennoch wird Bishamon anfangs, ähnlich dem frühen indischen Buddhismus, auch in Japan in erster Linie als kriegerischer *Dharmapāla* gesehen, dessen

⁶⁰⁵ Geiger 1964:215.

⁶⁰⁶ Smith 1966:225.

Aufgabe auf seine Beschützerrolle beschränkt ist. Zudem ist er fest in die Gruppe der Himmelskönige eingebunden.

In den folgenden Jahrhunderten erreichen neue, aus China stammende Sūtrenübersetzungen Japan, die ihm Teile seiner prä-japanischen Assoziationen wiedergeben: Bishamon erscheint auch hier als Herr der Yakṣas und Rakṣas, wenn ihre Verbindung in Japan auch weit weniger präsent ist. Die Sūtren illustrieren sein Naheverhältnis zu Schätzen und seine glückbringende Assoziation. Glück und Reichtum, ursprünglich Kubera-Vaiśravaṇas bedeutendste Attribute, kehren im japanischen Bishamon allmählich wieder, nachdem sie ihm im frühen indischen und japanischen Buddhismus weitgehend verloren gegangen waren. Damit beginnt auch Bishamons mit dem *Hoke-kyō* eingeleitete Herauslösung aus der Gruppe der *Shitennō* hin zu einer individuellen Gestalt bzw. verleibte er sich in seiner überlegenen Position die anderen Götter der *Shitennō* ein. Seine endgültige Anerkennung als Einzelfigur und vermutlich auch den Höhepunkt seiner Popularität erreicht er durch die Verbreitung des Tobatsu-Bishamon-Glaubens, des Schutzherren der Nation. Mit der Ankunft des esoterischen Buddhismus wird Bishamon wieder stärker in Göttergruppen eingebunden und auf seine Schutzfunktion beschränkt, während er an Bedeutung von neuen Figuren überflügelt wird (Linrothe 1999:20-24). Allerdings kann er seinen Einfluss im von Kriegen geprägten japanischen Mittelalter noch einmal geltend machen: Es erfolgt die nahtlose Verschmelzung seiner martialischen Ikonographie mit seinem Glücksaspekt. Er wird vom Kriegeradel als Kriegsglück spendender Schutzherr übernommen und verehrt und in Verbindung mit den bedeutendsten Persönlichkeiten der frühen Kamakura-Zeit genannt. Den Höhepunkt seiner Evolution erreicht Bishamon mit der Inkludierung in die Gruppe der Sieben Glücksgötter. Seine beiden primären Assoziationen, (Kriegs-) Glück und Reichtum, finden hier ihre finale Vereinigung, wodurch sich der Kreis zu Bishamons „Ahngottheit“ Kubera-Vaiśravaṇa letztendlich schließt.

Die ikonographische Analyse der indischen Abbildungen zeigte, dass sowohl Kubera als auch Jambhala bereits in einem frühen Stadium ihrer darstellerischen Entwicklung standardisiert wurden: In einer den Yakṣas und Rakṣas zugeschriebenen ikonographischen Körperform. Ob die Jambhala-Manifestation in Indien dabei lediglich einen stärkeren Reichtumsaspekt Kuberas zum Ausdruck bringen soll oder ob es sich dabei um eine Form handelt, die mit der Verbreitung des esoterischen Systems aufkommt, konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht zweifelsfrei geklärt werden, weshalb sich der Autor eines Urteils dazu enthält. Die Vielfalt der Kubera Darstellungen und Manifestationen im tibetischen Buddhismus, obgleich in ihrem Grundtypus immer noch der standardisierten indischen

Kubera Form entsprechend, zeigen, dass sich zwischen seinen Darstellungen in Indien und Tibet eine Phase der ikonographischen Ausgestaltung vollzogen haben muss. In einer stark auf das Wesentliche reduzierten Beschreibung umfasst Kuberas Ikonographie in Indien die Hockstellung, den dicken Bauch und gedrungenen Körper, zahlreiche Ornamente, Geldsack und später die Manguste, bei Jambhala kommt noch die Zitrone hinzu. Vergleicht man nun mit dem japanischen Bishamon, der als grimmiger, schlanker und athletischer Krieger in Rüstung und mit Waffen ausgestattet abgebildet wird, zeigt sich sofort, dass von der Original-Ikonographie nicht viel übrig geblieben ist. Im Gegenzug dazu finden sich, soweit aus dem in dieser Studie genutzten Set an Abbildung zu schließen, keine indischen Darstellungen Kuberas oder Jambhalas in Kriegergestalt. Aus der ikonographischen Analyse kann geschlossen werden, dass es weder die Rakṣa-ähnliche, dickbäuchige Darstellung Kuberas noch jene des Schatzüberhäuftes Jambhala in das japanische Pantheon geschafft haben. Damit gehen auch ihre wichtigsten Attribute, die juwelenspeiende Manguste bzw. die Zitrone, in Tibet noch erhalten, auf dem Weg nach Japan verloren. Vermutlich gelangte, im Hinblick auf Bishamon, nur Kuberas Vaiśravaṇa-Form nach Ostasien. Wahrscheinlich ist dies auf seine Funktion als kriegerischer *Dharmapāla*, die ihm im frühen Buddhismus in erster Linie zugestanden wurde, zurückzuführen. Die Verbindung zum Reichtum reißt im Pāli-Kanon ab und kehrt erst im Chinesischen *Āgama tripiṭaka*, und damit im Mahāyāna-Buddhismus wieder. Frühe chinesische Darstellungen aus China zeigen bereits den starken Krieger, den auch der japanische Bishamon von Beginn an darstellt.

Die Quelle dieser martialischen Ausgestaltung muss demnach auf dem Weg des Transmigrationsprozesses von Indien nach Ostasien liegen, bzw. in China selbst. Einen ersten Hinweis auf die kriegerische Ausgestaltung liefert, wie bereits angesprochen, die ikonographische Vereinigung Kuberas mit Pañchika, die sich noch in Indien vollzieht und von dem der spätere Bishamon wahrscheinlich den Speer übernommen hat. Einen weiteren Hinweis bildet Tobatsu Bishamon und seine große Bedeutung in Zentralasien und später China. Hier scheint der Ursprung des Kultes um Bishamon zu liegen. Auf seinem Weg nach Ostasien wird Vaiśravaṇa mit einem neuen Attribut bedacht, der Pagode. Diese findet sich *nicht* in Indien, wird jedoch auf der Vaiśravaṇa-Darstellung in Lóngmén bereits abgebildet und stellt von da an sein wichtigstes Merkmal dar. Später findet sich die Pagode auch in Tibet. Ähnlich der kriegerischen Ikonographie muss auch die Quelle der Pagode zwischen Indien und China liegen. Eine Betrachtung dieser Punkte sprengt den auf Indien und Japan gesetzten Fokus der Arbeit, würde aber einen interessanten Forschungspunkt darstellen. In Bezug auf den japanischen Bishamon fällt auf, dass er sich in seiner Darstellung als Krieger mit der

Pagode und (zumeist) dem Dreizack zwischen seiner ersten, erhaltenen Plastik aus dem 7. Jh. bis heute so gut wie gar nicht verändert hat. Daraus lässt sich schließen, dass seine Figur von Anfang an stark standardisiert ist und diese Standardisierung auch beibehalten wird. Eine einzige Veränderung vollzieht sich in seinem Gesichtsausdruck und der Dynamik der Plastiken, vermutlich mit Aufkommen des esoterischen Buddhismus. Sein Grundtypus jedoch bleibt derselbe, egal ob als Wächtergott, *Shitennō* oder Glücksgott. Auch dieser Sachverhalt ließe sich womöglich mit einem Verweis nach China interpretieren. In China erfährt der Buddhismus in der Táng-Zeit eine starke Sinisierung, in dessen Verlauf viele der ursprünglich indischen Elemente des Buddhismus und damit auch die Ikonographie in eine besser mit der chinesischen Kultur übereinstimmende Weise verändert werden. Da China sowohl für Korea als auch Japan lange Zeit *das* kulturelle Vorbild darstellte, ist es nicht unwahrscheinlich, dass man den Buddhismus zunächst weitgehend in seiner sinisierten Form beließ. Bereits in China standardisierte ikonographische Formen könnten demnach Japan erreicht und sich dort verbreitet haben. Dies würde auch die bei der Übernahme bereits fertig ausgestaltete und gleichbleibende Ikonographie Bishamons erklären. Einen direkten Verweis nach China birgt die Ratte, Bishamons Symboltier und gleichzeitig mit dem Norden assoziiertes chinesisches Tierkreiszeichen. Auch seine schwarze Hautfarbe könnte aus China stammen, da diese die Symbolfarbe der nördlichen Himmelsrichtung darstellt. Wie sich zeigt, weisen zahlreiche Elemente Bishamons darauf hin, dass der Schlüssel zu seiner japanisch-ikonographischen Form in China zu finden ist.

Kann man die Herkunft der Ikonographie Bishamons nun in China vermuten, so zeigte diese Studie doch, dass die Essenz seiner Figur, deren Aufgaben und Assoziationen zweifelsfrei auf Indien zurückzuführen sind und dabei nicht nur auf den frühen indischen Buddhismus sondern bis in die vedisch-brahmanische Religion.

Literaturverzeichnis

Armbruster, Gisela (1959): *Das Shigisan Engi Emaki. Ein japanisches Rollbild aus dem 12. Jahrhundert*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Arya, Ravi Prakash (2004): *Rāmāyaṇa of Vālmīki. Volume Four Uttara-Kāṇḍa*. Delhi: Parimal Publications.

Bajpai, K. D. (1993): „Early Buddhist Art. Some salient Features of Iconography”, Kewal Krishan Mittal (Hg.): *Buddhist Art and Thought*. Neu Delhi: Harman Publishing House, 1-12.

Bakshi, Dwijendra Nath (1979): *Hindu Divinities in Japanese Buddhist Pantheon. A comparative Study*. Calcutta: Benten Publications.

Bender, Ross (1979): „The Hachiman Cult and the Dokyo Incident”, *Monumenta Nipponica* 34/2, 125-153.

Bhattacharyya, Asoke K. (2002): *Indian Contribution to the Development of Far Eastern Buddhist Iconography*. Kolkata: Bagchi.

Bodhi (1995): *The Middle Length Discourses of the Buddha. A new Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

Bodhi (2000): *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

Bose, Dharendra Nath (1985): *Harivamsha*. Bengalen: Datta Bose and Company.

Bowles, Adam (2006): *Mahābhārata Book Eight. Karṇa Volume One*. New York: New York University Press.

Bowring, Richard (2005): *The religious Traditions of Japan. 500 - 1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brock, Karen L. (2004a): „Buddhist Art in Japan”, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 391-396.

Bronkhorst, Johannes (2004a): „Hinduism and Buddhism”, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 328-332.

Brown, Delmer M. (2010): „JHTI. Japanese Historical Text Initiative”, *University of California, Berkeley*.

<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/>

Brown, Delmer M. (2010a): „Kinmei Tennō 欽明天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=18&brows=a>
(24. 11. 2011)

- Brown, Delmer M. (2010b): „Bidatsu Tennō 敏達天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=19&brows=a>
 (22. 11. 2011)
- Brown, Delmer M. (2010c): „Yōmei 用明 und Sujun Tennō 崇峻天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=20&brows=a>
 (18. 11. 2011)
- Brown, Delmer M. (2010d): „Suiko Tennō 推古天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=21&brows=a>
 (25. 11. 2011)
- Brown, Delmer M. (2010e): „Tenmu Tennō 天武天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=28&brows=a>
 (24. 11. 2011)
- Brown, Delmer M. (2010f): „Jitō Tennō 持統天皇”, *University of California, Berkeley*.
<http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/brows.cgi?page=&line=&hon=&moji=&sbpage=1&kazu=3&key1=&key2=&taisho=&honname=1&chk=&CHKYES=&sel=29&brows=a>
 (27. 11. 2011)
- Casal, Ugo A. (1958): *Die sieben Glücksgötter. Shichifukujin*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Kommissionsverlag.
- Ceming, Katharina und Hans P. Sturm (2005): *Buddhismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Chaudhuri, Saroj Kumar (2003): *Hindu Gods and Goddesses in Japan*. Neu Delhi: Vedams.
- Chiba Reiko (1980): *Lucky Gods of Japan*. Japan: Tuttle Publishing.
- Collins, Steven (1990): „On the very Idea of the Pali Canon“, *Journal of the Pali Text Society* Nr. 15, 89-126.
- Coomaraswamy, Ananda Kentish (1971): *Yakṣas*. Neu Delhi: Manoharlal.
- Cowell, Edward B. (1969a): *The Jātaka or Stories of the Buddha's former Births. Volume One and Two*. London: Luzac, Pali Text Society; (1. Auflage 1895).
- Cowell, Edward B. (1969b): *The Jātaka or Stories of the Buddha's former Births. Volume Three and Four*. London: Luzac, Pali Text Society; (1. Auflage 1897/1901).
- Cowell, Edward B. (1969c): *The Jātaka or Stories of the Buddha's former Births. Volume Five and Six*. London: Luzac, Pali Text Society; (1. Auflage 1905/1907).

- Dagyab, Loden Sherap (1992): *Buddhistische Glückssymbole im tibetischen Kulturraum. Eine Untersuchung der neun bekanntesten Symbolgruppen*. München: Diederichs.
- Daniélou, Alain (1964): *The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism*. Vermont: Inner Traditions International.
- Davidson, Ronald M. (2002): *Indian Esoteric Buddhism. A Social history of the tantric Movement*. New York: Columbia University Press.
- Davidson, Ronald M. und Charles D. Orzech (2004b): „Tantra“, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume Two*. New York: Macmillan Reference USA, 820-826.
- Debroy Bibek, Dipavali Debroy (2002a): *The Holy Puranas. Markandeya, Agni, Bhavishya, Brahmavaivarta, Linga, Varaha*. Delhi: B. R. Publ.
- Debroy Bibek, Dipavali Debroy (2002b): *The Holy Puranas. Skanda, Vamana, Kurma, Matsya, Garuda, Brahmanda, Vayu*. Delhi: B. R. Publ.
- Deeg, Max (2007): *Das Lotos-Sūtra*. Darmstadt: WBG.
- Deglurkar, G. B. (2004): “Interactive Ultimate in the Brāhmanical and Buddhist Art”, Sharma, Ramesh C. (Hg.): *Interaction between Brahmanical and Buddhist Art*. Neu Delhi: D. K. Printworld.
- Deshpande, N. A. (1988): *The Padma-purāṇa. Volume One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deshpande, N. A. (1989): *The Padma-purāṇa. Volume Two*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deshpande, N. A. (1990a): *The Padma-purāṇa. Volume Three*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Deshpande, N. A. (1990b): *The Padma-purāṇa. Volume Four*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- De Visser, M. W. (1935a): *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the seventh and eighth Centuries A.D. and their History in later Times. Volume One*. Leiden: Brill.
- De Visser, M. W. (1935b): *Ancient Buddhism in Japan. Sūtras and Ceremonies in Use in the seventh and eighth Centuries A.D. and their History in later Times. Volume Two*. Leiden: Brill.
- Dykstra, Yoshiko Kurata (1986a): *The Konjaku Tales. Indian Section Part One*. Ōsaka: Kansai University of Foreign Studies Publication.
- Eggeling, Julius (1978a): *The Śātapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School. Books One and Two*. Delhi: Motilal Banarsidass; (1. Auflage 1882).
- Eggeling, Julius (1978b): *The Śātapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School. Books Five, Six and Seven*. Delhi: Motilal Banarsidass; (1. Auflage 1884).

Eggeling, Julius (1978c): *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the Text of the Mādhyandina School. Books Eleven, Twelve, Thirteen and Fourteen.* Delhi: Motilal Banarsidass; (1. Auflage 1900).

Ehrich, Kurt S. (1991): *Shichifukujin. Die Sieben Glücksgötter. Ein Versuch über Genesis und Bedeutung volkstümlicher ostasiatischer Gottheiten.* Recklinghausen: Bongers.

Fitzgerald, James L. (1975): *The Mahābhārata Volume Two. The Book of the Assembly Hall. The Book of the Forest.* Chicago: Univ. of Chicago Press.

Flood, Gavin D. (1996): *An Introduction to Hinduism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, Bernard (1991): *Musée National des Arts Asiatiques Guimet. Le Panthéon Bouddhique au Japon. Collections d'Emile Guimet.* Paris: Réunion des Musées Nationaux.

Frédéric, Louis (1995): *Buddhism. Flammarion Iconographic Guides.* Paris: Flammarion.

Gangadharan, Natesa (1984): *The Agni-purāṇa. Part One.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Gangadharan, Natesa (1987): *The Agni-purāṇa. Part Four.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Ganguli, Kisari Mohan (1884a): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated into English Prose. Adi Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Ganguli, Kisari Mohan (1884b): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated into English Prose. Sabha Parva and Vana Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Ganguli, Kisari Mohan (1886): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa translated into English Prose. Virata and Udogya Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Ganguli, Kisari Mohan (1887-1888): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa translated into English Prose. Bhishma und Drona Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Ganguli, Kisari Mohan (1889-1990): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa Translated into English Prose. Karna, Çalya und Saaptika Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Ganguli, Kisari Mohan (1894-1896): *The Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa translated into English Prose. Açwamedha, Açramavasika, Mausala, Mahaprasthanika und Swargarohanika Parva.* Calcutta: Bhārata Press.

Garbutt, Kathleen (2006): *Mahābhārata Book Four. Virāṭa.* New York: New York University Press.

Geiger, Wilhelm (1964): *The Mahāvamsa or the great Chronicle of Ceylon.* London: Luzac, Pali Text Society; (1. Auflage 1912).

Geiger, Wilhelm (1980): *Cūlavamsa. Being the more recent Part of the Mahāvamsa.* London: Luzac, Pali Text Society; (1. Auflage 1925, 1927).

- Geldner, Friedrich (1951a): *Der Rig-Veda. Erster bis vierter Liederkreis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geldner, Friedrich (1951b): *Der Rig-Veda. Fünfter bis achter Liederkreis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Geldner, Friedrich (1951c): *Der Rig-Veda. Neunter bis zehnter Liederkreis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Getty, Alice (1962): *The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries*. Rutland: Tuttle.
- Gombrich, Richard (2008): „Der Buddhismus im alten und mittelalterlichen Indien. Sinn und Aufgabe des Sangha“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 71-93; (1. Auflage 1984).
- Gonda, Jan (1975): „Vedic Literature“, Jan Gonda (Hg.): *A History of Indian Literature. Volume One. Fascicle One*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Griffith, Ralph T.H. (1895): *The Hymns of the Atharva-Veda. Volume One*. London: E. J. Lazarus & Co.
- Haussig, Hans Wilhelm (1984): *Götter und Mythen des indischen Subkontinents*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hecker, Hellmuth (1994): *Vimāna-vatthu. Wege zum Himmel*. Hamburg: Buddhistische Gesellschaft.
- Hecker, Hellmuth (1995): *Peta-vatthu. Das buddhistische Totenbuch*. Hamburg: Buddhistische Gesellschaft.
- Heineberg, Heinz (2006): *Stadtgeographie*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Hopkins, Edward Washburn (1915): *Epic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Hopkins, Edward Washburn (1995): *The Ordinances of Manu*. Neu Delhi: Munshiram Manoharlal; (1. Auflage 1884).
- Hopkins, Thomas J. (2007): *The Hindu Religious Tradition*. Belmont: Wadsworth.
- Hutter, Manfred (2001): *Das ewige Rad. Religion und Kultur des Buddhismus*. Graz: Verlag Styria.
- Iyer, S. Venkitasubramonia (1985a): *The Varāha -purāṇa. Part One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Iyer, S. Venkitasubramonia (1985b): *The Varāha -purāṇa. Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jayawickrama, N. A. (2001): *Suttanipāta. Text and Translation*. Sri Lanka: Karunaratne and Sons Ltd.

- Johnson, William J. (2005): *Mahābhārata Book Three. The Forest Volume Four*. New York: New York University Press.
- Joshi, K. L. (2007a): *Matsya mahāpurāṇa. Volume One*. Delhi: Parimal Publications.
- Joshi, K. L. (2007b): *Matsya mahāpurāṇa. Volume Two*. Delhi: Parimal Publications.
- Joshi, Lal Mani (2008): „Buddhistische Kunst und Architektur“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 100-107; (1. Auflage 1984).
- Kinnard, Jacob N. (2006): *The Emergence of Buddhism*. Westport: Greenwood Press.
- Knott, Kim (1998): *Hinduism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kramrisch, Stella (1928): *The Vishnudharmottara. A Treatise on Indian Painting and Image-Making*. Calcutta: Calcutta University Press.
- Kumar, Pushpendra (2010): *Nāṭyaśāstra of Bharatamuni. Chapters One to Eleven*. Bhārata: Nyū Bhāratīya Buka Kōraporeśana.
- Kvaerne, Per (2008): „Aufstieg und Untergang einer klösterlichen Tradition“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 294-333; (1. Auflage 1984).
- Lamotte, Étienne (2008): „Der Buddha, Seine Lehre und Seine Gemeinde“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 100; (1. Auflage 1984).
- Lienhard, Siegfried (2008): „Nepal. Das Weiterleben des indischen Buddhismus“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 123-137; (1. Auflage 1984).
- Linrothe, Rob (1999): *Ruthless Compassion. Wrathful Deities in Early Indo-Tibetan Esoteric Buddhist Art*. London: Serindia Publications.
- MacDonell, Arthur Anthony (1897): *Vedic Mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- MacDonell, Arthur Anthony (2004): *A Practical Sanskrit Dictionary. With Transliteration, Accentuation and Etymological Analysis Throughout*. Delhi: Motilal Banarsidass; (1. Auflage 1924)
- Matsuo, Kenji (2007): *A History of Japanese Buddhism*. Folkestone: Global Oriental.
- Matsuura, Masaaki 松浦 正昭 (1992): *Bishamonten zō 毘沙門天像*. Tōkyō Shibundō 至文堂.
- Maxwell, Gail (2004a): „Buddhist Art in India“, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 360-366.
- McArthur, Meher (2002): *Reading Buddhist Art. An illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols*. London: Thames & Hudson.

- Michaels, Axel (1998): *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck Verlag.
- Michaels, Axel (2011): *Buddha. Leben, Lehre, Legende*. München: Beck.
- Mills, Douglas E. (1970): *A Collection of Tales from Uji. A Study and Translation of Uji shūi monogatari*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitra, Rājendralāla (1998): *The Lalita-Vistara. Memoirs of the early Life of Sakya Sinha*. Delhi: Sri Satguru Publications.
- Murashige, Yasushi 村重 寧 (1991): *Shigisan Engi to Kokawadera Engi 信貴山縁起と粉河寺縁起*. Tōkyō: Shibundō 至文堂.
- Mylius, Klaus (1994): *Āśvalāyana Śrautasūtra*. Wichtrach: Institut für Indologie.
- Nietupski, Paul K. (1993): „Buddhist Books and Texts. Canon and Canonization”, Mircea Eliade (Hg.): *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- N. N. (1998): „Azuma kagami 吾妻鏡“, *Azuma kagami*.
<http://www.5a.biglobe.ne.jp/~micro-8/toshio/azuma.html> (15. 11. 2011)
- N. N. (2000): „Shoku nihongi 続日本紀 (荒山慶一氏作成)“, *J-Texts 日本文化電子図書館*.
<http://www.j-texts.com/jodai/shoku27.html> (25. 12. 2011)
- N. N. (2002): „Fusō ryakki 扶桑略記“, *Kuon no Kizuna 久遠の絆*.
<http://miko.org/~uraki/kuon/furu/text/kiryaku/fs07.htm> (19. 12. 2011)
- Norman, Kenneth R. (1983): „Pāli Literature. Including the canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism”, Jan Gonda (Hg.): *A History of Indian Literature. Volume Seven. Fascicle Two*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nyanatiloka (1969a): *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Band Eins*. Köln: DuMont Schauberg.
- Nyanatiloka (1969b): *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Band Drei*. Köln: DuMont Schauberg.
- Nyanatiloka (1969c): *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Band Vier*. Köln: DuMont Schauberg.
- Oldenberg, Hermann (1886): *The Gṛihya-Sūtras. Rules of Vedic domestic Ceremonies. Part One*. Oxford: Clarendon Press.
- Oldenberg, Hermann (1892): *The Gṛihya-Sūtras. Rules of Vedic domestic Ceremonies. Part Two*. Oxford: Clarendon Press.
- Orzech, Charles D. (1998): *Politics and transcendent Wisdom. The „Scripture for humane kings” in the Creation of Chinese Buddhism*. University Park: Pennsylvania State University Press.

- Park, Jongmae Kenneth (2006): *Die Lehren des Gautama Buddha. Eine Einführung in den Buddhismus*. Wien: LIT Verlag.
- Rhie, Marilyn M. (2004a): „Buddhist Art in China“, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 145-154.
- Rocher, Ludo (1986): „The Purāṇas“, Jan Gonda (Hg.): *A History of Indian Literature. Volume Two. Fascicle Three*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ruppert, Brian D. (2000): *Jewel in the Ashes. Buddha Relics and Power in early medieval Japan*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Sakaki Ryozauro (1962): *Mahavyutpatti*. Tōkyō: Kyōtō Teikoku-daigaku.
- Sanjūsangendō (2010/2): *National Treasure. Sanjūsangendō 三十三間堂*. Nara: Asukaen.
- Sansom, George (1958). *A History of Japan to 1334*. London: Cresset Press.
- Sāstrī, T. Gaṇapati (2006): *The Arthaśāstra of Kauṭalya. Part One*. Delhi: New Bharatiya Book Corporations.
- Satapathy, Chaturbhujā (2002): *Kubera. Origin and Development*. Neu Delhi: Classical Publications.
- Schlagintweit, Emil (1863): *Buddhism in Tibet. Illustrated by literary Documents and Objects of religious Worship. With an Account of the Buddhist Systems preceding it in India*. London: Trübner & Co.
- Shah, Priyabala (1999): *Vishnudharmottara-purana. English Translation of first Khanda*. Delhi: Parimal.
- Shastri, Jagdish Lal (1973): *The Liṅga-purāṇa. Part One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastri, Hari Prasad (1985a): *The Ramayana of Valmiki. Volume Three. Yuddha Kanda. Uttara Kanda*. London: Shanti Sadan.
- Shastri, Jagdish Lal (1985b): *The Brahma-purāṇa. Volume One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastri, Jagdish Lal (1986): *The Brahma-purāṇa. Volume Four*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastri, Jagdish Lal (1996): *The Śiva-purāṇa. Part One*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smith, Helmer (1966): *Sutta-Nipāta Commentary. Being Paramatthajotikā II. Volume One Uragavagga Cūlavagga*. London: Luzac, Pali Text Society.
- Strong, John S. (2004a): „Hīnayāna“, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 492-499.
- Tagare, Ganesh Vasudeo (1981): *The Nārada-purāṇa. Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1983): *The Brahmāṇḍa -purāṇa. Part Two.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1984): *The Brahmāṇḍa -purāṇa. Part Five.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1987): *The Vāyu-purāṇa. Volume One.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1988): *The Vāyu-purāṇa. Volume Two.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1992): *The Skanda -purāṇa. Volume Two.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1995): *The Skanda -purāṇa. Volume Eight.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1996): *The Skanda -purāṇa. Volume Ten.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (1997): *The Skanda -purāṇa. Volume Thirteen.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (2001): *The Skanda -purāṇa. Volume Fifteen.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tagare, Ganesh Vasudeo (2009): *The Skanda -purāṇa. Volume Twenty One.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Tajima R. und Alex Wayman (1992): *The Enlightenment of Vairocana.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932): „*Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經*“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/> (10. 9. 2011)

Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932a): „*Myōhō renga-kyō 妙法蓮華經*“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T09/T09n0262.htm> (10. 9. 2011)

Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932b): „*Konkōmyō-kyō 金光明經*“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T16/T16n0663.htm> (10. 9. 2011)

Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932c): „*Senju Kannon-zō jidai hō giki 千手觀音造次第法儀軌*“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T20/T20n1068.htm> (12. 12. 2011)

Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932d): „*Sōkōsōden 宋高僧傳*“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result2/T50/T50n2061.htm> (1. 12. 2011)

- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932e): „Dai-birushana jōbutsu shinben kaji-kyō 大毘盧遮那成佛神變加持經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T18/T18n0848.htm> (10. 9. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932f): „Shi happō-ten gisoku 施八方天儀則“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T21/T21n1294.htm> (11. 12. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932g): „Kujaku myōō-kyō 孔雀明王經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T19/T19n0982.htm> (29. 11. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932h): „Hōkō daishōgon-kyō 方廣大莊嚴經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T03/T03n0187.htm> (13. 12. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932i): „Gengu-kyō 賢愚經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T04/T04n0202.htm> (30. 11. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932j): „Zoku issai-kyō ongi 續一切經音義“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T54/T54n2129.htm> (13. 12. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932k): „Bishamon-tennō-kyō 毘沙門天王經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T21/T21n1244.htm> (8. 12. 2011)
- Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku (1922-1932l): „Darani jikkyō 陀羅尼集經“, *The SAT Daizōkyō Text Database*.
<http://www.cbeta.org/result/T18/T18n0901.htm> (11. 12. 2011)
- Thakur, Upendra (1992): *India and Japan. A Study in Interaction during 5th Cent. - 14th Cent. A.D.* Neu Delhi: Abhinav Publications.
- Tiwary, Shiv Shanker (2009): *Encyclopaedia of Buddhist Tantra*. Neu Delhi: Anmol Publications.
- Van Buitenen, J.A.B. (1981): *The Mahābhārata. The Book of the Assembly Hall. The Book of the Forest*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Von Hinüber, Oskar (1996): *A Handbook of Pāli Literature*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Von Hinüber, Oskar (2004b): „Buddhist Literature in Pāli“, Robert E. Buswell (Hg.): *Encyclopedia of Buddhism. Volume One*. New York: Macmillan Reference USA, 625-629.
- Walshe, Maurice (1987): *Thus have I heard. The long Discourses of the Buddha*. London: Wisdom Publications.
- Watters, Thomas (1961): *On Yuan Chwang's Travels in India. A.D. 629-645*. Delhi: Munshiram Manoharlal; (1. Auflage 1904).

Weltsch, Undine (2008): „Buch Sieben. Uttara-Kanda. Letztes Buch“, *Das Ramayana des Valmiki*.

<http://www.ramayana.pushpak.de/b7n002.html> (22. 12. 2011)

Wilmot, Paul (2006): *Mahābhārata Book Two. The Great Hall*. New York: New York University Press.

Wilson, Horace H. (1972): *The Viṣṇu Purāṇa. A System of Hindu Mythology and Tradition*. Calcutta: Punthi Pustak; (1. Auflage 1840).

Winternitz, Maurice (1981): *A History of Indian Literature. Volume One*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Zürcher, Erik (2008): „Buddhismus in China, Korea und Vietnam“, Bechert Heinz und Richard Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: Beck, 215-251; (1. Auflage 1984).

Sekundärliterarische Onlinequellen

Abraham Thomas Foundation (2012): *Sunipix*.

<http://sunipix.com/Index.htm> (7. 1. 2011)

Greve, Gabi (2007): „Bishamonten“, *Daruma Museum*.

<http://darumamuseum.blogspot.com/2007/04/bishamonten-festival.html> (1. 1. 2012)

Gunther, Michael D. (2001): „Shi-tenno“, *Shrines and Temples of Japan and Buddhist Sculptures Of Japan*.

<http://www.art-and-archaeology.com/japan/todaiji5.html> (1. 1. 2012)

Huntington, John C. und Susan L. (2010): „The Huntington Archive. Photographic Archive of Buddhist and Asian Art“, *The Ohio State University*.

<http://huntingtonarchive.osu.edu/database.php>

Ki no Hidenobu 紀秀信 (1790): „Butsuzō zui 仏像図彙“, *Ehime Universität*.

<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/> (10. 10. 2011)

Kōfuku-ji 興福寺 (2012): „Trockenlack Hachi bushū-Statuen 乾漆八部衆立像“, *Kōfuku-ji Homepage*.

<http://www.kohfukuji.com/property/cultural/015.html> (22. 12. 2011)

Kyōtō National Museum (2011): „Twelve Devas“, *Kyohaku*.

<http://www.kyohaku.go.jp/eng/syuzou/meihin/choukoku/item03.html> (10. 1. 2012)

Museum of Fine Arts Boston (Offizielle Homepage)

<http://www.mfa.org/>

- National Institutes for Cultural Heritage (2011): „辟邪絵. 毘沙門天 (Extermination of Evil. Bishamonten)”, *e 国宝。国立博物館所蔵、国宝・重要文化財。(E-Museum. National Treasures and important Cultural Properties of National Museums. Japan)*
http://www.emuseum.jp/detail/100247/004?word=&d_lang=en&s_lang=ja&class=1&title=&c_e=®ion=&era=&cptype=&owner=&pos=1&num=7&mode=detail¢ury (29. 12. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001): *JAANUS. Japanese Architecture and Art Net Users System.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/> (29. 11. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001a): „Bishamonten 毘沙門天“, *JAANUS.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/b/bishamonten.htm> (29. 11. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001b): „Hachibushuu 八部衆“, *JAANUS.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/h/hachibushuu.htm> (15. 12. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001c): „Nijuu-hachi bushuu 二十八部衆“, *JAANUS.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/n/nijuu-hachibushuu.htm> (20. 12. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001d): „Tobatsu Bishamonten 兜跋毘沙門天“, *JAANUS.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/t/tobatsubishamonten.htm> (29. 11. 2011)
- Parent, Mary Neighbour (2001e): „Shichifukujin 七福神“, *JAANUS.*
<http://www.aisf.or.jp/~jaanus/deta/s/shichifukujin.htm> (1. 1. 2012)
- Ramachandran, T. N. (1928-2008): „The Golden Age of Hindu-Javanese Art”, *Triveni.*
<http://yabaluri.org/TRIVENI/CDWEB/TheGoldenAgeofHinduJavaneseArtsept32.htm> (4. 11. 2011)
- Rosenzweig, Roy (2008): „Kuwera Relief Panel at Candi Mendut, Java [Bas-Relief]”, *Children and Youth in History.*
<http://chnm.gmu.edu/cyh/> (4. 11. 2011)
- Scheid, Bernhard (2001-2011): *Religion in Japan. Ein Web-Handbuch.*
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Hauptseite (19. 12. 2011)
- Scheid, Bernhard (2001-2011a): „Kōbō Daishi Kūkai und der Shingon Buddhismus“, *Religion in Japan.*
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte:Kukai (19. 12. 2011)
- Scheid, Bernhard (2001-2011b): „Die zwölf chinesischen Tierkreiszeichen“, *Religion in Japan.*
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Texte:Yin_und_Yang/Tierkreis (22. 12. 2011)
- Scheid, Bernhard (2001-2011c): „Totenriten und Bestattung“, *Religion in Japan.*
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Alltag:Totenriten (1. 1. 2012)
- Scheid, Bernhard (2001-2011d): „Oni und Kappa“, *Religion in Japan.*
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Mythen:Oni_und_Kappa (1. 1. 2012)

Scheid, Bernhard (2001-2011e): „Die Sieben Glücksgötter“, *Religion in Japan*.
http://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Ikonographie:Gl%C3%BCcksg%C3%B6tter (1. 1. 2012)

Schumacher, Mark (1995-2011): *Buddhismus and Shintōism. A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/buddhism.shtml> (10. 10. 2011)

Schumacher, Mark (1995-2011a): „Bishamon. Bishamonten“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml> (10. 10. 2011)

Schumacher, Mark (1995-2011b): „Jūniten“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/12-devas.shtml> (23. 12. 2011)

Schumacher, Mark (1995-2011c): „Nijūhachi Bushū“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/28-bushu-kannon.shtml#wind-thunder> (25. 12. 2011)

Schumacher, Mark (1995-2011d): „Zodiac Calender and Lore“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/12-zodiac.shtml> (22. 12. 2011)

Schumacher, Mark (1995-2011e): „Objects, Symbols, and Weapons“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/objects-symbols-weapons-senju.html#stupa> (1. 1. 2012)

Schumacher, Mark (1995-2011f): „Shichifukujin. Seven Lucky Gods of Japan“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/seven.shtml> (1. 1. 2012)

Schumacher, Mark (1995-2011g): „Hachi Bushū“, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/hachi-bushu.shtml> (1. 1. 2012)

The British Museum (Offizielle Homepage)
<http://www.britishmuseum.org/>

The Los Angeles County Museum of Art (Offizielle Homepage)
<http://www.lacma.org/>

Abbildungsverzeichnis

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

- Abbildung 1: Kupiro Yakṣa** 74
 Bharhut Brüstung (Stein). 2. Jh. v.Chr.; 163 cm.
 Indian Museum, Calcutta, Indien.
 Bild © Bakshi 1979:66.
- Abbildung 2: Kubera** 74
 Skulptur (brauner Sandstein). Ca. 120-80 v.Chr.; 343 cm.
 Vidisa Museum, Madhya Pradesh, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 3: Kubera** 75
 Unterteil einer Miniaturstüpa (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 1.-2. Jh. n.Chr.; Mathurā;
 31.48 x 1.52 x 1.52 cm.
 Bild © Museum of Fine Arts Boston (23. 10. 2011).
<http://www.mfa.org/search/collections/advanced>
- Abbildung 4: Kubera/Pañchika und Hārītī** 75
 Türpfosten (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 1.-2. Jh. n.Chr.; Mathurā.
 Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 21.5.
- Abbildung 5: Kubera/Pañchika und Hārītī** 75
 Relief (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 1.-2. Jh. n.Chr.; Mathurā.
 Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 21.3, 4.
- Abbildung 6: Kubera** 76
 Skulptur (Stein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 50-250 n.Chr.; Ahicchatra; 96.52 cm.
 National Museum, New Delhi, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 7: Kubera** 76
 Skulptur (rosa Sandstein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 201-300 n.Chr.; Maholi; 106 cm.
 Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 8: Kubera** 76
 Skulptur (roter Sandstein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 101-200 n.Chr.; Palikhera; 100 cm.
 Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 9: Kubera** 77
 Skulptur (rosa Sandstein). Kuṣāṇa-Periode, ca. 201-300 n.Chr.; Kankali Tila; 62 cm.
 Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.

- Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 10: Kubera** 77
 Skulptur (Terrakotta). Gupta-Periode, 5. Jh. n.Chr.; Uttar Pradesh; 23.81 x 16.51 x 7.62 cm.
 Bild © The Los Angeles County Museum of Art (23. 10. 2011).
<http://collectionsonline.lacma.org/mwebcgi/mweb.exe?request=advform>
- Abbildung 11: Kubera** 78
 Skulptur (Sandstein). 6. Jh. n.Chr.; Mathurā.
 Victoria and Albert Museum, London.
 Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 4.2.
- Abbildung 12: Kubera** 78
 Skulptur (grauer Sandstein). Gupta-Periode, ca. 401-500 n.Chr.; Bihar; 23.75 cm.
 Indian Museum, Calcutta, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 13: Kubera** 79
 Skulptur (rosa Sandstein). Späte Gupta-Periode, ca. 550-650 n.Chr.; Jamalpur; 35 cm.
 Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 14: Kubera** 79
 Skulptur (Sandstein). Ca. 10. Jh. n.Chr.; Nordindien.
 Government Museum Mathurā, Uttar Pradesh, Indien.
 Bild © Abraham Thomas Foundation (25. 10. 2011).
<http://www.sunipix.com/indian01.htm>
- Abbildung 15: Brahmā und die Lokapāḷa** 80
 Skulptur (Sandstein). Anuradhapura-Periode, 9. Jh. n.Chr.; Sri Lanka.
 Bild © wikipedia.org (15. 9. 2011).
http://en.wikipedia.org/wiki/File:Brahma_and_the_Lokapalas.jpg
- Abbildung 16: Mātṛkās** 80
 Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, 1043 n. Chr.; Imadpur, Bihar.
 Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 17: Kubera als Lokapāḷa** 81
 Skulptur (grauer Sandstein). 975-1025 n.Chr.; Bhubanesvara; 28 cm.
 Orissa State Museum, Bhubanesvara, Orissa, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 18: Jambhala** 82
 Steinschnitzerei (Stein). Westliche Calukya-Dynastie, 675-725 n.Chr.; Ellora Höhle
 20.
 Orissa State Museum, Bhubanesvara, Orissa, Indien.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>

- Abbildung 19: Jambhala** 82
Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, ca. 750-1161 n.Chr.; Nalanda; 6.99 cm.
Nalanda Site Museum, Bihar, Indien.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 20: Jambhala** 83
Skulptur (Bronze). Pāla-Periode, ca. 701-1200 n.Chr.; Kurkihar; 14.6 cm.
Kanoria Collection, Patna, Bihar, Indien.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 21: Jambhala** 83
Skulptur (schwarzer Stein). Pāla-Periode, ca. 901-1000 n.Chr.; Bodh Gaya; 63.5 cm.
Bodh Gaya Site Museum, Bodh Gaya, Indien.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 22: Javanischer Jambhala** 84
Skulptur (Metall, Kupfer). 9. Jh. n.Chr.; Java; 12.1 x 8.3 x 7 cm.
Bild © The Los Angeles County Museum of Art (23. 10. 2011).
<http://collectionsonline.lacma.org/mwebcgi/mweb.exe?request=advform>
- Abbildung 23: Jambhala** 84
Skulptur (Basalt). 10. Jh. n. Chr.; Östliches Indien.
Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 24: Jambhala** 85
Steinplatte (Stein). 12. Jh. n. Chr.; Tibet; 50.5 cm.
Museum für indische Kunst, Berlin.
Bild © Ehrich 1991:104.
- Abbildung 25: Javanischer Jambhala** 85
Skulptur (Metall, Kupfer). 1643; Nepal; 14.61 x 7.62 x 5.72 cm.
Bild © The Los Angeles County Museum of Art (23. 10. 2011).
<http://collectionsonline.lacma.org/mwebcgi/mweb.exe?request=advform>
- Abbildung 26: Tibetischer Kuvera** 86
Skulptur (Kupfer). Tibet; 5.08 cm.
Bild © Getty 1962:48.d.
- Abbildung 27: Tibetischer Kuvera** 86
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.a.
- Abbildung 28: Tibetischer Kuvera** 87
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.b.
- Abbildung 29: Tibetischer Kuvera** 87
Skulptur (Kupfer). Tibet; 8.89 cm.
Bild © Getty 1962:48.c.
- Abbildung 30: Kuvera und Śakti** 88
Skulptur (Kupfer, Gold). 16. Jh. n. Chr.; Tibet.

- Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 31: Tibetischer Rnam-ras** 88
 Skulptur (Bronze). Tibet; 7.62 cm.
 Bild © Getty 1962:56.c.
- Abbildung 32: Hārītī und Paṅchika** 89
 Relief (Stein). 2. Jh. v.Chr.; Ajaṅṭā Höhle, Maharashtra.
 Bild © Coomaraswamy 1971: Abbildung 5.1.
- Abbildung 33: Paṅchika und Hārītī** 89
 Skulptur (Stein). 100-150 n.Chr.; Gandhāra, Pakistan; 30.48 x 29.84 x 8.25 cm.
 Bild © The Los Angeles County Museum of Art (24. 10. 2011).
<http://collectionsonline.lacma.org/mwebcgi/mweb.exe?request=advform>
- Abbildung 34: Paṅchika und Hārītī** 90
 Skulptur (Stein). 3. Jh. n.Chr.
 Bild © wikipedia.org (24. 10. 2011).
<http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:PanchalaAndHariti.JPG&filetimestamp=20061129193819>
- Abbildung 35: Paṅchika** 91
 Skulptur (Schiefer). 2.-3. Jh. n.Chr.; Gandhāra, Pakistan.
 Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 36: Hārītī** 92
 Relief (Stein). 9. Jh. n.Chr.; Tyandī Mendut, Java.
 Bild © Ramachandran (4. 11. 2011).
<http://yabaluri.org/TRIVENI/CDWEB/TheGoldenAgeofHinduJavaneseArtsept32.htm>
- Abbildung 37: Paṅchika** 92
 Relief (Stein). 9. Jh. n.Chr.; Tyandī Mendut, Java.
 Bild © Rosenzweig (4. 11. 2011).
<http://chnm.gmu.edu/cyh/primary-sources/355>
- Abbildung 38: Paṅchika** 93
 Skulptur (Schiefer). Gandhāra-Periode, 1.Jh. v.Chr.-5. Jh. n.Chr.; Yusufzai, Pakistan;
 32.2 x 27.6 x 1.2 cm.
 Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 39: Kubera** 93
 Skulptur (grauer Schiefer). Post-Gupta-Periode, ca. 601-700 n.Chr.; Dharmarajika;
 17.78 cm.
 National Museum, Karachi, Pakistan.
 Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 40: Vaiśravaṇa Lóngmén** 94
 Steinschnitzerei (Kalkstein). Táng-Zeit, 672 n.Chr.-675 n. Chr.; Fengxian Temple,
 Nordwand der Lóngmén Höhle 19; 15.24 cm.
 Bild © Privatfoto Gino Poesch (23. 9. 2011).

- Abbildung 40.1: Vaiśravaṇa Lóngmén** 94
Steinschnitzerei (Kalkstein). Táng-Zeit, 672 n.Chr.-675 n. Chr.; Fengxian Temple, Nordwand der Lóngmén Höhle 19; 15.24 cm.
Bild © Privatfoto Gino Poosch (23. 9. 2011).
- Abbildung 40.2: Vaiśravaṇa Lóngmén** 94
Steinschnitzerei (Kalkstein). Táng-Zeit, 672 n.Chr.-675 n. Chr.; Fengxian Temple, Nordwand der Lóngmén Höhle 19; 15.24 cm.
Bild © Privatfoto Gino Poosch (23. 9. 2011).
- Abbildung 41: Vaiśravaṇa** 95
Malerei (Seide). Táng-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Qian Fo Dong Höhle 17, Dunhuang.
Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 42: Vaiśravaṇa** 95
Malerei (Tusche auf Seide). 9.-10. Jh. n.Chr.; Fengxian Temple, Nordwand der Lóngmén Höhle 19.
Bild © Ehrich 1991:79.
- Abbildung 43: Nepalesischer Vaiśravaṇa** 96
Relief (Stein). Frühe Malla-Zeit, 1409 n.Chr.; Kva Baha, Nepal.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 44: Nepalesischer Vaiśravaṇa** 96
Relief (Holz). Malla-Zeit, 1649 n.Chr. oder auch 14. Jh. n.Chr.; Chusya Baha, Nepal.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 45: Vaiśravaṇa Rumtek** 96
Malerei (Pigment). Ca. 1500 Jh. n.Chr.; Rumtek Kloster, Sikkim, Nordindien.
Bild © The Huntington Archive (25. 10. 2011).
<http://huntington.wmc.ohio-state.edu/public/index.cfm>
- Abbildung 46: Kuberas Formen** 101
Bild © Getty 1962:138, Tafel 13.
- Abbildung 47: Tamon-ten im *Butsuzō zu-i*** 152
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.
<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>
- Abbildung 48: Älteste Darstellung Tamon-tens** 152
Statue (Holz). Asuka-Zeit, 7. Jh. n.Chr.; Nara; 134,2 cm.
Hōryū-ji 法隆寺, Nara.
Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985 (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 49: Tamon-ten** 153
Statue (Holz). Asuka-Zeit, 7. Jh. n.Chr.; Nara; 51,5 cm.
Hōryū-ji 法隆寺, Nara.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (4. 1. 2012).

<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>

Abbildung 50: Tamon-ten 153

Statue (Holz). Nara-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Nara; 164,5 cm.

Tōdai-ji 東大寺, Nara.

Bild © Matsuura 1992: Abbildung 6.

Abbildung 51: Tamon-ten 154

Statue (Dakkatsu-Lack⁶⁰⁷). Nara-Zeit, 742 n.Chr.; Nara; 351,1 cm.

Tōdai-ji 東大寺, Nara.

Bild © Matsuura 1992: Abbildung 5.

Abbildung 52: Tamon-ten 155

Statue (Holz). Heian-Zeit, 9. Jh. n.Chr.; Nara; 153 cm.

Kōfuku-ji 興福寺, Nara.

Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985 (4. 1. 2012).

<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>

Abbildung 53: Tamon-ten 156

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11. Jh. n.Chr.; Kyōto; 167 cm.

Jōruri-ji 浄瑠璃寺, Kyōto.

Bild © Kyōto National Museum (4. 1. 2012).

http://www.kyohaku.go.jp/eng/syuzou/meihin_%83%7B%83%5E%83%93%83%7D%83b%83v%8C%C3%82%A2/choukoku/item05.html

Abbildung 54: Tamon-ten 156

Statue (Holz). Heian-Zeit, 11.-12. Jh. n.Chr.; Nara; 155,5 cm.

Kōfuku-ji 興福寺, Nara.

Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).

<http://www.narahaku.go.jp/collection/755-0.html>

Abbildung 55: Vaiśravaṇa mit Bettelschale 157

Relief (Stein). Kuṣāṇ-Periode, 3.-4. Jh. n.Chr.; Gandhāra.

Bild © Matsuura 1992:92.

Abbildung 55.1: Vaiśravaṇa mit Bettelschale Detail 157

Relief (Stein). Kuṣāṇ-Periode, 3.-4. Jh. n.Chr.; Gandhāra.

Bild © Matsuura 1992:92.

Abbildung 56: Tobatsu Bishamon 158

Statue (Holz). Heian-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Kyōto; 189,4 cm.

Tō-ji 東寺, Kyōto.

Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (4. 1. 2012).

<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>

Abbildung 57: Tobatsu Bishamon 158

Statue (Holz). Heian-Zeit, 8. Jh. n.Chr.; Kyōto; 160 cm.

⁶⁰⁷ Dakkatsu-Lackwaren 脱活乾漆造彩色 bestehen aus einem Holzskelett, das mit Lehm bedeckt wird und dem durch Auftragen einer Lackschicht Details hinzugefügt werden.

- Kanzeon-ji 観世音寺, Fukuoka.
Bild © Matsuura 1992: Abbildung 18.
- Abbildung 58: Tobatsu Bishamon** 159
Statue (Holz). Heian-Zeit, 11. Jh. n.Chr.; Nara; 164 cm.
Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.narahaku.go.jp/collection/754-0.html>
- Abbildung 59: Tobatsu Bishamon** 159
Statue (Holz). Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 184,4 cm.
Seiryō-ji 清凉寺, Kyōto.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 60: Tōhachi Bishamon im *Butsuzō zu-i*** 160
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.
<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>
- Abbildung 61: Tōhachi Bishamon** 160
Hängerollbild (Seide). Edo-Zeit, 1832; Kyōto; 184,4 cm.
British Museum.
Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 62: Bishamon-ten im *Butsuzō zu-i*** 161
Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
Bild © Ehime Universität.
<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>
- Abbildung 63: Bishamon** 161
Statue (Holz). Heian-Zeit, 1078; Nara; 123,2 cm.
Hōryū-ji 法隆寺, Nara.
Bild © Mark Schumacher, *Comprehensive Dictionary of Japan's National Treasures*, 1985 (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 64: Bishamon** 162
Statue (Holz). Heian-Zeit, 11.-12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 175,6 cm.
Kurama-dera 鞍馬寺, Kyōto.
Bild © Matsuura 1992: Abbildung 14.
- Abbildung 65: Bishamon** 162
Statue (Holz). Heian-Zeit, 1162; Nara; 102,5 cm.
Ursprünglich im Chūsen-ji 中川寺, Nara; heute im Tōkyō National Museum.
Bild © e-kokuhō (4. 1. 2012).
http://www.emuseum.jp/detail/100437/000/000?mode=simple&d_lang=ja&s_lang=ja&word=%E6%AF%98%E6%B2%99%E9%96%80&class=&title=&c_e=®ion=&ra=¢ury=&cptype=&owner=&pos=9&num=7
- Abbildung 66: Bishamon** 163
Statue (Holz). Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; 38,1 cm.

- Bild © The Los Angeles County Museum of Art (19. 10. 2011).
<http://collectiononline.lacma.org/mwebcgi/mweb.exe?request=advform>
- Abbildung 67: Bishamon *Hekija-e*** 163
 Hängerollbild (Papier) Heian/Kamakura-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 25,8 x 76,5 cm.
 Ursprünglich Sanjūsangen-dō 三十三間堂.
 Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.narahaku.go.jp/collection/1106-5.html>
- Abbildung 67.1: Detail Bishamon *Hekija-e*** 163
 Hängerollbild (Papier) Heian/Kamakura-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 25,8 x 76,5 cm.
 Ursprünglich Sanjūsangen-dō 三十三間堂.
 Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.narahaku.go.jp/collection/1106-5.html>
- Abbildung 68: *Jūni-ten* Bishamon** 164
 Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
 Bild © Ehime Universität.
<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>
- Abbildung 69: Prozessionsmaske** 164
 Prozessionsmaske (Holz) Heian-Zeit, spätes 10. Jh. n.Chr.; Kyōto; 32,1 x 18,4 cm.
 Ursprünglich Tō-ji 東寺, Kyōto.
 Bild © Kyōto National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.kyohaku.go.jp/eng/syuzou/meihin/choukoku/item03g.html>
- Abbildung 70: *Jūni-ten* Bishamon** 165
 Hängerollbild (Seide) Heian-Zeit, 12. Jh. n.Chr.; Kyōto; 144,2 x 126,7 cm.
 Ursprünglich Tō-ji 東寺, Kyōto.
 Bild © Kyōto National Museum (4. 1. 2012).
http://www.kyohaku.go.jp/eng/syuzou/meihin/kaiga/butsuga/item05_01.html
- Abbildung 71: *Jūni-ten* Bishamon** 165
 Wandschirm (Seide) von Takuma Shōga 宅間勝賀 (12. Jh.). Kamakura-Zeit, 1191;
 Kyōto; 130 x 42,1 cm.
 Tō-ji 東寺, Kyōto.
 Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art*
 (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 72: *Jūni-ten* Bishamon** 166
 Hängerollbild (Seide) Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Nara; 122,7 x 41,8 cm.
 Nara National Museum.
 Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.narahaku.go.jp/collection/512-9.html>
- Abbildung 73: *Jūni-ten* Bishamon** 166
 Blockdruck (Tinte auf Holz) Zeit unbekannt; 122,5 x 69,8 cm.
 Museum of Fine Arts Boston.
 Bild © Museum of Fine Arts Boston (25. 10. 2011).
<http://www.mfa.org/search/collections/advanced>

- Abbildung 74: *Nijūhachi bushū* Bishamon** 167
 Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto; 161 cm.
 Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
 Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 75: *Nijūhachi bushū* Konpira** 167
 Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto; 155 cm.
 Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
 Bild © Sanjūsangendō 2010:2.
- Abbildung 76: Bishamon** 168
 Druck (Papier). Kamakura-Zeit, 1233; Kyōto; 56,4 x 32,3 cm.
 Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
 Bild © Mark Schumacher, *National Treasures of Kōfukuji from the Temple Revival of the Kamakura Period, Asahi Shimbun 2004* (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 76.1: Bishamon Detail** 168
 Druck (Papier). Kamakura-Zeit, 1233; Kyōto; 56,4 x 32,3 cm.
 Sanjūsangendō 三十三間堂, Kyōto.
 Bild © Mark Schumacher, *National Treasures of Kōfukuji from the Temple Revival of the Kamakura Period, Asahi Shimbun 2004* (4. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 77: Bishamon** 168
 Statue (Holz). Heian-Zeit, 1154; Kyōto; 50 cm.
 Bujō-ji 峰定寺, Kyōto.
 Bild © Matsuura 1992: Abbildung 12.
- Abbildung 78: Bishamon** 169
 Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 12.-13. Jh. n.Chr.; Fukui.
 Seiun-ji 清雲寺鎌倉前期, Fukui.
 Bild © Matsuura 1992: Abbildung 15.
- Abbildung 79: Bishamon** 169
 Statue (Holz). Kamakura-Zeit, 13. Jh. n.Chr.; Kyōto, 99,5 x 78,2 cm.
 Iwashimizu Hachimangū 石清水八幡宮, Kyōto.
 Bild © Nara National Museum (4. 1. 2012).
<http://www.narahaku.go.jp/collection/1341-0.html>
- Abbildung 80: Bishamon** 170
 Statue (Holz). Muromachi-Zeit, 14.-15. Jh. n.Chr.; Kyōto, 150,6 x 96 cm.
 Tō-ji 東寺, Kyōto.
 Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (6. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/bishamonten.shtml>
- Abbildung 81: Bishamon** 170
 Statue (Holz). Edo-Zeit, spätes 19. Jh. n.Chr.; 132 cm.
 Bild © Trustees of the British Museum (25. 10. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx

- Abbildung 82: *Shichi fukujin* Bishamon** 171
 Zeichnung (Tusche auf Papier). Edo-Zeit, 1790.
 Bild © Ehime Universität.
<http://www.lib.ehime-u.ac.jp/SUZUKA/316/>
- Abbildung 83: *Shichi fukujin*** 171
 Hängerollbild (Seide) von Kano Yasunobu 狩野安信 (1613-1685). Frühe Edo-Zeit, 17. Jh.; 139 x 32,2 cm.
 University Art Museum, Tokyo National University of Fine Arts and Music.
 Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (6. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/seven.shtml>
- Abbildung 84: *Shichi fukujin* Bishamon, Fukurokuju und Daikoku** 172
 Relief (Holz, bemalt) von Nami no Ihachi 波の伊八 (1751-1824). Edo-Zeit, 1777.
 Bild © Kamogawa-shi (29. 11. 2011).
<http://www.kamonavi.jp/ja/shisetsu/SPKM0059.html>
- Abbildung 85: *Shichi fukujin*** 172
 Hängerollbild (Seide) von Tosa Mitsusuke. Edo-Zeit, 18. Jh.; 49,5 x 64,9 cm.
 Bild © Trustees of the British Museum (25. 11. 2011).
http://www.britishmuseum.org/research/search_the_collection_database.aspx
- Abbildung 86: *Shichi fukujin*** 173
 Malerei von Hokusai Katsushika 葛飾北斎 (1760-1849), Utagawa Kunisada 歌川国貞 (1786-1865), Utagawa Toyokuni 豊国 (1769-1825), Torii Kiyonaga 鳥居清長 (1752-1815). Edo-Zeit, 19. Jh. n.Chr.
 Bild © Mark Schumacher, *A to Z Photo Dictionary of Japanese Sculpture and Art* (6. 1. 2012).
<http://www.onmarkproductions.com/html/seven.shtml>
- Abbildung 87: *Shichi fukujin*** 173
 Druck von Tsukioka Yoshitoshi (1839-1892). Meiji-Zeit (1868-1912), 1882.
 Bild © wikipedia.org (13. 10. 2011).
http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Datei:Yoshitoshi_The_Seven_Lucky_Gods.jpg&filetimestamp=20060310230315
- Abbildung 88: Bishamon** 174
 Tsuba (Eisen) von Yanagawa Naoharu 柳川直春 (1750-). Edo-Zeit, frühes 19. Jahrhundert; 8.2 x 8.1 x 0.5 cm.
 Bild © Museum of Fine Arts Boston (25. 10. 2011).
<http://www.mfa.org/search/collections/advanced>
- Abbildung 89: Bishamons Attribute** 174
 Bild © kofuku.org (4. 1. 2012).
<http://www.kokufuku.org/archives/05/505/>

Abstract

Vorliegende Studie befasst sich mit dem ikonographischen Transformationsprozess Bishamon-tens, einer Figur des japanisch-buddhistischen Pantheons. In Japan wird Bishamon den *Tenbu* 天部, der „Gruppe der Götter“, zugerechnet, worunter jene Gestalten gezählt werden, die sich von indischen Devas (Götter) herleiten. Der Buddhismus entstand in Indien aus dem Kontext des Brahmanismus heraus, von dem er nicht nur grundlegende Motive wie *Karma* oder *Samsāra*, sondern auch Gottheiten und andere Gestalten übernahm. Im Kontext des Buddhismus erscheinen diese Figuren oftmals als *Dharmapāla*, Schutzgötter der buddhistischen Lehre und der Buddhas und Bodhisattvas, wobei sie letzteren beiden deutlich untergeordnet sind. Mit fortschreitender Entwicklung des Buddhismus und vor allem im esoterischen Buddhismus steigen einige Devafiguren jedoch zu äußerst populären und bedeutenden Figuren auf.

Bishamons brahmanische „Vor-Manifestation“ ist Kubera-Vaiśravaṇa, eine ursprünglich dämonisch-übelwollende Gottheit, die im Laufe der Zeit im vedischen und brahmanischen Pantheon zu einer äußerst beliebten Reichtumsgottheit aufsteigt, sich von seiner Verbindung zu dämonischen Gestalten aber nie gänzlich löste. Als *Lokapāla* übernimmt er zudem die Schutzherrschaft über die nördliche Himmelsrichtung. Kubera-Vaiśravaṇa wird in den frühen Buddhismus in erster Linie als *Dharmapāla* übernommen, womit eine stärker kriegerische Assoziation einhergeht und frühere Merkmale, besonders sein ausgeprägter Reichtumsaspekt, in den Hintergrund gedrängt werden. Seine Schutzfunktion drückt sich vorwiegend in einer Rolle aus, die bereits sein Vorgänger innehat: die Aufsicht über den Norden. Auch seine Beziehung zu Dämonengestalten bleibt ihm erhalten. Als der Buddhismus im 6. Jh. n.Chr. nach Japan kommt, wird Kubera unter dem Namen Bishamon bereits wenige Jahrzehnte nach dessen offizieller Übernahme ganz konform mit seiner Beschützerrolle in der japanischen Chronik *Nihon shoki* 日本書紀 (720) genannt. Im japanischen Pantheon entwickelt Bishamon sich weiter und wird mit einer breiten Palette an Aufgaben und Merkmalen ausgestattet und im Laufe des japanischen Mittelalters (1185-1600) schließlich in die Gruppe der Sieben Glücksgötter, *Shichi fukujin* 七福神, integriert, die auch mit Reichtum assoziiert sind.

Der erste Teil dieser Studie widmet sich der Figur Kubera-Vaiśravaṇas und zeigt seine verschiedenen Merkmale, Assoziationen und Konzepte anhand einer Analyse bedeutender Primärquellen auf. Dies ermöglicht es auch, Veränderungen seiner Rolle anhand des religiösen Schrifttums zu erschließen. In einem zweiten Schritt folgt die Betrachtung eines ausgewählten Sets an ikonographischen Darstellungen, um auch hier mit beiden Figuren verbundene Merkmale zu erkennen und zu analysieren und mögliche Transformationen

festzustellen. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Kuberas Manifestation in Japan: Bishamonten. Auch hier wird der Transformationsprozess seiner Gestalt anhand der Darstellung zentraler Schriften und ikonographischer Formen umrissen, um Parallelen zu seinen Emanationen im Brahmanismus und frühen indischen Buddhismus ziehen zu können.

Letztendlich soll gezeigt werden, und hierin liegt auch das Ziel dieser Studie, wie stark der Konsens zwischen der prä-buddhistischen Gottheit Kubera und seiner späteren Gestalt in Form des japanischen Bishamons ist, welche Komponenten im Laufe des Transformationsprozesses verloren gingen und welche erhalten blieben und wie ausgeprägt die Verknüpfung der behandelten Religionen, der vedischen, brahmanischen, frühen buddhistischen und japanisch-buddhistischen, folglich war.

Vita

Name Schönberger Sarah-Allegra, Bakk. phil.

Geburtsdatum, Ort 2. 2. 1988, Linz

E-Mail schoenberger.sa@gmail.com

Universitäre Ausbildung

seit März 2010 **Masterstudium Religionswissenschaft**, Universität Wien
Schwerpunkt auf Buddhismus und ostasiatische Religionen

Masterstudium Wirtschaft und Gesellschaft Ostasiens, Universität Wien
Schwerpunkt auf ostasiatische Religionen

2006 – 2010 **Bakkalaureatsstudium Japanologie**, Universität Wien
- Persönliche Schwerpunktsetzung auf Geschichte und Religion Japans
- Wahlfachblock Koreanisch
- Bakkalaureatsarbeit über *Onryō. Von Kabuki und Kaidan zum modernen J-Horror.*

Forschungsfelder Buddhistische Ikonographie
Religiöser Nationalismus
Konzeption und Entstehungsgeschichte japanische Rachegeister (*onryō*)

Berufserfahrung

März bis Juli 2012 **Studienassistentz** am Institut für Christliche Philosophie, Universität Wien

2009 – 2010 **Selbstorganisiertes Praktikum**; Erstellen einer japanischen Tourismushomepage für Linz (linz.noads.biz)
- Organisation
- Recherche
- Übersetzen
- Erstellen einer Homepage