



## Geburt und Jugend des Helden im Gesar-Epos der Monguor (VR China, Provinz Qinghai)

(Fortsetzung von *Anthropos* 101.2006: 473–497)

Bruno J. Richtsfeld

**Abstract.** – In the years 1948/49 Dominik Schröder noted down a Monguor version of the Gesar epic, of which he could translate only some parts; after his death in 1974 the manuscript was edited in 1980 by Walther Heissig. In 1988 another version of the Monguor-Gesar was published in Chinese translation in a Chinese Gesar research periodical. In comparison to Schröder's record this epic demonstrates significant alterations but also helps us to understand some of the parts which Schröder was not able to translate. On the other hand these two versions reveal the traits which connect them with motives, motive chains, and plots of Mongolian and Tibetan storytelling and Gesar/Geser traditions. They also demonstrate the attributes and peculiarities of the Monguor-Gesariade and prove that the similar motive chain and construction of the two variants represent a distinct oral poetry theme among the Gesar/Geser traditions in Innerasia. [*Monguor, Gesar, Geser, epic, folklore, folktales, oral poetry*]

**Bruno J. Richtsfeld**, Dr. phil. (München 1989), Leiter der Abteilung Inner- und Ostasien am Staatlichen Museum für Völkerkunde München. Zu seinen Publikationen zählen neben Beiträgen in Museumspublikationen auch Veröffentlichungen zu den Themen Schamanismus in der Mandchurei und Erzähltraditionen Innerasiens; siehe zitierte Literatur.

### 2.5 Die Vernichtung der Magier

Ake Chaotong aber war weiterhin entschlossen, Lang Senqian zu töten und sagte sich:

Ein Flusstal und zwei Flusstäler sind drei Flusstäler,  
die Menschen aller Täler habe ich gründlich verärgert,  
die Menschen aller Täler habe ich gereizt.  
Das *Mangan xili* von Lang Seroukeka habe ich gereizt,

König Chizan, den schwarzen Dämon, habe ich verärgert.  
Meine Pläne sind samt und sonders aufgefliegen,  
aber was man anfängt, muss man auch zu Ende führen,  
und ich werde die Sache zu Ende bringen!

Er rief Zhade Lajiu, Huajiao Langzhou, Guinan Guangji und weitere vier in der Magie gut bewanderte Benben-Meister<sup>31</sup> zu sich, damit sie Beschwörungen vornahmen, die das *Mangan xili* von Lang Seroukeka dem Staube gleich fortwirbeln sollten.

Lang Senqian sprach zu seinen Eltern:

Mein großzügiger und gütiger Vater,  
meine großzügige und gütige Mutter.  
Das schwarze Ungeheuer Chizan wird künftig nicht mehr kommen,  
denn es hat einen Eid geschworen:  
Es schwor, dass es nicht mehr kommen werde.  
Ake Chaotong ist von Grund auf grausam und unbarmherzig,  
er wird erst dann Ruhe geben, wenn er mich getötet hat.  
Er hat sieben Benben-Meister gerufen,  
die Tag und Nacht Beschwörungen lesen.

31 *Benbenzi* bezeichnet ursprünglich der Bön-Schule angehörende, religiöse Spezialisten, in rezenter Zeit verwendet man den Ausdruck auch für die Mönche der Nyingmapa-Schule (chin.: *hongjiao*, rote Glaubenslehre), die den Berggöttern Opfer darbringen (Wang Xingxian 1988: 34, Anm. 1). Angaben zu der "Roten Schule" des Lamaismus im Monguor-Gebiet s. Schram (1957: 73–76).

Diese Beschwörungen sind gegen uns gerichtet, damit unsere ganze Familie in die Gewalt der Dämonen fällt.

Ake Chaotong ist aus tiefstem Herzen grausam, er wird erst dann Ruhe geben, wenn in Lang Seroukeka Asche wirbelt.

Fürchtet euch nicht meine Eltern,  
euer Kind weiß, was zu tun ist!

Worauf wollte er hinaus? Er sprach: "Ich werde mich als umherziehender Wande Lama<sup>32</sup> verkleiden und zu den Benben-Meistern gehen. Dort werde ich sehen, was ich tun kann. Macht euch keine Sorgen und ängstigt euch nicht, denn niemand wird es wagen, hierher zu kommen, um euch zu töten."

Lang Senqian schlüpfte in die Kleider eines Wande Lama, nahm ein Traggestell auf den Rücken und machte sich mit einer Almosenschale auf den Weg. Er ging zu dem Tempel des Ake Chaotong, in dem die Beschwörungstexte gelesen wurden. Man rezitierte bereits seit drei oder fünf Tagen. Die Trommeln und Becken dröhnten und die Stimmen der Magier erfüllten die Luft. Genau an jenem Tage aber wollte das Räucherwerk nicht brennen und die Schalen mit reinem Wasser mussten immer wieder gewechselt werden, da von oben beständig Asche und Staub herabrieselte. Ake Chaotong war darob in großer Aufregung. Plötzlich hörten sie am Tor ein Kind dreimal rufen: "Bitte gebt mir zu essen!" Ake Chaotong sagte zu Qijia Rangmou: "Sieh mal nach, was am Tor los ist! Dort scheint ein Kind zu rufen. Lass es nicht herein! Hier werden Gebete gesprochen, da kann man doch nicht einfach so mir nichts dir nichts hereinspazieren!"

Vor dem Tore fand Qijia Rangmou einen jungen Wande mit einem Traggestell auf dem Rücken. Der Wande sprach: "Ich habe von weitem Räucherwerk gerochen und als ich näher kam, hörte ich die Trommeln und Becken dröhnen und die Hörner schallen. Bestimmt beten bei euch hohe Mönche oder Benben-Meister für das Gedeihen des Viehs und eine reiche Ernte. Ich bin ein frommer Wande, der, den Wolken gleich, umherzieht. Darf ich eintreten und meine Verehrung bezeigen?"

Qijia Rangmou antwortete: "Das kann ich nicht entscheiden, ich werde nachfragen." Er kehrte zurück und berichtete: "Vor dem Tor steht kein gewöhnliches Kind, sondern ein umherziehender und bettelnder Wande Lama. Er sagt, er habe von weitem unser Räucherwerk gerochen und daraus ge-

32 Monguor: *wāndi* oder *bāndi* (Smedt et Mostaert 1933: 20), *wendee* (Schram 1957: 57), mongol.: *bandi*, tib.: *ban-dhe*, von Sanskr.: *vandya*; niedrigster Mönchsrang, Novize, Schüler eines Lamas; zu Stellung und Aufgaben vgl. Schram (1957: 57).

schlossen, dass bei uns hohe Mönche oder in der Magie bewanderte Benben-Meister für das Gedeihen des Viehs und für eine gute Ernte beten. Er bittet darum, hereinkommen und sich verneigen zu dürfen." Die Benben-Meister meinten: "Seinen Worten nach zu schließen, kennt er sich in unseren religiösen Lehren gut aus. Ruft ihn herein!"

Als der junge Wande eintrat, begrüßte ihn Ake Chaotong und fragte: "Junger Wande, woher kommst du und wohin gehst du? Warum kommst du zu uns?" Der Wande antwortete: "Ich komme vom Berg Wutai in Shanxi, wo ich das Standbild des Avalokiteshvara [Guanyin]<sup>33</sup> und den in den Bergen wachsenden Baum [die Bäume] mit den Ornamenten der sechs Daseinsbereiche<sup>34</sup> verehrt habe. Außerdem habe ich noch viele andere Klöster und heilige Plätze des Buddhismus besucht und als ich nun hier bei Euch vorbeikam, roch ich schon von weitem das Räucherwerk und hörte die Trommeln und Schneckenhörner. Da dachte ich, dass in Eurem Hause bestimmt hohe Mönche oder Benben-Meister für das Gedeihen des Viehs und eine gute Ernte beten. Wenn es möglich ist, kniefällig meine Verehrung zu bezeigen, so lasst mich dies tun und die Scheitel berühren. Andernfalls gebt mir bitte etwas zu essen."

Ake Chaotong befahl seinen Dienern, ihm Milchtee, Butter und Tsampa zu bringen. Den Kotau und die Scheitelberührung erwähnte er nicht, da er der Meinung war, der junge Wande sei nur wegen eines Almosens gekommen. Der Wande sprach: "Ich danke Euch sehr für diesen schneeweißen Milchtee, die frische und cremige Butter und das frisch gemahlene Mehl. Bevor ich davon nehme, will ich mich zuerst nach dem Befinden der ehrenwerten Benben-Meister erkundigen und ihnen für ihre große Güte danken." Er betrat den Meditationsraum und erzählte ehrerbietig den Benben-Meistern, was er bereits Ake Chaotong erzählt hatte. Dann verließ er den Raum und begann zu essen.

Unter den Benben-Meister kam es zu einer lebhaften Aussprache: "Dieser kleine Wande ist zuvor-

33 Vermutlich ist damit die 17,70 Meter hohe Bronzestatue des tausendarmigen Avalokiteshvara in dem Tempel Jingesi (Goldpavillontempel) gemeint, das größte Standbild auf dem Wutaishan; s. Yang Yutan et al. (1985: 134f.). Der Wutaishan wird ansonsten als Heiligtum des Bodhisattvas Manjushri (chin.: Wenshu pusa) verehrt. Zur Topographie des Bergmassivs auf traditionellen Pilgerkarten s. Halén (1987: 9–12, 142–159).

34 Nicht verlässliche Übersetzung für *shanli zhangzhe liudao-wen de shu*. Über einen derartigen Baum/derartige Bäume konnte ich nichts in Erfahrung bringen, vgl. aber Richtsfeld (2005: 216, Anm. 7). *Liudao* bezieht sich auf die sechs Möglichkeiten der Wiedergeburt: Götter, Halbgötter, Menschen, Tiere, Hungergeister, Höllen.

kommend und höflich. Sollten wir ihn nicht hier behalten, damit er reines Wasser bringt, Räucherwerk entzündet, den Boden kehrt und für uns arbeitet?“ Zu dem Wande sagten sie:

Iss dich satt am Tsampa, trink dich satt am Tee,  
wir wollen mit dir sprechen:  
Du bist ein wandernder junger Wande,  
du musst bestimmt nicht sofort weiterwandern.  
Wir lesen hier heilige Schriften,  
wir lesen schon seit vier Tagen  
und werden erst in einigen Tagen damit fertig sein,  
bleib doch so lange hier.  
Zünde für uns Räucherwerk an und bring uns klares Wasser,  
kehre für uns den Boden und geh uns zur Hand.  
In drei Tagen haben wir die Schriften zu Ende gelesen,  
dann kannst du weiterziehen.  
Denk darüber nach, ob du das für uns machen willst?

Der Wande hatte auf ein solches Angebot gewartet.  
Er stand auf und antwortete:

Großherzige, gütige Benben-Meister,  
großherziger, gütiger König Ake.  
Ich bin ein wandernder Wande,  
meine Aufgabe ist es, kniefällig Buddha zu verehren.  
Wenn ich nach unten gehe, setzt mir niemand eine Frist,  
wenn ich nach oben gehe, setzt mir niemand eine Frist.  
Drei oder vier Tage zu bleiben, ist mir nicht zu wenig,  
sechs oder sieben Tage zu bleiben, ist für mich nicht zu viel.  
Wenn ihr mich braucht, bleibe ich,  
was ihr mir auftragt, das will ich tun.  
Früh am Morgen werde ich aufstehen und den Boden kehren,  
zu gegebener Zeit zünde ich Räucherwerk an und bringe frisches Wasser.  
Auch ich bin ein Buddhaschüler  
und spreche das *Om maṇi padme hūm*.  
Den Göttern und Buddhas klares Wasser und Räucherwerk darzubringen  
und mich fromm niederzuwerfen, davor drücke ich mich nicht.

Der junge Wande stimmte zu und blieb. Die Benben-Meister schlugen weiter ihre Becken und Trommeln, bliesen ihre Hörner und rezitierten ihre Texte. Der junge Wande kehrte und fegte fleißig, zündete Räucherwerk an und brachte sauberes Wasser, und alle waren mit ihm und seiner Arbeit zufrieden.

Am siebten Tag der Rezitation des Schadenzaubers riefen die Benben-Meister nach Ake Chaotong und sprachen zu ihm: “Wir haben nun sieben Tage lang Zaubertexte gelesen, heute Nachmittag müssen wir eine Prozession veranstalten und

die *zuorima*<sup>35</sup> sechsmal dem Lauf der Sonne entsprechend im Kreise [um ein Feuer?] tragen. Lege sogleich folgende magische Gegenstände bereit: Aus “Gelb-” und “Schwarzdorn” [?, *heihuang-ci*] gefertigte Pfeile, einen Dolch mit einem Griff aus schwarzem Ziegenhorn, das Blut eines weißen Hundes und die Eingeweide eines schwarzen Hundes. Zudem brauchen wir ein schwarzes Ritualtuch [*darina*], das Benben-Meister für ihre magischen Praktiken benötigen. Lass deine Leute das Banner des Gesetzes [*faqi*] aufrichten und die Zuorima unter Bewachung zu den Ritualgegenständen<sup>36</sup> ins unbebaute Land hinausbringen, wo die Zuorima in loderndes Feuer geworfen und verbrannt werden. Zum gegebenen Zeitpunkt muss alles fertig sein! Es darf dir kein Fehler unterlaufen!”

Ake Chaotong meldete: “Alles ist vorbereitet und meine Leute warten schon. Aber das Wetter ändert sich. Am Himmel ziehen rote, schwarze und gelbe Wolken auf und es beginnt zu regnen. Es sieht nach einem gewaltigen Sturm aus. Wie sollen wir die Zaubergegenstände und das Ritualbanner hinausbringen und die Zuorima hinausgeleiten?“ Noch während er sprach, begann es gewaltig zu stürmen und heftig zu regnen. Es war abzusehen, dass der festgelegte Zeitpunkt nicht eingehalten werden konnte. Die Benben-Meister und Ake Chaotong saßen wie auf Kohlen und wurden immer unruhiger. Das war die Gelegenheit, auf die der kleine Wande gewartet hatte:

Die Benben wissen nicht weiter,  
und auch Ake Chaotong kann nicht helfen.  
Ich hingegen habe eine gute Idee,  
mögen die Herren hören, was ich zu sagen habe:  
Das schwarze Tuch sollen die Benben-Meister schwenken [*da bu*],  
in dem Meditationsraum sollen die Beschwörungen gesprochen werden.  
Das Ritualbanner soll vor dem Tor aufgerichtet werden,  
es soll sich der Richtung zuneigen, der die Zauberkformeln gelten.  
Ich werde in einer Hand eine Fackel halten,  
und mit der anderen die Zuorima tragen.  
Von klein auf wandere ich durch Wind und Regen,  
und habe dadurch einige Fähigkeiten erworben.  
Wie stark Wind und Regen auch immer sein mögen,

35 Ein Zaubergegenstand, der aus Klumpen gerösteten Mehls geformt wird und wie eine dreieckige Fackel aussieht. Man glaubt, dass seine magische Macht feindliche Dinge vernichtet und Gegner tötet. Es handelt sich um einen Gegenstand des Aberglaubens, der die Menschen in Angst und Schrecken versetzt (OA). – *Torma*, “Opferkuchen”; s. dazu Schram (1957: 101, Anm. 5).

36 *Wanwu*, “Spielsachen”, scheint ein Druckfehler zu sein und dürfte durch *fawu*, “Ritualgegenstände”, zu ersetzen sein.

so treffen doch nicht allzu viele Regentropfen meinen Körper.  
 Wie glitschig der Boden auch immer sein mag,  
 so fürchte ich ihn doch nicht unter meinen Füßen.  
 Ihr müsst mir nur die Beschwörungsformeln beibringen,  
 die man für das Geleit der Zuorima braucht,  
 und ich werde unfehlbar zu der vom Los bestimmten Zeit  
 die Zuorima hinausbringen.  
 Falls ihr nicht überzeugt seid,  
 so wandere ich mal durch den Regen, bevor ihr entscheidet.

Der junge Wande trat vor die Tür und ging zweimal  
 in dem schräg herabprasselnden Regen auf und ab.  
 Die Benben-Meister und Ake Chaotong sahen, dass  
 er weder nass wurde noch ausrutschte. Sie freuten  
 sich sehr und waren mit dem Vorschlag des jungen  
 Wande einverstanden: Es war also doch noch mög-  
 lich, die Zuorima rechtzeitig wegzubringen! Und so  
 lehrten sie ihn die Beschwörungsformel:

Die Beschwörungstexte wurden sieben Tage und Nächte  
 lang gelesen,  
 die Beschwörungsformel aber besteht nur aus wenigen  
 Sätzen:  
 Suodamariwa sei der Herr des Weges [*zuo dao*zhu],  
 sieben Benben lesen die Beschwörungstexte.  
 Drei Zuorima-Kegel gibt es.  
 Sie wenden sich direkt nach Seroukeka.  
 Einer richtet sich gegen die Stirn des *Mangan xili*,  
 zwei richten sich auf die Herzen von Sangdang und  
 Gangji.  
 In Lang Seroukeka fliegen Hühnerfedern,  
 in Lang Seroukeka wirbelt Staub auf.

Der kleine Wande nahm die Fackel in die eine,  
 die Zuorima in die andere Hand und wollte gehen.  
 “Hast du dir die Beschwörungsformel gemerkt?”,  
 fragten die Benben-Meister. “Ich habe sie mir ge-  
 merkt.” “Sag sie auf, damit wir sie hören!” Der  
 kleine Wande drehte sich zu ihnen um und sprach:  
 “Ich sag sie euch vor und ihr hört zu”:

Die Beschwörungstexte wurden sieben Tage und Nächte  
 lang gelesen,  
 die Beschwörungsformel aber besteht nur aus wenigen  
 Sätzen:  
 Shidanglaqian ist der Herr der Wege,  
 Warinianqian liest die Beschwörungstexte,  
 Xiulu Rijian begleitet die Zuorima,  
 nur drei Zuorima-Kegel gibt es,  
 die in den *zuorikang*<sup>37</sup> des Chaotong zurückkehren.  
 Sie sollen den sieben Benben-Meistern Kreuz und Beine  
 zerschmettern,

37 D. h. in das Haus, in dem die Beschwörungstexte gelesen  
 werden (OA).

sie sollen die Augen der sieben Benben-Meister erblin-  
 den lassen.  
 Ist das so richtig?

“Oh weh, oh weh! Das ist falsch! Das ist falsch!”  
 Sogleich verbesserte sich der junge Wande und  
 rezitierte den Spruch in der Weise, wie er ihn von  
 den Benben-Meister gehört hatte.

“So ist’s richtig”, sagten diese, “so ist’s richtig!”  
 Und während die Benben-Meister mit lauter Stim-  
 me die Beschwörungstexte rezitierten, ihre Becken  
 und Trommeln schlugen und die Ritualhörner blie-  
 sen, machte sich der kleine Wande mit den Zuorima  
 auf den Weg.

Entgegen den Erwartungen der Benben-Meister  
 wirkte die magische Kraft der zuerst gesprochenen  
 Beschwörungsformel, während die als zweite ge-  
 sprochene wirkungslos blieb. Als die Zuorima in  
 das prasselnde Feuer geworfen wurden, fuhr den  
 sieben Benben-Meistern ein brennender Schmerz  
 durch die Stirne und sie erblindeten. Ihre Beine  
 wurden kraftlos, und sie konnten nicht mehr gehen.  
 Da verstanden sie, dass sich die magische Kraft  
 gegen sie gewendet hatte. Sie verwandelten sich in  
 Wildtauben, aber als sie aus dem Meditationsraum  
 flogen und fliehen wollten, schoss Lang Senqian sie  
 mit seiner Schleuder [*paosheng*] ab. Frei von Sorge  
 kehrte er nach Hause zurück.

## 2.6 Die Flucht ins Süßwurzelland

Unterwegs betete Lang Senqian zu Shidanglaqian,  
 Warinianqian, Xiulu Rijian und Qiangqiang Tawei,  
 die in den Gefilden der Unsterblichen im Himmel  
 weilten: “Als ich mich in die irdische Welt begab,  
 habt ihr gelobt, sogleich herabzukommen und mich  
 zu schützen, wenn ich in Bedrängnis gerate. Nun  
 ist die Zeit gekommen, mich zu schützen. Schützt  
 mich vor der magischen Kraft der Beschwörungen,  
 schützt auch meine beiden alten Eltern! Schickt  
 ihnen eine weiße Wolke nach Lang Seroukeka als  
 glückverheißendes Zeichen und lasst sie nicht vor  
 Gram weinen.”

Die in den himmlischen Gefilden der Unsterb-  
 lichen Weilenden hörten seine Bitte und schick-  
 ten sogleich die glückverheißende weiße Wolke  
 nach Lang Seroukeka, deren Anblick Sangdang  
 und Gangji etwas beruhigte. Bald darauf kam auch  
 ihr Sohn nach Hause und sie freuten sich, nach  
 langer Trennung wieder vereint zu sein.

Die Eltern sprachen zum Sohn: “Seit du mit  
 dem Traggestell auf dem Rücken fortgegangen bist  
 und nicht mehr bei uns warst [wörtl.: wir dein  
 Bild nicht mehr vor Augen hatten], hielten wir von

morgens bis abends Ausschau, Tag um Tag hielten wir Ausschau nach dir, aber du kamst nicht zurück. Wir haben uns große Sorgen gemacht und jeder Tag war uns so lang wie ein ganzes Jahr. Erst als sich heute Morgen eine weiße Wolke auf den Berggipfel herabgesenkt hat, waren wir erleichtert, denn dieses gute Omen zeigte uns, dass du noch am Leben warst.”

Lang Senqian antwortete: “Mein großzügiger und gütiger Vater, meine großzügige und gütige Mutter. Als euer Sohn muss ich mich bei euch entschuldigen, dass ich euch große Sorgen bereitet habe, weil ich fortgegangen und nicht zur rechten Zeit zurückgekehrt bin. Ich wollte innerhalb von zehn Tagen wieder zurück sein, aber es kam anders. Ake Chaotong hat im Meditationsraum von Emu-yinkuan Beschwörungstexte lesen lassen und Lang Seroukeka war das Ziel dieses Schadenaubers; er war überzeugt, erst dann Ruhe zu finden, wenn wir alle vernichtet wären. Deshalb nahm ich eine andere Gestalt an und war die letzten zehn Tage fort. Ich ahnte, dass ihr euch Sorgen macht, und habe die Götter und Buddhas in den Gefilden der Unsterblichen gebeten, euch die glückverheißende weiße Wolke zu senden. Auch wenn ich die magische Kraft der Beschwörungen und der Zuorima gegen den Gegner wandte, gilt weiterhin:

Mein großzügiger und gütiger Vater,  
meine großzügige und gütige Mutter.  
Ihr fragt aufrichtig und ich muss ehrlich antworten,  
wenn ich nicht ehrlich antworte, lade ich Schuld auf mich.  
Ake Chaotong wird nicht aufgeben,  
unsere Not wird dauern.  
In Lang Seroukeka bin ich geboren,  
aber es ist kein guter Ort.  
Ihr zwei lebt hier seit vielen Jahren,  
und habt viel gelitten.  
Ich habe beschlossen, dass wir fortziehen.  
Ihr meine Eltern solltet auf meine Worte hören.  
Das Gebiet von Chawu Lang ist groß,  
warum wollen wir uns nicht [anderorts] niederlassen?  
Das Pferd Jinjin soll das Zelt tragen,  
Qimo Niyu soll uns führen.  
Großzügige Mutter trage mich auf dem Rücken,  
denn duusstest mich nur drei Monate im Bauch tragen:  
Du sollst mich noch sechs Monate auf dem Rücken tragen,  
erst dann hast du die Mühen und Leiden einer Mutter zur Gänze ertragen.  
Du, großzügiger Vater, trage den Kochkessel auf dem Rücken,  
und auch die drei Steine für den Kessel nimm mit.  
Wenn wir unterwegs Tee kochen,  
geht das doch nicht ohne Herdsteine!  
Wir haben keine Waffen zur Hand,

wenn es nötig ist, werden sie als Waffen dienen.  
Wir brechen auf, wenn wir den Tee getrunken haben,  
in dieser Gegend sollten wir nicht länger verweilen.  
Hört: Auf der anderen Seite des Berges Sangtangnari  
liegt Juema Lang.  
Juema Lang ist eine gute Gegend.  
Die *juema*<sup>38</sup> von Juema Lang schmecken gut.  
Auf den drei Hochebenen [*tai?*; wörtl.: Terrassen], der  
oberen, der mittleren und der unteren Ebene,  
auf allen Hochebenen wächst üppig Juema.  
Auf der oberen Ebene ist die Juema so groß wie der Kopf  
eines Pferdes,  
auf der mittleren ist die Juema so groß wie der Kopf eines  
Rindes,  
auf der unteren ist die Juema so groß wie der Kopf eines  
Schafs.

Nachdem Lang Senqian mit seinen Eltern einen Kessel Tee getrunken hatte, machten sie sich auf den Weg. Das Pferd trug das Yakhaarzelt, die Mutter das Kind und der Vater den Kessel und die drei Herdsteine. Außerdem führte er den Hund. Es wurde ein mühsamer und beschwerlicher Marsch. Nachdem sie die Ebene von Yeren hinter sich gelassen hatten, stiegen sie auf den Berg Sangtangnari (Sangtangnaren)<sup>39</sup> hinauf und als sie ihn erklimmen hatten, lag ihr Ziel Juema Lang vor ihnen. Bei ihrer Ankunft ging die Sonne im Westen unter. Sie hatten Durst und das Pferd hatte Hunger, und so legten sie an Ort und Stelle eine Rast ein, kochten Tee und holten Tsampamehl hervor. Plötzlich hörten sie vom Fuß des Berges her die Stimmen von Menschen und das Wiehern von Pferden. Von drei Seiten näherten sich berittene Truppen dem Berg und umzingelten ihn in feindlicher Absicht. Die Lage der Flüchtlinge schien aussichtslos: Der Tod durch Schwert oder Lanze war ihnen sicher!

Wer hatte diese drei Horden berittener Krieger gesandt? Ake Chaotong hatte sie gesandt! Nachdem der als Wande getarnte Lang Senqian verschwunden war, der die magische Kraft der *zuorima* gegen die Benben-Meister gerichtet, ihre Glieder zerschmettert und ihr Augenlicht gelöscht hatte, schickte Ake Chaotong berittene Späher nach Lang Seroukeka. Diese meldeten: “Lang Seroukeka ist

38 Droma-Wurzel (Francke 1968: 10; *Groma*-Wurzel; chin. Dialekt der Region Sining: *tɕyo ma*, s. Li Rong und Zhang Chengcai 1994: 89): “Süßwurzel”; im Chinesischen auch *renshenguo*, wörtl.: “Ginseng-Frucht” genannt. – Zu dieser Wurzel s. Autorenkollektiv (1984: 85, Anm. 2): Relativ kleine Wurzel einer grasartigen Pflanze, deren Haut erdig rot ist. Sie ist, wenn sie noch frisch und zart ist, essbar und schmeckt süßlich.

39 Name eines hohen Berges (OA). – Sangtangnari und Sangtangnaren sind verschiedene Transkriptionen desselben Wortes.

verlassen. Auch das Zelt, der Hund und das Pferd sind fort. Es sieht so aus, als seien die Bewohner geflohen.“ Ake Chaotong sprach: “Das Land ist so groß, wohin mögen sie geflüchtet sein? Wo soll man sie suchen?” Sofort rief er Tarang Zengpai, den Meister der Wahrsagung, der das Los befragte und verkündete: “Sie überqueren soeben den Sangtangnari!”

Ake Chaotong ließ sofort berittene Krieger auf drei Routen zum Sangtangnari vorrücken und Lang Senqian und seine Eltern verfolgen. Auf der ersten Route rückten unter Führung von Ake Chaotong 3 000 rot gekleidete Krieger auf roten Pferden mit roten Bannern vor. Die 3 000 Krieger, die auf der zweiten Route vorrückten, trugen aschfarbene Kleider, saßen auf aschfahlen Pferden, hielten aschfahle Banner und wurden von Tarang Zengpai geführt. Die 3 000 Krieger der dritten Route trugen weiße Kleidung, ritten Schimmel, hielten weiße Banner und wurden von Qijia Rangmou geführt. Die Krieger, die auf drei verschiedenen Wegen vorrückten, zählten insgesamt  $3 \times 3\,000$ , also 9 000 Mann; als unübersehbare Schar ritten sie in Windeseile zum Sangtangnari. Ihre Schwerter blinkten, die roten Quasten flatterten im Wind. Diesen drei Gruppen berittener Krieger konnte in dieser Welt kein Gegenstandhalten!

Nachdem Lang Senqian sich einen Überblick verschafft hatte, sprach er: “Meine großherzigen und gütigen Eltern, man hat euch einen Schrecken eingejagt, ihr braucht aber keine Angst zu haben! Ich weiß, was zu tun ist! Vater, reiche mir die drei Steine, die du getragen hast, denn sie sind wirksame Waffen.” Wer hätte gedacht, dass die Herdsteine, die sie nur unwillig mitgenommen hatten, in dieser brenzligen Lage als Waffen dienen würden! Die Mutter reichte Lang Senqian die Schleuder [*pao' rsheng*], und er schleuderte den ersten Stein vom Berg, der die erste Abteilung berittener Krieger traf. Dort, wo der Stein niederging, stürzten die Reiter rücklings zu Boden, die Pferde wälzten sich und die Banner sanken nieder, das Blut tränkte den Boden und die Reihen der Krieger gerieten in Unordnung. Der zweite Stein flog vom Berg herab und traf die Krieger der zweiten Gruppe. Dort, wo der Stein niederging, stürzten die Reiter rücklings zu Boden, die Pferde wälzten sich und die Banner sanken nieder, das Blut tränkte den Boden und die Reihen der Krieger gerieten in Unordnung. Als der dritte Stein vom Berg herabkam, traf er die Krieger der dritten Gruppe, und dort, wo der Stein niederging, stürzten die Krieger rücklings zu Boden, die Pferde wälzten sich und die Banner sanken nieder, das Blut tränkte den Boden und die Reihen der Krieger gerieten in Unordnung. Alle Reihen der

9 000 Reiter der drei Kolonnen gerieten in Unordnung, das Blut floss wie ein sprudelnder Quell. Wer tot war, war tot, wer floh, der floh, und niemand dachte mehr daran, Lang Senqian und seine Eltern zu verfolgen! Wer genau hinsah, konnte beobachten, wie ein rotgewandeter Krieger auf rotem Pferd mit rotem Banner floh, wie ein aschgrau gekleideter Krieger auf aschgrauem Pferd mit aschgrauem Banner floh und wie ein weißgewandeter Krieger auf einem Schimmel mit weißem Banner floh: Es waren die drei Anführer Ake Chaotong, Tarang Zengpai und Qijia Rangmou! Der Rest floh als führerloser Haufen.

Lang Senqian sprach zu den Eltern: “Seid unbesorgt, unsere Verfolger haben wir vertrieben! Lasst uns rasten und in drei Tagen weiter nach Juema Lang marschieren. Jetzt kochen wir Tee und essen Tsampa!”

Während sie Tee kochten, fragten die Eltern: “Du hast doch gesagt, dass wir hinter dem Sangtangnari nach Juema Lang kommen? Warum rasten wir dann hier drei Tage?” Lang Senqian antwortete:

Großherziger und gütiger Vater,  
großherzige und gütige Mutter.  
Ihr zwei wisst nicht,  
dass Xueguangxue der Herr von Juema Lang ist.  
Xueguangxue ist der König der Murmeltiere.  
Dieser König der Murmeltiere ist ein außergewöhnliches Wesen,  
er weiß, dass wir nach Juema Lang kommen.  
Er hat alle Juema ausgegraben,  
und hortet sie in seinen Höhlen.  
Wenn wir früher dort ankommen, finden wir nichts zu essen,  
daher warten wir hier drei Tage.  
Heute verstecken sich alle Murmeltiere in ihren Höhlen,  
sie werden erst in drei Tagen wieder herauskommen.  
Wenn die Murmeltiere ihre Höhlen verlassen,  
dann gehen wir nach Juema Lang.

Während sie Tsampa aßen, knetete Lang Senqian einen Teigknödel, bis er ganz fest war, bestrich ihn mit trockenem Mehl und gab ihn seiner Mutter zur Aufbewahrung. Die Mutter fragte: “Was sollen wir damit?” “Ihn gegen Xueguangxue [Džuali xaan] einsetzen, wenn wir nach Juema Lang kommen!” Als die drei Tage am Sangtangnari vorüber waren, schnürten sie ihr Ränzel, beluden das Pferd, riefen den Hund und brachen auf. Schon bald erreichten sie Juema Lang.

Der böse Murmeltierkönig hatte alle Juema auf den drei Talebenen ausgegraben und versteckt, damit Lang Senqian und seine Eltern nichts zu essen fänden. Sangdang und Gangji dachten daran, wie sehr sie sich über die Rede ihres Sohnes gefreut

hatten, dass es hier Juema groß wie Pferde-, Rinder- oder Schafsköpfe gäbe. Nun aber fanden sie nicht einmal eine Juema von der Größe von Schafböllchen, geschweige denn eine, die so groß wie ein Pferde-, Rinder- oder Schafskopf gewesen wäre, und so waren sie sehr niedergeschlagen.

“Ich ehre die Eltern, wie es sich gehört”, sprach Lang Senqian. “Wartet hier, ich will mir den Tribut von Xueguangxue holen.” Mit diesen Worten ging er fort.

Lang Senqian kam zum Eingang der Höhle des Xueguangxue, legte sich ins Gras und stellte sich tot. Er legte die mehlbestäubte Tsampakugel neben seinen Hintern, steckte ein Bündel Heu in seine Nase und blieb regungslos liegen. Da die drei Tage vorüber waren, durften die Murretiere ihre Höhlen verlassen. Als Xueguangxue herauskam, bemerkte er den reglos auf dem Boden liegenden Lang Senqian und rannte erschrocken in den Bau zurück. Nach einer Weile streckte er erneut den Kopf heraus, aber Lang Senqian bewegte sich nicht. Da glaubte Xueguangxue, Lang Senqian sei hungrig gestorben. Er näherte sich ihm und bemerkte den Teigkloß sowie das Grasbündel in Lang Senqians Nase. Xueguangxue sagte sich: “Sein Kot schimmelt schon, er ist also schon seit mehreren Tagen tot! Aus seiner Nase wächst Gras, also ist er schon lange tot!” Und ohne sich weiter zu bedenken, rief er lauthals: “Ihr großen und kleinen Murretiere von Juema Lang kommt und schaut. Ich habe das *Mangan xili* von Lang Seroukeka getötet! Seine Leiche liegt hier steif und starr! Kommt und schaut! Kommt und schaut!” Er hüpfte und sprang um Lang Senqian herum, aber als er vom Kopf zu den Füßen des Lang Senqian hüpfte, griff dieser hurtig zu und bekam ein Hinterbein des Xueguangxue zu fassen. Der stieß vor Schreck marker-schütternde Schreie aus und flehte jämmerlich um Schonung. Lang Senqian fragte: “Wie wusstest du, dass ich kommen werde?” “Mal hieß es, dass du an dem und dem Tag nach Juema Lang kommen wirst, mal wurde wieder ein anderer Tag genannt. So habe ich das Orakel befragt und erfahren, dass du unweigerlich nach Juema Lang kommen wirst!”, erzählte Xueguangxue angstschlotternd. “Warum hast du dann nicht gewusst, dass ich mich nur tot stellte? Hat dir das Orakel dies nicht kundgetan?” Xueguangxue bot einen erbärmlichen Anblick: “Ich verdiene den Tod, ich verdiene den Tod! Dennoch bitte ich den Löwen-Großkönig um Gnade!” “Wer hatte den Einfall, alle Juema auszugraben und zu verstecken?” “Löwen-Großkönig, ich, Xueguangxue, habe den Tod verdient! Ich hatte diesen Einfall, da ich befürchtete, dass der Großkönig nach seiner Ankunft alle Juema wegessen wird und für

uns nichts mehr übrigbleiben wird. Ich bitte den Großkönig um Gnade, alle Juema sollen dem Großkönig ausgehändigt werden!”

Lang Senqian antwortete: “Dein Wort soll gelten, brich es nicht! Falls du es brichst, wirst du mich, den Löwen, kennen lernen!” Mit diesen Worten gab er Xueguangxue frei. Der dankte dem Großkönig für die große Gnade und hieß die Murretiere, alle beiseite geschafften Juema zu bringen und dem Löwen-König zu übergeben.

Lang Senqian und seine Eltern aßen nun täglich pferde-, rinds- und schafkopfgroße Juema, aber schon nach wenigen Tagen hatten sie genug davon. Lang Senqian sprach: “Wir essen immer nur Juema, das ist eintönig und bringt nichts. Wenn wir über die niederen Berge ziehen, kommen wir nach Meiduotang [Blumenebene, Blumenaue]. Dort findet man alle Arten von farbenprächtigen Blumen, manche so groß wie Essnäpfe, manche so groß wie Wagenräder. Es ist ein herrlicher Landstrich, wie man ihn kein zweites Mal auf Erden findet. Sein Herr ist Sangjialuo. Er hat drei Töchter, eine schöner als die andere. Lasst uns dorthin ziehen und verschwägern wir uns mit diesem Herrscher!”

Lang Senqian und seine Eltern zogen frohen Mutes mit ihrem Pferd und dem Hund nach Meiduotang, um sich dort niederzulassen.

Hier endet der Abschnitt von der “Geburt des Gesar von Lang”, auch “Geburt des Helden” genannt. Es folgt die “Brautwerbung in Meiduotang”, in der Gesar der Sangzan Zhoumu<sup>40</sup> und ihren Schwestern begegnet. Dies ist ein weiterer Abschnitt der Geschichte von Gesar, den ich auch erzählen werde [Ende der Aufzeichnung].

### 3 Die Epos-Varianten von Guänbo-sdzia (E1) und Tenzin Gyatso (E2) im Vergleich

Gegenüber E1 fehlen in E2 der Abschnitt, der vom Arañ-sündzi-lama, des “aus sich seienden Lamas (Alten)”, erzählt sowie der Bericht von der Schöpfung der Welt – das Quirlen von Erde im Quellwasser der “Gegend von Hochtibet” spielt nicht auf die Entstehung einer bestimmten Region, sondern auf die der Erde an<sup>41</sup> – und von der Entstehung

40 Hermanns (1965: 432, 434): [sKya-lo] Shel-lcam aBrug-mo.

41 Vgl. dazu Schröder (1959: 24f., 35) und Richtsfeld (2004c: 239f.). Einen Schöpfungsbericht weisen neben dem Monguor-Epos auch Gesar-Überlieferungen aus Ladakh auf (s. Francke 1905–1941a: 17–20; Herrmann 1991: 37–40; 138–141: Schaffung des Landes gLing [austauschbar mit der Errichtung des Palastes Lingkar Tsergu; vgl. dazu Herrmann 1991: 30, 39]). Einen weiteren bei den Monguor ver-

der Menschen aus übernatürlicher Empfängnis und Urinzest. Auch fehlt die Schilderung jener Zeitperiode, in der Hamluo/Aluo Kaiser der Götter ist (Heissig 1980: 383–395 [Vers 1–559], 413–419: Kapitel “Der ‘aus sich Seiende Alte’”, “Der Erhabene Himmelsherr”). E2 setzt bei E1 Vers 560 ein, als Hamluo Herrscher der Menschen wird, berichtet aber über die Zeit bis zu dessen Rücktritt nur sehr cursorisch. Der folgende Teil, demzufolge Hamluo wegen seines Alters Rücktrittsabsichten hegt, findet sich in E1 ab Vers 656: In E2 tritt Hamluo aus eigenem Entschluss zurück, während in E1 Aka Tšidong ihn zum Rückzug drängt, worauf Hamluo seine drei Berater zu sich ruft und zuerst ihnen die Nachfolge anbietet, die sie aber mit der Bitte, er solle Herrscher bleiben, ablehnen (Heissig 1980: 398–400, 420f.: Kapitel “Die Worte der drei Söhne”, “Die drei Söhne sagen”, “Aka Tšidong sagt”).

In E2 fehlt die Episode des Baus des Regienguo-Obo auf dem Ntombo-/Laren-ntuombo-Berg, es erwähnt diesen jedoch als “riesigen Obo” auf dem Berg Ranguo Xiumei (Heissig 1980: 396 [Vers 593–397], 420: Kapitel “Die Errichtung des ersten Obos”; vgl. 384f.: Vers 46ff.). Weiters fehlt die Episode von Geburt und Jugend des Aka Tšidong/Ake Chaotong (Heissig 1980: 398 [Vers 629–651], 420: Kapitel “Die Worte der drei Söhne”).

Die Bedeutung der drei zivilen und militärischen Würdenträger des Reiches, die Hamluo/Aluo im Zuge der Bekanntgabe seiner Rücktrittsabsichten rufen lässt, geht einzig aus E1 hervor: Sie sind die von den drei auf Erden verbliebenen Töchtern des Himmelsherrn durch gelben, blauen und weißen Tau empfangenen ersten Menschen. Hamluo bestellt sie zu seinen “Schützern”, sie selbst schlagen in drei Gegenden des mittleren Tsawu Glang ihre Throne auf (Heissig 1980: 395, 419). Ihr Versuch, den alternen Herrscher von seinem Rücktrittsvorhaben abzubringen, ist in E2 sehr viel ausführlicher dargestellt; in E1 lehnt Siedzi/Siatsi siergän allein und stellvertretend für seine Brüder Hamluos Angebot ab, die Nachfolge anzutreten (Heissig 1980: 399f., 421: Kapitel “Die drei Söhne sagen”). Die sich anschließende Forderung Aka Tšidongs/Ake Chaotongs, ihm den Thron zu übergeben, hat in beiden Varianten nahezu denselben Wortlaut.

---

breiteten und abweichenden Schöpfungsbericht veröffentlichte Schröder (1970) ebenfalls nach dem Vortrag des Guänbo-sdzia. – Zu Arañ-sündzi-lama und seiner möglichen Verknüpfung mit der Gestalt des Padmasambhava verschiedener tibetischer Gesar-Epen s. Heissig (1980: 27), zu Kosmographie und Urinzest im Monguor-Epos s. Heissig (1980: 26 und 28f.).

Anders als in E1 haben in E2 sowohl Hamluo/Aluo als auch Aka Tšidong/Ake Chaotong Söhne: Ersterer den Tuorang Wugu – in E1 weist der Diener des Hamluo, Wombo, verwandte Züge auf –, letzterer den Qijia Rangmou. Während in E1 Aka Tšidong selbst die Wahrsager besticht, das Los zu seinen Gunsten auszulegen, ist dies in E2 die Aufgabe des Sohnes des Tšidong. In E1 treten bei dieser Gelegenheit zwei Wahrsager auf (Heissig 1980: 401, 422). Die sich anschließende Volksversammlung und die Rede des Tšidong, durch die er an die Macht kommt, fehlen in E2. Auf dieser Versammlung lesen die beiden Wahrsager ihr Orakel zu Gunsten Aka Tšidongs und verhelfen ihm zur Herrscherwürde, während die Untertanen trauern und Hamluo Vorwürfe machen (402f., 422f.). In E2 schickt dagegen Aluo/Hamluo lediglich seinen Sohn zu dem bestochenen Wahrsager und lässt ihn befragen. E2 teilt nicht mit, wohin sich der abgedankte Herrscher zurückzieht, nach E1 widmet er sich auf dem “Lotosberg” der Meditation (423).

In dem sich anschließenden Teil wird in E1 berichtet, wie Tšidong den Reichtum von Glang an Fürsten und Kaiser verschiedener mythischer (Ut, Siur, Dzual, evtl. Hor) und realer Reiche (Tibet, “Peking”) verschwendet und das Land zugrunde richtet (Heissig 1980: 423–426: “Aka Tšidong gibt ein Festgelage”, “Der Niedergang von Glang”). In E2 ist dieser Bericht sehr gestrafft: Es werden nur der Herr des Dämonenreiches Ut und die Herrscher der weißen und der schwarzen Zelte von Hor – in E1 tritt dazu noch ein Fürst der gelben Jurten von Hor – erwähnt.

Der nun folgende, in E1 mit “Die Kundschaft des alten Kaisers” überschriebene Teil (Heissig 1980: 426–430), in dem Hamluo/Aluo durch seinen entsandten Diener und seine ehemaligen Würdenträger von der Not in Glang erfährt und sich auf seine Himmelsreise vorbereitet, weicht in beiden Varianten grundlegend voneinander ab. In E1 heißt es in dem Bericht des Dieners: “Als du Kaiser warst, war der Regienguo Obo so mit Seide und Brokat eingehüllt, daß man den Leib des Obo nicht mehr sehen konnte. Und vor lauter Pferderennen war der grüne Rasen verschwunden. Betrachtet man aber jetzt unter der Kaiserherrschaft des Aka Tšidong das Obo, dann ist es zu einem verdorrten Holzbesen geworden. Und sieht man die Rasenfläche, so ist sie von gelbem Unkraut überwuchert” (427). In E2 wird dieser in E1 nur kurz erwähnte Hinweis auf das Pferderennen zum eigentlichen Thema dieses Abschnitts und ersetzt die Handlung der entsprechenden Episode von E1. Ähnlich ist lediglich, dass der abgedankte Herrscher durch seinen Diener (E1) bzw. seinen Sohn (E2) die Nach-

richt von den Missständen im Land erhält. In E2 findet das Pferderennen am 6. Tag des 6. Monats statt: Nach E1 ist dies der Tag, an dem die Töchter des Himmelsherrn ihr Wochenbett beenden, mit von Göttern stammenden Heilmitteln die Quellwasser reinigen und ihre drei neugeborenen Söhne – die ersten Menschen – zu Hamluo bringen, damit er ihnen Namen gebe (394, 418).

Den Waffenkatalogen mongolischer Epen vergleichbar, werden in E2 die von Aluo/Hamluo auf seiner Himmelsreise mitgenommenen Waffen, das Pferd und der Hund beschrieben (Heissig 1980: 436f.); in E1 findet sich der, mit Ausnahme des Hundes, entsprechende Katalog erst im Zusammenhang mit der Prüfung der Söhne des Himmelsherrn (s. unten), da hier die Rüstung Eigentum des Himmelsherrn ist. Einen weiteren Waffenkatalog bildet in E2 die Beschreibung der kriegerischen Ausrüstung des Ungeheuers Chizan anlässlich seines Angriffs auf den neugeborenen Gesar.

Anstelle von Naxu Ndongdi (E1) begleitet in E2 Ake Chaotong Aluo/Hamluo, er scheitert in gleicher Weise wie Naxu Ndongdi auf halber Himmels Höhe (Heissig 1980: 428), wobei in beiden Epen die Bedeutung der Peitsche, mit der sie den Sturmwind herausfordern, unklar bleibt.

Die Vorgänge bei der Ankunft des Hamluo/Aluo im Himmel (E1: Kapitel “Ankunft im Himmel”, “Der alte Kaiser erbittet einen Sohn”) weichen in beiden Varianten beträchtlich voneinander ab (Heissig 1980: 430). Es entfallen in E2 die Schilderung der Finten, dank derer Hamluo/Aluo bis vor das Tor des Götterpalastes gelangt, sowie die Zurückweisung durch die beiden älteren Söhne des Himmelsherrn. Erst der jüngste Sohn lässt ihn wie in E2 in den Palastbezirk und führt ihn vor den Vater. Das Zwiegespräch zwischen Aluo und dem Knaben ist in E2 ausführlicher. In beiden Varianten bittet Hamluo/Aluo in nahezu identischer Weise um einen Sohn des Himmelsherrn oder seiner Brüder. In E1 unterstützen Silingkänge, der Großminister von Glang, und der siebenjährige Sdigre Duändzew, einziger Sohn des zweiten Bruders des Himmelsherrn, den deprimierten Hamluo; Silingkänge stößt Drohungen aus und spannt den Bogen (Kapitel: “Der Großminister von Glang singt”), während in E2 Aluo/Hamluo selbst in nämlicher Weise vorgeht. Die Rede des Sdigre Duändzew vor dem Himmelsherrn und dessen Brüdern fehlt in E2. Diese Himmelsreise des Hamluo/Aluo weist Parallelen auf zu der Himmelsreise des Agu dPalle bzw. des A-khu Jag-dpon khral-rgan in Gesar-Varianten aus Ladakh (Francke 1905–41a: 64f. [Erbitten eines Sohnes vom Herrn der Götter], 67f. [Himmelsreise mit Erzwingung einer Unterredung mit dem

Götterherrn]; vgl. Hermanns 1965: 142–144, 415). Eine weitere Parallele besteht zu der Himmelsreise in dem oiratischen Märchen “Der allein geborene feuerlutrote Held” (yayca törögsen yaldamtu ulayan bayatur), das Heissig ausführlich behandelt hat (2003: 104–125).

Nach E2 hat Hamluo/Aluo die Rüstung, die Waffen, das Pferd und den Hund, mittels derer der geeignete Sohn ermittelt wird, selbst mitgebracht, in E1 stammt die Rüstung aus dem Besitz des Himmelsherrn. Nach E1 besteht die Prüfung darin, zu ermitteln, welcher der Söhne in der Lage ist, 1) die magische Rüstung zu tragen und das Pferd zu reiten sowie 2) den Wahrsager Šemo Kensiä (Kensie) Redziawu (auch: Gungsi dziawu) zu holen. Dieses vermag nur der jüngste Sohn und es ist daher seine Bestimmung, Herrscher von Ling zu werden.<sup>42</sup> In E2 beschränkt sich die Probe dagegen auf Punkt 1, mit dem Zusatz der Bändigung des Hundes. Erst als nach bestandener Prüfung den jüngsten Sohn Zweifel befallen, und er in die Arme der Mutter flüchtet, wird er beauftragt, den Wahrsager zu holen. Für die sich in der Rüstung manifestierende Gewichtsepihanie finden sich Belege aus zahlreichen Kulturen (vgl. Vajda 2000: 512f.).

Einzig E2 enthält die Episode der sieben, ein “Glücksspiel” – vermutlich ein Würfelspiel (vgl. Richtsfeld 2002: 220, Anm. 57) – spielenden Mädchen, gegen die Gama alles verliert, aber mit dem letzten Wurf wieder alles gewinnt und anschließend die Gegnerinnen auf die Sterne des Großen Wagens treibt. Diese dramatische Episode des Verlierens und Wiedergewinnens findet ihre Parallele in ladakhischen Varianten des Gesar-Epos (Richtsfeld 2002: 220, Anm. 57) und in tibetischen Erzählungen (Herrmann 1989: 209f.; Kretschmar 1982: 45f.; 1985: 89f.), denen zufolge die Würfel der Gegner des Helden manipuliert wurden oder als Loswürfel erkennbar sind. Die Episode erklärt zudem die Entstehung der sieben Sterne des Sternbildes des Großen Bären, die in einer in Zentral- und Osttibet verbreiteten Erzählung ebenfalls mit Ge-

42 Zu dem magischen Charakter der Rüstung, der Waffen und des Pferdes s. Heissig (1980: 436f.); die genaue Beschreibung (55f., 437). Zu der Bedeutung der Rüstung in der schröderschen Hypothese vom sog. Kriegerschamanismus, einer Hypothese, auf die Heissig in einer Reihe seiner Werke zurückgreift, s. Schröder (1952–53: 237–248; insbesondere 245f.) sowie Schröder 1964. – In einer mongolischen Gesar-Erzählung erhält der künftige Gesar den Hund von seinem himmlischen Vater geschenkt, s. Richtsfeld (2004a: 101, 107). Zu dem Charakter des Heldenpferdes vgl. Richtsfeld (2004a: 107) und Heissig (1980: 437); die Gefahr, die demjenigen droht, der nicht für das Heldenpferd bestimmt ist, ergibt sich zudem aus Parallelstellen im tibetischen Erzählgut, s. Bielmeier und Herrmann (1982: 137f.).

sar in Verbindung gebracht wird (Autorenkollektiv 1984: 50–52; Bozza 1994: 113–116; vgl. Heissig 1990: 183–186; 2003: 61–75; Jülg 1866: 71; Richtsfeld 2004c: 265, Anm. 75).

Die dreifache Auskunft der Frau des Sehers Mang'a Dongguo, dieser sei nicht zu Hause (E2), übernimmt in E1 ein "Tante Kagdzalma" genannter Hase (ein Wiesel?), der von dem Seher, der sich in einen Felsen (?) verwandelt hat, behauptet, er "sei nicht daheim"; der Hase/das Wiesel könnte zudem ein Seelenträger des Sehers sein, die Stelle der Rohübersetzung ist jedoch nicht eindeutig. Der künftige Gesar weiß durch die Tierhelfer Elster, Schwalbe und Rabe um die Anwesenheit des Wahrsagers und zwingt ihn, sich zurückzuverwandeln und mitzukommen (Heissig 1980: 16, 440–442).

Die Orakel, mittels derer sich der Göttersohn und spätere Gesar während der Rückkehr zum Himmelspalast von den Fähigkeiten des Wahrsagers Mang'a Dongguo überzeugt, sind gegenüber E1 abgewandelt (E1: Tannennadeln sollen zu Tannen werden, ausgetrocknete Quellen sollen meergleich anschwellen, aus Vogeleiern sollen Küken schlüpfen, ein Felsblock soll "Junge" werfen; s. Heissig 1980: 439f., 442–444), sie dienen aber wie in E1 zur Prüfung des gerufenen Sehers (Heissig 1980: 442). In E2 fehlt die Beschreibung des Sehers als eines abgrundtief hässlichen und alten Mannes (441f.), dafür wird er als Däumling geschildert (zu innerasiatischen Belegen für Zwergenwesen s. Richtsfeld 2004c: 263; Jülg 1866: 67; Schuh 1982: 194f.). Auch in E1 könnte er als zwergengestaltiges Wesen aufgefasst sein, da hier der Wahrsager wie in E2 auf "das obere Schwanzende" bzw. "an die Mähne" des Pferdes gebunden wird (Heissig 1980: 443, Verse 2053–2059), die Rohübersetzung der E1-Episode lässt jedoch keine eindeutige Schlussfolgerung zu (443, Verse 2068–2073, die einen gegenteiligen Schluss nahelegen). Der Versuch des künftigen Gesar, den Wahrsager zu einer Falschaussage zu bewegen, um die eigene Bestimmung abzuwenden, findet sich nur in E2. Bei dem anschließenden Orakel im Palast des Himmelsherrn bedient sich der Wahrsager in beiden Varianten ähnlicher Formeln (Heissig 1980: 445). Die Ausführungen in E2 zu dem magischen Gewand, das der zukünftige Gesar von dem Wahrsager erhält, klären die tastende schrödersche Rohübersetzung der Verse 2213 bis 2225 (Heissig 1980: 446). Ähnliche schützende Kleidungsstücke sind aus weiteren zentralasiatischen Heldenerzählungen bekannt (Richtsfeld 2005: 238, Anm. 58).

Die in E1 sich anschließende Episode der Verabschiedung des Wahrsagers, der Heimkehr des Hamluo und seiner Besprechung mit seinen ehemaligen

drei Würdenträgern (Verse 2226–2279) fehlt in E2 ebenso wie die Verzögerung des Abstiegs des künftigen Gesars in die irdische Welt: Dieser sollte nach E1 Hamluo nach drei Jahren folgen, als er nach sieben Jahren immer noch nicht in Glang eintrifft, drängt ihn Hamluo durch Verbrennen gelben Opferpapiertes mit aufgemalten Windpferden (Heissig 1980: 447f., Verse 2246–2362). Eine ähnliche Verzögerung des Termins der Herabkunft findet sich in der mongolischen Buchversion des Gesar-Epos von 1716 (Schmidt 1966: 1f.) und einer Gesar-Version aus Unter-Ladakh (Francke 1905–1941a: 65–68). Daraufhin unternimmt in E1 Gesar einen Erkundungsflug in Gestalt eines Kuckucks zwecks Suche einer irdischen Mutter, nach der Rückkehr verwahrt er den Körper seiner himmlischen Erscheinungsform in einem "Turm" und fliegt zuerst in Gestalt einer Wespe (vgl. Richtsfeld 2005: 270, Anm. 117), dann in der einer Taube hinab auf die Erde (Heissig 1980: 18, 50). In E2 hingegen verwandelt sich der zukünftige Gesar, der den Leib seiner himmlischen Erscheinungsform in einem Stupa birgt, nach sieben Tagen in einen Vogel, der, als er säumt, von dem in einen Sperber verwandelten Aluo/Hamluo auf die Erde hinabgetrieben wird. Zuvor hat er sich in beiden Varianten des Schutzes und der Hilfe der himmlischen Eltern und seiner Schwester versichert.

An dieser Stelle bricht Schröders Rohübersetzung des Epos des Guänbo-sdzia ab, über die folgenden Ereignisse bis zur Flucht nach Tibet sind wir nur noch durch Schröders "Entwurf einer Rohübersetzung" informiert, den Heissig zusammenfasst (1980: 18f.).

Die Episode, in der Gesar seinen Leib im Himmel in einem Chörten verwahrt und als Vogel auf die Erde hinab fliegt, findet ihre Entsprechung in tibetischen Gesar-Epen aus Ladakh und Qinghai.<sup>43</sup> Diese Stelle mit Tod und irdischer Geburt des Göttersohnes hält Hermanns für einen späteren Einschub in die Überlieferung, da gemäß den alttibetischen Mythen die Könige der Urzeit vom Himmel auf die Erde hinabstiegen und nach Erfüllung ihrer Aufgabe wieder dorthin zurückkehrten, ohne zu sterben und Körper, d. h. Leichname, zu hinterlassen (1965: 894, Anm. 15). In der mongolischen Gesariade ist die Stelle angedeutet durch die Suche eines Mischwesens, halb Mensch, halb Sperber, nach seiner künftigen irdischen Mutter (Schmidt 1966: 10). Einer Amdo-Variante aus Guide (tib.:

43 Siehe dazu Hermanns (1965: 416f.), Wang Yinuan und Shangguan Jianbi (1985: 1f.) und Francke (1905–41a: 68); zu dem Motiv s. Heissig (1980: 50), zur Verwandlung des Helden in einen kleinen Vogel s. Heissig (2000: 73–75) und Richtsfeld (2005: 244ff., Anm. 68).

Trika [tri-ska]; Qinghai) zufolge wird durch Wettkämpfe (Bogenschießen, Steinwurf und Würfelspiel)<sup>44</sup> der jüngste Sohn des Himmelsherrn, Dunqiu Ga'erbao (Hermanns 1965: 415: Don-agrubdkar-po) zum zukünftigen Herrscher von gLing bestimmt, worauf er seinen Erkundungsflug unternimmt (Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 2):

Seine Mutter Bengjiong Jiemo verwandelte den Sohn mit Hilfe ihrer übernatürlichen Kräfte in ein hübsches Vögelchen. Dieses Vögelchen besaß einen Oberkörper aus gleißendem Gold, der Unterkörper war von sattgrünem Türkis und die Hüfte aus der blendend weißen Materie der Meeresschnecke, seine Krallen waren aus glänzendem schwarzen Eisen, die Augen aus geädertem Achat.

Die Mutter sprach zu ihm: "Fliege zunächst auf die Erde hinab und sieh dich um, steig erst vom Himmel hinab auf die Erde, wenn du den geeigneten Ort gefunden hast, an dem du wiedergeboren werden möchtest!"

Das Vögelchen breitete die Flügel aus und verließ das Reich des Himmels, um hinabzufliegen auf die Erde. Es flog direkt zu dem Gebiet des oberen Lingga, wo sich eine weite Grasebene erstreckte, die so eben war wie geronnener Rahm in einer goldenen Schüssel. Die schwarzen Yakhaarzelte der Hirten standen in der Ebene so zahlreich wie die Sterne am Himmel. Das Vögelchen flog zu dem Zelt eines Mannes mit Namen Chaotong<sup>45</sup>. Als dieser den ungewöhnlichen Vogel sah, hielt er ihn für ein Unheil kündendes Vorzeichen und rief seiner Frau Alongji [Hermanns 1965: 416: (Ma-thzar-mo) A-long-skyid] zu, ihm Pfeil und Bogen zu bringen. Er legte den Giftpfeil auf die Sehne, aber der Vogel flog fort, als er auf ihn schießen wollte. Er flog zu dem Zelt des Hirten Bayamei Sengda [416: Seng-stag lder-bu] und setzte sich auf dessen Spitze. Als Bayamei Sengda den Vogel sah, freute er sich sehr, da er glaubte, dass dies ein gutes Omen sei. Und so beeilte er sich, gutes Essen zu holen und bot es ihm an. Der Vogel flog weiter und ließ sich am Eingang des Zeltes des Sengtang Rejie<sup>46</sup> nieder. Seine Frau Gaca Lamo<sup>47</sup> wollte dem lieblichen Vögelchen etwas zu

fressen geben, aber da sie gerade vor dem Zelt bei der Arbeit war, hatte sie nichts Passendes zur Hand. Und so presste sie ihre Brust, um etwas Milch zu bekommen, und tatsächlich gelang es ihr, einen Tropfen herauszupressen, den sie nach dem Vogel spritzte. Nachdem der Vogel die Milch gekostet hatte, dachte er: "Diese soll meine Mutter werden, wenn ich auf Erden wiedergeboren werde!"

Der Sohn flog zurück in den Himmel und erstattete seinem Vater, dem Weißen Brahma Devarāja und seiner Mutter Bengjiong Jiemo Bericht über seine Erlebnisse auf Erden und den Ort, an dem er geboren werden wollte. Nachdem er die Erlaubnis seiner Eltern bekommen hatte, verstarb er sogleich, um in der Welt wiedergeboren zu werden. Es heißt, dass nach dem Tod des Großkönigs Gesar im Himmel ein Stupa errichtet wurde, in dem man seinen Leichnam barg. Und dieser Stupa steht noch bis auf den heutigen Tag im Himmel!

In den Amdo-Varianten und in E1 (Heissig 1980: 18, 50) fliegt der Vogel zuerst ein Mal (Amdo) bzw. mehrere Male (E1) auf die Erde hinab, um seine zukünftigen Eltern zu wählen, und kehrt dann in den Himmel zurück. Dort birgt er seinen himmlischen Leib in dem Turm/Chörten und verlässt den Himmel in Gestalt einer Wespe. Er verwandelt sich in eine Taube, die auf Erden an einer Wasserstelle stirbt, wo sie von der zukünftigen Mutter Mankäg gefunden und beklagt wird (Heissig 1980: 18). In E2 fehlen diese Einzelheiten, lediglich der Abstieg in Vogelgestalt und der Versuch des Ake Chaotong, den seltsamen Vogel zu erschießen, sind gleich. Auf die den Himmlischen und Helden mongolischer und tibetischer Erzählungen eigene Verwandlung in einen kleinen Vogel sowie auf den Vogel als Seelenträger sei hier nur am Rande hingewiesen (z. B. Francke 1968: 1; Causemann 1989: 141, 149; Heissig 1983: 326–329; 1991: 83; 1993: 170; Herrmann 1991: 336; Jülg 1866: 64f., 89–92; Macdonald 1967: 185, 187; Schuh 1982: 94f.). Das Traumgesicht des Chaotong, dem zufolge der Vogel im Fortfliegen Teile der Stadtmauern einreißt, findet sich in vergleichbaren Omen mongolischer Märchen des Ordos-Gebietes wieder (Heissig 2000: 45f., 48) und steht in Verbindung zu lamais-tischen Vorstellungen von Zukunftsdeutung durch Vogelschau (Heissig 2003: 81 f.).

In E2 erfahren wir nicht, auf welche Weise Gesar in seine irdische Mutter eingeht. Diese träumt

Kham-Varianten: Gongmo/Gongma, ein Naga-Mädchen, das auf Geheiß Padmasambhavas in Gestalt eines verführerischen Mädchens sich nach Ling begibt und Mutter des Gesar wird (David-Néel et Yongden 1995: 78–89; Hyde-Chambers and Hyde-Chambers 1981: 29). – Da Sengtang Rejie mit Gaca Lamo keine Kinder hatte, nahm er zwei weitere Frauen, die ebenfalls kinderlos blieben. Als er und Gaca Lamo 50 Jahre alt geworden waren, ging Gesar in sie ein (Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 3).

44 Vgl. Francke (1968: 4): Wettkampf im Pferderennen, Würfeln und Bogenschießen sowie Hermanns: Pfeil-, Stein- und Würfellos (1965: 415; 894, Anm. 8).

45 Auch Chaotong Da (Hermanns 1965: 416: A-khu Khrothung-stag): Der dritte Sohn des Kleinkönigs Tazha (Hermanns 1965: 418: Thag-bral) von Ling. Tazha besaß fünf Söhne, unter denen er seine Herden und seine Besitztümer verteilt hatte, damit die Söhne ihr eigenes Leben führen konnten (Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 3; vgl. Hermanns 1965: 416 und 894, Anm. 11).

46 Hermanns (1965: 418): Seng-thang ra-skyes bzw. Seng-stag lder-bu (416); der älteste Sohn des Thag-bral/Tazha; vgl. Wang Yinuan und Shangguan Jianbi (1985: 3).

47 Schröder: Mankäg (vgl. Heissig 1980: 30); Hermanns (1965: 418): Ma-agags-thza lha-mo: Tochter des Häuptlings Gongs-pa rgyal-po (chin. Transkription: Gongba) der Region aGags-thza (chin. Transkription: Gaca Dui); in den

in E1 von einer Sternschnuppe, der künftige Vater von einem Sonnenstrahl, worauf sich Mankäg schwanger fühlt (Heissig 1980: 18). In den Amdo-Varianten (zu Abweichungen in anderen tibetischen Versionen s. Richtsfeld 2005: 215f., Anm. 7) und in der mongolischen Geseriade sowie in einer monguorischen Gesar-Erzählung begegnet ihr oder erblickt sie ein übernatürliches Wesen, worauf sie schwanger wird.<sup>48</sup> Entsprechend berichtet die Amdo-Variante aus Guide/Trika (Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 3; vgl. Hermanns 1965: 418f.):

In dem Jahr, in dem Gaca Lamo fünfzig Jahre alt wurde, molk sie eines Tages eine Kuh. Plötzlich hörte sie einen wohlklingenden Gesang vom Himmel herabkommen. Sie blickte hoch und sah ein göttliches Wesen, dessen Körper in herrlichen Glanz gehüllt war. Es trug ein prachtvolles Gewand, war von einer Schar himmlischer Knaben und Mädchen umringt und schwebte langsam vom Himmel herab. Plötzlich verlor Gaca Lamo das Bewusstsein und stürzte zu Boden, während die Milchkühe hintereinander forttröteten. Als Gaca Lamo wieder zu sich kam, hatte sich der Himmelsgott Dunzhu Ga'rbao bereits in ihrem Leib wiederverkörpert.

Die Verbannung der irdischen Eltern durch Ake Chaotong an einen unwirtlichen Ort ist in E2 als eine Laune des Herrschers dargestellt. Da die Beschreibung der übernatürlichen Empfängnis und der Schwangerschaft der bejahrten Frau fehlt, ist die Vertreibung der Mutter und der Versuch, sie und ihre Leibesfrucht zu töten, weit weniger verständlich als in den tibetischen Versionen, in denen durch Orakel oder Vorzeichen klar wird, dass die Mutter den künftigen Herrscher von gLing bzw. Weltenherrscher gebären wird, und Ake Chaotong aus Furcht um seine Position an der Vertreibung und den Anschlägen auf das Leben von Mutter und Sohn beteiligt ist. In den Amdo-Varianten ist es eine der Schwestern, die gemeinsam mit Khro-thungstag/Chaotong-da die bereits schwangere Mutter bei ihrem Ehemann so lange anschwärzt, bis er sie verstößt (Hermanns 1965: 419–422; Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 3f.). Im Kham-Gesar gebiert das Naga-Mädchen, eine Magd der Gya-

sa, der Frau des Ling-Königs Singlen, den Gesar, worauf die ihr nicht gesonnene Gyasa gemeinsam mit Todong mehrmals versucht, das Kind zu töten. Als alle Versuche scheitern, verbannt Todong Mutter und Kind in eine wüstenhafte Einöde (David-Néel et Yongden 1995: 96–108; Variante: Hyde-Chambers and Hyde-Chambers 1981: 33–47). Eine Ausnahme bilden die meisten ladakhischen Varianten. In einer der von Herrmann aufgezeichneten Varianten sind es die mit dem selben Mann verheirateten Schwestern, die Gesars Mutter die Schwangerschaft neiden und dafür sorgen, dass ihr Mann sie verstößt (Herrmann 1991: 145f.), in den übrigen wird sie erst nach ihrer Vertreibung schwanger (47); Thrutung ist nicht an Versuchen beteiligt, Mutter und Kind zu schaden. In Franckes Ausgaben wird die Mutter in der Variante aus Unterladakh von ihren auf ihre Schwangerschaft neidischen Schwestern geschädigt, sie ist aber nicht verheiratet und wird auch nicht vertrieben, auch diesmal ist Agu Khrai-thung unbeteiligt (1905–1941a: 69, 71). In einer weiteren Variante erfährt die Mutter keinen Schaden, Agu Khromo versucht jedoch von Anfang an, Gesar zu töten (Francke 1968: 6, 8–10; vgl. Herrmann 1991: 50). Der Abschnitt rückt in E2 vielmehr in die Nähe der entsprechenden Episode des mongolischen Buchepos von 1716, der zufolge Cotong seinen älteren Bruder aus Neid enteignet, ihn mit seiner zweiten Frau in eine Einöde verbannt und die Frau erst an diesem Ort Gesar empfängt (Schmidt 1966: 9f.).

In verschiedenen Varianten der Gesar/Geser-Überlieferung wird darauf hingewiesen, dass der neugeborene Held missgestaltet ist, nach ladakhischer Tradition z. T. sogar zuerst als Eidechse oder Schildkröte, in Kham z. T. als Ei geboren wird, bevor er anthropomorphe Gestalt annimmt (David-Néel et Yongden 1995: 91–97; Francke 1905–1941a: 70; Herrmann 1991: 49, 150, 152; Schmidt 1966: 14f.). Daran erinnern in vorliegendem Epos zwei Zeilen, die der neugeborene Gesar seinen Eltern singt: „Meine Ober- und meine Unterlippe schließen sich nicht, weshalb ich zu euch nur schwer in geziemender Art und Weise sprechen kann.“

Im Gegensatz zu E1 und einer monguorischen Gesar-Erzählung<sup>49</sup> ist Ake Chaotong in E2 eben-

<sup>48</sup> Heissig (1980: 18), David-Néel et Yongden (1995: 91), Richtsfeld (2004a: 101, 108; 2005: 215f., Anm. 7), Schmidt (1966: 11), s. auch Hermanns (o. J.: 92–111) und Macdonald (1967: 147f.). – Vgl. Herzfeld (1915) zu der wunderbaren Empfängnis dreier Vorfahren des Činggis Qayan durch Alun yoo-a (Alan Qo'a) in der „Geheimen Geschichte der Mongolen“, die seiner Einschätzung nach auf die Vermittlung der Episode der übernatürlichen Empfängnis Alexanders d. Gr. durch Olympias in der Alexandersage zurückgehen soll.

<sup>49</sup> Für E1 s. Heissig (1980: 29) und zu der Erzählung Richtsfeld (2004a). Der zweite Teil der Erzählung (Gewinnung der Frau und Überwindung des Ogers in einer in eine Höhle verlagerten, jenseitigen Welt) unterscheidet sich von allen bisher bekannten Gesar-Abenteuern und ist dem Typus AaTh 301 (The Three Stolen Princesses) II bis IV, verbunden mit AaTh 302 (The Ogre's Heart in the Egg) II und III, zuzuordnen. Parallelen s. in Schuh (1982: 135–139; Der-

so wie in tibetischen und mongolischen Epen-Versionen und yugurischen Erzählungen der Onkel des Gesar.<sup>50</sup>

Wie in E1 versucht Ake Chaotong in E2 den neugeborenen Gesar zu vergiften. Als dies fehlschlägt, erhält er in E1 Hilfe von dem Herrscher von Bdud. Der von diesem ausgesandte Oger greift Gesar in Gestalt eines Vogels an und wird erschossen, worauf Gesar und seine Eltern nach Tibet fliehen (Heissig 1980: 19). Von einem Angriff von drei dämonischen Vögeln, die der Magier Ratna auf Betreiben Todongs (Ake Chaotong) gegen Klein-Gesar sendet, berichten verschiedene Gesar-Überlieferungen aus Kham (David-Néel et Yongden 1995: 102–104; Hyde-Chambers and Hyde-Chambers 1981: 41f.; zu dem Motiv s. Heissig 1980: 50f.). Das mongolische Gesar-Epos kennt ebenfalls „einen Teufel, in der Gestalt eines schwarzen Raben, welcher den noch nicht jährigen Kindern die Augen auszuhacken und sie solcher-gestalt blind zu machen oder auch zu tödten pflge-te“. Dieser greift den gerade erst geborenen Gesar an und wird von ihm getötet, er steht jedoch in keiner Beziehung zu Čotong (Schmidt 1966: 17f., 82). Die weiteren, in E2 von Ake Chaotong veranlassten Angriffe der Ungeheuer aus Bdud (Hund [in einer Monguor-Erzählung ein Wolf, dem zusätzlich ein Yakstier folgt] und der Herrscher von Bdud) fehlen in E1, wogegen eine von den Monguor und zwei von den Yuguren bekannte Gesar-Erzählungen von identischen Angriffen berichten; in diesen Erzählungen unterstehen die Ungeheuer Ake Chaotong direkt (Richtsfeld 2004a: 102; 2005: 206–208, 255f.). In der mongolischen Gesariade wird der neugeborene Held außer von dem Raben auch von einem „Teufel mit Zähnen einer Ziege und mit der Schnauze eines Hundes“ angegriffen, der die Gestalt eines Lamas annimmt, Kleinkindern die Zunge abbeißt und sie stumm macht. Auch dieses Ungeheuer, das von Gesar getötet wird, steht wie der bereits erwähnte Rabe des mongolischen Epos in keiner Beziehung zu Čotong (Schmidt 1966: 18, 82f.). In dieser mongolischen Version manifestiert sich der Wille des Čotong, Gesar zu vernichten, erst dadurch, dass er den jungen Helden und seine Mutter in die Einöde verbannt,

damit die sieben Alwin-Ungeheuer sie dort fressen; auch diese tötet Gesar (Schmidt 1966: 37f., 43, 83). Wie E2, die Monguor-Erzählung und die yugurischen Gesar-Sagen kennt auch ein westmongolisches Märchen aus Qara Usu in Sinkiang eine ähnliche Trias von angreifenden Ungeheuern. Hier unterstehen ein kolossaler Windhund und ein riesenhafter, im Flug die Sonne verdunkelnder Adler einem fünfzehnköpfigen Mangus; der Held tötet alle mit Pfeilschüssen und Schwerthieben (Heissig 2003: 63). Eine Parallele besteht zudem zwischen der Tötung des Vogel- (E1) oder Rabenungeheuers (E2) durch den Bogenschuss des neugeborenen Gesar und dem in der Gesar-Khan-Buchversion von 1716 geschilderten Schuss des Ĵoro, des jugendlichen, in verwandelter Gestalt auftretenden Gesars, auf den Garuda während des Wettkampfs um die Hand der Rogmo Goa; einer seiner Gegner dabei ist Čotong. Ĵoro erlegt den Garuda wie in E2 durch eine List, indem er ihm schmeichelt und ihn unaufmerksam werden lässt und reißt anschließend aus dessen Kadaver zwei Schwanzfedern, während sich das Volk um das restliche Federkleid balgt (Schmidt 1966: 79f., 58 und Heissig 1993: 164f.). Heissig weist darauf hin, dass auch in E1 Gesar dem Vogelkadaver Schwanzfedern ausreißt (1980: 19, 50f.), in E2 wird er von Gesar und seinen Eltern richtiggehend gerupft, während Ake Chaotong ihm die drei Federn ausreißt, um sie Chizan zu zeigen.

Das Motiv des Verschlucktwerdens – in E2 durch den Hundegeneral – findet sich sowohl in der mongolischen Gesariade, in mongolischen Epen und Märchen sowie im tibetischen Erzählgut. Meist lässt sich der Held absichtlich verschlucken, um dann den Gegner von innen her zu töten. Eine Parallele besteht zu Kapitel II des mongolischen Gesar-Buchepos von 1716 und Kapitel X bzw. XV der erweiterten Pekingener Ausgabe von 1956 (Heissig 1983; Balan 1986), in denen Gesar Khan sich von dem Mangus-Tiger verschlingen lässt (Schmidt 1966: 92–94; Heissig 1983: 64–68; 391–400). Heissig nimmt an, dass die Tiger-Episode zurückgeht auf eine tibetische Variante aus Kham, der zufolge Gesar nach dem Vorbild eines Aufgabenmärchenmotivs einen Tiger bezwingen muss. In zumindest drei burjatischen Epen ist aus dem Tiger der Kham-Variante ein gelber Hund geworden (Heissig 1983: 395f.). Die vorliegende Monguor-Stelle rückt durch die Lobpreisung, mit der die Eltern den dämonischen Hund täuschen müssen, diesen ebenfalls in die Nähe der eventuell ursprünglichen Figur des Tigers und lässt eine Umwandlung bzw. Austauschbarkeit der Tiergestalt als möglich erscheinen: „Er sei der Verwand-

ge; sDe-dge, 140–143: Lhasa) sowie Lörincz (1979: 76f.: Nr. 128–130, 234f., 363; Nr. 226B), vgl. auch die Erzählung „The Story of Room Bacha and Baki“ aus Zentraltibet in O'Connor (1906: 147–157): Der Held Baki ist der auf wundersame Weise geborene Sohn des Königs Bacha von „Rum“ (Room), ein Titel, der an den Titel „Gesar von Phrom“ (Caesar von Rom) erinnert, s. Hoffmann (1974 mit weiterführender Literatur) und Humbach (1983).

50 Vgl. dazu Heissig (1980: 29) und Richtsfeld (2005: 220f.).

lungskörper eines Löwen, er sehe aus wie ein reißender Tiger“. Für eine Umwandlung spricht weiters, dass ein mit dem Tigerungeheuer der mongolischen Geseriade verbundenes Motiv in E2 angedeutet und in einer Monguor-Erzählung (Richtsfeld 2004a: 102) *expressis verbis* erwähnt wird: Das Häuten des Ungeheuers. Im mongolischen Epos wird auf Befehl Gesers dem Tigerungeheuer die Haut abgezogen, um aus ihr Rüstungen zu fertigen (Heissig 1983: 398–400; Schmidt 1966: 94). E2 erwähnt zwar nicht, dass dem dämonischen Hund das Fell abgezogen wird, doch bei der vorher stattfindenden Tötung des Vogelungeheuers werden dessen Federn und Flügel verwertet; analog dazu dürfte auch das Fell des Hundes von Bedeutung sein. In der erwähnten Monguor-Erzählung wird deshalb beschrieben, dass Gesar dem getöteten “Wolfsgespent”, wie auch einem Yakungeheuer, das Fell abzieht und dieses als Sitzfell verwendet (Richtsfeld 2004a: 102). In Verbindung mit dem Verschlingermotiv ist die Gestalt des Tigers in der innerasiatischen Erzähltradition zusätzlich mit weiteren dämonischen Wesen – anthropomorph oder tiergestaltig – austauschbar.<sup>51</sup> In dem bargha-burjatischen Epos “Boroldoi mergen” wird der Held von dem mit Manguszügen ausgestatteten, schwarzen Kamelhengst des Gegners angegriffen. Der Held verwandelt sich in eine Kollerdistel, die der Hengst verschlingt, worauf der Held sich mit einem Messer aus dessen Bauch befreit und ihn dadurch tötet (Heissig 1988: 189); in einer Variante wird der angreifende Kamelhengst vom Helden lediglich gebändigt (675, 770f.). Für eine mögliche Verbindung Mangus–Kamel liefert das Epos “Arban naimatai Altan yalayuqai” einen bezeichnenden Beleg: Ein Mangus verwandelt sich auf der Flucht vor dem Helden in einen Kamelhengst, anschließend in einen Stier und einen Hengst (Heissig 1988: 225; 2003: 40; s. auch Heissig 1988: 546, 604, 761 [schwarzer Stier als Seelenträger des Mangus], 763 [schwärzliche Kuh], 763, 770 [blauer Stier der schwarzen Drachen]). In der ladakhischen Gesar-Tradition überwindet der Held auf seinem Weg nach Hor zusammenprallende, an die Symplegaden der antiken Mythengeographie erinnernde Felsen und wird dann infolge des Verrats des als Wegführer dienenden Zwerges von einem Yakstier verschlungen. Nach einiger Zeit schneidet er sich auf den Rat seiner himmlischen Mutter mit dem Messer heraus und tötet so den Yak (Francke 1905–41a: 308; s. Heissig 1983: 408). Eine weitere, mit Gesar verbundene Erzählung aus

Ladakh lässt einen Wildyak den Recken Skyabargodpo verschlucken. Hier tötet jedoch sein Sohn den Yak und schneidet von außen dessen Bauch auf, aus dem zahlreiche Menschen, darunter sein Vater, schlüpfen (Francke 1905–41b: 485). Ein tibetisches Märchen aus sKyid-groñ erzählt, wie der Held nacheinander von einer Simbo-Frau aus Kupfer, einer aus Eisen und einer aus Messing verschlungen wird, denen er jeweils einen Pfeil in den Magen schießt, worauf sie ihn anflehen, herauszukommen (Bielmeier und Herrmann 1982: 115). Eine tibetische Erzählung aus Brag-g.yab kennt einen riesigen Frosch als Verschlingerwesen, auf den die aus mongolischen Epen gut bekannte Formel (Heissig 1983: 322–324) angewandt wird, die Oberlippe reiche bis an den Himmel und die Unterlippe bis zur Erde (Phukang und Schwieger 1982: 170; ein weiteres Verschlingermotiv im tibetischen Märchen s. in Kretschmar 1985: 244). Im tibetischen Gesar-Epos lässt sich Gesar ebenfalls verschlucken. In der Episode “Lings Kampf gegen das Jiang’/Jañ-Reich” (chin.: *Ling yu Jiangguo*; tib.: *’jañ gliñ*), auch “die Verteidigung des Salzsees” (chin.: *baowei yanhai*) betitelt, versucht das in Nordwesttibet lokalisierte Reich Jiang’/Jañ, sich gewaltsam des Salzsees von Ling zu bemächtigen. Gesar führt einen Gegenangriff, besiegt zuerst den Kronprinzen des Gegners und verwandelt sich dann in einen Fisch dieses Sees. Der gegnerische Herrscher “schwimmt im See und als er durstig wird, trinkt er und verschluckt dabei den Fisch, der sich in seinem Magen in ein Rad mit 1 000 Speichen verwandelt und dadurch seinen Gegner Sadan besiegt” (kursorische Zusammenfassung in Tong Jinhua 1986: 52).

Verbindungen zwischen diesem Verschlingermotiv und der bei vielen Ethnien in Initiationsriten thematisierten Vorstellung von Tod und Wiedergeburt sowie der mit diesen Riten verbundenen Stärkung des Initianden bewahren ladakhische Varianten der Gesariade: Der Bruder bzw. Halbbruder des Gesar wird von Gesar bzw. der Schutzpatronin der Brüder/Halbbrüder verschluckt und ausgekaut. Dadurch werden die Körper der Verschlungenen zu Eisen und unverwundbar (Herrmann 1991: 49). In einer tibetischen Ausgabe der Erzählungen des Totendämons (Sanskr.: *Vetālapañcaviṃśatikā*; mongol.: *Siditü kegür-ün üliġer*; tib.: *Ro-sgruñ* [verschiedene Titel, s. Macdonald 1967: 1–27]) findet sich die deutlichste diesbezügliche Version, nach der ein in den Dienst des Helden gestelltes, dem “Seesäufer” des Erzählmotivs “Gefährten mit besonderen Fähigkeiten” (Mot. F601) entsprechendes Ungeheuer den Herrn irrtümlich verschluckt und dessen Knochen in seinen Zahnzwischenräumen wiederfindet; ein weiteres, ebenfalls

51 Vgl. Richtsfeld (2005: 257, Anm. 96); allgemein s. Heissig (1993: 123–135, 221–230).

im Dienst des Helden stehendes Ungeheuer (*sripo*) bedeckt die Knochen mit Hilfe von *amrta* (médicament qui guérit la mort; tib.: *bdud-rci*, mongol.: *rasiyan*) wieder mit Fleisch und lässt den Helden neu erstehen (Macdonald 1967: 225–227, verändert in Schuh 1982: 201–211; s. Richtsfeld 2004c: 246, Anm. 43; 264–266). Diese Stellen erinnern an Berichte von Schamaneninitiationen verschiedener nordasiatischer Völker, nach denen jenseitige Wesen den Körper des Initianden zerstückeln, das Fleisch von den Knochen schaben und reinigen, z. T. Fleisch und Knochen in Eisen verwandeln, und schließlich den Körper wieder zusammen setzen und beleben (Vajda 1964: 278–280, s. daselbst Literaturverweise und vgl. Heissig 1993: 213 f., 237 f. sowie Vajda 2000, insbesondere S. 510–512).

In E2, wie auch in einer yugurischen Gesar-Erzählung (Richtsfeld 2005: 256 f.), nimmt der Held bei seinem Kampf gegen den Dämonenhund die Größe eines Eies an und lässt sich verschlucken; in einer Gesar-Erzählung der Monguor aus Huzhu schrumpft er auf die Größe einer Walnuss und wird von einem Wolfsdämonen verschluckt, den er tötet, indem er im Bauch des Wolfes wieder normale Größe annimmt und um sich schlägt und tritt (Richtsfeld 2004a: 102). Ein identisches Verschlingermotiv findet sich in dem chinesischen Roman „Fengshen yanyi“ (Richtsfeld 2004a: 109), verwandt ist auch die oben erwähnte Verwandlung des Helden in eine Kollerdistel im Epos „Boroldoi mergen“. Möglicherweise besteht eine Parallele zu Schilderungen der mongolischen Erzähltradition, denen zufolge Helden aus Eiern geboren werden, Eier Seelenträger von Helden sind (Heissig 1993: 170; 2000: 165, 169; 2003: 109, 114 f.; vgl. Richtsfeld 2004b: 183 f.) oder neugeborene Helden von Daumengröße bereits Taten verrichten (Heissig 2000: 177, 187 f.). In der von David-Néel und Yongden zusammengefassten Gesar-Tradition aus Kham wird der Held in einem Ei mit drei schwarzen Punkten geboren. Als dieses zerbricht, entsteht ihm ein Kind mit drei Augen (1995: 96 f.; vgl. Richtsfeld 2005: 215 f., Anm. 7).

Nachdem Gesar mit Hilfe seiner himmlischen Schwester den Leib des Hundeungeheuers verlassen hat, muss er, da verunreinigt, durch Gebete und Waschungen gereinigt werden, um wieder seine ursprüngliche Gestalt und Größe erlangen zu können. Dies gleicht den in der Gesar-Buchversion von 1716 geschilderten Maßnahmen, die Aju/Alu Mergen, eine Gemahlin des Gesar, bzw. seine übernatürlichen Helfer ergreifen müssen, um dem Helden, der durch die Verwandlung in einen Esel verunreinigt ist, nach seiner Rettung wieder zur ursprünglichen Gestalt zu ver-

helfen (Schmidt 1966: 278 f.; Heissig 1983: 43). Diese Reinigungszeremonien fehlen in Beschreibungen identischer Rückverwandlungen, die durch Erzählungen oder literarische Aufzeichnungen in der Mongolei und in Tibet überliefert sind (Jülg 1866: 65 f. [Esel]; Kretschmar 1982: 104 [Esel]; Macdonald 1967: 213 [Affe]; Schuh 1982: 98–100 [Esel]).

Das Ablegen des Kopfes der getöteten Ungeheuer auf einer Passhöhe bzw. am Obo auf dem Gipfel des zentralen Berges dürfte ebenfalls kein zufälliges Motiv des Epos sein. Es findet sich wieder in einer tibetischen Erzählung aus Lhasa in Zusammenhang mit einem riesigen, menschenfressenden Ungeheuer von mausähnlicher Gestalt (Schuh 1982: 31; vgl. Heissig 2000: 83) und darf als Opfer an den Schutz gewährenden Berggott gewertet werden (vgl. Schram 1957: 112–116).

Der Kampf gegen Chizan, den Herrn des Oger-Reiches fehlt in E1 (s. Heissig 1980: 19). Die Schonung des besiegten Ungeheuerherrschers, wie auch des unterlegenen Herrschers der Murmeltiere, ist auffällig; Beispiele für ein entsprechendes Verhalten des Helden gegenüber durch Kampf bezwungenen, dämonischen Wesen, meist Mangusen, und deren Angehörigen findet sich eher selten in der mongolischen Epik. So durchsticht z. B. in dem Khalkha-Epos „Xaŋ Tšingis Bogdo“ der Held dem Mangus mit der Reitpeitsche die Nase, tötet ihn jedoch nicht (Ramstedt 1973: 152); evtl. ist die Stelle – wie auch andere Teile des Epos – nicht vollständig. In der Khalkha-Erzählung „Der siebenjährige Dondžij Molor Erdeni“ schont der Held den im Ringkampf bezwungenen Mangus (Ramstedt 1973: 249) und in dem Khalkha-Märchen „Die drei Gattinnen“ wird ein weiblicher Mangus Helfer des Helden und entgeht so der Vernichtung (Ramstedt 1974: 24 f.). In dem zum Žangyar-Zyklus gehörenden Lied „Xān siir“ unterwirft sich ein Mangus dem Helden Žangyar und wird dessen dienstpflichtiger Untertan (Heissig 1985: 48–50), in einem anderen Beispiel wird ein Mangus Diener eines Helden (Heissig 1988: 362).

An dieser Stelle bricht Schröders „Entwurf einer Rohübersetzung“ ab, zu dem weiteren Verlauf der Handlung sind keine Vergleiche möglich.

Die Vernichtung der Benben-Meister durch den in einen Lama-Schüler verwandelten Gesar kennt ähnlich auch die Buchversion der Geseriade von 1716 (Schmidt 1966: 280 f.): „Im ... Kapitel VI wird die Bestrafung des Mangus, der nach einer Flucht wieder die Gestalt eines Lama angenommen hat, durch Gesar, der ihm das Kommen eines klugen Schülers im Traum angekündigt [sic!] und sich ihm in Gestalt eines Lamanovizen nähert, sein

Vertrauen gewinnt und durch eine List in einem für die Meditation erbauten Haus aus Schilf verbrennt, erzählt” (Heissig 1983: 409). Bevor der Novize den Mangus-Lama verbrennt, wendet er dessen Verwünschungen, die er rezitieren soll, während er von dem Mangus verfertigte “verderbliche Zauberzeichen gegen Gesser’s Land und Gegend” werfen muss, gegen den Mangus selbst. Dies geschieht – soweit man aus dem sehr gerafften Text folgern kann – außerhalb der Burg der Schwester des Mangus, in die dieser sich geflüchtet hat (Schmidt 1966: 280f.). Das Motiv des Abbrennens der Meditationshütte aus ölgetränkten Schilfstängeln durch Geser führt Heissig auf eine Kham-Variante des Gesar-Epos zurück (1983: 409). Tatsächlich ist das Motiv, jemanden in ein Haus zu locken, um ihn zu verbrennen (Mot. H1511) – häufig handelt es sich um ein Haus aus Eisen – erstmals schriftlich festgehalten im Mahabharata (Rosner und Wille 1981; nicht belegt in ThBa); es ist im tibetischen (Bielmeier und Herrmann 1982: 195) wie auch mongolischen Erzählgut (Heissig 2000: 155–158, 166, 168f., 171; 2003: 67f.; Richtsfeld 2004c: 265) Bestandteil, insbesondere des Erzähltyps AaTh 513 (1973: 180f.) bzw. des Motivs F601 “Gefährten mit besonderen Fähigkeiten”, und dürfte lange vor Entstehung des Gesar-Epos als Wandermotiv verbreitet gewesen sein (vgl. Thompson 1994: 86–89; Ting Nai-tung 1978).

Die drei Tormas als magische Waffen kennen wir auch aus dem Kham-Gesar, wo sie der Einsiedler Ratna, der in Chaotongs/Todongs Auftrag versucht, den gerade erst geborenen Gesar zu töten, im Kampf mit dem Kind schleudert. Dieses wirft sie zurück und bewirkt, dass ein Tormastück zu einem Felsen wird und den Eingang der Einsiedlerhöhle verschließt, in die sich Ratna zurückgezogen hat. Die Figur des Ratna der Kham-Gesariade weist Parallelen auf zu dem Dämonenherrscher Chizan der Monguor-Gesariade (David-Néel et Yongden 1995: 105–108; Hyde-Chambers and Hyde-Chambers 1981: 47). Dieser Versuch, Geser und seine Eltern durch Verwünschungen zu töten, entspricht Mot. Q556, “Bestrafung durch Verwünschungen”, und findet sich nach Heissig selten im mongolischen Epos und Erzählgut (2000: 214).

Als Gesar seinen Eltern rät, das Land zu verlassen und nach Juema Lang (Groma/Droma/Throma Lang, “Süßwurzelland”) zu ziehen, verspricht er ihnen, dass dort auf der oberen Ebene Juema (Süßwurzeln) groß wie der Kopf eines Pferdes, auf der mittleren Juema groß wie der Kopf eines Rindes und auf der unteren Juema groß wie der Kopf eines Schafs wachsen. Diese Formel von der Grö-

ße der Esswurzeln finden wir in einem tibetischen Märchen aus Brag-g.yab (Phukang und Schwiager 1982: 201) und einer yugurischen Gesar-Erzählung (s. unten) wieder. Die von den Eltern zunächst nicht verstandene Mitnahme der Herdsteine, auf der Flucht nach dem Land der Süßwurzeln, erinnert an das Motiv des Auflesens und Mitnehmens zunächst unnütz erscheinender Gegenstände in tibetischen Märchen<sup>52</sup> und einer yugurischen Gesar-Erzählung (Richtsfeld 2005: 262f., Anm. 103). Auch in den Amdo-Varianten der Gesariade und in der mongolischen Buchversion von 1716 finden sich Reminiszenzen dieses Motivs. Erstere wissen zu berichten, dass Gesar in einem Magensack bzw. in einem Fleischkloß geboren wird, den die Schwester der Mutter des Gesar mittels eines zufällig am Wegesrand gefundenen Pfeiles – Hermanns interpretiert ihn als “Steinpfeil” – aufschneidet (Hermanns 1965: 423; Wang Yinuan und Shangguan Jianbi 1985: 5). Im Kham-Gesar findet sich das Motiv der Öffnung des Fleischsackes zwar ebenfalls, die zufällig gefundene, steinerne Pfeilspitze ist aber durch das Messer eines Bediensteten ersetzt (David-Néel et Yongden 1995: 94f.). Im mongolischen Buchepos von 1716 durchtrennt die Mutter des Gesar dessen Nabelschnur mit einem scharfen schwarzen Stein, den sie in einem See findet (Schmidt 1966: 15; Heissig 1993: 52). In diesem Zusammenhang ist der durch Zufall gefundene, hilfreiche Gegenstand mit zwei weiteren Motiven verbunden: dem Durchtrennen der Nabelschnur mittels eines Objekts aus Stein (Heissig 1993: 45–54) und der Geburt im Embrionalsack (Hermanns 1965: 896, Anm. 27).

Der Angriff Chaotongs und seiner Heerscharen auf den fliehenden Gesar und seine Eltern, den der Held mit Hilfe der Herdsteine abwehrt, findet keine Parallele in den übrigen, bisher bekannten Gesar-Versionen. Das Werfen der Herdsteine aber erinnert an die drei berggleichen Schleudersteine, die der

52 Vgl. z. B. Bielmeier und Herrmann (1982: 11 [Dromawurzel, Ziegenschwanz, Pinienholz], 13 [abgebrochene Messerklinge], 32 [Teil eines Dokuments], 197 [Stock]); Causemann (1989: 227 [Ei], 229 [Rabe, Krähe, Nadel, Messer, Pflriem, Misthaufen]); Herrmann (1989: 153); Kretschmar (1982: 184 [3 Steine; s. Kretschmar 1986: 157], 270 [Faden, Papier; s. auch Kretschmar 1986: 147, 149]; 1985: 26 [Yakhorn], 88 [Schwert, Mönchsrock, Handtrommel, Knochentrompete], 187 [Nadelbündel, Spindelbündel, Bambusbehälter voll Kauri], 260 [rote und weiße Blume]); Macdonald (1967: 229 [Kamm, Gebetskette, Spiegel]); Schuh (1982: 48f. [hier ein blindes Motiv], 209f. [Porzellanscherbe, Sandfigur, Eisstück], 213 [Papier, Sacktuch]). – In einigen Fällen zeichnet sich eine gewisse Verwandtschaft ab zwischen diesen Utensilien und den für die magische Flucht benötigten Objekten.

Held in der Amdo-Gesariade schleudert, als seine Onkel ihm das zugesprochene Erbe streitig machen wollen, bzw. als er seine Vermählung erzwingen will (Hermanns 1965: 427f.).

Die List, mit der Gesar den Herrscher der Murmeltiere Xueguangxue täuscht, ist tibetischen und mongolischen Schwankerzählungen entlehnt und AaTh 56A\*, “Fox Plays Dead and Catches Bird” (nicht in Bødker 1957, Jason 1989, Ting Naitung 1978 und ThRo verzeichnet), bzw. Mot. K911, “Feigning Death to Kill Enemy” (Belege für das rezente indische Erzählgut, insbesondere der Lepcha, in Bengalen und den Assam Hills in ThBa), zuzuordnen; aller Wahrscheinlichkeit nach sind Typus und Motif vorderasiatischen Ursprungs, zumindest lässt er sich in der arabischen Literatur bereits Mitte des 9. Jahrhunderts nachweisen (Marzolph 1992/II: 30, Nr. 109). Die List findet sich in vergleichbarer Form in einer Erzählung aus Dinri, nach der ein vom Papagei “Quatschkiste” betrogener alter Mann ihn in ähnlicher Weise überlistet und fängt (Bielmeier und Herrmann 1982: 259f.). Mit nähmlichem Trick überlistet in einem Schwank aus Kongpo der tibetische Schelm Onkel Tömba neun Nonnen (Schuh 1982: 277):

Unterhalb des Passes [von dem neun Nonnen mit einem Ochsen herabkommen] war ein Wasserloch. An dessen Rand legte der Onkel den Tsamba-Beutel als Kopfkissen nieder, bestäubte seinen Hintern mit Tsamba, tat so als sei er tot, liess sich zu Boden fallen, machte seinen Penis so dick, dass er zum Himmel ragte und streckte alle Viere von sich.

Wie er so tat, als sei er tot, gelangten die neun Nonnen, die den roten Ochsen vor sich hertrieben, in seine Nähe und sprachen: “Ach je, da drüben ist ein Mensch gestorben.” Alle waren sehr verwundert. Als sie nun näher an den Toten herantraten, bemerkten sie, dass sein Penis wie eine Säule hochstand. Sie beschauten sich den Mann von allen Seiten und sprachen: “Wenn man annimmt, er sei verhungert, so hat er doch einen Beutel voll Tsamba als Kopfkissen. Wenn man annimmt, er sei verdurstet, so ist doch direkt neben seinem Kopfkissen ein Wasserloch. Wenn man meint, er sei voriges Jahr gestorben, so ist sein Penis fester als eine Säule. Wenn man meint, er sei dieses Jahr gestorben, so hat sich doch Schimmel am Hintern gebildet.”

Diese List wendet auch der “Heilige Narr” Drugpa Künleg im bhutanischen Distrikt Thimphu/in Vañdgon-sar-khar gegenüber Dämonen an (Dowman 1982: 138f.; Kretschmar 1981: 117f.), der mongolische Schelm Balansengge täuscht damit den Herrscher der Unterwelt Erleg Khan und dessen Boten (Taubе 2004: 343, Nr. 4).

Der Aufenthalt im Land der Murmeltiere bzw. der Süßwurzeln wird auch in tibetischen und yugu-

rischen Gesariaden erwähnt oder angedeutet, denen zufolge Gesar in eine Ebene mit Murmeltieren abwandert bzw. die Tiere in seinem Zelt hält. In einer yugurischen Erzählung rät Gesar seiner Mutter in gleicher Weise wie in E2, dass sie in eine Gegend an dem Fluss Jinjiamin wandern sollten, wo man Süßwurzeln finde, die groß wie Pferde- und Rinderköpfe seien; dort angekommen, ernähren sie sich von den Wurzeln und Murmeltieren (Richtsfeld 2005: 263–266). Die Interpretation liegt nahe, dass er auch in diesen Versionen als der (neue) Herr des Reiches der Murmeltiere begriffen wird, *expressis verbis* wird dies jedoch nicht vermerkt. Dass dieses Reich – wie z. B. das Reich des Nordriesen und evtl. das Reich der Hor/Širayigol – durchaus feindliche, ja dämonische Züge trägt und somit eine Gefahr für die geordnete, von Glang/Ling repräsentierte Welt bedeuten kann, wird in E1 nahegelegt, wonach Glang von dem Fürsten der Murmeltiere schwer geschädigt wird (Heissig 1980: 424f., 432). Vermutlich ist es dieser Fürst, den Gesar hier überwindet und damit die Bedrohung gemäß seiner vom Himmel erhaltenen Bestimmung beseitigt. Auch die osttibetischen Varianten liefern Hinweise auf das dämonische Wesen der Tiere (Richtsfeld 2005: 264, Anm. 105), und die mongolische Gesar-Tradition kennt “bezauberte Berghasen”, die die Größe bzw. die Gestalt von Ochsen annehmen und viel Schaden anrichten; sie werden von dem jungen Gesar mit einem Beil getötet (Schmidt 1966: 19, 83). Gesars Rückzug ins Land der Murmeltiere, wo er und seine Mutter sich verschiedenen Versionen zufolge von Murmeltieren ernähren, weist Parallelen auf zur Jugendgeschichte von Temüjin, dem späteren Činggis Qayan, in der “Geheimen Geschichte der Mongolen”, derzufolge sich dieser, nach der Flucht aus der Gefangenschaft bei den Taičiyut, mit seiner von den Getreuen verlassenen und geächteten Mutter und seinen Brüdern in die Bergeinöden am Burqan Qaldun zurückzieht, wo sie sich von “tarbaqad küčügür” bzw. “alayday-a tarbay-a” ernähren, d. h. von Murmeltieren (*Marmota bobak sibirica*) und Springmäusen (*Dipodinae*, Unterfamilie *Allactaga* oder *Alactagulus*) (Haenisch 1948: 18).

Das Monguor-Epos E2 weist erkennbar nicht nur Bezüge zu der tibetischen Erzähltradition und Gesariade auf, sondern ist durch zahlreiche Parallelen auch mit der mongolischen Gesar-Überlieferung verbunden, wie bereits Heissig für E1 gezeigt hat. Andererseits weist die Geburts- und Jugendepisode der Gesar/Gesar-Epik der Monguor gegenüber diesen beiden Traditionen zahlreiche deutlich eigenständige Züge auf. In Beachtung dieser Eigenheiten und Einflüsse darf, entgegen dem

Vorschlag von Yang Si und weiterer chinesischer Gelehrter, man müsse von einer “Überlieferung des Königs Gesar im Gebiet des Monguor-Volkes” und nicht von einem “Monguor-Epos” sprechen, da die Monguor dieses in tibetischer Sprache sängen (1987: 28f.; s. dagegen Richtsfeld 2004a: 104, Anm. 34), durchaus das Gegenteil geltend gemacht werden.

## Abkürzungen

AaTh:	Aarne, Antti, and Stith Thompson 1981
Chin.:	chinesisch
Mong.:	monguor
Mongol.:	mongolisch
OA:	Orginalanmerkung, d.h. Anmerkung in der chinesischen Vorlage
Sanskrit:	Sanskrit
ThBa:	Thompson, Stith, and Jonas Balys 1958
ThRo:	Thompson, Stith, and Warren E. Roberts 1960
Tib.:	tibetisch

## Zitierte Literatur

### Aarne, Antti, and Stith Thompson (AaTh)

1981 The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica. (FF Communications, 184) [1961]

### Autorenkollektiv

- 1984 Zangzu minjian gushi xuan [Erzählungen der Tibeter]. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe. (Zhongguo shaoshu minzu minjian wenxue congshu, gushi daxi)
- 1988 Gesa'r yanjiu [Gesarstudien]. Bd 3. Peking: Zhongguo minjian wenyi chubanshe.

### Balan

1986 “Gesa'r wang zhuan” diandi [Abschriften der einzelnen Kapitel der Gesaride]. In: Jiangbian Jiacao et al. (Hrsg.); pp. 250–260.

### Bielmeier, Roland, und Silke Herrmann

1982 Märchen, Sagen und Schwänke vom Dach der Welt. Tibetisches Erzählgut in Deutscher Fassung. Bd. 3: Viehzüchtererzählungen sowie Erzählgut aus sKyid-groñ und Diñ-ri. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 3)

### Bødker, Laurits

1957 Indian Animal Tales. A Preliminary Survey. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica. (FF Communications, 170)

### Bozza, Edi

1994 Fiabe dell'Himalaya e della Mongolia. Mailand: Arnoldo Mondadori Editore. (Oscar narrativa, 1394)

### Causemann, Margret

1989 Dialekt und Erzählungen der Nangchenpas. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 11)

### David-Néel, Alexandra, et Lama Yongden

1995 La vie surhumaine de Guésar de Ling, le héros tibétain.

Racontée par les bardes de son pays. Paris : Editions du Rocher. (Pocket, 2914) [1931]

### Dowman, Keith

1982 Der heilige Narr. Das liederliche Leben und die lästerlichen Gesänge des tantrischen Meisters Drugpa Künleg. Bern: Otto Wilhelm Barth Verlag.

### Francke, A. H.

- 1905–1941a A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga. Tibetan Text, English Abstract of Contents, Notes and Vocabularies, and Appendices. Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal. (Bibliotheca Indica Work, 168)
- 1905–1941b The Paladins of the Kesar-Saga. A Collection of Sagas from Lower Ladakh. In: A. H. Francke 1905–1941a; pp. 482–493.
- 1968 Der Frühlings- und Wintermythus der Kesarage. Beiträge zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets und Ladakhs. Osnabrück: Otto Zeller. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 15) [Reprint der Ausgabe von 1902]

### Haenisch, Erich

1948 Die Geheime Geschichte der Mongolen. Aus einer mongolischen Niederschrift des Jahres 1240 von der Insel Kode'e im Keluren-Fluß. Leipzig: Otto Harrassowitz.

### Halén, Harry

1987 Mirrors of the Void. Buddhist Art in the National Museum of Finland. 63 Sino-Mongolian Thangkas from the Wutai Shan Workshops, a Panoramic Map of the Wutai Mountains and Objects of Diverse Origin. Helsinki: Museovirasto, National Board of Antiquities.

### Hecht, Dorothea

1965 Politische Struktur und Gewaltenteilung im Sakralen Königtum in Afrika. *Saeculum* 16: 343–356.

### Heissig, Walther

- 1977 Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tu-jen)-Version eines Geser Khan-Epos aus Amdo. *Zentralasiatische Studien* 11: 287–299.
- 1983 Geser-Studien. Untersuchungen zu den Erzählstoffen in den “neuen” Kapiteln des mongolischen Geser-Zyklus. Opladen: Westdeutscher Verlag. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 69)
- 1985 Zur Diffusion des Žangyar-Gesanges “Xān Siir”. *Zentralasiatische Studien* 18: 35–54.
- 1988 Erzählstoffe rezenter mongolischer Heldendichtung. Teil 1 und 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen, 100)
- 1990 Historische Hintergründe von “Geser Khans Zug nach China”. *Ural-Altäische Jahrbücher* N. F. 9: 178–224.
- 1991 Heldenmärchen versus Heldenepos? Strukturelle Fragen zur Entwicklung altäischer Heldenmärchen. Opladen: Westdeutscher Verlag. (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 85)
- 1993 Motiv und Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- 2000 Individuelles und traditionelles Erzählen. Der mongolische Erzähler Čoyrub (Čoyirub) aus Ordus (1912–1989). Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag. (Asiatische Forschungen, 136)
- 2003 Motive und Analysen mongolischer Märchen. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag. (Asiatische Forschungen, 146)

**Heissig, Walther** (Hrsg.)

- 1980 Geser Rödza-wu. Dominik Schröders nachgelassene Monguor (Tujen)-Version des Geser-Epos aus Amdo in Facsimilia und mit einer Einleitung herausgegeben von Walther Heissig. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen, 70)

**Hermanns, Matthias**

- 1952 Tibetische Dialekte von Amdo. *Anthropos* 47: 193–202.  
1965 Das National-Epos der Tibeter gLing König Ge sar. Regensburg: Verlag Josef Habel.  
o. J. Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter. Stuttgart: Magnus-Verlag.

**Herrmann, Silke**

- 1989 Erzählungen und Dialekt von Dīpri. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 9)  
1991 Kesar-Versionen aus Ladakh. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen, 109)

**Herzfeld, Ernst**

- 1915 Alongoa. *Islam* 6: 317–327.

**Hoffmann, Helmut**

- 1974 Ge-sar-gyi-sGrungs. In: Kindlers Literatur Lexikon im dtv. Bd. 9; p. 3876. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

**Humbach, Helmut**

- 1983 Phrom Gesar and the Bactrian Rome. In: P. Snoy (Hrsg.), Ethnologie und Geschichte. Festschrift für Karl Jettmar; pp. 303–309. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. (Beiträge zur Südasiensforschung, 86)

**Hyde-Chambers, Frederick, and Audrey Hyde-Chambers**

- 1981 Tibetan Folk Tales. Bolder: Shambhala Publications.

**Jason, Heda** (comp.)

- 1989 Types of Indic Oral Tales. Supplement. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scientiarum Fennica. (FF Communications, 242)

**Jiangbian Jiacao** [\*Jampal Gyatso; 'jam-dpal rgya-mtsho], et al. (Hrsg.)

- 1986 "Gesar wang zhuan" yanjiu wenji [Untersuchungen zum "Gesar rnam-thar"]. Bd 1. Chengdu: Sichuan minzu chubanshe.

**Jülg, Bernhard**

- 1866 Die Märchen des Siddhi-kür. Kalmückischer Text mit deutscher Übersetzung und einem kalmückisch-deutschen Wörterbuch. Leipzig: F. A. Brockhaus.

**Kretschmar, Andreas**

- 1981 'Brug pa kun legs. Das wundersame Leben eines verückten Heiligen. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur Zentralasienforschung, 5)

**Kretschmar, Monika**

- 1982 Märchen, Sagen und Schwänke vom Dach der Welt. Tibetisches Erzählgut in Deutscher Fassung. Bd. 2: Erzählungen westtibetischer Viehzüchter. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 2)  
1985 Märchen und Schwänke aus Mustang (Nepal). Deutsche Nacherzählung von Monika Kretschmar in Zusammenarbeit mit Angya Gurung. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 7)

- 1986 Erzählungen und Dialekt der Drokpas aus Südwest-Tibet. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 8)

**Li Keyu**

- 1992 Tuzu (Menggu'r) yuanliu kao [Untersuchungen zur Ethnogenese und historischen Entwicklung der Tu (Mongur)]. Sining: Qinghai renmin zhubanshe.

**Li Rong, und Zhang Chengcai** (Hrsg.)

- 1994 Xining fangyan cidian [Wörterbuch des Dialektes von Sining]. Nanking: Jiangsu jiaoyu chubanshe. (Xiandai Hanyu fangyan da cidian)

**Lörincz, László**

- 1979 Mongolische Märchentypen. Budapest: Akadémiai Kiadó. (Bibliotheca Orientalis Hungarica, 24)

**Macdonald, A. W.**

- 1967 Matériaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine. I : Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des "Histoires du cadavre". Paris : Presses Universitaires de France. (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, 72)

**Marzolph, Ulrich**

- 1992 Arabia ridens. Die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht. 2 Bde. Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge; Kulturwissenschaftliche Reihe, 21)

**O'Connor, W. F.**

- 1906 Folk Tales from Tibet. With Illustrations by a Tibetan Artist and Some Verses from Tibetan Love-Songs. London: Hurst and Blackett.

**Phukang, Jampa K., und Peter Schwiager**

- 1982 Märchen, Sagen und Schwänke vom Dach der Welt. Tibetisches Erzählgut in Deutscher Fassung. Bd. 4: Erzählgut aus A-mdo und Brag-g.yab. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 4)

**Ramstedt, G. J.**

- 1973 Nordmongolische Volksdichtung. Bearbeitet, übersetzt und herausgegeben von Harry Halén. Bd. 1. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 153)  
1974 Nordmongolische Volksdichtung. Bearbeitet, übersetzt und herausgegeben von Harry Halén. Bd. 2. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura. (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, 156)

**Richtsfeld, Bruno J.**

- 2002 Geser-Khan-Sagen aus dem Tsaidam-Gebiet (VR China, Provinz Qinghai). *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 7: 187–246.  
2004a Gesar-Überlieferungen der Monguor (Tu). *Tribus* 53: 99–117.  
2004b Lu-e-e. Ein Flut- und Ursprungsmythos der Mongolen im Grenzgebiet der chinesischen Provinzen Sichuan und Yunnan. *Zentralasiatische Studien* 33: 163–193.  
2004c Rezente ostmongolische Schöpfungs-, Ursprungs- und Weltkatastrophenerzählungen und ihre innerasiatischen Motiv- und Sujetparallelen. *Münchener Beiträge zur Völkerkunde* 9: 225–274.  
2005 Gesar-Erzählungen der Yuguren (VR China). *Central Asiatic Journal* 49: 213–283.

**Rosner, E., und K. Wille**

- 1981 Indische Elemente in der Gründungslegende des Königreiches Nanchao. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131: 374–383.

**Schmidt, I. J.**

- 1966 Die Thaten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Eine ostasiatische Heldensage, aus dem Mongolischen übersetzt. Osnabrück: Otto Zeller. [Neudruck der Ausgabe von 1839]

**Schram, Louis M. J.**

- 1957 The Monguors of the Kansu-Tibetan Border. Part 2: Their Religious Life. Philadelphia: The American Philosophical Society. (Transactions of the American Philosophical Society, 47/1)

**Schröder, Dominik**

- 1952–53 Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor). *Anthropos* 47: 1–79 [Sonderdruck: mit Lebenslauf auf der unpaginierten letzten Seite (S. 80)], 620–658, 822–870; *Anthropos* 48: 202–259.
- 1959 Aus der Volksdichtung der Monguor. 1. Teil: Das weiße Glücksschaf (Mythen, Märchen, Lieder). Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen, 6)
- 1964 Zur Struktur des Schamanismus. In: C. A. Schmitz (Hrsg.), *Religions-Ethnologie*; pp. 296–334. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft.
- 1970 Aus der Volksdichtung der Monguor. 2. Teil: In den Tagen der Urzeit (Ein Mythos vom Licht und vom Leben). Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (Asiatische Forschungen, 31)

**Schuh, Dieter**

- 1982 Märchen, Sagen und Schwänke vom Dach der Welt. Tibetisches Erzählgut in Deutscher Fassung. Bd. 1: Erzählgut aus Zentral- und Osttibet erzählt in der Sprache von Lhasa. Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag. (Beiträge zur tibetischen Erzählforschung, 1)

**Smedt, A. de, et A. Mostaert**

- 1933 Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 3<sup>e</sup> partie : Dictionnaire Monguor-Français. Pei-p'ing : Imprimerie de l'Université Catholique.

**Taub, Erika**

- 2004 Volksmärchen der Mongolen. Aus dem Mongolischen, Russischen und Chinesischen übersetzt und herausgegeben. München: Biblion Verlag.

**Thompson, Stith**

- 1994 La Fiaba nella tradizione popolare. Mailand: Il Saggiatore. (Il Saggiatore ECONOMICI, 9) [Orig.: The Folktales. New York 1946]

**Thompson, Stith, and Jonas Balys (ThBa)**

- 1958 The Oral Tales of India. Bloomington: Indiana University Press. (Indiana University Publications Folklore Series, 10)

**Thompson, Stith, and Warren Everett Roberts (ThRo)**

- 1960 Types of Indic Oral Tales. India, Pakistan, and Ceylon. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica. (FF Communications, 180)

**Ting Nai-tung**

- 1978 A Type Index of Chinese Folktales in the Oral Tradition and Major Works of Nonreligious Classical Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica. (FF Communications, 223)

**Tong Jinhua**

- 1986 Yingxiong shishi "Gesar's zhuān" [Das Heldenepos "Gesar mnam-thar"]. In: Jiangbian Jiacao et al. (Hrsg.); pp. 48–69. [Reprint von 1981]

**Vajda, László**

- 1964 Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. In: C. A. Schmitz (Hrsg.), *Religions-Ethnologie*; pp. 265–295. Frankfurt: Akademische Verlagsgesellschaft.
- 2000 Vermutungen zu Benfey's *Pantschatantra* (Paragraph 166). In: C. Chojnacki, J.-U. Hartmann und V. M. Tschannerl (Hrsg.), *Vividharatnakaraṇḍaka*. Festgabe für Adelheid Mette; pp. 503–517. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag. (Indica et Tibetica, 37)

**Wang Gui**

- 1991 Zangzu renming yanjiu [Untersuchungen zum tibetischen Personennamen]. Peking: Renmin chubanshe.

**Wang Xingxian**

- 1988 Tuzu shishi "Gesar's namuta'r" shulun [A Commentary on Tu People's Epic King Gesar]. In: Autorenkollektiv; pp. 20–40.

**Wang Yinuan, und Shangguan Jianbi**

- 1985 Gesar'er wang benshi [Die Geschichte vom König Gesar]. Peking: Zhongguo minjian wenyi chubanshe.

**Xu Guoqiong**

- 1986 Zangzu shishi "Gesar's wang zhuān" [Das tibetische Epos "Gesar mnam-thar"]. In: Jiangbian Jiacao et al. (Hrsg.); pp. 32–47. [Reprint von 1959]

**Yang Enhong**

- 1988 Tu zu diqu liuchuan zhe "Gesar'er wang zhuān" tanwei. [Engl. Untertitel: A Survey of *King Gesar* Disseminating among Tu People]. In: Autorenkollektiv; pp. 1–19.

**Yang Si**

- 1987 Zum "Gesar" im Gebiet des Munguor (Tu)-Volkes. *Zentralasiatische Studien* 20: 28–31.

**Yang Yutan, et al.**

- 1985 Wutaishan simiao daguan [Führer durch die Klöster und Tempel des Wutaishan]. Taiyuan: Shanxi renmin chubanshe.