Bb 7 (20) ppn 125713274

Daß die Religionen Tibets und der Mongolei in einem gemeinsamen Band behandelt werden, hat seinen guten Grund. Beide Länder waren bis in die jüngste Zeit hinein trotz aller Verschiedenheit im einzelnen jahrhundertelang durch eine gemeinsame Kultur geprägt, die Kultur des sogenannten Lamaismus. Diese Form des Buddhismus ist zwar in Tibet entwickelt und von dort in die Mongolei exportiert worden, hat aber sowohl politisch als auch theologisch von den Mongolen entscheidende Einflüsse erfahren. Hier wie dort haben die Missionare die gleiche Methode angewandt und die vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen weitgehend in das Gebäude der neuen Religion einbezogen. Die alten Religionen Tibets und der Mongolei, die sich in vielem gleichen, vermochten bis heute zu überleben, sei es innerhalb oder außerhalb des Buddhismus.

Im ersten Teil des Buches behandelt der Tibetologe *G. Tucci*, Direktor des Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rom, zunächst kurz die Geschichte des Buddhismus in Tibet. Die folgende Darstellung der Lehren des Lamaismus darf ganz besondere Aufmerksamkeit beanspruchen, da in ihr erstmalig ein umfassender Überblick über die Lehrsysteme aller bedeutenden Schulen des tibetischen Buddhismus gegeben wird. Die soziologischen Aspekte werden in dem Abschnitt über das Mönchtum und die religiösen Feste

III 23672

deutlich. Wie wenig Einfluß der Mönchsbuddhismus auf das einfache Volk hat, zeigt das Kapitel über die Volksreligion, die wie in vorbuddhistischer Zeit weiterhin die wichtigsten religiösen Bedürfnisse befriedigt und Schutz gegen die umgebenden Mächte bietet. Abschließend wird das System jener alten Religion beschrieben, die nicht wie die einfache Volksreligion in Harmonie mit dem Buddhismus weiterlebt, sondern die präbuddhistischen Glaubenslehren in bewußtem Gegensatz zum Buddhismus in ein System gefaßt und eine eigene Klosterorganisation entwickelt hat: die Bon-Religion.

Im zweiten Teil des Buches unternimmt es der Mongolist *W. Heissig*, Direktor des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn, die nichtlamaistischen „volksreligiösen" Glaubensformen in der Mongolei und ihre Beziehungen einerseits zum Schamanismus und andererseits zu dem ihnen im 16.–18. Jahrhundert aufgezwungenen tibetischen Buddhismus darzustellen. Dabei wird dieser Versuch durch die Aussagen von schriftlich und mündlich tradierten Gebeten belegt, die sich auf den Kult des „Ewigen Himmels", seiner Bewohner (Tngri), des Ahnherrn Činggis Khan, den Feuerkult, die Verehrung des „Weißen Alten", die Sternanbetung und den Kult verschiedener Reitergottheiten beziehen und die hier in Auszügen größtenteils zum erstenmal aus dem Mongolischen übersetzt sind.

SUB Göttingen 7
221 662 855

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von

CHRISTEL MATTHIAS SCHRÖDER

Band 20

VERLAG W. KOHLHAMMER

STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Die Religionen Tibets und der Mongolei

von

GIUSEPPE TUCCI · WALTHER HEISSIG



VERLAG W. KOHLHAMMER
STUTTGART BERLIN KÖLN MAINZ

Umschlagbild: Göttin Lhamu (Holzschnitzerei aus Lhasa, 16. Jahrhundert)

Alle Rechte vorbehalten
© 1970 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart Berlin Köln Mainz
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1970
Verlagsnummer 71152

INHALT

Die Religionen Tibets (Tucci)

Zur Schreibung und Aussprache tibetischer und indischer Wörter 5

Vorwort 7

I. Die erste Verbreitung des Buddhismus in Tibet

1. Die Anfänge 13
2. Nebeneinander und Widerstreit der verschiedenen Richtungen zur Zeit der ersten Einführung des Buddhismus in Tibet 17
3. Mönchsweihe, Klostergründungen, Schenkungen an Klöster 21
4. Indische und chinesische Strömungen 25

II. Die zweite Verbreitung des Buddhismus

1. Das Wiederaufleben des Buddhismus 30
2. *Rin c'en bzaṅ po* und *Atīśa* 35
3. Die Gründung der großen Klöster 41

III. Allgemeine Charakteristik des Lamaismus

1. Die Grundlagen 43
2. Die hauptsächlichsten Schulrichtungen 47
3. Die Gegensätze zwischen den Schulen und ihre Bedeutung für die politische Geschichte Tibets. Die *Dalai-Lama*-Würde 54
4. Die Gestalt des Meisters *(bla ma)* 58

IV. Die Lehren der bedeutendsten Schulen

1. Allgemeine Voraussetzungen 62
2. Das *Mantra*-Fahrzeug 65
3. Investitur und „Weihen" 70
4. Geistiger Körper, *māyā*-Körper, Körper der sublimierten Erkenntnis 72
5. *Sems* und Licht 80
6. Substantialismus der *Jo naṅ pa*-Richtung 84

7. Die *bKa' brgyud pa*-Richtung 87
8. *Tantra*-Erfahrungen nach der *bla na med rgyud*-Richtung 88
9. Die *rÑiṅ ma pa*-Richtung 94
10. Die *gcod*-Richtung 106
11. Zusammenfassung. Die Eigenart der lamaistischen Erlösungslehre . . 112

V. Mönchtum, Klosterleben, religiöser Kalender und Feste

1. Organisation der Mönchsgemeinden: Rangordnung und Ämter . . . 127
2. Religiöser Festkalender und Feste 165
3. Das Einsiedlerwesen 175
4. Der Klosterbesitz und seine Verwaltung 177

VI. Die Volksreligion

1. Allgemeine Grundzüge 182
2. Der Mensch gegenüber den göttlichen und dämonischen Mächten . . 191
3. Persönlicher Schutz und Schutz des Hauses 207
4. Die Seele 210
5. Vom Tod 214
6. Das *bsaṅs* oder *suffimen* 220
7. Zukunftsschau: Ermittlung günstiger oder ungünstiger Vorzeichen einer Handlung 223
8. Der Schutz des Besitzes und der Herden 226
9. Schlußbetrachtungen 227

VII. Die Bon-Religion 235

Zeittafel 276

Literaturverzeichnis 282

Die Religionen der Mongolei (Heissig)

Zur Aussprache des Mongolischen 296

Vorwort 297

I. Lamaismus und Volksreligion bei den Mongolen 299

II. Der Schamanismus der Mongolen 305

III. Die Ausbreitung des Lamaismus 325

IV. Die lamaistische Unterdrückung des Schamanismus 338

V. Die mongolische Volksreligion und ihr Pantheon 349

1. Der ewige Himmel 350
2. Die Himmlischen *(tngri)* 352
3. Die Ahnengottheit: der historische Činggis Khan 364
4. Der mythische Činggis Khan als Initiator-Gott 370
5. Die Feuergottheit 375
6. Der „Weiße Alte" 383
7. Das Sternbild der Sieben Alten und der Sternkult 389
8. Reitergottheiten 391
   a) *Sülde* und *Sülde tngri* 392
   b) *Dayisun Dayisud ~ Dayičin tngri* 398
   c) *Geser Khan* 401
9. Erd- und Höhenkult 411

Zeittafel 421

Literaturverzeichnis 423

Abbildungsnachweise 427

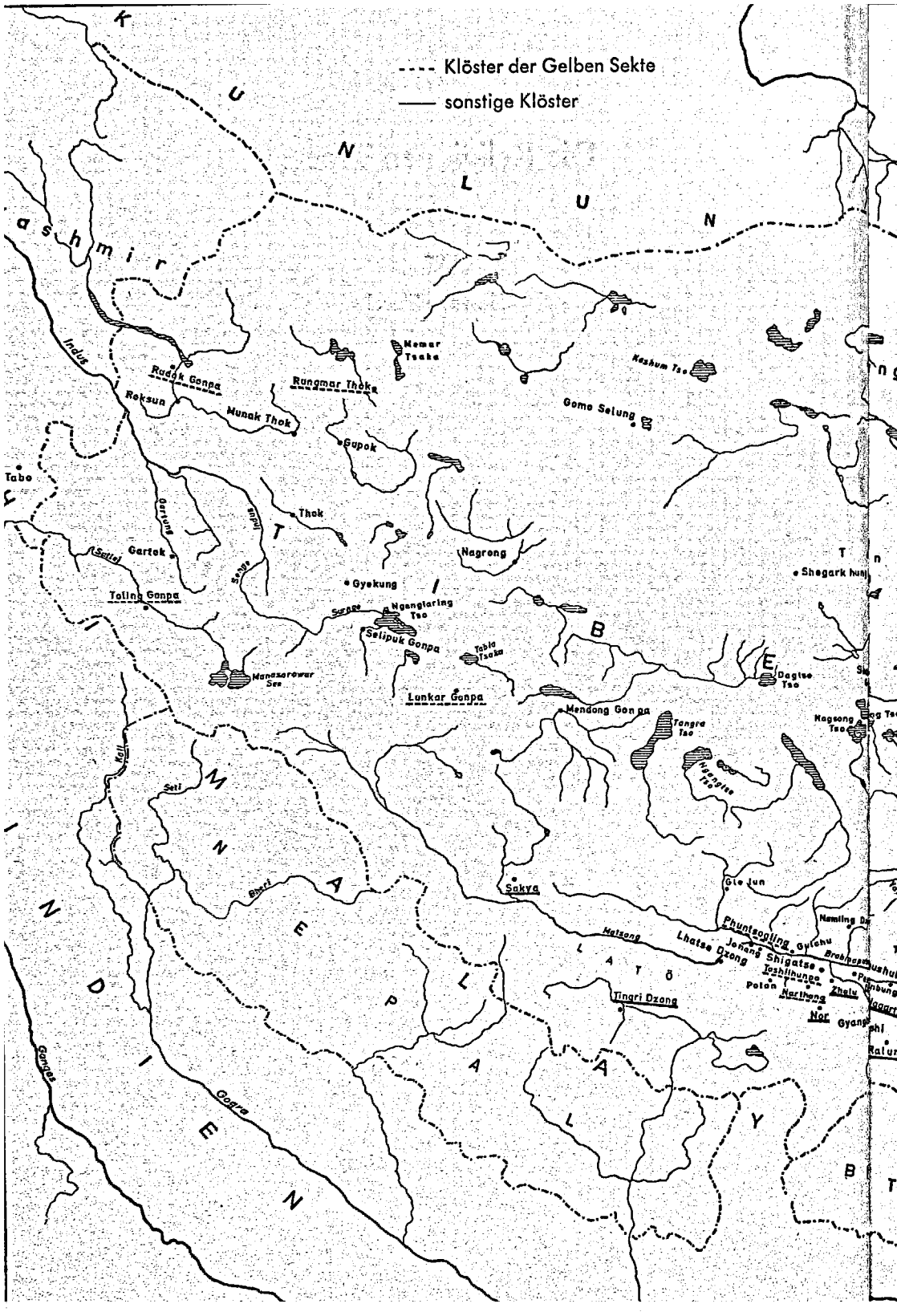
Abkürzungen 428

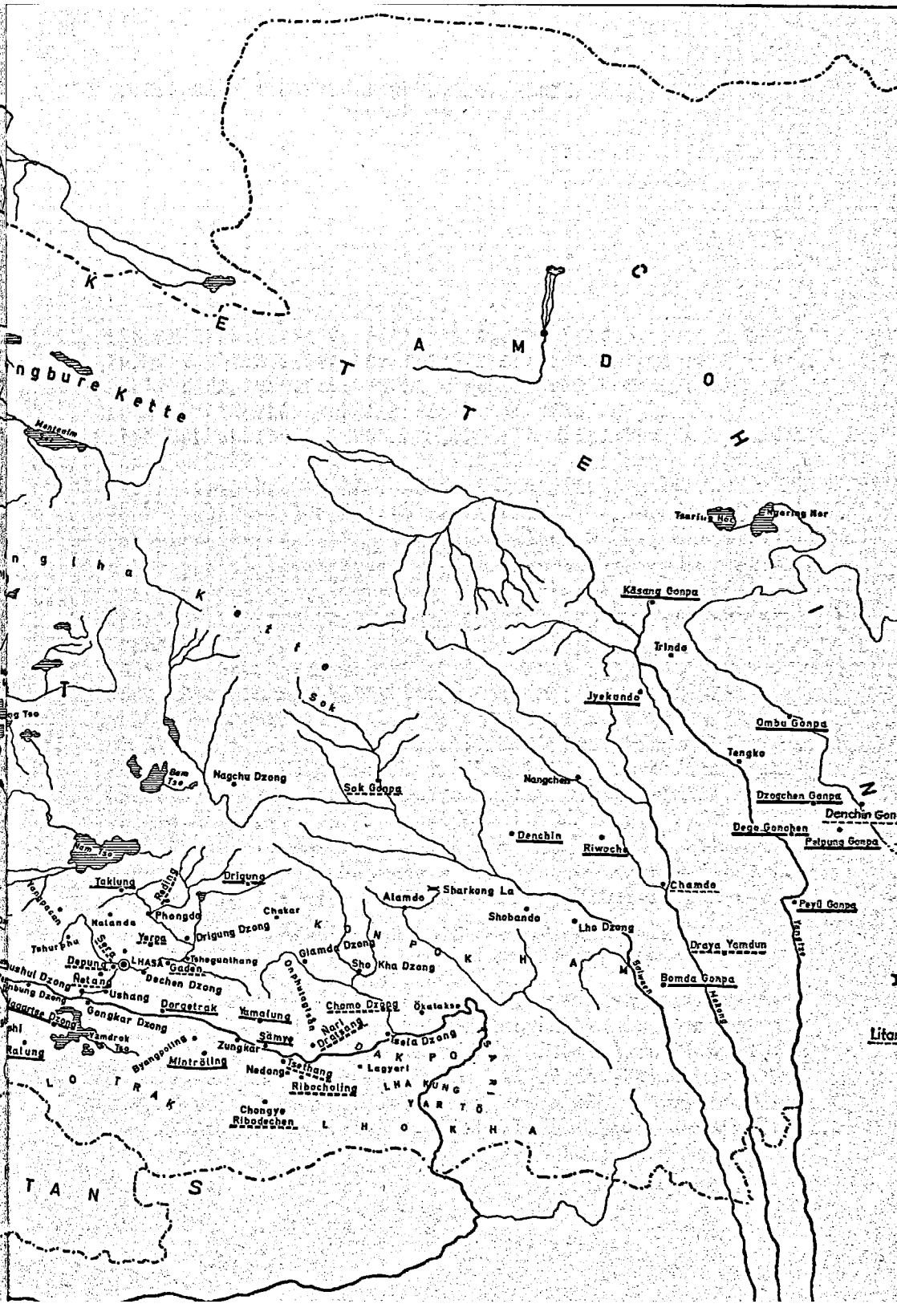
Namen- und Sachregister 429

Die Religionen Tibets

von

Giuseppe Tucci


---- Klöster der Gelben Sekte
—— sonstige Klöster
K
U
N
L
U
N
a s h m i r
Indus
Raddak Gonpa
Reksun
Munak Thok
Rungmar Thoka
Memar Tsoka
Keshum Tso
Gome Selung
Supok
Tabo
Thak
Gartok
Nagrong
Gyekung
Shegark hum
Toling Gonpa
Ngangtaring Tso
Selipuk Gonpa
Tsola Tsoka
Manasarowar See
Lunkar Gonpa
Dagtse Tso
Mendong Gonpa
Tangra Tso
Nagsong Tso
Sakya
Gie Jun
Phuntsopling
Gyichu
Lhatse Dzong
Jonang
Shigatse
Toshihunpo
Potan
Narthang
Zhalu
Tingri Dzong
Nor
Gyangtse
Gorges
Gogra
T I B E T
N E P A L
I N D I E N
L A N D
B T


K E T A M D O
T E H
ngburc Kette
Tsarlung Tso
Ngaring Nor
Käsang Gonpa
Trinde
Jyekundo
Omba Gonpa
Tengko
Dzogchen Gonpa
Dege Gonchen
Peipung Gonpa
Nangchen
Denchin
Riwoche
Chamdo
Peyü Gonpa
Sok Gonpa
Nagchu Dzong
Bam Tso
Nam Tso
Takiung
Reding
Drigung
Alamdo
Sharkong La
Shobando
Lha Dzong
Drayu Yamdun
Bomda Gonpa
Phenpo
Chakar
Drigung Dzong
Yarpa
Giamda Dzong
Sho Kha Dzong
Depung
LHASA
Gaden
Tsheguntang
Retang
Dechen Dzong
Ushang
Dorgetrak
Yamalung
Chomo Dzong
Gongkar Dzong
Yamdrok Tso
Zungkar
Sämye
Isela Dzong
Byangpoling
Minträling
Nedong
Tsethang
Lagyeri
Ribocholing
Chongye
Ribodechen
LHA KUNG YARTÖ
LHOKHA
TANS
LOTRAK

Vom Verfasser autorisierte Übersetzung aus dem italienischen Originalmanuskript
von Dr. Gustav Glaesser

In der Transkription der tibetischen Ausdrücke und Termini befolge ich die von *L. Petech* aufgestellten Grundsätze, mit dem einzigen Unterschied, daß ich vor Konsonanten *a* statt ' verwende, ferner in den Genetivformen das Zeichen ' weglasse, also z. B. *pai* statt *pa'i* schreibe.

Der Buchstabe *š* wird wie *sch* ausgesprochen, der Buchstabe *z* wie *s* in englisch *leisure*.

„Die stimmhaften Verschlußlaute *(g, j, d, b, dz)* werden am Anfang des Wortes (d. h. Silbe) grundsätzlich als stimmlos ausgesprochen *(k, c, t, p, ts)*, aber in niedrigerer Tonhöhe. Die Präfixbuchstaben, die vor *(g, d, b, m, a)* oder über *(r, l, s)* als Anfangskonsonant geschrieben werden, werden nicht ausgesprochen (Ausnahme: *lha*, ausgespr. *hla*), schützen aber den echten Originalwert der stimmhaften Verschlußlaute; z. B. *gaṅ*, ausgespr. *kang*, aber *sgaṅ*, ausgespr. *gang*.

Die den Anfangskonsonanten folgenden Laute *y, r* und *l* verursachen manche Änderungen. *Pya, p'ya* und *bya* werden palatal als *ca* (d. h. tscha), *ja* (d. h. dscha) und *ca* ausgesprochen, *mya* als *ña*. *Kra, tra* und *pra* werden alle drei als zerebrales *ṭa* ausgesprochen, desgleichen *k'ra* und *p'ra* als *ṭ'a; gra, dra* und *bra* als *ḍa; sra* als *sa*. Wenn *l* einem Konsonanten folgt, so schwindet dieser: *bla-ma*, ausgespr. *lama; rluṅ*, ausgespr. *lung;* Ausnahme: *zla* wird *da* ausgesprochen.

Als Finale verstummen *d, l* und *s*, verursachen aber einen Umlaut des Vokals; *brgyad, rgol* und *lus* werden als *gyä, gö* und *lü* ausgesprochen. Auch *n* verursacht einen Umlaut, bleibt aber selbst erhalten: *brtsan*, ausgespr. *tsän.*"

(*L. Petech*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Der nahe und der mittlere Osten, Band V: Altaistik, 5. Abschnitt, Geschichte Mittelasiens. Leiden 1966, S. 347.)

„In indischen Namen usw. werden, wenn nicht anders vermerkt, die Laute so gesprochen, wie sie in lateinischer Transkription nach deutscher Aussprache lauten. Die Zeichen *ṛ* und *ḷ* stehen aber für silbische Vokale (wie *er, el* in *Vater, Engel*), mit leise nachklingendem *i*. *ā, ī, ū* sind die langgesprochenen diesbezüglichen Vokale. Die Aspirierten werden mit rasch nachfolgendem, deutlich hörbarem Hauch gesprochen. Das *ṅ* ist deutsches *ng* oder *n* vor *k, g*.

Das *c* wird gesprochen wie deutsches *tsch*, *j* wie englisches *j* in *justice*, *ñ* wie französisches *gn*. *ṭ*, *ḍ*, *ṇ* und *ṣ* werden gesprochen wie *t*, *d*, *n*, *s*, aber mit zurückgebogener Zungenspitze. *y* und *v* sind wie deutsches *j* und *w* (etwas mehr wie englisches *w*) zu sprechen, *ś* ist etwa deutsches *ch* in *ich*; *s* ist immer scharf, niemals als franz. *z* zu sprechen; *ḥ* ein leichter tonloser Hauchlaut (etwa wie in *ach*), *ṃ* erinnert an franz. *n* in *Jean*."

(*J. Gonda*, Die Religionen Indiens I [Die Religionen der Menschheit, Band 11]. Stuttgart 1960. S. XV.)

VORWORT

Als mich Dr. Chr. M. Schröder Anfang 1958 bat, für die von ihm herausgegebene Reihe „Die Religionen der Menschheit", die in ihrer Gesamtheit ein bewundernswertes Corpus der Religionsgeschichte darstellt, den Teil „Die Religionen Tibets" zu übernehmen, zögerte ich, bevor ich meine Zusage gab. Denn die Abfassung eines der tibetischen Religion gewidmeten Buches gehört nicht zu den Aufgaben, die man leichten Herzens auf sich nehmen könnte. Der Hauptgrund dafür ist folgender: von der tibetischen Religion wissen wir im Vergleich zu anderen noch wenig; das ungeheure literarische Material, das sie hervorgebracht hat und das ihre Geschichte beleuchtet, ist noch längst nicht vollständig zugänglich und aufbereitet und vor allem so umfangreich, daß ein Menschenleben nicht ausreicht, um es zu bewältigen. Dazu kommt, daß ein tiefer Unterschied zwischen dem mönchischen Lamaismus und der Religion, wie sie vom Volk gelebt wird, besteht: jener ist in viele Schulen zersplittert, diese zeigt von Ort zu Ort mannigfache Verschiedenheiten.

Während des Niederschreibens meiner Arbeit zeigte sich mir immer deutlicher, daß es notwendig sei, der Darstellung des Lamaismus eine Darlegung seiner theoretischen Grundlagen vorauszuschicken; denn diese bedingen, wie immer im Buddhismus, die konkrete religiöse Erfahrung und geben den einzelnen Schulen ihren besonderen Charakter. Das aber machte die ständige Bezugnahme auf die Theorie des indischen Buddhismus nötig; andererseits war genau zu untersuchen und festzustellen, was in der Begegnung zwischen alten religiösen Erfahrungen und neuen Ideen und Motiven sich an Neuem, Eigenständigem im tibetischen Buddhismus herausgebildet hat. Noch auf eine andere, vielleicht die gravierendste Schwierigkeit ist hinzuweisen: über die genaue Wiedergabe der religösen Terminologie, also der in der tibetischen Religion und Gnosis gebräuchlichen Fachausdrücke, konnte noch keinerlei Einigung erzielt werden. Man schwankt zwischen den beiden Extremen einer verhältnismäßig wörtlichen Übertragung, wie sie meistens hinsichtlich des indischen Buddhismus zur Anwendung gelangt (wobei sich übrigens ebenfalls eine ähnliche Uneinigkeit feststellen läßt), und der seit einiger Zeit aufgekommenen Mode, die Sprache der neueren philosophischen Strömungen

des Abendlandes für diese so andersgeartete Sphäre zum terminologischen Vorbild zu wählen. Letzteres Verfahren ist von beiden entschieden das gefährlichere, da es das tibetische Denken entstellt oder gar verfälscht. Von diesem Tatbestand mußte ich mich selbst überzeugen, sobald ich des Englischen ziemlich kundigen Tibetern gewisse kürzlich erschienene Übersetzungen aus dem tibetischen Schrifttum vorlegte, die einzelne Werke oder Kommentare zu den darin enthaltenen Lehren zum Gegenstand hatten: die tibetischen Gelehrten vermochten diesen Übertragungen nur schwer irgendeinen Sinn abzugewinnen, weil sie darin nichts von buddhistischem Denken, wie sie es zu verstehen gewohnt sind, finden konnten. Überdies stehen hinter zahlreichen tibetischen Vorstellungen und Lehren innere Erfahrungen und mystische Erlebnisse, deren Übertragung in rationale Begriffe und Ausdrücke überaus bedenklich erscheinen muß. Die betreffenden tibetischen Wörter sind Symbole, die Erlebnisse hervorrufen sollen, die das Wort als solches eben nur suggerieren, nicht aber definieren kann. Was von uns in diesem Zusammenhang gefordert wird, ist außerordentlich schwierig, ja beinahe unmöglich: dialektische Äquivalente für sich im Bereich des Geistigen abspielende Ereignisse zu prägen, die unsere psychische und geistige Wirklichkeit von Grund auf zu verändern und umzugestalten vermögen. Ich habe versucht, die tibetischen Ausdrücke so zu übersetzen, daß ich beide Wege vermied, den der Wörtlichkeit und den der Willkür, und bin allenthalben bemüht gewesen, die tibetischen *termini technici* in einem Sinne wiederzugeben, der jenem möglichst nahekommt, den ihnen die tibetischen Meister selbst beizumessen scheinen. Ich bin nicht sicher, daß mir dieses immer gelungen ist, doch ich glaube, mein Bestes getan zu haben, um den abendländischen Lesern die komplizierten spekulativen Architekturen, die die theoretische Grundlage der tibetischen Religion bilden, zugänglich zu machen, wenn ich auch nicht verkenne, daß es in diesem Zusammenhang ausgesprochene Grenzfälle gibt. Um nur ein Beispiel anzuführen: das Wort *sems,* tragender Pfeiler der lamaistischen Dogmatik, wird im Englischen zuweilen durch *mind, mind-stuff* usw. wiedergegeben, in meiner Arbeit mitunter durch *Geist.* Doch liegt es auf der Hand, daß sich die beiden Worte *Geist* und *sems* keineswegs völlig decken. Die Bedeutung von *sems* wird sich dem Leser erst dann klarer erschließen, wenn er nach Kenntnisnahme des ganzen Buchinhaltes einen Überblick über den weiteren Begriffsumfang, der diesem Worte eignet, gewonnen haben wird. Deshalb habe ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, fast stets die tibetische Form *sems* beibehalten, die als solche allmählich den Leser dahin führen soll, mit diesem Wort den angemessenen Begriff oder die entsprechende Begriffsreihe zu verbinden.

Bei der Durchführung meiner Aufgabe konnte ich ebenso auf persönliche Erfahrungen und Erlebnisse zurückgreifen wie auf eine neuerliche kritische Durchnahme sowohl der mir schon bekannten als auch anderer Schriften.

Manche dieser Werke findet der Leser im bibliographischen Anhang verzeichnet, der jedoch keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann. Ich habe nur jene Werke aufgeführt, die mir durch fast täglichen Umgang vertraut sind. Im Text wird darauf nur dort Bezug genommen, wo es notwendig erschien, die entsprechenden Belegstellen und Erklärungen beizubringen. Angesichts meiner Absicht, in der vorliegenden Arbeit eine Zusammenfassung des Stoffes zu bieten, mußten derartige Verweisungen auf ein Minimum beschränkt bleiben, d. h. hauptsächlich auf isolierte Tatsachen und Quellenbelege. Alles in allem genommen darf meine Darstellung als Frucht einer Vergegenwärtigung vergangener Untersuchungen gelten, gleichzeitig aber als eine Vorwegnahme abschließender Studien, kurz als Versuch einer Rechenschaftsablegung über die Ergebnisse langjähriger Beschäftigung mit dem tibetischen Buddhismus.

Das im Vorstehenden Gesagte kann kaum überraschen, wenn man sich die Tatsache vor Augen hält, daß es uns bis jetzt noch nicht gelungen ist, eine erschöpfende und überzeugende Synthese der indischen Gedankenwelt und insbesondere der religiösen Vorstellungen Indiens zu erarbeiten, obwohl heute die Quellen leichter zugänglich sind als früher und obwohl schon seit vielen Jahren immer neue Abhandlungen über die einzelnen philosophischen und religiösen Schulen Indiens das Licht der Welt erblicken. Ich selbst habe mich in meiner „Storia della filosofia Indiana" (Bari 1957) um eine solche Synthese bemüht, allerdings sozusagen mehr in der Absicht, meine eigenen Ideen auf diesem Gebiete zu klären als jene der anderen.

Von hohem Wert war mir der stets bereitwillig erteilte Rat des *Geshe (Lha ram pa) Jampel Sanghie,* eines in alle dogmatischen Fragen und Einzelheiten der reformierten *Tsoṅ k'a pa*-Schule und deren Verzweigungen eingeweihten Gelehrten, der den höchsten und begehrtesten Titel führt, den man in der „Gelben Sekte" bekommen kann, ferner des Professors *Namkhai Norbu,* eines früheren *sprul sku* des Klosters Gönchen, der mit den philosophischen Lehren der *rÑiṅ ma pa*-Schule sozusagen aufgewachsen ist und auch als vorzüglicher Kenner der Volksüberlieferungen gelten darf. Beide tibetischen Geistlichen leben seit acht Jahren in Rom als Mitarbeiter des *Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente* (IsMEO). Professor *Norbu* lehrt Tibetisch am *Istituto Universitario Orientale* zu Neapel.

Dr. Chr. M. Schröder muß ich um Vergebung bitten wegen der vielleicht ungebührlichen Verzögerung der Ablieferung meines (mehrfach umgearbeiteten) Manuskriptes: sie war verursacht durch wiederholte, unvermeidliche Reisen im Zusammenhang mit den archäologischen Unternehmungen des IsMEO in Asien. Ihm gebührt mein aufrichtiger Dank für seine aufmerksame und sachkundige Teilnahme am Zustandekommen meiner Arbeit und seine mit großem Fleiß und exemplarischer Gewissenhaftigkeit vorgenommene Redaktion des Manuskriptes.

Mit der Übersetzung wurde *Dr. Gustav Glaesser* betraut, ein seit vielen Jahren in Rom ansässiger Mitarbeiter des IsMEO, der mit einer ungewöhnlichen Beherrschung der italienischen Sprache ein kenntnisreiches Interesse für religionsgeschichtliche Studien verbindet. Seine Übersetzung, deren Fortschreiten ich Kapitel für Kapitel mitverfolgen konnte, ist eine getreue Wiedergabe des von mir gelieferten Textes. Es ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis, auch ihm meinen ganz besonderen Dank auszusprechen.

Professor *Norbu* sind die Entwürfe zu den dem Buch beigegebenen Zeichnungen zu verdanken, Herr *Fiorentini* vom IsMEO hat letzteren eine druckreife Form verliehen. Beiden Herren bin ich für diese wertvolle Mitarbeit äußerst verbunden.

Vielen Dank schulde ich auch Frau *Dr. Giovanna Galluppi Vallauri*, Rom, die während meiner jährlichen langen Abwesenheit (im Zusammenhang mit den mir anvertrauten archäologischen Ausgrabungen im Orient) die Kontakte mit *Dr. Chr. M. Schröder* gehalten, mir mit wertvollen Ratschlägen beigestanden und auch bei der Korrektur unermüdlich geholfen hat. Ebenso möchte ich Herrn *Dr. Klaus Sagaster*, Bonn, den ich leider persönlich nicht kenne, dafür danken, daß er zusammen mit *Dr. Chr. M. Schröder* die mühseligen Korrekturarbeiten mit auf sich genommen hat. Ich selber konnte mich wegen meiner vielen und langen Auslandsreisen den Korrekturen nicht so widmen, wie es notwendig gewesen wäre.

Während der Abfassung meines Buches kam mir ständig eine Schwierigkeit zum Bewußtsein, die in konsequenter Weise zu beheben ich nicht imstande war: bei der Darstellung der tibetischen Religionen wird von mir zuweilen die Gegenwartsform, zuweilen aber auch die Vergangenheitsform gebraucht. Diese Ungleichheit der Verbalformen ist bedingt durch die eigenartige Lage, in der sich Tibet derzeit befindet: es erübrigt sich zu betonen, daß Tibet heute in wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Hinsicht nicht mehr das gleiche Land ist wie vor seiner Annektierung durch China. Vieles hat sich von Grund auf geändert. Zusammen mit den allgemeinen Lebensbedingungen hat auch die Religion eine gewaltsame Erschütterung erfahren. Die Lama wie auch sämtliche anderen nach Indien und in alle Welt geflüchteten Tibeter konnten wohl ihre Überzeugungen ins Ausland retten, doch ist ihre neue Umwelt nicht mehr die gleiche wie jene, in der fast ihre gesamte bisherige Existenz stattgehabt hatte. Sie waren gezwungen, in einem radikal anderen Milieu neue Wurzeln zu fassen; vor allem aber sind die selbstverständlichen Bande zerrissen, die bisher Menschen der gleichen Gedanken und Vorstellungen, des gleichen Erbguts an religiösen Ängsten und Erwartungen aneinandergeschmiedet hatten. Der tibetische Buddhismus, wie er in dessen heiligen Schriften und alten Überlieferungen lebt – und damit jene geistige Welt, in der diese Flüchtlinge aufgewachsen und erzogen waren –, konnte jenseits alles zeitlichen Wandels in ihrer Seele eine letzte Heimstätte

finden. Ihr Ursprungsland dagegen wurde zum Schauplatz tiefgehender Umwälzungen, in deren Gefolge vieles, was die vorliegenden Seiten enthalten, vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen, als nicht mehr „aktuell" gelten muß.

Die heutige Krise Tibets ist nicht nur eine politische, sie ist auch eine religiöse. Eine jahrhundertealte Gesamtstruktur ist zusammengebrochen, um einer ganz andersgearteten den Platz zu räumen. So wird die „Zweideutigkeit" meiner Redeweise begreiflich, die zuweilen von der Vergangenheit zur Gegenwart, zuweilen umgekehrt hinübergleitet. Wollte man mich nötigen, dieser Doppeldeutigkeit zu entsagen, so würde ich eher dem ausschließlichen Gebrauch der Vergangenheitsform den Vorzug geben: gewiß bleiben die ideologischen und theoretischen Voraussetzungen dank ihrer Überzeitlichkeit auch heute noch die gleichen, doch ihr seelischer Widerhall ist heute ein anderer, und wiederum anders wird er in Zukunft sein. Mit ihm wird sich auch die religiöse Grundlagensituation immer mehr verändern. Solcher Wandel vollzieht sich ja vor unseren Augen ebenso in allen anderen, in steigendem Maße neuen Denk- und Anschauungsformen ausgesetzten Religionen, deren Festigkeit und Widerstandskraft weltweit auf eine harte Probe gestellt wird.

Rom, im August 1969 *Giuseppe Tucci*

I. DIE ERSTE VERBREITUNG DES BUDDHISMUS IN TIBET

1. Die Anfänge

Zeitpunkt und Begleiterscheinungen des ersten Eindringens des Buddhismus in Tibet und des Beginns seiner Bekehrungstätigkeit in großem Maßstabe sind wiederholt erörtert worden. Naturgemäß besteht dieses Problem für die Tibeter selbst überhaupt nicht. Für sie gilt nur die gläubig hingenommene Überlieferung: ihr zufolge ist der Buddhismus zu Lebzeiten des von sämtlichen Schulrichtungen für den Begründer der Dynastie gehaltenen *Sroṅ btsan sgam po* (gest. um 649) in Tibet eingeführt worden. Allerdings gingen einzelne Stimmen noch über diese Aussage hinaus. In der Absicht, ihrer Heimat gewichtigere religiöse Adelstitel zu verschaffen, behaupteten sie eine Erstbegegnung mit der buddhistischen Lehre zur Zeit des *Lha t'o t'o ri*, eines fernen Vorfahren des genannten Königs. Damals seien erstmals buddhistische Schriften und Symbole vom Himmel gefallen. In ihrem Bestreben, die Legende rational zu begründen, erinnerten andere Erklärer an das in jenen Zeiten erfolgte Eintreffen bestimmter Lehrmeister aus Zentralasien und Indien. Jedenfalls wurden Annahme und erste Verbreitung des Buddhismus *Sroṅ btsan sgam po*[1] zugeschrieben. Seine Bekehrung soll angeblich dem Einfluß seiner beiden Gattinnen, einer nepalesischen und einer chinesischen Prinzessin, zu danken sein. Während hinsichtlich der einen Ehe nach unserer Auffassung begründete Zweifel bestehen[1a], darf die andere als durch die Berichte der Chroniken bestätigt gelten. Jedenfalls soll die chinesische Gattin *(rgya bza')* Śākyamunis Bildnis (bekannt als *Jo bo*) mitgebracht und in dem von ihr begründeten *Ra mo c'e*-Tempel aufgestellt haben[2]. Der nepalesischen Ehefrau dagegen wird das Verdienst zugeschrieben, u. a. das Bildnis von *Mi bskyod rdo rje* im Brautschatz mitgeführt und den Tempel von *aP'rul snaṅ* errichtet zu haben.

Die Möglichkeit eines ersten, noch sporadischen Eindringens buddhistischer Lehren in Tibet auf verschiedenen Wegen, aus Zentralasien, China, Nepal, auch vor der Zeit des *Sroṅ btsan sgam po* ist gewiß nicht von der Hand zu

1 Oder: *Sroṅ brtsan sgam po.*
1a *Tucci* 1962.
2 Zu den Legenden über die ersten Statuen, die in der Zeit des *Sroṅ btsan sgam po* nach Lhasa gebracht wurden, vgl. *A. Macdonald* 1966, S. 479.

weisen. Allerdings muß die in Frage stehende „Frühgeschichte" des tibetischen Buddhismus richtig verstanden werden. Die orthodoxe Überlieferung ist nicht wörtlich zu nehmen. Von einer Bekehrung des Königs *Sroṅ btsan sgam po* und einer ihm zu verdankenden umfassenden Glaubensausbreitung kann kaum die Rede sein. Auch die bei *dPa'o gtsug lag* erhaltenen Edikte der Könige *K'ri sroṅ lde brtsan* und *K'ri lde sroṅ brtsan* (vorausgesetzt, es handelt sich dabei nicht um Interpolationen) sprechen von König *Sroṅ btsan sgam po* nur in dunklen Andeutungen und beschränken sich darauf, im ersten Edikt ihm die Gründung des *aP'rul snaṅ*-Tempels zuzuweisen, ohne der nepalesischen Prinzessin zu gedenken, während hinsichtlich des *Ra mo c'e*-Tempels die chinesische Gründerin erwähnt wird; das zweite Edikt schreibt den zweiten *Pe har*-Tempel in *Ra sa* ihm zu[3]. Allerdings darf wohl das Bestehen bescheidener Kultstätten bereits zu jener Zeit, angesichts der Beziehungen Tibets zu China und Nepal, vorausgesetzt werden. Der Tibeter duldete diese dank seiner ihm angeborenen Ehrfurcht, in die sich auch Angst mischte, vor den unsichtbaren, geheimnisvollen Mächten welcher Art auch immer. Die Berichte scheinen jedoch nicht für eine echte Bekehrung Königs *Sroṅ btsan sgam po* zum Buddhismus zu sprechen, ja nicht einmal für sein Bekenntnis zu diesem Glauben oder seine aktive Unterstützung desselben, wie es die orthodoxe Überlieferung behauptet. Diese Ereignisse fallen erst in die auf *Sroṅ btsan sgam po* folgende Zeit des *K'ri sroṅ lde brtsan* (756–797?) und gipfeln in der Gründung des Klosters *bSam yas*.

Andererseits hat man sich die buddhismusfreundliche Politik Königs *K'ri sroṅ lde brtsan* sicherlich nicht als das Ergebnis eines plötzlich gefaßten Entschlusses vorzustellen, sondern eher als die Frucht eines allmählichen Reifeprozesses zu denken. Trotz des ungewissen und widerspruchsvollen Charakters unserer Quellen liegt die Annahme früherer gelegentlicher Einsickerungen buddhistischer Elemente in Tibet auf der Hand. Vielleicht handelte es sich dabei eher um chinesische und zentralasiatische Einflüsse als um solche aus Indien, Einflüsse, die nach dem Eintreffen der Prinzessin *Wên-ch'êng* (tib. *Koṅ c'u, Koṅ jo*) sich immer nachhaltiger auswirken mußten. Auch darf nicht übersehen werden, daß *K'ri sroṅ lde brtsan* nicht als erster seine Aufmerksamkeit dem Buddhismus zuwandte: bereits sein Vater, König *K'ri lde gtsug brtsan* (704–755), hatte sich in diesem Sinne bemüht (wie das Edikt des *K'ri lde sroṅ brtsan* von Karchung berichtet), war aber am heftigen und entschiedenen Widerstand einzelner Minister gescheitert. Zur Zeit des *K'ri lde gtsug brtsan* und während der Jugendjahre des *K'ri sroṅ lde brtsan* dauert nicht nur die Abneigung dieser Minister gegen die Verbreitung des Buddhismus fort, sondern es gibt Anzeichen dafür, daß auch nach Annahme des Buddhismus eine Unentschiedenheit hinsichtlich des zu wählenden Weges, des

3 *Tucci* 1950, S. 47 und S. 51.

chinesischen oder des indischen, bestand. Dieses Schwanken läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß bereits damals zwei Strömungen miteinander gerungen haben, eine, die das Zusammengehen mit China befürwortete, eine andere, die dieses ablehnte, dagegen dem indischen Buddhismus zuneigte. Zwei Persönlichkeiten spielen zu diesem Zeitpunkt eine überragende Rolle: *gSal snaṅ* aus *sBa* und ein dem jungen *K'ri sroṅ lde brtsan* der Überlieferung nach vom Hofe als Spielgefährte beigesellter Chinese, den die Chroniken als *Saṅ ši*[4] anführen. Auch in diesem Falle bieten die Quellen einerseits einen Widerhall tatsächlicher Begebenheiten und andererseits gleichzeitig eine phantasievolle Weiterwucherung bestimmter Legendenzyklen, die in gewissen Familiengruppen oder religiösen Zentren entstanden waren und den Zweck verfolgten, deren Interessen, Rechtsansprüchen und Forderungen eine entsprechende Beglaubigung und Begründung zu verleihen oder auch einzelne diesen Gruppen nahestehende Persönlichkeiten rühmend herauszustellen. Ein derartiger Zyklus rankt sich z. B. um *sBa gSal snaṅ* (er steht im Mittelpunkt eines berühmten Werkes, des ersten Teiles des *sBa bžad*[5]), ein anderer um *Saṅ ši*, ein weiterer um *Padmasambhava*, wieder ein anderer um *Vairocana*. Im späteren Schrifttum sind Bruchstücke und Neubearbeitungen dieser Literaturgattung erhalten, einer Mischung von historischen und religiösen Elementen, volkstümlichen Geschichten und Familienchroniken. Trotzdem gestatten uns diese Schriften einen Einblick in die überaus komplexe Situation jener Zeit und in die damals wirksamen, sich feindlich gegenüberstehenden Kräfte.

Angesichts dieser politischen und kulturellen Beziehungen zu China und dank den zu einer engen Zusammenarbeit mit dessen Kultur bereiten Gesellschaftsschichten kam es zu einer Übernahme bezeichnender Einzelmotive der chinesischen buddhistischen Hagiographie. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang die von der chinesischen Gattin des *Sroṅ btsan sgam po* mitgebrachte Goldstatue Śākyamunis, die an jene Goldstatue erinnert, von der einzelne chinesische Überlieferungen als von dem frühesten Wahrzeichen des Buddhismus in China sprechen, ferner die Episode um *Hva šaṅ*, der einen seiner Schuhe zurückläßt, als er von den buddhafeindlichen Ministern zum Verlassen Lhasas genötigt wird — eine Episode, die an den im leeren Grabe des Bodhidharma aufgefundenen Schuh erinnert.

Ein weiteres in Betracht zu ziehendes Element ist die Rivalität zwischen den Sippen, denen es oblag, aus ihren Reihen die Minister (*žaṅ, žaṅ blon, blon c'en, blon: žaṅ* sind jene Minister, aus deren Familien, z. B. *Ts'es spoṅ, sNa nam, mC'ims, ąBro*, die Könige gewöhnlich ihre Gattinnen wählten) zu stellen: sie spielen eine entscheidende Rolle im Gesamtverlauf der tibetischen

4 *Tucci* 1958, S. 20 ff.
5 *Tucci* 1958, S. 12, Nr. III.

Geschichte zur Zeit der Dynastie als tatsächliche Leiter ihrer Politik. Die Könige besaßen relativ begrenzte Machtbefugnisse. Zwar umgab sakrales Prestige ihr Amt als solches, praktisch wurden sie jedoch durch die Priesterklasse der Bon und durch den Adelsstand in der Ausübung ihrer Herrschaft behindert. Die großen Familien, denen die *blon c'en* entstammten, und ebenso die Familien des Clans der Königsmutter (nicht selten war die Familie der Königin und die der *blon c'en* ein und dieselbe) machten allenthalben ihren Einfluß geltend. All dies war der Autorität des Königs entschieden abträglich. Der Vater, wohl auch der Großvater des *Sroṅ btsan sgam po* hatte mit der Tradition gebrochen, jedoch ohne daß die leitenden Familien auf ihre Vorrechte verzichtet hätten. Die fortdauernde tiefe Kluft zwischen dem König und seinen Anhängern auf der einen Seite, der gegnerischen Gruppe auf der anderen mußte zu häufigen Konflikten führen, in deren Gefolge sich Tibet in zwei Parteien aufspaltete, die eine königstreu und zum Zusammengehen mit dem Hof gewillt, die andere um Aufrechterhaltung ihrer Sonderrechte besorgt. Abwechselnd hatte der eine oder andere dieser großen Clans die Führung.

Die inneren Kämpfe sind an der Zahl der von ihren eigenen Müttern oder Stiefmüttern ermordeten Könige und Prinzen abzulesen. *K'ri sroṅ lde brtsan* selbst soll seine Hinneigung zum Buddhismus schon in zartem Alter geäußert haben, was wohl bedeutet, daß hinter ihm eine in dieser Richtung agierende Machtgruppe stand, die der *Maṅ* und der *ạBal.* Dem ersten Vorstoß dieser probuddhistischen Partei blieb der Erfolg versagt. Die von *Ma žaṅ K'rom pa skyes* angeführte gegnerische Gruppe gewann zeitweise die Oberhand. Es drängte sich so die Notwendigkeit gewaltsamer Sondermaßnahmen auf: Landesverweisung oder Beseitigung der Anführer der Gegenpartei (*Ma žaṅ K'rom pa skyes* wurde ermordet), um den die Annahme des Buddhismus befürwortenden Familien den Erfolg ihrer Politik zu gewährleisten. Doch auch damit war der Sieg noch nicht errungen. Über das Land waren schwere Naturkatastrophen hereingebrochen. Sie wurden von einer durch die *Bon po* aufgehetzten Adelsfraktion für deren eigene Ziele ausgebeutet. Die sich in ihren Vorrechten bedroht fühlenden *Bon po* glaubten durch Unterstützung der sie verteidigenden Adligengruppe alles gewinnen zu können. So suchten sie die Einführung der neuen Religion für alles Unglück verantwortlich zu machen. *Śāntarakṣita,* ein berühmter indischer Lehrmeister, mußte, kaum nach Tibet gekommen, das Land wieder verlassen, und es dauerte mehrere Jahre, ehe er wieder zurückkehren, der König sein Edikt erlassen und das Kloster *bSam yas* gründen konnte (775)[6]. In bezug auf alle diese Vorgänge besitzen wir nur spärliche Quellenbelege und kurzgefaßte Hinweise, dagegen zahlreiche legendäre, die Tatsachen entstellende oder auch verklärende Berichte

6 *Tucci* 1958, S. 31.

aus späterer Zeit. Der Zusammenstoß der gegensätzlichen Machtgruppierungen muß überaus heftig gewesen sein – so viel steht fest. Außer den Interessen der beiden widerstreitenden Parteien waren sicherlich noch andere Kräfte am Werk. China, das mit Besorgnis die tibetische Macht hatte aufkommen sehen und dadurch seine Expansionsbestrebungen in Zentralasien bedroht sah, konnte den Ereignissen in Tibet gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Es entsandte eine Reihe von Missionaren nach Tibet, die sich dort wahrscheinlich nicht nur mit Fragen der Religion befassen sollten. Dazu kam, daß Tibet in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts, nach Eroberung ausgedehnter Gebiete in Zentralasien, immer stärker dem Zauber der chinesischen Kultur zu erliegen begann. Angehörige des tibetischen Adelsstandes gingen zum Studium nach China und wurden dort vertraut mit neuen, höherentwickelten Lebensformen, mit brauchbareren Verwaltungsmaßnahmen und politischen Einrichtungen, mit einer ihnen bisher verschlossenen Reife des Denkens[7]. So vollzog sich damals in Tibet Ähnliches wie gleichzeitig in Japan.

2. *Nebeneinander und Widerstreit der verschiedenen Richtungen zur Zeit der ersten Einführung des Buddhismus in Tibet*

Zu der geschilderten Vielgestaltigkeit des politischen Hintergrundes traten tiefreichende Gegensätze innerhalb der Anhängerschaft des Buddhismus selbst. Man war sich zwar darin einig, für die buddhistische Lehre freien Einlaß und offizielle Anerkennung zu fordern, ungeklärt blieb jedoch die Form des einzuführenden Buddhismus. Von allem Anfang an zeichnen sich hier zwei Richtungen ab: die eine räumte dem indischen, die andere dem chinesischen Buddhismus den Vorzug ein. Wir geben im folgenden einen Überblick über die historischen Tatsachen und stellen anschließend die ihnen zugrunde liegenden Gedanken heraus.

gSal snaṅ von *sBa* – es ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß es sich um die gleiche Person handelt, die in der Folgezeit den geistlichen Namen *Ye šes dbaṅ po* annahm – begibt sich nach Indien und Nepal und veranlaßt, daß eine Einladung an *Śāntarakṣita* und *Padmasambhava* ergeht. *Saṅ ši* dagegen, Verfasser von Übersetzungen aus dem Chinesischen, wird nach China entsandt (einmal in Begleitung von *gSal snaṅ*, jedoch nach dem ersten Eintreffen des *Śāntarakṣita*). *Śāntarakṣita* muß zunächst einen Fehlschlag seiner Bemühungen hinnehmen und erteilt daher den Rat, *Padmasambhava* kommen zu lassen, den einzigen, der imstande sei, die dem Buddhismus feindseligen Dämonen zu überwinden.

Die angeführten Einzelheiten scheinen auf das Vorhandensein zweier

7 *Demiéville* 1952, S. 187, 188, 226–228.

gegnerischer Gruppen hinzuweisen, die beide den Vorrang ihrer Lehren durchsetzen wollen. In dieser Fehde sind sogar Selbstmord aus religiösen Motiven und Mordanschläge keine Seltenheit[8]. China unterstützt den *Hva šaṅ*, der seinerseits die *Ch'an-Schule* einzuführen versucht, einzelnen Berichten zufolge nicht ohne ein gewisses positives Ergebnis. *Śāntarakṣitas* zweiter Besuch und das Auftreten *Padmasambhavas* scheinen anzudeuten, daß der proindischen Gruppe, d. h. *Ye šes dbaṅ po*, der Erfolg nicht versagt blieb. Allerdings stimmen die Quellen weder hinsichtlich des *Padmasambhava* erteilten Auftrags noch seines Aufenthalts in Tibet überein: nach einzelnen Berichten scheint er sich in Tibet bis zur Einweihung des Klosters *bSam yas* aufgehalten zu haben, nach anderen wieder soll er schon früher, nach Unterwerfung der Dämonen, das Land verlassen haben. Nach dieser Version überwacht nur *Śāntarakṣita* den Bau des *bSam yas*-Klosters und wird *gSal snaṅ (Ye šes dbaṅ po)* nach dem Tode dieses Abtes zum Leiter von *bSam yas* ernannt. Er bekleidet dieses Amt jedoch nur kurze Zeit, und *dPal dbyaṅs* wird sein Nachfolger[9].

Ye šes dbaṅ po war mit seinen Forderungen offenbar zu weit gegangen: er hatte für das Oberhaupt des *bSam yas*-Klosters und damit indirekt für die geistliche Gemeinschaft eine Vorrangstellung dem Adel, ja sogar den Ministern gegenüber beansprucht. Als Fürsprecher der indischen Richtung hatte er die Gegnerschaft der prochinesischen *Ch'an*-freundlichen Gruppe heraufbeschworen. Die Opposition gegen *Ye šes dbaṅ po* wird wieder von einem Vertreter des Adelsstandes angeführt, *Myaṅ Tiṅ ṅe ḍsin*[10], der – so darf angenommen werden – zu seinem Vorgehen wohl nicht nur durch seinen mit den anderen hohen Würdenträgern geteilten Groll gegenüber den Ansprüchen des geistlichen Oberhauptes bewogen wurde, sondern auch durch seine Hinneigung zur *Ch'an*-Sekte[11]. Undenkbar, daß nicht Zusammenhänge bestanden hätten zwischen der Auflehnung des *Myaṅ Tiṅ ṅe ḍsin*, der mehr oder weniger erzwungenen Verbannung des *Ye šes dbaṅ po*[12], der Ernennung des *dPal dbyaṅs* an Stelle des letzteren und dem plötzlichen Hervortreten des *Hva šaṅ Mahāyāna*, der die *Ch'an*-Tradition verfocht und die *Śāntarakṣita*-Schule zum Kampf herausforderte. Ebensowenig darf übersehen werden, daß *Myaṅ Tiṅ ṅe ḍsin*, den König *K'ri sroṅ lde brtsan* zum Vormund von *K'ri lde sroṅ brtsan* gewählt hatte, in der Folge noch lange Zeit einen beträchtlichen Einfluß auf die politischen und religiösen Angelegenheiten Tibets ausübte und daß ihn die *rDsogs c'en*-Schule als einen ihrer Patriarchen betrachtet.

Ye šes dbaṅ po bleibt jene Antwort nicht schuldig, die ihm auch von der

8 *Tucci* 1958, S. 9.
9 *Tucci* 1958, S. 20 und S. 150.
10 Er war ein *bandhe*, S. 28. *S. Richardson* 1952, S. 133, und 1953, S. 1.
11 Vgl. *Tucci* 1958, S. 30, 41, 52 f.
12 *Richardson* 1952, S. 1.

allgemeinen Erregung der Gemüter eingegeben wird. Er befolgt den Rat, den ihm *Śāntarakṣita* vor seinem Tode gegeben hatte, und beruft *Kamalaśīla* aus Indien zu sich[13]. Aber nicht einmal das darauf folgende Konzil von *bSam yas* (zwischen 792 und 794), in dessen Verlauf *Hva šaṅ* den tibetischen Quellen zufolge unterliegt, konnte dem Streit ein Ende bereiten. *Kamalaśīla* wurde, wie es scheint, umgebracht[14]. *Vairocana*, Anhänger *Padmasambhavas*, dessen Lehren mit den indischen *Siddha*-Schulen verwandt sind, wird verbannt. Die geschilderten Ereignisse zeigen aufs neue die überaus bewegte Geschichte der Anfänge des Buddhismus in Tibet. Nirgendwo handelt es sich dabei nur um eine durch geistige Momente bedingte Bekehrung zur neuen Lehre. Allenthalben spielen politische Motive mit hinein, die sich angesichts der Schenkungen an die Klöster auch wirtschaftlich auswirken. Mit den Konflikten doktrinärer Art gehen solche zwischen materiellen Sonderinteressen Hand in Hand. Kurz, die Schicksalslinie des tibetischen Buddhismus in seinen Anfängen verläuft keineswegs so geradlinig, wie es die orthodoxe Überlieferung wahrhaben will. Erst eine systematische Untersuchung der Geschichte und Anfänge des *rDsogs c'en* kann ein Urteil darüber erlauben, bis zu welchem Grade die Überlieferung hinsichtlich dieser Ereignisse einer Revision unterzogen werden muß.

Eine weitere Tatsache ist den Quellen zu entnehmen: *Padmasambhava* hat eine geringere Rolle gespielt, als ihm die posthume Tradition zuschreibt. Wie bereits erwähnt, soll er einzelnen Quellen zufolge ebensowenig beim Bau von *bSam yas* beteiligt gewesen sein. Andere Berichte wieder halten zwar an seiner Mitbeteiligung am Bau dieses Klosters fest, sprechen aber divergierend von einem Aufenthalt von wenigen Monaten oder vielen Jahren. Übereinstimmung besteht nur darüber, daß sein Abgang im Zusammenhang mit Drohungen oder Mordversuchen erfolgt sei. Kurz, alles in der ihn betreffenden Überlieferung erscheint widersprüchlich und dunkel. Auch um seine Gestalt rankte sich bald ein dichterischer Legendenzyklus, der ebenfalls *K'ri sroṅ lde brtsan* und überhaupt die Einführung des Buddhismus überwuchert. Einzelne Elemente desselben sind erst wesentlich später, vielleicht im 14. Jahrhundert, begleitet von Ausschmückungen, Zusätzen, Lobpreisungen usw., in Umlauf gesetzt worden, um so den Grundstock zu liefern für berühmte Werke wie *Pad ma t'aṅ yig*, *bKa' t'aṅ sde lṅa* und andere *gter ma* (vgl. S. 52).

Erst nach der zweiten Verbreitung des buddhistischen Gesetzes wächst die Gestalt des Wundertäters ins Riesenhafte und wird von ihm wie von einem zweiten Buddha gesprochen, wobei schwülstige Übertreibungen nicht fehlen. Dies fordert die Angriffe der *dGe lugs pa* heraus. In der alten Literatur sind die ihn betreffenden Zeugnisse — wie erwähnt — äußerst bescheiden. Das

13 *Demiéville* 1952, S. 177.
14 *Tucci* 1958, S. 43.

sBa bžad[15] sagt über *Padmasambhava* aus, er sei von *Śāntarakṣita* als großer Exorzist empfohlen worden, um die einheimischen dämonischen Widersacher des Buddhismus zu bezwingen. Diese Angaben bestätigen, daß sich schon damals in der tibetischen Umwelt rund um seine Person die zur Gestaltung eines episch-romanhaften Zyklus auf exorzistisch-religiöser Grundlage geeigneten Voraussetzungen und Elemente kristallisieren konnten.

Wie dem auch sei, Tibet öffnete neuen Denk- und Lebensformen Tür und Tor. Eine bedeutende Missionstätigkeit sowohl aus Indien als auch aus China stand dahinter, während die Eroberung Zentralasiens ein andauerndes Zusammenleben zwischen Tibetern und Völkerschaften beachtlichen Kulturniveaus bewirkte. Die Folge war der Beginn einer stetigen Ausbreitung des Buddhismus. Natürlich muß dieser Prozeß richtig verstanden werden. Es konnte sich dabei nicht um eine alles umfassende, sämtliche Bevölkerungsschichten ergreifende Durchdringung handeln: die unteren Klassen sind in religiöser Hinsicht bekanntlich am widerstandsfähigsten und konservativsten. Die aus Indien, China und Zentralasien kommenden Missionare waren großenteils Menschen von hoher Bildung, Denker, Dialektiker, Grammatiker, ebenso die Tantrameister. Der Einwand liegt nahe, daß wir nur diese Elemente kennen, da die literarischen Quellen nichts darüber aussagen, was sich in den unteren Bevölkerungsschichten ereignete. Das erste Interesse für den Buddhismus lag aus den erwähnten Gründen und angesichts der Schwierigkeit eines angemessenen und allgemein zugänglichen Verständnisses seiner grundlegenden Lehrsätze zweifellos bei den oberen, den kultivierteren Klassen, während die anderen ihren Beschwörungsriten, ihrem Zeremonialwesen, ihren Exorzisten treu blieben. Der Anstoß zu der ganzen Bewegung kam also von oben, und die der neuen Religion zu verdankende Umerziehung brachte eine beträchtliche Erhöhung des Kulturniveaus der Neubekehrten mit sich.

Unter den zunächst eingeführten Schriften sind zwei Gruppen zu unterscheiden. Erstens solche, mit denen sich eigens auserwählte und bestellte Übersetzer *(lotsāva)* in Zusammenarbeit mit Chinesen, Indern und Zentralasiaten befaßten, Texte, die für die Ausbildung der Mönche nach der Gründung der einzelnen Ordensgemeinschaften bestimmt waren; zweitens eine Art allgemeiner Kompendien für das große Publikum zum Zweck seiner Bekehrung, wie die angeblich von *Saṅ ši*[16] eingeführten Bücher *dGe bcui mdo, rDo rje gcod pa, Sa lui ljaṅ pa,* ferner kurze Zusammenfassungen der Lehre von der Art, wie sie in den Edikten des *K'ri sroṅ lde brtsan* enthalten sind[17]. Aus diesen Edikten geht in ihrer in Nr. 85[18] (ja, 108 b und S. 110 a) erhaltenen Fassung hervor, daß sich der Buddhismus bei seiner ersten Verbreitung auf

15 S. 18.
16 *Tucci* 1958, S. 11.
17 *Tucci* 1950, S. 49.
18 Die Nummern beziehen sich auf das Verzeichnis tibetischer Quellen S. 282 ff.

die wesentlichsten Lehrsätze beschränkte: Verehrung der Bodhisattvas, der Pratyekabuddhas, der Śrāvaka Seite an Seite mit den Buddhas, in absteigender Linie gemäß den Lehren des Mahāyāna[19]; Wiedergeburt in den Höllen oder in ungünstigen Geschicken aller derer, die nicht die Drei Juwelen ehren; Karma-Lehre; Lehre von der zweifachen (ethischen und geistigen) Verdienstansammlung; Praxis der zehn moralischen Verpflichtungen; die Vier Wahrheiten; Gesetz der moralischen Kausalität *(pratītyasamutpāda)*; besondere Betonung der Lehren des Nāgārjuna. Aus den Katalogen der königlichen Bibliotheken — die allerdings aus verschiedenen Zeiten stammen und, wie angenommen werden muß, nicht frei sind von späteren Neubearbeitungen — ergibt sich ein getreues Bild des der tibetischen Gemeinschaft zugänglichen buddhistischen Schrifttums (sogar Werke der Logik sind darin enthalten). Diese Kataloge erweisen auch ein allmähliches Zurücktreten der aus dem Chinesischen übersetzten Werke.

3. Mönchsweihe, Klostergründungen, Schenkungen an Klöster

Das für den aus Indien bezogenen Mahāyāna-Buddhismus so kennzeichnende Nebeneinander von Gedanke und Liturgie brachte es mit sich, daß auch die entsprechende Ritualistik sich auf der ganzen Linie durchsetzte, schon dank der in jedem Ritus beschlossenen magischen Anlagen. In einer dafür sehr empfänglichen Welt kam es zu einer weiten Verbreitung von Schriften exorzistischen Inhalts, obwohl man, einem (in Nr. 85, ja, S. 105, enthaltenen) Beleg zufolge, in der ersten Zeit eher geneigt war, andersartige chinesische Werke zu übersetzen, und den Tantra gegenüber ein gewisses Mißtrauen an den Tag legte, besonders gegenüber jenen Tantra, deren Liturgie geschlechtliche Betätigungen und den Gebrauch alkoholischer Getränke vorschrieb.

Es kommt nun zur Einführung des Ordenswesens und vielleicht 779 zu den ersten Mönchsweihen. Dies bedingt eine durchgreifende Organisierung der religiösen Gemeinschaftsformen und die Gründung von Klöstern als Kultstätten, Ausbildungsanstalten, Zentren für die Übersetzung jener buddhistischen Werke, die den neuen Adepten zugänglich gemacht werden sollen. Die Klöster stellen im staatlichen Gefüge Tibets einen neuen Faktor dar. Bisher hatte die politische Ordnung des Landes vorwiegend militärischen Charakter getragen, hatte der Staat defensive und offensive Aufgaben und waren alle Untertanen je nach Eignung und Fähigkeit ausnahmslos abgabenpflichtig, Kriegsdienst und Arbeitsleistungen unterworfen. Jetzt aber entsteht im Kloster eine durchaus neue Institution, die sich außerhalb des Staates herausbildet. Sie wird seitens des Königs mit Sonderschenkungen bedacht.

19 *Tucci* 1950, S. 45.

Hundertfünfzig Familien mit den entsprechenden Liegenschaften und Ländereien wurden von *K'ri sroṅ lde brtsan* zum Unterhalt des Tempels von *bSam yas* und zur Ausübung der vorgeschriebenen Riten bereitgestellt, ferner hundert Familien für den Klosterbetrieb als solchen. Der Ertrag der Ländereien und Weideflächen hatte alles Erforderliche zu liefern: 75 Maß *(k'al)* Gerste jährlich (nach anderen Quellen monatlich) für den Abt, der dazu noch 1500 Unzen Butter, ein Pferd, Papier, Tinte, Salz bekommen mußte. Die sich der Meditation widmenden Mönche, die *sgom c'en,* hatten ein Anrecht auf 55 Maß Gerste und 800 Unzen Butter, die — vielleicht aus Indien stammenden — im Kloster lebenden indischen Lehrmeister *(ācārya)* auf 55 Maß Reis und hundert Maß Butter, die nicht zum dauernden Wohnsitz im Kloster verpflichteten *bandhya* auf 800 Maß Gerste, auf Papier und Tinte, die Zöglinge auf 25 Maß Gerste und Tuchstücke[20].

Das Kloster erweist sich nicht nur als eine in sich geschlossene wirtschaftliche Einheit, auch seine geistliche Organisation bildet sich immer deutlicher heraus. An seiner Spitze steht der *c'os riṅ lugs*[21], Vertreter und Wahrer des Buddhagesetzes, der vom König erwählt wird, die Funktion eines Abtes *(mk'an po)* ausübt und mit bedeutenden Machtbefugnissen ausgestattet ist. Die Herausbildung dieser geistlichen Würden konnte nicht ohne Folgen bleiben: sie bewirkte einen zunehmenden Gegensatz zwischen dem die werdende geistliche Gemeinschaft übermäßig begünstigenden Hof und der bisher überkommenen staatlichen Organisation.

Die gleichen Quellen berichten von einer Zweigniederlassung des Klosters *bSam yas,* nämlich *mC'ims p'u,* „Grotte von *mC'ims*", die den *sgom c'en,* den Anhängern der Asketenschulen, vorbehalten blieb. Auch ein Kollegium und Seminar *(c'os grva)* war entstanden, dem offenbar die Aufgabe zukam, die Neubekehrten weiter auszubilden und in das Studium der heiligen Texte einzuweihen. Der Klostergemeinschaft beigeordnet waren Mönche und Asketen ohne besondere Verpflichtungen *(raṅ ga ma).*

Nach dem *Pad ma t'aṅ yig* ist das Nebeneinander von Klosterverfassung und tantrischer Haltung bezeugt. Für die Anhänger beider Richtungen gelten unterschiedliche Regeln. Die einen müssen vegetarisch leben, im Kloster wohnen, sich alkoholischer Getränke enthalten, die von den Sūtras vorgeschriebenen Riten befolgen. Die anderen sind nicht an diese Vorschriften gebunden, ihr Zeremoniell hat seinen Mittelpunkt im *maṇḍala,* ihr Aufenthaltsort sind die für die Meditation bestimmten Zellen, *sgrub k'aṅ.* Die Keuschheitsvorschrift besteht für beide Mönchsgruppen[22].

Die entsprechenden Urkunden bestätigen im einzelnen den Aufstieg einer

20 *Tucci* 1958, S. 56. — Ein anderes Beispiel bei *Richardson* 1952, 1953.
21 *Tucci* 1958, S. 56, Anm. 2.
22 *Toussaint* 1933, S. 341. Dies bezieht sich wohl auf spätere Zustände, da das *T'aṅ yig* erst in jüngerer Zeit seine Ausgestaltung erfuhr.

neuen Rechtsperson, des im Besitz von Ländereien und beweglichen Gütern befindlichen Klosters. Diesem eignet überdies eine bestimmte Zahl von Dienern der geistlichen Gemeinschaft, *lha ṣbaṅs* (später und bis auf unsere Tage *lha bran* genannt), die hier nicht als Einzelpersonen angeführt werden, sondern als Familienoberhäupter *(k'yim pa)*, so daß wir die genaue Zahl der im Abhängigkeitsverhältnis zum Kloster stehenden Personen nicht mehr feststellen können.

In den in Turkestan gefundenen Dokumenten treten diese Einzelheiten klar zutage[23]. In Zentralasien besitzen die Klöster zur Zeit der tibetischen Herrschaft Eigentum und Bedienstete, sie schließen Geschäfte ab usw. Dabei tun sich durch ihre Geschäftigkeit besonders die *bandhe* (in den Urkunden *bandhya* genannt) hervor, nicht unmittelbar an ein Kloster gebundene Mönche, Vorläufer der späteren Wanderlamas der *rÑiṅ ma pa*-Sekte.

Das vom König gegebene Beispiel sollte weitgehend Schule machen. Das in den heiligen Schriften immer wieder eingeschärfte Prinzip verdienstvoller Werke stellt die Tugend der Freigebigkeit, der Schenkfreudigkeit, als erste der Vollkommenheiten *(p'ar p'yin, pāramitā)* in den Vordergrund. Mit Einsicht und Frömmigkeit geübt, führt sie stufenweise zum Bodhisattva-Zustand oder zum Eingehen in die Paradiese. Sie begünstigt und belebt die positiven Faktoren des Karma-Reifeprozesses. Die Gestalt des Stifters *(sbyin bdag, dānapati)* nimmt auch in Tibet immer deutlichere Umrisse an. Stiftungen an den *saṃgha*, die Gemeinde, Errichtung von geweihten Gebäuden, Beiträge zu jedem der drei Behältnisse *(rten)* oder jeder der drei Stützen des Heiligen *(sku, gsuṅ, t'ugs)* – Leib, Rede, Geist – in Form von Schenkung von Bildnissen, Bücherabschriften und Tempeln – dies alles bewirkt eine Anhäufung von zur Erlangung der Erlösung unentbehrlichen Verdiensten. Die Erlösung ist das Ergebnis zweier untrennbarer Faktoren: des angewandten Mittels, der Praxis *(t'abs)*, und der Höheren Erkenntnis *(šes rab)*. Die Erlangung der Buddhaschaft ist überaus schwierig, weniger schwer die des Bodhisattva-Zustandes oder die Entrückung in ein Paradies. Das Mittel dazu – über das noch eingehender zu sprechen sein wird – stellt den leichteren Weg dar, einen Weg der Läuterung und Vorbereitung auf jene strahlende Klarheit, die bei der Umkehrung von der zeitlichen Ebene zur zeitlosen und Nirvāṇa-Ebene aufleuchtet. Das Mittel *(t'abs)* ist eben die Ausübung jener sechs Vollkommenheiten, deren Grundlage die Freigebigkeit darstellt. Es geht hier nicht um die erhabene Freigebigkeit des Buddha, die von ihm auf seinem langen, ihn zum Zustand der Vollendung führenden Weg in die Tat umgesetzt und verwirklicht wurde, wie z. B. bei der Selbstaufopferung von *Viśvantara* (dieses Drama pflegt im Rahmen der tibetischen geistlichen Spiele die Zuschauer zu heißen Tränen der Rührung zu bewegen) oder von *Kṣāntivādin*. Hier handelt

23 *Thomas* 1935–55, S. III, *lha ṣbaṅs* S. 78, 104, 317, 330.

es sich vielmehr um eine bescheidenere, dem Durchschnittsmenschen leichter zugängliche Mildtätigkeit, nämlich jene gegenüber der buddhistischen Gemeinschaft. Wenn der Tibeter eine Schenkung vornimmt oder anbietet, so eröffnet ihm seine Freigebigkeit einen leichten Weg zur Erwerbung von Verdiensten.

Als auch die Anhänger der chinesischen *Ch'an*-Richtung sich in Tibet auszubreiten begannen und mit dem *Hva šaṅ*, oder vielmehr mit den verschiedenen *Hva šaṅ*, ihre einflußreiche Stimme erhoben, war die Reaktion der in Tibet wirkenden indischen Lehrmeister und ihrer Anhänger nicht nur von dogmatischen Beweggründen geleitet, sondern auch von praktischen Erwägungen bestimmt. Wenn die Erleuchtung durch einen jäh eintretenden Iktus, durch einen blitzartig sich ereignenden Erlösungsakt hervorgerufen wird, in dem sich das Buddhawesen jedes einzelnen offenbart, dann wird die Praxis *(t'abs)* wertlos. Die Welt und alle Leistungen in der Welt, ebenso jedes nach einer allmählichen Anhäufung von Verdiensten trachtende Handeln werden unwesentlich. Eine solche Haltung war geeignet, schwerwiegende Folgen zu zeitigen: es konnten sich aus ihr die Voraussetzungen für einen Individualismus ergeben, der den Bestand des *saṃgha* an seiner Wurzel bedrohte (solange sich die Anhänger des *Ch'an* nicht ebenfalls organisierten, wie in China und Japan, um dank der Freigebigkeit der mit ihnen und ihrem Weg Sympathisierenden ein gedeihliches Auskommen finden zu können). Im übrigen drangen die Klosterregeln *(ḍul ba, vinaya)* in Tibet erst zu einem Zeitpunkt ein, als viele dieser Vorschriften in Indien selbst gegenstandslos geworden waren. So hatte der Grundsatz der Besitzlosigkeit der Mönche in Wirklichkeit bereits seine unumstößliche Geltung eingebüßt. Die Klosterorganisation führt zu einer immer enger werdenden Berührung mit der Welt; das Kloster entwickelt sich dank der empfangenen Schenkungen zu einem Wirtschaftsorganismus, der seine Güter sinnvoll verwaltet und allenthalben seine Interessen zu wahren versteht.

„Dem Mönch des Kleinen Fahrzeugs ist es verwehrt, Gold oder Silber zu besitzen, aber für den Mönch, der ein *Bodhisattva (Byaṅ c'ub sems dpa')* ist, d. h. der das Gelübde des Strebens nach Erleuchtung abgelegt hat, ist es keine Sünde, da er um das Wohl seiner Mitmenschen bemüht ist" (Nr. 77, S. 4, a).

Tibet hatte anfänglich eine in sich geschlossene Wirtschaft, Jagd, Weidewirtschaft und Ackerbau, die sich erst im Laufe größerer Zeiträume dank einem mühsam vervollkommneten Bewässerungssystem weiterentwickelte. Die Eroberungen in Zentralasien und Kriege gegen China weiteten nicht nur den politischen und kulturellen, sondern auch den wirtschaftlichen Horizont. Das Eindringen Tibets in Zentralasien, das seinen Reichtum hauptsächlich dem Handel verdankte, erweckte neue Wirtschaftsinteressen, schuf eine neue Grundhaltung.

Das Kloster hat nicht nur Besitztum, es treibt auch Handel. Mit den Geschäfts- und Handelsbeziehungen befassen sich die *bandhe*[24]. Seit der Stiftung des Klosters *bSam yas* und während der Regierungszeit des Königs *Ral pa can* ist ein stetes Anwachsen der Schenkungen festzustellen, so daß Anzahl und Reichtum der klösterlichen Gemeinschaften ständig zunehmen. Innerhalb der tibetischen Gesellschaft erhebt sich so eine neue Macht, die immer kraftvoller den alten Feudalfamilien entgegentritt. Die von *Glaṅ dar ma* (838–842) ausgelöste Verfolgung der buddhistischen Gemeinde hatte nicht bloß religiöse Triebfedern. Genau wie in China waren zahlreiche schwerwiegende Interessen dabei mit im Spiel. Zweifellos wurde die Haltung dieses Königs mitbestimmt durch die Sorge, die ihn angesichts der wachsenden wirtschaftlichen Macht, der Vorrechte und der Anmaßung der Klöster überkommen mußte. Die stetige Ausweitung der geistlichen Gemeinschaften bedeutete eine nicht zu unterschätzende Gefahr für den Bestand des Staates. Hinzu kam noch die Steuerfreiheit der Klöster, die ständige Vergrößerung ihres Besitzes durch Zuweisung von Ländereien und Weideflächen, die wachsende Anzahl von für sie in der Ackerbestellung oder als Hirten tätigen und vom Militär- und Frondienst befreiten Arbeitskräften, ferner der Umstand, daß die Schenkungen nicht nur zum Bau eines Tempels, sondern auch zum Unterhalt der zu diesem Tempel gehörenden Mönchsgemeinschaft dienen sollten, um so gemäß dem Willen des Stifters oder Erblassers die Ausführung der von ihm angeordneten Zeremonien für alle Zukunft zu sichern. Diese Entwicklung beraubte den Staat beträchtlicher Hilfsquellen an Menschen und Geldmitteln, und dies gerade zu einer Zeit, als die Bedrohung durch China stetig zunahm, als die Tibeter ihrer Gebiete in Zentralasien verlustig gingen. *Glaṅ dar mas* Gegenwehr, die orthodoxe Überlieferung damit erklären will, ein Dämon sei in den König gefahren, hat also einen sehr konkreten politisch-wirtschaftlichen Hintergrund.

4. Indische und chinesische Strömungen

Die in das Schneeland kommenden Inder gehörten nicht alle derselben Schule an, lehrten nicht alle das gleiche. Bereits zwischen *Śāntarakṣita* und *Padmasambhava* bestanden tiefgehende Unterschiede. Ersterer war ein großer Dialektiker, allerdings auch, wie sich dies für jeden Anhänger des Mahāyāna ziemt, ebenso erfahren in den Tantrapraktiken, wenn auch nicht so weit, um sich mit einem Exorzisten messen zu können. Der zweite war in erster Linie Exorzist. Nach *Padmasambhava* waren noch andere Anhänger der *Siddha*-Schule nach Tibet gekommen, einer Richtung, die sich gerade

24 *Thomas* 1935–55 II, S. 330.

damals in Indien auf dem Höhepunkt befand. Dank ihrer angeblichen wundertätigen Kräfte fanden sie in Tibet bereitwillige Anhänger. Der Unterschied zwischen der *Siddha-* und der *Ch'an*-Schule lag nicht so sehr in bestimmten Lehrgrundsätzen als in der für die *Siddha* kennzeichnenden Betonung der Yogapraktiken und der Magie; in den theoretischen Voraussetzungen bestanden keine unüberbrückbaren Gegensätze. *Śāntarakṣita* und *Kamalaśīla* ihrerseits gingen von Lehren aus, die zu denen der *Siddha-* wie der *Ch'an*-Schule in prinzipiellem Gegensatz standen.

Der entscheidende Unterschied lag darin, daß *Śāntarakṣita* die Erlangung der Buddhaschaft als Endergebnis eines langwierigen, notwendigerweise über verschiedene Stufen oder Momente bis zu seinem Endstadium verlaufenden Prozesses betrachtete, während die chinesische *Hva šaṅ*-Schule in ihrer Predigt die Entbehrlichkeit des Mittels, also der Werke wie Schenkungen usw., kurz der in der *Prajñāpāramitā* vorgesehenen Verpflichtungen, verkündete.

Einzelne Mahāyāna-Schulen hatten eine wesenhafte Gleichartigkeit zwischen dem Buddha und den Kreaturen behauptet[25]. Unsere Wesenheit sei leuchtender Geist, befleckt durch vorläufige Unreinheiten. Diese von einer Urbefleckung, *ab initio*, herrührenden Unreinheiten (vergleichbar der *avidyā* der shivaitischen Richtungen) bedeuten die angeborene, während der aufeinanderfolgenden Leben sekundär noch vermehrte Urunwissenheit. Wenn nun in den Tiefen unseres Seins jenes Licht der Bewußtheit leuchtet, das gleich ist mit dem absoluten Wesen, was braucht es dann — so fragt die *Hva šaṅ*-Schule — eines so gewaltigen Müheaufwandes? Ist unsere Natur wesenhaft rein, dann wird sie durch jede Vorstellung, sie sei gut oder schlecht, befleckt, so wie eine weiße Wolke die Sonne ebenso verdüstert wie eine schwarze. Fortschreitende Läuterung erübrigt sich also, die unendlich lange Bodhisattva-Laufbahn wird entbehrlich. Es genügt das spontane, unmittelbare Bewußtsein unserer wesenhaften Reinheit, des Lichtes, das wir sind; es genügt ein Wiedererkennen, eine *anagnosis*, unseres tiefen Seins, um alles Nicht-Lichthafte, Täuschung, Unwissenheit, Irrtum, auszutilgen. Die Umkehrung der Ebenen ist nicht das Ergebnis einer Routine, sie ist vielmehr das Geschenk eines unmittelbaren Aufblitzens. Damit sind die beiden Anschauungen (die von *Kamalaśīla* und die von *Hva šaṅ*) gekennzeichnet, die am Hofe des Königs *K'ri sroṅ lde brtsan* während jenes Konzils von *bSam yas* aufeinanderstießen, das er einberufen hatte, um die Frage zu entscheiden,

25 Nach einigen Traditionen sind alle Wesen Buddha *(saṅs rgyas)* und gibt es keinen anderen größeren Buddha: dieser ist in den Herzen der Menschen und identifiziert sich mit dem reinen unartikulierten Ton. Das erklärt, warum in einigen Texten gesagt wird, daß auch ein Wesen, das sich in der Hölle befindet, gerettet werden kann in einem Augenblick, in dem es eine dieser Formeln hört, die die Wahrheit in eine Reihe von Tönen fassen *(gzuṅs, dhāraṇī)*. Es genügt nämlich ein Augenblick der Erweckung, gleichgültig wie er hervorgerufen wurde, um den befreienden *excessus mentis* zu verursachen.

welche dieser Anschauungen, die chinesische oder die indische, die wahre sei.

Es ist natürlich kaum vorauszusetzen, der König und seine Minister hätten den Feinheiten dieser Gedankengänge bis ins einzelne gerecht werden können. Damals waren wohl erst wenige Tibeter imstande, die beiden gegensätzlichen Lehranschauungen in allen ihren darin beschlossenen Folgerungen zu überschauen. Der chinesischen Überlieferung zufolge scheint der König zugunsten des Chinesen entschieden zu haben[26]. Doch fehlt es nicht an Widersprüchen zwischen den tibetischen und chinesischen Quellenberichten. Noch mißtrauischer gegenüber der tibetischen Tradition stimmt uns der Umstand, daß diese Berichte aus wesentlich jüngerer Zeit stammen und sichtlich erst abgefaßt wurden, als der Buddhismus in Tibet bereits jene Gestalt angenommen hatte, die er im wesentlichen bis auf den heutigen Tag bewahren sollte. Wenn andererseits *K'ri sroṅ lde brtsan* die Lehre des *Nāgārjuna* als diejenige proklamiert, der Folge zu leisten sei, so genügt diese Aussage kaum, seine Haltung eindeutig zu kennzeichnen: *Nāgārjunas* Gedankenwelt ist ein Angelpunkt des Mahāyānagebäudes, so daß aus dieser Äußerung des Königs keinerlei ausdrückliche Schlußfolgerung gezogen werden kann.

Seit *Ral pa can* (*K'ri gtsug lde brtsan*, 815–838) ist ein deutliches Abnehmen der Anhänger des *Ch'an* festzustellen. In den Bücherkatalogen der königlichen Bibliotheken werden die *Ch'an*-Bücher immer spärlicher. Die indische Richtung hatte ersichtlich die Oberhand gewonnen, auch dank dem dauernden Zustrom neuer Lehrmeister. Das bedeutet jedoch nicht ein gänzliches Verschwinden der Verfechter der *Ch'an*-Richtung[27]. Außer den in den Behausungen der Übersetzer sowie in den Klöstern sich aufhaltenden Lehrern waren auch Vertreter der *Siddha*-Richtung nach Tibet gekommen, deren Lehren – wie bereits erwähnt – aber nur theoretische Berührungspunkte mit jenen der *Ch'an* aufwiesen[28]. Der beschleunigte, von Wundern, die man den *Siddha* zuschrieb, gesäumte Heilsweg, dem Magie nicht fern stand, mußte auf die weniger Gebildeten und die breiten Volksmassen eine begreifliche Anziehungskraft ausüben. Kurz, bereits zur Zeit des Königs *Glaṅ dar ma* scheint der ja schon seinem Ursprung nach keineswegs einheitliche tibetische Buddhismus die Keime in sich getragen zu haben, die im weiteren Verlauf seiner Geschichte jene Fülle der Doktrinen hervorbringen sollten, die wir später vorfinden.

Im Rahmen der *Jo naṅ pa* und der *rDsogs c'en*-Sekte konnte ein wesentlicher Teil des Gedankenguts der *Hva šaṅ*, verbunden mit jenem der *Siddha*, ausreifen, sich befestigen und dann unter neuerlichen Anpassungen weitergegeben werden.

26 *Demiéville* 1952, *Tucci* 1958, S. 65.
27 Bevor er das Land verließ, gründete *Ḫva šaṅ* eine Kapelle.
28 *Tucci* 1958, S. 65 ff.

Als einer der Patriarchen dieser Richtung darf der schon erwähnte *Myaṅ Tiṅ ṅe ạdsin* gelten, ein maßgebender Politiker[29], den die *rÑiṅ ma pa*-Mönche noch heute als einen ihrer Lehrmeister anerkennen. Die *rÑiṅ ma pa*-Tradition verehrt König *K'ri sroṅ lde brtsan* als einen ihrer Schutzpatrone. Einige Bücher *(gter ma)* der Schule sind in Form von Antworten verfaßt, die *Padmasambhava* bei Gelegenheit einer großen Festzeremonie in *bSam yas* auf Fragen des Königs *K'ri sroṅ lde brtsan* gegeben haben soll.

Die enge Beziehung zwischen der *rDsogs c'en*-Sekte und den Lehren der *Hva šaṅ*-Schule wird durch ein bedeutsames Fragment erhärtet, das im *bKa' t'aṅ sde lṅa* erhalten ist. Abgesehen von verschiedenen darin erwähnten *Ch'an*-Lehrmeistern, von denen einige auch aus den Dokumenten von *Tunhuang* bekannt sind[30], ist darin von *Hva šaṅ* als dem siebten Patriarchen dieser Schule die Rede, während Bodhidharma als deren erster betrachtet wird. Ähnlich wie die chinesischen Quellen läßt diese Schrift die Disputation von *bSam yas* mit einem Sieg des *Hva šaṅ* enden. Auch dank einem der ersten ordinierten tibetischen Mönche *(sad mi), Nam mk'a' sñiṅ po* von *gNubs*[31], bekannt als *Ch'an*-Lehrer, auf den sich verschiedene in der *rÑiṅ ma rgyud 'bum*-Sammlung enthaltene Kolophone beziehen, scheinen die *rÑiṅ ma pa* gewisse Aspekte der *Ch'an*-Lehre in ihrer Dogmatik fortzuführen.

Man muß sich vor allzu großer Vereinfachung der religiösen Erscheinungsformen und dogmatischen Gehalte hüten: diese sind nie geradlinig, am wenigsten in Zeiten erheblicher sozialer Erschütterungen und vielschichtiger Kontakte mit anderen Kulturen. Der in Tibet eindringende Buddhismus kam aus Indien (worunter außer dem eigentlichen Indien auch seine Grenzprovinzen, Nepal, Kaschmir, zu verstehen sind), ferner aus dem heutigen Afghanistan und Gilgit, endlich aus den Städten längs der Karawanenstraßen Zentralasiens und Chinas. Der Buddhismus hatte sich nie dagegen gewehrt, fremde Gedanken aufzunehmen, sie zu verarbeiten und umzuformen. In den Randgebieten Tibets bestanden zahlreiche Religionsformen in einem bunten Nebeneinander, wodurch Austausch und gegenseitige Entlehnungen begünstigt wurden. Die chinesischen Übersetzer nestorianischer und manichäischer Texte entlehnten Fachausdrücke der taoistischen und buddhistischen Terminologie, ja nicht nur Elemente der Terminologie allein. Vajrayāna-Buddhismus ging Hand in Hand mit Shivaismus. Vermutlich ist so durch Vermittlung anderweitig gedanklich beeinflußter Buddhisten, oder auch auf direktem Wege, ursprünglich dem Buddhismus fremdes Gedankengut in ihn eingedrungen, Fremdelemente, die dann in die sich allmählich herausbildende Dogmatik eingeschmolzen wurden.

Im übrigen mußte sich der Buddhismus schon seit seinem ersten Eindringen

29 *Tucci* 1958, S. 52; *Richardson* 1952, S. 134.
30 *Tucci* 1958, S. 65 ff.; *Lalou* 1939.
31 *Tucci* a.a.O., S. 67.

in Tibet zahlreiche Beugungen und Abschwächungen gefallen lassen. Es steht außer Zweifel, daß die lokalen Kulte und Glaubensvorstellungen weitgehend fortbestanden und daß im ganzen Lande mächtige Mittelpunkte des Bon-Widerstandes am Werk waren.

Ebenso ist es gewiß, daß die buddhistische Gemeinde zur Übernahme gewisser alteinheimischer, tiefverwurzelter und daher unausrottbarer Riten gezwungen war, wenn diese auch, ebenso wie die alten Gottheiten des Landes, mit buddhistischem Anstrich versehen wurden, so im Falle der Einverleibung jener Gottheiten in den buddhistischen Olymp, deren Bekehrung und Übernahme *Padmasambhava* zugeschrieben wird (vgl. S. 183). Ebenso ist in der *K'ri lde sroṅ brtsan*-Inschrift die Rede von *ɣyuṅ druṅ gi gtsug lag* und *gnam c'os*, dem Gesetz des Himmels, charakteristischen Vorstellungen der Bon-Religion. Einheimische Vorgänger der buddhistischen Gottheiten betätigen sich als Rächer des gebrochenen Wortes. Auch in den Verträgen, z. B. zwischen *Ral pa can* und China, werden die den Vertragsabschluß begleitenden und die Dauer des Vertrages gewährleistenden Riten durch Tieropfer und in einem unzweifelhaften Bon-Rahmen vollzogen[32].

32 *Richardson* 1952, S. 72; *Pelliot* 1961, S. 130 ff.

II. DIE ZWEITE VERBREITUNG DES BUDDHISMUS

1. Das Wiederaufleben des Buddhismus

Die Verfolgung durch *Glaṅ dar ma* (verstorben 842) brachte der buddhistischen Gemeinde einen vernichtenden Schlag bei. Sie verlor nicht nur den Schutz des Hofes, sondern wurde ihres gesamten Besitzes beraubt. Ihr Grundeigentum wurde beschlagnahmt, ihre Liegenschaften eingezogen. Der Buddhismus wurde geächtet, seine gesamte Organisation zerschlagen. Mit *Glaṅ dar mas* Tod begann die politische Einheit Tibets zu zerbröckeln; ein Zeitalter des Zerfalls und der Auflösung zog herauf. Die Anarchie währte über zwei Jahrhunderte und führte zu einer Aufsplitterung Tibets in eine Reihe von Kleinstaaten. Der geistige Austausch mit Indien war unterbrochen. Sogar die Königsgräber wurden geschändet.

Trotzdem bedeutete die Zerrüttung der buddhistischen Gemeindeorganisation noch nicht das Ende des Buddhismus als solchen. Allerdings wird der Buddhismus nun nicht mehr von geistlichen Zentren aus geleitet, ist er willkürlichen Auslegungen ausgesetzt, steht über ihm nicht mehr die beaufsichtigende Autorität der Klöster und geistlichen Gemeinschaften. Dieser Restbuddhismus entfernt sich immer mehr von der Linie der Rechtgläubigkeit. Unter solchen Umständen mußte es zu einem stillschweigenden Einverständnis mit der *Bon po-* und Volksreligion kommen, um so eher, als die religiöse Haltung des Tibeters im Grunde stets die gleiche geblieben war. Ein Wiederaufleben der urtümlichen, nicht schriftlich festgelegten, von Ort zu Ort verschiedenen Glaubensvorstellungen war unvermeidlich: die *klu*, die *sa bdag*, die Geister des Erdbodens, des Gebirges, der Luft wurden noch immer auf Schritt und Tritt als Wirklichkeit erlebt und gefürchtet.

Die den Quellen zu entnehmende Schilderung der Lage des Buddhismus unmittelbar nach dem Zusammenbruch der Dynastie und der Verfolgung durch *Glaṅ dar ma* dürfte sich nicht allzuweit von der Wahrheit entfernen.

Ein *Byaṅ c'ub 'od* zugeschriebener Brief (Nr. 81, S. 393) zeigt, wie wörtlich die Anhänger der Tantraschulen einzelne zweideutige Lehren dieser Schriften zu nehmen gewohnt waren, so z. B. den folgenden Gedankengang (Nr. 82, k'a S. 3 a): Da in jedem die Buddhanatur wirklich ist, kann jeder für immer ein Jenseits von Gut und Böse erreichen, sobald er nur diese in

ihm vorhandene Wirklichkeit erkannt hat. Folglich ist dann keine seiner Taten, welcher Art auch immer sie sei, Sünde. Hier triumphiert die Lehre von den fünf *makara*, den „fünf *ma*", Fleisch *(māṃsa)*, Paredra *(mudrā)*[1], alkoholische Getränke *(madya)*, Fisch *(matsya)*, geschlechtliche Vereinigung *(mithuna)*, und zwar in kraß exoterischer und wörtlicher Auslegung, nicht in esoterischer (vgl. *gSaṅ bai ạdus pa, Guhyasamāja*). Die Götter werden durch Opfergaben von Sperma, Blut und Kot verehrt. Begreiflicherweise empfand *Byaṅ c'ub 'od* Abscheu vor derartigen sowohl die religiösen Gefühle beleidigenden wie die guten Sitten gefährdenden Praktiken[2].

Das Wiederaufleben des Buddhismus vollzog sich nur allmählich. In ihrem Bemühen, allenthalben einen lückenlosen Zusammenhang zwischen der alten Gemeinde und der Gemeinde der späteren Zeit nachzuweisen, sind die Quellen sich vielfach uneins über die Einzelheiten dieses Vorgangs. Der Zusammenhang konnte durch nichts anderes aufrechterhalten werden als durch die gemäß den Vorschriften des *Vinaya* vollzogene, daher als vollgültig anzuerkennende Amtsweihe der Mönche.

Den Berichten zufolge sollen *Rab gsal* aus *gTsaṅ, Gyo dGe ạbyuṅ* aus *P'o t'on* und *Mar Śākyamuni* aus *sTod* von den Verfolgungen *Glaṅ dar mas* während ihrer Meditation in *dPal c'u bo ri* erfahren haben. Sie ergriffen daraufhin die von ihnen stets bereitgehaltenen *Vinaya*-Texte und machten sich auf die gefahrvolle Wanderschaft. Mit knapper Not den Qarluq[3] entkommen, gelangten sie schließlich durch das Gebiet der Hor nach Osttibet. Hier stießen sie unter den Hirtennomaden am *rMa c'u* auf einen Jüngling, der unverkennbar eine angeborene Hinneigung zum wahren Glauben *(mos pa, adhimukti)* bezeugte. Ihre Beispiele und ihre Worte spornten diesen zu noch höherem Eifer an. Zunächst bat er um die Weihe eines Laienjüngers *(dge bsñen, upāsaka)*, hierauf schlechterdings um die Vollweihe. Gemäß der *Vinaya*-Vorschrift ist die Anwesenheit von mindestens fünf Mönchen zur Vornahme dieser Zeremonie erforderlich: des Unterweisers *(mk'an po)*, des

1 Offenbar müssen diese fünf „*ma*" in der ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, die sie in den Tantra-Texten haben, welche wesentlich magischen Charakters sind, aber noch nicht in esoterischem Sinn verstanden werden können: *mudrā* nämlich ist ursprünglich der Name einer Pflanze oder eines Samens, die als Aphrodisiacum wirken, dann, in dem darauffolgenden Esoterismus, nimmt es die Bedeutung der Gefährtin oder *Paredra* des Gottes an oder, in der Schule der Siddha, (S. 26) des Meisters. Schließlich bekam es den Sinn von ‚Haltung der Hände', wie sie in den rituellen Zeremonien üblich ist; darüber hinaus auch den Sinn von ‚Siegel'.
Ich verwende in diesem Buch das griechische Wort *Paredra*, welches die weibliche Gefährtin bezeichnet, die mit den verschiedenen Gottheiten verbunden ist oder die man mit dem Zelebranten in besonderen Riten verbinden kann, um diesen Begriff von dem Begriff *śakti*, ‚Potenz', zu unterscheiden, wie er in den shivaitischen Schulen gebraucht wird.

2 *Tucci* 1949, S. 7–8.

3 *Hoffmann* 1950, S. 190.

Lehrers *(slob dpon, ācārya)*, des Meisters der esoterischen Geheimnisse *(gsaṅ ston)* und zweier Gehilfen. Da diese Mindestzahl nicht gegeben war, konnte der Jüngling keine rechtsgültige Ordination empfangen. Er wandte sich daher an *dPal gyi rdo rje*, den Mörder des *Glaṅ dar ma;* dessen Mitwirkung beim Weiheritus kam jedoch nicht in Frage, da er sich durch ein Blutdelikt befleckt hatte. Trotzdem ermöglichte er es, den Wunsch des Novizen zu erfüllen, indem er zwei *Hva šaṅ*-Mönche als die erforderlichen Gehilfen beibrachte, die zusammen mit den genannten drei Meistern die für die Weihe vorgeschriebene Zahl ergaben. Der Jüngling, der als Laienjünger *(dge bsñen)* den Namen *dGe rab gsal* (832–915?) angenommen hatte[4] (nach den Namen seiner wichtigsten Lehrmeister, *dGe ạbyuṅ gnas* und *Rab gsal*), ist später berühmt geworden unter seinem Mönchsnamen *dGoṅs pa rab gsal.* Er darf als sozusagen offizieller Vertreter des Glaubens in *mDo k'ams* gelten. Aber auch in den Provinzen *dBus* und *gTsaṅ* bereitete sich eine Wiedererweckung des Buddhismus vor. Fünf junge Männer aus *dBus* und ebenso viele aus *gTsaṅ,* die von den geschilderten Ereignissen gehört hatten, begaben sich nach Osttibet und baten *Rab gsal* aus *gTsaṅ* um die vorschriftsmäßige Ordination, um im Besitze der Vollweihe als Apostel der buddhistischen Wiedergeburt im Schneelande wirken zu können. *Rab gsal* weigerte sich zunächst, indem er sein hohes Alter ins Feld führte; daher wandten sie sich an *dGoṅs pa rab gsal,* der aber seinerseits ihrer Bitte nicht stattgeben konnte, weil die vorgeschriebenen fünf Jahre seit seiner eigenen Ordination noch nicht verflossen waren und ihm daher noch keine Investiturbefähigung eignete. Doch in Anbetracht der besonderen Umstände genehmigte in diesem Falle der alte Meister eine Ausnahme von der Regel. So wurden die fünf Jünglinge aus *dBus* zusammen mit den fünf aus *gTsaṅ* ordnungsgemäß geweiht. Die Schar zerstreute sich dann, um an verschiedenen Orten neue religiöse Mittelpunkte zu schaffen, von denen jeder den Namen des ihn begründenden Meisters annahm, so z. B. *ạDar ts'o* „Die Meister von *ạDar*", begründet von *Šā kya yon tan* von *ạDar* usw.[5]

Soweit der von *Bu ston* überlieferte Bericht, dessen Richtigkeit in allen Einzelheiten kaum beschworen werden kann. *Bu ston* und seine Vorgänger

4 Die Datierung ist ungewiß. Fast mit Sicherheit ist hinsichtlich dieser Ereignisse ein Irrtum von 60 Jahren, also eines ganzen Zyklus, anzunehmen. Demnach kann es sich um die Jahre 915, 975 (oder auch 1035) handeln. Vgl. *L. Petech, Il sistema cronologico del Deb t'er snon po,* in: *Tucci* 1941, S. 281; *Roerich* 1949, S. XVII; *H. E. Richardson* 1957, S. 60 ff. – Der einzige sichere Punkt ist *Grun Ye šes rgyal mts'an,* Zeitgenosse von *Chao Hsüan-ti* (905–907), aus der T'ang-Epoche und Schüler von *Bla c'en dGe ba rab gsal.* Es ist jedenfalls nachgewiesen, daß das Wiederaufleben des Buddhismus von *K'ams* ausgehend das zentrale Tibet sowie den Westen erreicht, von wo aus er mit Atiša zum zweitenMal nach Zentraltibet *(dBus)* gelangt.

5 Die Gemeinschaft wird als Haus betrachtet. Ich zitiere unter vielen ein Beispiel: die geistliche Nachkommenschaft von *Klu mes* teilt sich in 4 Pilaster, 2 Balken, 2 Türkassetten. (Vgl. Nr. 108, 105, b.)

hatten ein gewisses Interesse daran, ein dem tatsächlichen Verlauf der Geschehnisse nicht ganz entsprechendes Bild zu entwerfen. Ihr Bestreben ging dahin, der Amtseinsetzung jener Lehrmeister, auf die der Bestand der neuen Ausstrahlungszentren des durch die Verfolgungen *Glaṅ dar mas* nicht gänzlich ausgerotteten Buddhismus zurückgeführt wurde, Gültigkeit zu verleihen. So stellt z. B. *Rig ral*, den *Bu ston* aus polemischen Gründen zitiert, die Ereignisse in etwas anderem Lichte dar. Er schaltet zwischen der mit *Glaṅ dar ma* zu Ende gehenden Periode der ersten Glaubensverbreitung und der zweiten Periode, die mit der Wiedergeburt des Glaubens beginnt und mit *Rin c'en bzaṅ po, rNog lotsāva, Atīśa* und *Mar pa* ihren Höhepunkt erreicht, eine Zwischenperiode ein (Nr. 113, S. 211), in deren Verlauf die Lehre nicht ernsthaft erforscht und verkündet, sondern nur in verfälschter Form verbreitet wurde. Die oben wiedergegebene Erzählung selbst weist einzelne Ungereimtheiten auf. So ist es z. B. wenig wahrscheinlich, daß die drei in der Einsamkeit meditierenden Mönche nur den dickleibigen *Vinaya*-Kodex (Buch der Disziplin) mit sich geführt haben sollten[5a]. Im allgemeinen zeigen die sich der Meditation hingebenden Mönche anderes, weiteres Interesse als für disziplinäre Fragen. Nicht weniger zweifelhaft erscheint die Gruppe von insgesamt zehn Jüngern aus *dBus* und *gTsaṅ* in derart symmetrischer Verteilung; dahinter steht offenkundig die Absicht, die Vorzugsstellung auf diese beiden seit eh und je offen oder versteckt miteinander rivalisierenden Landschaften aufzuteilen. Auch das Eingreifen von *dPal gyi rdo rje* ist mit einer gewissen Vorsicht zu werten. Im Hinblick auf die schwierigen Zeiten und die vorliegende Ausnahmesituation hätte der Verweigerung der Ordination die These des *Mahāyāna*-Buddhismus entgegengehalten werden können, daß in bestimmten Fällen Tötung nicht nur zum Vorteil der Lehre, sondern sogar zum Heile des beseitigten Menschen selbst unerläßlich sein kann, da dieser dadurch daran gehindert wird, noch schwerere Sünden zu begehen. Überdies war die Ordination der fünf Jünglinge von *gTsaṅ* und *dBus* durch *dGoṅs pa rab gsal* ebenfalls eine Verletzung der Regeln. Alles in allem stellt sich uns so mit hoher Wahrscheinlichkeit die Erzählung *Bu stons* als ein — in der Folgezeit als schlüssiges historisches Dokument akzeptierter — Versuch dar, das Bestehen einer ununterbrochenen Kontinuität zwischen der ersten und der zweiten Verbreitung des Buddhismus in Tibet (*śṅa dar* und *p'yi dar*) zu beweisen. Man konnte so die zwischen der ersten und der zweiten Periode vorgenommenen Amtsweihen als von der Lehre her gesehen vollgültig werten. Damit war auch die Rechtgläubigkeit der kleinen klösterlichen Zentren bestätigt, die in der Zwischenzeit entstanden und durch zweifelhafte Zusammenhänge mit der alten Überlieferung verknüpft waren.

5a Nach dem *sBa bžad* (S. 83) hätte es keiner Mauleselin bedurft, um die Menge der mitgeführten Bücher aufzuladen: *mNon mdsod, ḍDul ba 'od ldan* und *Las skar ma ša stam.*

Abgesehen von diesen für uns nur formal, für *Bu ston* dagegen grundsätzlich wichtigen Einzelheiten kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Verfolgung durch *Glaṅ dar ma* keineswegs zu einer völligen Vernichtung des Buddhismus in Tibet geführt hat, sondern höchstens zu seinem Niedergang. Aus dem hier in kurzer Zusammenfassung Mitgeteilten und aus anderen Geschehnissen geht deutlich hervor, daß in den Ostprovinzen günstige Voraussetzungen für eine organische Wiederbelebung des Buddhismus im Einklang mit seiner echten Überlieferung und bei Ablehnung der angedeuteten Abweichungen und Entartungserscheinungen gegeben waren. *dGe rab gsal* kann geweiht werden, weil in *K'ams* die für die Ordination unerläßliche Anzahl von Mönchen aufzutreiben ist. Auch in *Tsongkha* leistet der Buddhismus im 10.–11. Jahrhundert erfolgreich Widerstand. In den Ostprovinzen hatte die dorthin verbannte *Vairocana*-Schule zahlreiche Jünger um sich geschart. In *K'ams* selbst *(Jyekundo)* hatte der aus Nepal stammende *Smṛti* eine Schule ins Leben gerufen und war der Lehrer des Gründers des Klosters *Rva sgreṅ (Reting), ạBrom ston,* geworden (1057; vgl. S. 37). An den Westrändern des Landes sind *Rin c'en bzaṅ po* und der gleich zu besprechende *Atīśa* gleichzeitig am Werke. In den Grenzprovinzen war die Fühlung mit den benachbarten Ländern, die auf eine große, jetzt allerdings durch den Wandel der historischen Lage in Frage gestellte Tradition zurückblicken konnten, niemals ganz abgerissen.

Nach der Vertreibung der Tibeter aus Turkestan kam es — soviel steht fest — zu einer massiven Rückwanderung nach Tibet von buddhistischen Laien, Kaufleuten, Beamten usw. wie gewiß auch von Mönchen. Wenn daher die Tradition, trotz der Ereignisse während und nach der Regierungszeit des *Glaṅ dar ma,* auf einer Kontinuität des Buddhismus in Tibet besteht, so darf sie, wenn auch mit den erwähnten Vorbehalten, als im ganzen zutreffend anerkannt werden. Der Buddhismus überlebte die geschilderte Krisenzeit nach zwei Richtungen hin. Einerseits auf der Ebene eines vorwiegend magisch orientierten Laien- oder Halblaientums, dem er durch subjektive Auslegung besonders der tantrischen Schriften entgegenkam. Diese letzteren wurden nunmehr ihrem Buchstaben nach und nicht im Sinne der esoterischen indischen und — in ihrem Gefolge — tibetischen Auslegungstradition verstanden. Ja, vielfach wurden in buddhistischem Gewande alte rituelle Gebräuche in Umlauf gesetzt, die wenig oder nichts mit dem Buddhismus zu tun hatten. Die einreißende Sittenlosigkeit brachte es mit sich, daß man geradezu von „Mönchsbanditen" sprechen konnte. Andererseits blühte, in etwas späterer Zeit, das Klosterwesen dank der Gründung kleiner Tempelanlagen *(lha k'aṅ)* auf, um die sich die geistige Nachkommenschaft eines Lehrmeisters scharte und auf den sie ihren Namen zurückführte: schwache, allmählich wieder aufleuchtende Flammen. Diese Kapellen *(lha k'aṅ)* müssen wohl denjenigen ähnlich gewesen sein, die noch heute in Westtibet anzutreffen sind,

während sie in Zentraltibet infolge der dort gewaltsamer verlaufenden geschichtlichen Ereignisse größtenteils zerstört worden sind. Sie bestanden aus einer rechteckigen Cella, in deren Mittelpunkt sich ein Altar mit dem Bildnis der Gottheit, der das Heiligtum geweiht war, befand. In vielen Fällen verlief rings um diese Cella ein für den rituellen Umgang (nach rechts) bestimmter Korridor. Dem Gebäude war ein Atrium vorgelagert.

2. *Rin c'en bzaṅ po und Atiśa*

Ein weiterer Anstoß zur sogenannten zweiten Verbreitung *(ḥ'yi dar)* des Buddhismus erfolgt in Westtibet in dem *Ladakh, Zaṅs dkar, Pu hraṅ* und *Gu ge* umfassenden Landesteil *mNa' ris*.

Gemäß den Überlieferungen hatten von diesen Westgebieten, die seit den ersten Zeiten der Dynastie unter der Kontrolle Tibets standen, bestimmte von eben dieser Dynastie abstammende Familien Besitz ergriffen. Wie meine Forschungen im nordwestlichen Nepal ergeben haben, war dort, wenigstens in der Gegend um *Pu hraṅ*, schon früh eine neue Dynastie, die *Malla*, zur Macht gekommen, die dem Stamm der *Khasia* angehörte. Diese Dynastie hatte ihre Hauptstadt in *Semjā* begründet[6] und von dort aus ihre Herrschaft über *Pu hraṅ* ausgedehnt. Wenn auch der Ursprung dieser Dynastie zeitlich ungewiß bleibt, so kann doch angenommen werden, daß sie im nordwestlichen Nepal bereits um das 10. Jahrhundert regierte. Obgleich sich dieses Fürstenhaus in seinem nepalesischen Bereich als überaus tolerant erwies und allenthalben die Lokalkulte begünstigte, ja sogar shivaitische Neigungen an den Tag legte, betätigte es sich in Tibet nach dessen Eroberung als ein verständnisvoller Beschützer des Buddhismus. Außer der Hinneigung zum Väterglauben müssen wohl auch politische Erwägungen die Könige der ersten Dynastien zu einer Förderung des Buddhismus bewogen haben. Sie befanden sich inmitten eines eroberten und zum Teil feindselig gesinnten Landes, aus dem einzelne einflußreiche *Bon po*-Meister stammten oder wo diese gelehrt hatten, eines Landes, in dem die einheimischen religiösen Überlieferungen hartnäckig weiterbestanden. Ihre buddhismusfreundliche Politik entsprang so, abgesehen von religiösen Überzeugungen, auch Motiven, die jenen nicht unähnlich waren, die einst *K'ri sroṅ lde brtsan* zur Verbreitung des Buddhismus bewogen hatten. Die bedeutendsten Gestalten dieser Dynastie sind *Ye šes 'od* und *Byaṅ c'ub 'od*. *Ye šes 'od* wählte einige Jünglinge aus, unter denen einer hervorragte, der später den Namen *Rin c'en bzaṅ po* (958–1055) annehmen sollte, und entsandte sie nach Kaschmir zum Studium der buddhistischen Lehren. Kaschmir bot sich dafür nicht nur dank seiner Nachbarschaft

6 *Tucci* 1956, S. 42 ff.

an, sondern auch deshalb, weil dort der letzte Glanz der buddhistischen Schulen leuchtete und berühmte Lehrmeister sowohl die spekulative und logische Tradition wie die tantrische Erfahrung und Ritualistik weiter pflegten. Nach Abschluß ihrer Ausbildung kehrten die Jünglinge zusammen mit Meistern und sogar Künstlern aus Kaschmir in ihre Heimat zurück, wo sie unter dem Schutze des Hofes in weitem Umkreis für ihre Sache zu werben begannen.

Das Wirken *Rin c'en bzaṅ pos* vollzog sich auf zwei parallelen Ebenen. Einerseits kam es zur Errichtung zahlreicher Kapellen *(lha k'aṅ)* in den vom König von *Gu ge* beherrschten Gebieten und in den Nachbarländern. Die Überlieferung spricht von nicht weniger als 108 Kapellen *(lha k'aṅ)*[7]. Daneben entfaltet sich eine rege Übersetzertätigkeit. Im ganzen wurden 158 größere und kleinere Schriften von *Rin c'en bzaṅ po* allein oder mit seinen Mitarbeitern übersetzt und einer Revision unterzogen, Schriften, die in den *bKa' ạgyur* und *bsTan ạgyur* aufgenommen wurden. Um seine Person bildete sich eine Schule. Der Buddhismus breitete sich in Westtibet aus und schlug eine Bresche in die *Bon po*-Gemeinde. Der König wünschte, eine Leuchte der Lehre aus Indien in sein Land zu berufen. Seine Wahl fiel auf *Atīśa,* einen der vier Oberaufseher der großen Nālandā-Universität.

Der *Rin c'en bzaṅ po* und *Atīśa* zu verdankende gewaltige Ansporn zur Wiedergeburt des Buddhismus in West- und Zentraltibet ist eine unbezweifelbare Tatsache. Gerade zu einer Zeit, als sich über dem indischen Buddhismus schwere Wolken zusammenballten, begannen indische Lehrmeister von Kaschmir und Nepal in diese Landschaften Tibets einzuströmen.

Der größte damals in Westtibet errichtete Tempel, der von *T'o gliṅ,* war der Tradition zufolge nach dem Vorbild von *Otantapura* erbaut worden (allerdings nur der *dkyil ạk'or lha k'aṅ,* denn der ausgedehnte religiöse Baukomplex ist das Ergebnis einer langen Entwicklung). Bei dieser Sachlage versteht es sich von selbst, daß nicht nur die heiligen Schriften und Lehrer des Buddhismus in Tibet ihren Einzug hielten. Der buddhistische Tempel ist ohne Ausschmückung undenkbar. In einer Kapelle waren für die Kultbegehungen auch Statuen aus Holz, Bronze und Stuck, ferner die einer genauen Vorschriften streng verpflichteten Ritualistik dienenden liturgischen Hilfsmittel erforderlich. Der Freskenschmuck der Wände veranschaulicht die in den Tantren vollzogenen liturgischen Akte oder die anbetenden Gottheiten *(mc'od pai lha mo)* – eine Verdinglichung und Übertragung ins Menschliche der wesentlichsten Kultingredientien, Blumen, Leuchter, ja sogar des Lächelns usw. Auch jene Malereien auf Leinwand oder Baumwolle durften nicht fehlen, die in Indien auf eine lange Geschichte zurückblicken konnten und besonders im buddhistischen Bereich beliebt waren: in Indien führen sie den Namen

7 *Tucci* 1933.

paṭa, in Tibet *sku t'aṅ* (oder *t'aṅ ka,* allgemein als „Tibetan banners", Tibetische Tempelfahnen, bekannt).

Der religiöse Eifer griff bald auch auf Zentraltibet über. Von großer Bedeutung war in diesem Zusammenhang der ständige Strom tibetischer Pilger nach Indien, besonders der *lotsāva* oder Übersetzer, die sich an die der buddhistischen Tradition heiligen Orte begaben, um Bücher zu sammeln, an den Schulen indischer Meister zu studieren, von ihnen in die tantrischen Liturgien eingeweiht und in der mündlichen Tradition der mystischen, asketischen und Yoga-Schriften sowie in der Tantrapraxis unterwiesen zu werden. Aber auch in umgekehrter Richtung überschritten nun, angesichts des Wiederauflebens des Hinduismus und der muselmanischen Invasion, indische Lehrer häufiger den Himalaja; dabei führten sie natürlich ihre Bücher und Schutzgottheiten mit sich.

So lag es nahe, daß auch *Atīśa* sich ins Herzstück Tibets, nach *Netang (sÑe t'aṅ),* nur wenige Kilometer von Lhasa entfernt, begab, wo er 1054 starb. Ihm ging es nicht nur um die Verbreitung der bereits kodifizierten Lehre, sondern vor allem auch um die stärkere Betonung des Kultes der *Tārā,* dem er besonders ergeben war. In diesem Sinne verfaßte er zusammenfassende Einführungen zum Zwecke eines vertiefteren Studiums der buddhistischen Soteriologie.

Angesichts der Laisierung des Buddhismus, der sich auch während dieser Übergangszeit weiter verbreitet hatte, und in der Absicht, eine willkürliche Auslegung der heiligen Schriften zu unterbinden, sprechen die Meister der „zweiten Verbreitung der Lehre" von der Unerläßlichkeit eines festen Lehramtes. Autorität und Gültigkeit der Lehre müssen durch eine direkte Übertragung vom Meister auf den Schüler gewährleistet sein. Als *ąBrom ston Atīśa* befragt, was wichtiger und grundlegender *(gtso)* sei, die Schrifttexte (*bka'*, Offenbarung, und *bstan bcos, śāstra,* die von den indischen Meistern verfaßten Bücher) oder die Lehren des Meisters *(bla mai gdams ṅag),* gibt *Atīśa* zur Antwort, die direkte Belehrung durch den Meister sei die grundlegende (Nr. 78, S. 160). Daher kommt es, daß die beiden ersten als solche in Tibet auftretenden Schulen, die auf *Atīśa* bzw. auf *Mar pa* ihren Ursprung zurückführen — Schulen, die übrigens, wenigstens was die esoterische Überlieferung *(sṅags)* betrifft, die gleichen indischen Lehrmeister anerkannten (vgl. Nr. 79, S. 23) —, gemeinsam den Namen *bKa' brgyud (Jo bo rjei bka' brgyud,* Nr. 78, S. 185, 6) führen. Während jedoch die auf *Mar pa* zurückgehenden Schulen diese Bezeichnung beibehielten, nennen sich die Nachfolger des *Atīśa,* die *bKa' gdams pa,* auch *bKa' brgyud bka' gdams pa.* Die unmittelbare Belehrung *(gdams ṅag, žal gdams)* der Jünger seitens des Meisters gewährleistet die richtige Auslegung der Schriften und das rechte Verständnis des hinter ihrem Wortlaut verborgenen Geistes, so daß die Worte des Buddha ihre Heilsaufgabe erfüllen können. Aus dem *bKa' gdams pa*-Schrifttum geht deutlich hervor, daß

das Ziel der ersten Lehrmeister eben darin bestand, eine fest gegründete Schule zu schaffen und bewährte Jünger um sich zu scharen, denen die Weiterführung der Überlieferung anvertraut war. Die Lehre beruhte hauptsächlich auf Unterredungen, die von zusammenfassenden Darstellungen, wie jenen, die *Atīśa* (Nr. 78), *gBrom ston* und *Po to pa* zu verdanken sind, ihren Ausgang nahmen, oder auch von Antworten, die diese Meister gelegentlich Schülern oder Wißbegierigen erteilt hatten. Die Erörterung bedient sich weitgehend auch beispielhafter Erzählungen *(gtam)*. Ihre wesentlichen Gesichtspunkte waren in Gruppen *(ts'an)* von drei, fünf, sechs oder sieben Gegenständen eingeteilt, die ihrerseits, offenbar aus mnemotechnischen Gründen und als Entwurf für weitere Erörterungen, wieder unterteilt waren (vgl. Nr. 78, S. 185 b, ff.).

Die Belehrung zielt in erster Linie auf Läuterung des Geistes *(blo sbyoṅ)*, auf Verwirklichung der ethischen und esoterischen Prinzipien des Buddhismus, verweilt dagegen in weitaus geringerem Maße bei den so verwickelten theoretischen Standpunkten: im wesentlichen beschränkt sie sich auf die Anleitung zur besseren Erkenntnis des eigenen Geistes und zur Gewinnung der Einsicht in die Leerheit als den Grenzzustand *(mt'ar t'ug)* der Dinge, verbunden mit Mitleid. Der Erleuchtungsgedanke im Sinne der echten Wahrheit betrifft eben die Leerheit, und das Mitleid stellt sich als der gleiche Gedanke dar, nur vom Standpunkt der konventionellen Wahrheiten aus gesehen (Nr. 78, S. 161 und 167): Leerheit ist der „Wesenskörper", Mitleid der „Formkörper".

Nicht wenigen dieser Meister, *dge bai bšes gñen, dge bšes* (oder auch *dge šes)* genannt, eignet eine Würde, die jener eines *kalyāṇamitra* entspricht, d. h. dessen, der vermöge der Tiefe seiner Lehre und seines Geistes imstande ist, andere auf den Heilsweg zu geleiten. Doch werden dabei keineswegs die esoterischen Überlieferungen *(sṅags)* vernachlässigt. Zu deren Berücksichtigung waren diese Erneuerer des Buddhismus in Tibet schon auf Grund ihrer intellektuellen und geistigen Vorbildung berufen, andererseits aber auch in Anpassung an jene den Tibetern eigene Hinneigung zum Magischen und Esoterischen, die den aus Indien oder Nepal gekommenen Missionaren nicht entgehen konnte (Nr. 79, S. 12, b). Der Nepalese *Tsan du haṅ ṅu* pflegte zu sagen, einer Erläuterung der Lehre gemäß dem *Prajñā*-System *(p'a rol tu p'yin pa)* hätten die Tibeter nicht die gebührende Aufmerksamkeit erwiesen, wenn er jedoch die geheimen Mantra *(gsaṅ sṅags)* auszulegen begonnen hätte, dann sei ihres Staunens kein Ende gewesen. Jedenfalls wird die Funktion des Meisters, des Lama, immer unentbehrlicher und steht seine Überlegenheit außer jeder Frage. Seine Eigenschaften, die Beziehungen des Schülers zu ihm, die aus dem Umgang mit ihm erwachsenden geistigen Vorteile werden immer eindringlicher beschrieben. Jedoch ist dabei die Tatsache zu beachten, daß auf diese Weise das geistige Leben Tibets nicht nur ins Schlepptau der religiösen Bewegungen Indiens geriet, sondern dem wiedererstandenen Buddhismus

eine bestimmte Disziplin und Normierung auferlegt wurde, vor allem in dem Sinne, daß er durch Fortführung der indischen Tradition seine Berechtigung stets neu unter Beweis zu stellen hatte. Dies galt in besonderem Maße für die von diesen Meistern erneut in Tibet eingeführten Tantra-Erfahrungen, bei denen die Gefahr von Mißverständnissen und falschen Auslegungen auf der Hand lag. Tatsächlich bleiben diese Erfahrungen auch weiterhin den Initiierten vorbehalten; ihre Weitergabe erfolgte eher mündlich als durch Kommentierung in exegetischen Schriften. Jedenfalls wird die Existenz von Exorzisten oder von Anhängern der esoterischen Schulen von den *bKa' gdams pa*-Quellen selbst bezeugt, wobei einzelne Meister mit dem Namen *yogin (rnal ạbyor pa)* bezeichnet werden.

Aus diesen Voraussetzungen und aus der seelischen Eigenart des tibetischen Menschen erklärt es sich, daß die Mönchsgemeinde und jeder einzelne Mönch als sakral galten, und zwar war es ihre Ordination oder, im Falle der Tantraschulen, die von ihnen empfangene Initiation *(dbaṅ)*, die ihnen diese Eigenschaft vermittelte. Eine solche Einweihung verleiht — wie wir noch sehen werden — übernatürliche Macht und stellt ihren Träger außerhalb des Gewöhnlichen. Die Eingeweihten erwarben sich damit oft nicht nur Erfahrungen besonderer Art, sie erlangten auch Kräfte, angesichts deren die Gläubigen an jene Macht *(mt'u)* erinnert wurden, mit der sie die Exorzisten in hohem Maße ausgestattet glaubten. Hier waren fromme Erwartungen und Gläubigkeit jener Eigenart mit im Spiel, die ein gemeinsames Erbe der religiösen Erfahrung des tibetischen Menschen, ganz gleich ob *Bon po* oder Buddhist, darstellt. Überdies hatten die Mönche der wiederhergestellten Kleingemeinden ihren Sitz in der Kapelle *(lha k'aṅ)* als dem Sinnbild des geistigen Leibes *(t'ugs rten)* des Buddha; dadurch wurden sie gleichsam durchdrungen von jener Aura der Sakralität, die dem im Bilde vorgestellten physischen Leib zusammen mit dem in den heiligen Schriften beschlossenen Wortleib des Buddha entströmt.

Sowohl die dem Buddha selbst zugeschriebenen Schriften wie die darauf folgenden Auslegungen der Meister hatten die aus dem Bau geistlicher Gebäude, Tempel oder *stūpa*, sich ergebenden Wohltaten verherrlicht, ebenso die heilsame Wirkung, deren jeder gewiß sein kann, der kultische Gemälde und Standbilder in Auftrag gibt oder die heiligen Schriften abschreiben, rezitieren und vorlesen läßt. Derartige Verdienste waren geeignet, den Ablauf des Karmageschehens günstig zu beeinflussen, ja, in eine andere Bahn zu lenken. Ein *stūpa*, eine Statue, ein Buch, das Lesen eines heiligen Buches — dies alles löst selbsttätig eine Flut von Verdiensten aus, die jenseits und außerhalb der im täglichen Leben begangenen Handlungen wirksam werden. Vorstellungen solcher Art waren schon in Indien herangereift. Nach Tibet kamen sie in Form bereits kodifizierter Vorschriften und fanden hier einen besonders aufnahmebereiten Boden vor. Die Befolgung dieser Vorschriften

sowie Freigebigkeit gegenüber den Mönchen und religiösen Würdenträgern im allgemeinen galten als dem Seelen- wie auch dem materiellen Heil des Gebers besonders zuträglich: sie schufen eine Art Garantie, eine Art Wegzehrung und Talisman gegenüber den von allen Seiten auf ihn einstürmenden Gefahren und Bedrohungen. Hier erweist sich wieder, und zwar wirksamer denn je, die enge wechselseitige Verbundenheit zwischen der religiösen Gemeinschaft und der Laienwelt, wie sie sich bereits in den Anfängen herausgebildet hatte: die Mönchsgemeinde stützt sich auf die Laienwelt, verleiht ihr geistlichen Rückhalt und Schutz, empfängt dafür aber von ihr die erforderliche materielle Sicherheit und die Zuversicht ferneren Gedeihens. Auf diese Weise wurden die dauerhaften Voraussetzungen für den Wiederaufbau der Mönchsgemeinden als wirtschaftlicher Machtkörper und daher ausschlaggebender Faktoren der tibetischen Geschichte geschaffen. Es ist kein Zufall, wenn die neuen Werber für den Buddhismus sich ebenfalls Händlerkarawanen anschließen (Nr. 113, S. 203). Seit den Anfängen seines Wiederauflebens wird auch den geschäftlichen Fähigkeiten der Adepten die gebührende Beachtung geschenkt (a.a.O.: „as *Din [qBriṅ]* is skilled in transacting business is to be the custodian of the place"). Die wiedererstehende Gemeinde erfreut sich der Hilfe eines Fürsten oder besser eines Landedelmannes von *bSam yas*, ebenso wie *Rin c'en bzaṅ po* und die auf ihn zurückgehende Bewegung durch die Gunst der Könige von Westtibet gefördert wird.

Den eigentlich klösterlichen Bestrebungen, den mit Unterstützung der Könige oder lokaler Machthaber geschaffenen kleineren, der *Vinaya*-Disziplin unterstehenden geistlichen Gemeinschaften, läuft eine mit den indischen *siddha*-Schulen zusammenhängende Bewegung parallel, die der *grub t'ob*. Hier handelt es sich um tibetische Asketen, die alle orthodoxen und konventionellen Formen ablehnen. Die in Frage stehenden Mönche fühlen sich an keinerlei Disziplin gebunden, sie ziehen ein Wanderleben vor, sind nicht zum Zölibat verpflichtet. Sie vertreten die Lehre, nur die Ausübung des Yoga, und zwar des *Haṭhayoga*, bewirke Konsubstantiation, Wesensgleichheit, mit dem Geist–Licht-Buddhahaften. Dieses Überwiegen der Yogatechnik schloß im allgemeinen eine theoretische Vorbereitung nicht aus, wie noch zu zeigen sein wird. Die diesen Strömungen zugrunde liegenden Tantra anerkennen die Unentbehrlichkeit einer dogmatischen Propädeutik gemäß den Grundlinien des Systems von *Nāgārjuna* oder des *cittamātra* (vgl. S. 45), In der Praxis jedoch führten die dieser Richtung eigentümlichen willkürlichen Sondermethoden zur Erlangung der Ekstase, gepaart mit der Seltsamkeit der gemäß diesem System zu befolgenden Wege, zu einem tiefgehenden Widerstreit zwischen den beiden Richtungen, der gelehrt-doktrinären und der mystischen, und dieser Gegensatz fand auch in einer grundsätzlich verschiedenen Lebenshaltung seinen Ausdruck.

Dieses Asketentum der *siddha-grub t'ob* dehnt sich in Tibet im Gefolge

der zweiten Verbreitung aus. Es genügt, an die Meister zweier Schulen zu erinnern, die in Tibet bedeutenden Erfolg hatten, vor allem an *Mar pa*, Vertreter und Ausleger der auf *Tilopā* und *Nāropā* zurückgehenden initiatischen Tradition und Schulhaupt der tibetischen *bKa' brgyud pa*-Schule, ferner an *P'a dam pa Sańs rgyas*, auf dem die *gcod*-Schule ihren Ursprung zurückführt. Wie auch sonst liegt in diesem besonderen Falle eine geistliche Übertragung vom Meister auf den Jünger vor, die sich jedoch ebenfalls bald in klösterlichen Einrichtungen institutionalisiert. Im Verlaufe dieses sich allmählich vollziehenden Vorgangs wird der Meister zum Oberhaupt einer religiösen Gemeinschaft. An diesem Prozeß sind finanzielle Interessen nicht unbeteiligt, ja, in manchen Fällen könnte man bei diesen Asketen *(grub t'ob)* geradezu von Habgier sprechen. Nach dem Vorbild der indischen Meister erteilen sie die initiatischen Lehren nicht ohne entsprechende Entlohnung. Diese wird allerdings nicht als Bezahlung gefordert — geistige Dinge, so wird gesagt, haben keinen Preis —, sondern ist wie die *dakṣiṇā* der indischen Tradition als obligatorischer Dankesbeweis des Schülers oder als Zeichen seiner Opferfreudigkeit anzusehen. Die Lebensgeschichte *Mar pas* und der übrigen *lotsāva* ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich: bevor sie auf der Suche nach einem Meister, *guru*, nach initiatischen Weihen oder Büchern nach Indien ziehen, müssen sie Gold und Reichtümer anhäufen. Nach ihrer Rückkehr nach Tibet rechneten sie natürlich mit ähnlicher Behandlung. Um den Meister sammeln sich also Reichtümer an. Der Besitz zwingt zur Organisation. Freilich gibt es wie in Indien Ausnahmen von dieser Regel: auch in Tibet mangelt es nicht an Beispielen uneigennütziger Lehrer, die jede Berührung mit den Gütern dieser Welt scheuen.

3. Die Gründung der großen Klöster

Im Jahre 1040 kommt es zur Gründung des Klosters *Ža lu*, 1057 zu der von *Rva sgreńs (Reting)*, 1073 zu der von *Sa skya*. *T'el* (später unter dem Namen *gDan sa T'el* oder *T'il* allgemein bekannt) wird 1158 von *P'ag mo gru*, einem Jünger des *sGam po pa*, seinerseits Schüler von *Mi la ras pa*, ins Leben gerufen. Andere neubegründete Klöster sind *aBri guń* (oder *k'uń*), 1167, lange Zeit im Wettstreit mit den *Sa skya pa*. Ferner *Ts'al*, 1175, ebenfalls Rivale der *Sa skya pa*, *mTs'ur p'u*, 1189. Diese Klöster haben ohne Ausnahme bedeutende religiöse Persönlichkeiten zu Gründern oder Förderern. Jeder Meister betonte seine eigenen dogmatischen, mystischen oder Yoga-Tendenzen. Die sich immer mehr festigende weltliche Macht der geistlichen Gemeinschaften beschwor weit heftigere Gegensätze herauf als theologische Meinungsverschiedenheiten. Sie löste in steigendem Maße eine kämpferische Haltung aus, die nach Hegemonie auch im zeitlichen Bereich trachtete.

Nach so vielen Jahrhunderten voller Unruhen und sozialer Wirren bildet sich eine neue Gesamtsituation heraus: aus einer Symbiose der geistlichen und weltlichen Macht gehen die großen religiösen Gemeinschaften hervor. Die Geschichte Tibets wird von nun an von den Äbten „gemacht", wie im Falle der *Sa skya pa*, oder von Großbesitzern, die als „Helfer" und weltliche Schutzherren eines bedeutenden Lehrmeisters in seinem Namen ein Kloster gründen. Indem diese mächtigen Familien ihre Fürsorge auf dieses Kloster konzentrieren, verschmelzen sich ihre Interessen mit denen der Klostergemeinschaft zu einer untrennbaren Einheit.

Damit sind wir in die Zeit der Entstehung des ersten Mongolenreiches gelangt, in die Zeit *Činggis Khans*. Als sich die Mongolengefahr den Grenzen Tibets näherte, wurde nach alter Sitte eine Art Versammlung einberufen, in der beschlossen wurde, mit *Činggis Khan* zu verhandeln. Mit den Unterhandlungen über die Unterwerfung wurden *Jo ga* und *Kun dga' rdo rje* aus *Ts'al* betraut. Zu dieser Zeit hatten die *Sa skya pa*-Mönche bereits hohes Ansehen erlangt, aber auch die anderen mächtigsten Klöster wetteiferten um die Gunst der Mongolen. Aus diesem Wettlauf gingen die *Sa skya pa* als Sieger hervor. Es bilden sich eigenartige Beziehungen zwischen dem Hof der *Yüan*-Dynastie und Tibet heraus. *aP'ags pa* erteilt *Qubilai* die *Kye rdo rje*-(Hevajra-)Weihe; dafür wird ihm vom Kaiser die Herrschaft über Tibet verliehen: Kaiser und Abt treten in eine feste Zuordnung ein, die an jene zwischen dem Lehnsherrn und seinem Hofkaplan erinnert. Das Gebiet Tibets wird in 13 Bezirke *(c'ol k'a)* eingeteilt, diese wiederum in Myriarchien (Zehntausendschaften, *k'ri skor*). Zum Zwecke der Steuereintreibung und Frondienstleistung, der Festsetzung der Kriegstribute und Wehraushebung wird eine Volkszählung durchgeführt. Dieses Verwaltungssystem bleibt auch unter den *P'ag mo gru pa* bestehen.

Um die Macht der Äbte zu zügeln, wurden *dpon c'en* ernannt, dem Mongolenkaiser gegenüber für Sicherheit und Ruhe im Lande verantwortliche militärische Befehlshaber, haftbar aber auch für ein gutes Einvernehmen zwischen den Klostergemeinschaften und dem weltlichen Adel, die sich nicht selten heftig befehdeten. Die Myriarchien setzen, wenn auch mit neuem Inhalt versehen, eine schon zur Königszeit bestehende militärische Organisation wieder in Kraft. Die Myriarchen werden vom Mongolenkaiser eingesetzt, doch bestätigen diese Ernennungen im allgemeinen nur einen bereits faktisch bestehenden Zustand. Die Belehnung ist rein formaler Art, das Eingreifen der Yüan-Dynastie und der folgenden chinesischen Dynastien beschränkt sich darauf, fallweise die Ernennungsurkunde zu verleihen und in festgesetzten Zeitabständen die Geschenke der einzelnen Oberhäupter entgegenzunehmen. Trotzdem handelt es sich dabei um eine für die Zukunft folgenschwere grundsätzliche Bestätigung.

III. ALLGEMEINE CHARAKTERISTIK DES LAMAISMUS

1. Die Grundlagen

Am Ausgang des 15. Jahrhunderts (*Tsoṅ k'a pa* stirbt im Jahre 1419) hat der Lamaismus seine endgültige Gestalt gewonnen, sein Lehrgebäude und Ritual unabänderlich festgelegt. An dieser sich über mehrere Jahrhunderte erstreckenden Entwicklung waren alle Schulen und Richtungen beteiligt gewesen: in diesem Zeitabschnitt erlangen auch sie ihre charakteristische Ausprägung.

Vor allem ist daran zu erinnern, daß die im Lamaismus vorliegende tibetische Ausprägung des Buddhismus eine Fülle ritueller Elemente und magisch bestimmter Haltungen sowie eine lange Reihe von *numina* in sich aufgenommen hat, die im Schneelande schon lange vor dem Eindringen des Buddhismus beheimatet waren. So ist es wohl verständlich, daß das liturgische Gepräge des Lamaismus und manche seiner mythologischen Vorstellungen von jenem Buddhismus abweichen, der in den literarischen Quellen indischen Ursprungs vorliegt.

Niemals darf auch der Umstand außer acht gelassen werden, daß wir den Lamaismus vornehmlich aus seinen noch lebendigen Kultformen kennengelernt haben. Was wir von ihm wissen, gründet sich nicht nur auf die — übrigens in reicher Fülle vorliegenden — literarischen Berichte oder auf die Lebensgeschichte der bedeutendsten Gestalten (obwohl diese uns eine greifbare Vorstellung davon übermitteln, wie der Lamaismus von den Menschen der verschiedenen Zeiten erlebt wurde), sondern vor allem auf die direkte Beobachtung der Religionsausübung im Bereich der tibetischen Gesellschaft und der Mönchsgemeinden.

Den indischen Mahāyāna-Buddhismus in seinen — an Tibet weitergegebenen — Spät- und Extremformen kennen wir nur in einzelnen dogmatischen Sonderaspekten und liturgischen Grundzügen, und zwar aus den schematischen und literarischen Traktaten, die entweder im Sanskrittext oder in tibetischen oder chinesischen Übersetzungen auf uns gekommen sind. Wären wir jedoch imstande, den gnostisch-magischen *Vajrayāna*-Buddhismus in jener Gestalt zu rekonstruieren, wie er z. B. von der breiten Bevölkerung von *Uḍḍiyāna* (Swat) oder Bengalen verstanden und ausgeübt wurde, dann würden wir dort sicherlich ungleich zahlreichere Ähnlichkeiten mit dem

Lamaismus feststellen können, als man auf den ersten Blick annehmen möchte. Das im *Tantra*-Schrifttum übermittelte reiche, aus verschiedenen Quellen gespeiste magische Erbe fiel in Tibet auf einen überaus fruchtbaren Boden, auf dem es weiterwachsen und gedeihen konnte.

Wenn also von Lamaismus die Rede ist, dann muß stets zwischen buddhistischen und vorbuddhistischen Glaubensvorstellungen, Mythen, Riten und Beschwörungsformeln unterschieden werden, welche letztere der Lamaismus klug verarbeitet und seiner religiösen Welt einverleibt hat. Dieses vom Lamaismus bekräftigte, gewiß nicht zur Gänze aus Indien eingeführte, doch häufig in bestimmten, indisch beeinflußten, Ritualschematismen kodifizierte magisch-religiöse Erbe — es ist der Inbegriff dessen, was dem tibetischen Menschen Rückhalt und Abwehr gegenüber den feindlichen Mächten gewährleistet — wird in einem späteren, der Volksreligion gewidmeten Abschnitt zu behandeln sein (vgl. S. 184 bis 187). Andererseits müssen Lehrgerüst und Ritualistik des Mönchslamaismus stets im Hinblick auf die buddhistische Überlieferung als solche betrachtet werden. Dies darf jedoch nicht dazu führen, den Lamaismus sozusagen nur anhangsweise zu beachten oder hinsichtlich seiner auf die summarischen Darstellungen des indischen Buddhismus zu verweisen. Eine derartige Vereinfachung wäre gewiß unzulässig. Wohl liegt lamaistischer Auslegung der Beziehung zwischen Scheinwelt und als Wirklichkeit statuierter Welt zweifellos indische Denktradition zugrunde. Doch ist lamaistisches Denken in mancher Hinsicht eigenartig und kommen durch seine Aufgliederung in verschiedene Schulrichtungen einzelne spekulative und praktische Aspekte zu bevorzugter Geltung. Gerade derartige konkrete Akzentsetzungen und Konvergenzen dürfen in unserem Zusammenhang auf besonderes Interesse zählen. Wenn wir auch in der vorliegenden Darstellung des Lamaismus vielfach gezwungen sind, Dinge zu wiederholen, die dem Kenner des Buddhismus im allgemeinen und des indischen Buddhismus im besonderen bekannt sind, so möchten wir doch versuchen, gewisse Probleme zu beleuchten, denen der tibetische Buddhismus seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Wir werden uns kurz fassen müssen, obwohl die äußerst verwickelten Einzelheiten des Heilsweges, die Homologien zwischen den kontemplativen und meditativen Momenten auf der einen, den entsprechenden Stufen der Läuterungsaskese auf der anderen Seite eine ausführlichere und auf spezifische Einzelheiten eingehende Behandlung rechtfertigen würden.

Unter Berücksichtigung dieser einschränkenden Voraussetzungen ist stets die unleugbare Tatsache zu betonen, daß in Tibet die buddhistische Lehre und ihre dogmatische Weiterbildung sich als die Fortführung jenes indischen Buddhismus darstellt, zu dem sich die buddhistischen Gemeinden Indiens, Zentralasiens und Chinas am Vorabend ihres entweder durch die historischen

Ereignisse oder durch innere Fäulnis verursachten Zusammenbruchs bekannten.

Dies bedeutet, daß der Buddhismus bei seinem Eindringen in Tibet nicht nur voneinander abweichende dogmatische Aufstellungen mit sich brachte, sondern besonders auch verschiedenartige, wenn auch oft parallele, mehr oder weniger klar formulierte und kommentierte Ideen. Ferner trug er ein äußerst vielschichtiges, mit subtilster Symbolik interpretiertes liturgisches Gefüge herzu, des weiteren mystische und Yoga-Praktiken zur leichteren Erlangung außerordentlicher Erfahrungen und ein bemerkenswertes, äußerst verschieden gestaltetes, aus weit zurückliegenden Quellen gespeistes magisches Erbe. Ein solches System war geeignet, den Erwartungen der weniger gebildeten Volksmassen entgegenzukommen.

Ein ganzes Gerüst von Vorschriften regelte Mönchsweihe und Klosterordnung in allen ihren Teilbereichen. Ein gewaltiges Schrifttum enthielt darüber minutiöse Bestimmungen. Ein Teil dieser Schriften mußte ohne Widerrede akzeptiert werden: die Disziplinarregeln *(ǎdul ba, vinaya)*, die *mdo (sūtra)* und *rgyud (tantra)*, d. h. jene Schriften, in denen die Offenbarungen des Buddha enthalten und überliefert sind. Über dogmatische Fragen dagegen war eine Diskussion zugelassen. Die Dogmatik war weitgehend von einem Relativismus beherrscht, dem gemäß nichts an sich besteht, alles Leere *(stoń pa, śūnya)* ist, alles in empirischer Erfahrung Denkbare eines eigenen Seins entbehrt, alles der Erfahrung wahr Erscheinende sich der echten Wahrheit gegenüber als unsubstantiell enthüllt. Oder, anders ausgedrückt: diese Wirklichkeit ist nichts als Vorstellung unseres alle Vorstellungen aus sich heraus schaffenden Geistes *(sems, citta)*, der in seinem Wesen ebenfalls Leere und reine Lichthaftigkeit ist. Dem Denken standen so zwei Wege offen, der Weg des *mādhyamika, dBu ma*, das von *Nāgārjuna* entwickelte System, und der *Asaṅga* und *Vasubandhu* zugeschriebene Weg des *cittamātra*, des „Nur-Denkens" *(sems tsam)*. Die tibetischen Schulrichtungen schwanken zwischen zwei Strömungen, d. h. sie vermeiden es, sich starr auf ein System, unter Ausschluß des anderen, festzulegen. Festzuhalten ist jedoch folgendes: obwohl *Nāgārjuna* auch in Tibet zentrale Gestalt der Dogmatik bleibt, neigen die *bKa' brgyud pa* und die *rÑiń ma pa* zu einer stärkeren Betonung des *cittamātra*, während die *dGe lugs pa* sich strikter an *Nāgārjuna* halten. Als Hilfsmittel zum Verständnis der Dogmatik und daher als dem Erlösungsziel zugeordnetes Werkzeug konnte die Logik *(nyāya, mts'an ñid)* betrachtet werden, eine von *Diṅnāga* und *Dharmakīrti* zu hoher Vollkommenheit entwickelte Disziplin. Doch wurde die von den *dGe lugs pa* und teilweise von den *Sa skya pa* behauptete Unentbehrlichkeit der Logik als Grundlage der Lehre von anderen Richtungen, die sie nur als Vorschule werteten, nicht anerkannt.

Hinsichtlich der Erfahrung, durch deren Vermittlung das Erlösungsziel der

buddhistischen Lehre verwirklicht werden sollte, beschränkte sich das Problem auf die Wahl zwischen unmittelbarem oder progressivem Weg. Ist die Befreiung ein augenblickartig vor sich gehender Aufbruch oder ist sie das Ergebnis eines allmählichen Erringens? Wie bereits erwähnt, war der Streit über diese Frage bereits zur Zeit des *K'ri sroṅ lde brtsan* zwischen dem chinesischen, der *Ch'an*-Schule folgenden *Hva šaṅ* und den Jüngern des *Śāntarakṣita* und *Kamalaśīla* ausgebrochen. Es ging um eine Grundfrage: genügt die unvermutet aus unserer Natur aufblitzende lichtvolle Intuition allein zur Erlösung, oder muß die Heilsschauung durch eine bestimmte Praxis, jene, die die *Prajñāpāramitā* empfiehlt, vorbereitet werden? Die Auseinandersetzung betraf so die beiden Grundbegriffe der buddhistischen Mystik, die höhere Erkenntnis *(prajñā, šes rab)*, und das „Mittel", die Praxis *(upāya, t'abs)*, beide eng zusammenwirkend und unauflöslich verschlungen. Damit im Zusammenhang stellte sich noch ein weiteres Problem: das unserer Identität, die Frage also, ob eine Wesensgleichheit zwischen dem Buddha und den Geschöpfen besteht, ob in jedem von uns dieses unaussprechliche Sein, der leuchtende Geist, gleichwie ein Juwel unmittelbar, blitzartig und uns vom Irrtum befreiend aufglänzt, oder ob die Erringung der Erlösung nur die Frucht eines langwierigen sowohl geistigen als auch ethischen Läuterungsprozesses sein kann. Diese Problematik führt unweigerlich zu einer Auseinandersetzung über den Geist *(sems, citta)*, zu der Frage seines Verhältnisses zu dem ihm wesensgleichen Licht *(sems = 'od gsal)* und zur Leere *(stoṅ pa)*, ferner zur Frage der Beziehung zwischen dem in seinen Handlungen in der Erfahrungswelt befangenen und erscheinenden Geist und jener ansichseienden Geist–Licht-Leere.

Zahllos waren die von den Tantra gebotenen Wege, was gnostische, liturgische und Yoga-Erfahrungen anbelangt. Sie finden ihren Ausdruck in je nach den bestehenden Tantragruppen verschiedenen Symbologien und weitschichtigen ritualistischen Gefügen. Jede einzelne, vermittels ihrer Symbole sinnbildlich vertretene Gottheit findet ihre Verwirklichung, d. h. ihre Sichtbarwerdung, entweder außerhalb des Mysten, in ihm gegenüberstehender Objektivierung, oder im Innern des Mysten selbst, dank einer Versenkungsmethode, die sich zwar in festgelegten Umrissen bewegt, im einzelnen jedoch in unendlich vielfältiger Weise abgewandelt werden kann. Jede nicht nur im Hinblick auf die Erlösung, sondern auch aus liturgischen und magischen Anlässen (vier oder fünf Karma oder magische Handlungen *ži, rgyas, dbaṅ, drag*, mit dem Ziel der Besänftigung, der Mehrung der Glücksgüter, der Vertreibung der feindlichen Mächte, andererseits der Erwerbung einer schreckenerregenden Macht) angerufene Gottheit wird in bestimmten Formeln *(sgrub t'abs, sādhana)* beschrieben, die Näheres über ihre Gestalt und Eigenschaften aussagen und damit den Meditierenden in die Lage versetzen, sie zu beschwören, so daß sie sich mit ihm verschmilzt. Dann mußte ihre wesenhafte

Leere erkannt werden, denn außerhalb des reinen, leuchtenden Geistes gibt es nichts. Der Geist steht jenseits jeder Form, doch gehen alle Formen aus ihm durch Scheinemanation hervor. Wir befinden uns hier im Bereich einer durch nichts kontrollierbaren Freiheit der mystischen Erfahrung, aus der immer neue Versenkungs- und Beschwörungsformeln aufkeimen und weiterwuchern konnten, da jeder Meditierende seinen Entrückungszustand in der Gewißheit verließ, mit der Offenbarung einer einzigartigen und einmaligen göttlichen Erscheinungsform begnadet zu sein. Auf dem fruchtbaren Boden der visionären Erregbarkeit der Asketen gedeihen jene Beschwörungsmethoden *(sgrub t'abs, sādhana)*, die sich die Verwirklichung des Entrückungszustandes zum Ziel setzen.

2. *Die hauptsächlichsten Schulrichtungen*

Die Auslegungen des geoffenbarten Wortes und der richtungsweisenden Erfahrungsnormen konnten durchaus voneinander abweichen — so dachte man —, vorausgesetzt, daß die Glaubensgrenzen nicht überschritten wurden. Die tibetischen Verfasser theologischer Abhandlungen erwähnten sonst die klassische indische Gruppierung der buddhistischen Denkrichtungen in achtzehn Schulen, aber diese Klassifikation ist von zweifelhaftem und bloß historischem Wert und wird dem tibetischen Buddhismus kaum gerecht[1]. In Wirklichkeit läßt sich der Lamaismus keineswegs auf diese achtzehn Schulen zurückführen[1a]. Vor allem ist der tiefgehende Unterschied zwischen *mdo (sūtra)* und *sṅags (tantra)* (allerdings schließen diese Richtungen einander nicht nur nicht aus, sondern sie fließen häufig zusammen) bzw. den entsprechenden dogmatischen Systematisierungen stets im Auge zu behalten. Letztere repräsentieren allenthalben den spekulativen Horizont, wie bereits betont: *mādhyamika* — Relativismus (in seinen beiden Sonderformen *svatantra* und *prasaṅgika*) und *cittamātra* (s. S. 640). Außer diesen beiden Hauptrichtungen eröffnen sich kaum andere spekulative Horizonte. Was die Tantralehren betrifft, so ist zwischen den als orthodox zu bezeichnenden Tantra und den von anderen Schulen als zweifelhaft oder gar unecht betrachteten Tantra zu

1 Viele *c'os ąbyuṅ*, Geschichten von der Verbreitung des Gesetzes, erlauben, auch wenn sie im einzelnen die tibetischen Schulen behandeln, einen Exkurs über die Vorgänge im indischen Buddhismus, z. B. *Bu ston* (Nr. 113), *Pad ma dkar po* (Nr. 108), *Tāranātha* (Nr. 90), *dPa'o gtsug ąp'reṅ ba* (Nr. 85) usw.

1a Doch fehlen nicht die Versuche einer Einteilung der tibetischen Lehrrichtungen in 18 Gruppen; so z. B. nach *Blo bde žabs dkar:* A. 1. *brgyud, bka';* 2. *sñan brgyud, gter ma;* 3. *zab mo, dag snaṅ;* B. *gsar ma bka' brgyud;* 4. *kar ma pa;* 5. *ąbrug pa;* 6. *ąbri k'uṅ;* 7. *stag luṅ;* C. *bka' gdams;* 8. *bka' gdams, gžuṅ;* 9. *man ṅag;* D. *bka' gdams gsar ma (dGe lugs);* 10. *gžuṅ;* 11. *sñan brgyud;* E. *sa skya pa;* 12. *sa skya pa;* 13. *ṅor;* F. *dam pa;* 14. *ži byed;* 15. *ma gcig lab;* G. 16. *šaṅs pa;* H. 17. *jo naṅ pa;* I. 18. *bo doṅ.*

unterscheiden. Bei letzteren handelt es sich um viele von der *rÑiṅ ma pa*-Schule akzeptierte Tantra *(rgyud)*, bei den ersteren um die nach der zweiten Verbreitung der Lehre neu eingeführten oder neu revidierten *rgyud (rgyud gsar ma)*, zu deren Bekräftigung anerkannte Sanskritoriginale und eine bewährte, von den tibetischen Auslegern benutzte indische Tradition herangezogen werden. Um den Lamaismus sinngemäß aufzugliedern, müssen daher andersgeartete Einteilungsprinzipien gewählt werden, so z. B. nach den Klöstern, in denen bestimmte Auslegungsrichtungen gepflegt wurden, oder auf Grund des Namens des jeweiligen Meisters, auf den die betreffende Richtung zurückgeführt wird, oder auch entsprechend der bevorzugten geistigen und exegetischen Tradition (so nach der Nr. 82, 4, 1 vorgeschlagenen Einteilung: *Sa skya pa, Jo naṅ pa, Šaṅs pa, ąBri guṅ pa,* nach dem Orts- oder Klosternamen; *Kar ma pa, Bu lugs pa,* Jünger *Bu stons,* nach dem Namen ihres Meisters; *bKa' gdams pa, rDsogs c'en, P'yag c'en, Ži byed pa,* nach ihrer geheim-initiatischen Lehre und der Betonung besonderer Überlieferungen und Erfahrungen).

Die Vertreter dieser Schulen sind überaus zahlreich. Ihre Aufzählung im einzelnen erübrigt sich, um so mehr, als ihre Originalität meist recht dürftig ist. Das Interesse, auf das einzelne von ihnen zählen dürfen, beruht vor allem auf ihrem Organisationstalent, insofern ihnen der Anstoß zur Gründung berühmter Klöster oder zur Schaffung bedeutender exegetischer Richtungen zuzuschreiben ist, oder auch auf ihrer Tätigkeit als Schriftsteller und Kommentatoren. Äußerst selten handelt es sich dabei um schöpferische Köpfe, die versucht hätten, den Schematismus einer als unantastbar geltenden Überlieferung zu durchbrechen, um so der Spekulation neue Wege zu eröffnen oder der religiösen Gemeinschaft neue Richtlinien der Disziplin zu schenken wie im Falle des *Tsoṅ k'a pa* (1357–1419). Andere wieder besaßen beträchtliche politische Autorität wie die ersten *Sa skya pa*-Äbte, die während der Zeit ihrer etwas weniger als hundert Jahre dauernden Vorherrschaft in den damals ganz Tibet erschütternden Kämpfen überall ihre Hände mit im Spiel hatten. Beschränken wir uns auf die bemerkenswertesten Persönlichkeiten, so sind im Rahmen der *Sa skya pa*-Schule die folgenden „fünf Großen" zu nennen: *Kun dga' sñiṅ po* (1092–1158), dessen Studien vor allem dem Zyklus um *Hevajra* galten, der Schutzgottheit der *Sa skya pa* selbst. *bSod nams rtse mo* (1142–1182) bemühte sich um eine systematische Ordnung und Klassifizierung des Tantraschrifttums und lieferte auch zusammenfassende Darstellungen der Lehre. *rJe btsun Grags pa rgyal mts'an* (1147–1216) ist Verfasser zahlreicher Werke tantrischer und dogmatischer Exegese, ja sogar von medizinischen Traktaten. *Sa skya Paṇḍita* (1182–1231) wandte, gestützt auf das *Pramāṇavārttika* des *Dharmakīrti*, seine Aufmerksamkeit vornehmlich Problemen der Dogmatik und Logik *(Ts'ad ma rigs pai gter)* zu; auch der Rhetorik galt sein Interesse. Der letzte dieser Reihe, *ąP'ags pa* (1235–1280?), ein überaus frucht-

barer Schriftsteller, der alle erdenklichen dogmatischen, tantrischen und liturgischen Gegenstände behandelte, richtete auch zahlreiche Briefe an Mongolenfürsten, in denen er die Grundelemente der buddhistischen Lehre zusammenfaßte.

Bu ston rin po c'e (1290–1364), aus dem Kloster *Ža lu* in *gTsaṅ* (gegründet von den *lCe* im Jahre 1040), unterzog das gesamte dogmatisch-liturgische Schrifttum einer tiefgreifenden Revision. Sein besonderes Verdienst ist die nahezu definitive Festlegung und Einordnung der Schriften der tibetischen Ausleger und Kommentatoren im Rahmen des *bsTan ạgyur*, für den er auch einen Katalog erstellte. Er unternahm das gewaltige Werk der Exegese und Glossierung der auf dem Gebiet der Disziplinarvorschriften *(ạdul)* wie auf dem der Offenbarung *(mdo* und *rgyud)* grundlegenden Texte des Buddhismus. Dieses ungeheure Unternehmen der Revision und systematischen Gestaltung des gesamten religiösen Schrifttums ließ bleibende Spuren zurück, so auf dem Gebiet der Kunst: die Wandgemälde des *mc'od rten* von *Gyantse* und manche anderen Denkmäler sind unzweifelhaft durch seine genauen Beschreibungen der *maṇḍala* und der einzelnen Tantrazyklen beeinflußt. Seine Angaben bilden die unentbehrliche Grundlage der die Maler inspirierenden ikonographischen Zusammenstellungen *(bkod)*. Auf ihn geht die Schule der *Bu pa* (nach *Bu ston* benannt) zurück, auch *Ža lu pa* genannt, nach dem Kloster, in dem der Meister seine Wirksamkeit entfaltete. Die Unterschiede zwischen dieser Richtung und den *Sa skya pa* sind unerheblich.

Die *bKa' gdams pa* (vgl. S. 37) knüpfen an *Atiśa* an, der 1042 in Tibet eingetroffen und 1054 in *sÑe t'aṅ* verstorben war, ferner an *Rin c'en bzaṅ po* (958–1055), somit an die „zweite Verbreitung der Lehre". Die Schule nahm dank *ạBrom ston rGyal bai ạbyuṅ gnas* (1003–1063 oder 64), dem wichtigsten Schüler *Atiśas*, einen bedeutsamen Aufschwung. Sie kann sich auch anderer wohlbekannter Lehrmeister rühmen: *Po to pa Rin c'en gsal*, verstorben 1105, Gründer des Klosters von *Po to*, *Blo gros grags pa*, Gründer des Klosters von *sNar t'aṅ*, *P'u c'uṅ pa gŽon nu rgyal mts'an* (1031–1100) und *sPyan sṅa Ts'ul k'rims ạbar*, Gründer des Klosters von *Lo*, 1095. Ohne die Tantra-Erfahrung des *Vajrayāna* zu verleugnen, führt diese Schule sie unter Verbesserungen im einzelnen und Bekämpfung der Auswüchse und Häresien, denen die Anhänger des Buddhismus anheimgefallen waren, sinngemäß weiter. Zu den von ihr besonders gepflegten Tantra gehört der *Tattvasaṃgraha*, dessen mitunter einem besonderen *Vairocana*-Typus geweihte Zyklen (*Kun rig*, vgl. S. 217) in den von *Rin c'en bzaṅ po* in Westtibet gegründeten Kapellen vorherrschten. Diese Schule übte einen bedeutenden Einfluß auf die Lehrentwicklung in Tibet aus, da ihre Lehrmeister hohes Ansehen genossen und infolgedessen auch die Anhänger der anderen Sekten regen Verkehr mit ihnen pflegten. In dieser Zeit kommt es zur Redaktion der großen Sammelwerke *bKa' ạgyur* und *bsTan ạgyur:* in *Ža lu* und *sNar t'aṅ* entstehen die Ur-

fassungen dieser Sammelwerke; diese erhalten die Übersetzungen aus dem literarischen und geistigen Erbe Indiens an Tibet[2].

Die *bKa' brgyud*-Richtung betont vornehmlich, aber nicht ausschließlich, Tantra-Erfahrungen und *yoga-* oder *mahāmudrā*-Begehungen (vgl. S. 88). Diese Schule knüpft an den indischen *Siddha Nā ro pā* an, dessen Schüler *C'os kyi blo gros* aus Mar, besser bekannt als *Mar pa* oder *lotsāva* von Mar (1012–1096), war.

Im allgemeinen teilen die Tibeter die Schüler dieses Meisters in drei Gruppen ein: die mit der Auslegung und Erklärung der Texte Betrauten *(bšad bka' ạdsin)*, die Asketen *(grub bka' ạdsin)*, die Schüler, deren Aufgabe darin bestand, jene esoterischen Praktiken weiterzugeben, die das Ziel verfolgten, das Bewußtseinsprinzip in andere Wesen, besonders in einen Verstorbenen, zu übertragen *(ạgroṅ ạjug bka' ạbabs)*. Diese Geheimlehre empfing *Mar pas* Sohn *Dar ma mdo sde* von seinem Vater, sie ging jedoch mit dessen Tode verloren. *Mar pas* bedeutendster Schüler war *Mi la ras pa* (1040–1123); der Meister weihte ihn in seine mystischen Entrückungen ein. Die Gedichte von *Mi la ras pa* waren nach dem Muster des *Dohākoša* gestaltet, in dem die indischen Siddha in oft schwer verständlichen Andeutungen die Lehrsätze ihrer Schule und den Weg ihrer mystischen Entrückungen niedergelegt haben.

Die bedeutendsten Schüler des *Mi la ras pa* waren *Ras c'uṅ rDo rje grags pa* (1084–1161) und *sGam po pa* (1079–1153). Den ersteren entsandte der Meister nach Indien, damit dieser dort tiefer in jenen Yoga eindringe, der die sogenannten „Sechs Gesetze des *Nā ro pā*" zum Gegenstand hat. Der andere ist Verfasser einer Art *Summa* der buddhistischen Gedankenwelt, die u. a. das spätere, *Tsoṅ k'a pa* zu verdankende Werk dieser Art vorwegnimmt und eine sorgfältige, überaus klare Einführung in den Buddhismus darstellt. Besonderer Berühmtheit erfreut sich der Traktat „Die Sechs Gesetze des *Nā ro pā*" (des Lehrers des *Mar pa*): diese Schrift ist in keiner Schule, auch nicht bei den *dGe lugs pa*, unbekannt, da sie die Grundprinzipien der *Vajrayāna*-Soteriologie in gedrängter Form zusammenfaßt und daher in besonderem Maße das Interesse der Ausleger fesselt, so daß sich an die „Sechs Gesetze" eine sehr bedeutsame gelehrte und psychologische Literatur ankristallisieren konnte. Die Schule spaltete sich späterhin in zahlreiche Zweige, von denen besonders die *ạBri guṅ pa* zu nennen sind, die, wie erwähnt, auf den politischen Kampfplatz zogen, um den *Sa skya pa* ihre Vormacht streitig zu machen. Ihren Namen verdanken sie dem von einem Schüler des *P'ag mo gru pa* begründeten Kloster *ạBri guṅ*, das sich jedoch erst zur Zeit des *ạBri guṅ rin po c'e* (1143–1177) voll entfaltete. Ferner sind hier die nach dem Kloster *sTag luṅ* benannten *sTag luṅ pa* anzuführen, als deren bedeutendstes Schulhaupt *sTag luṅ bKra šis dpal* (1142–1210) gilt. Einen weiteren Zweig stellt die *ạBrug pa-*

2 *Tucci* 1949, S. 107.

Schule dar, benannt nach jenem Lande, wo sie besonders Fuß fassen konnte, Bhutan; ihr Begründer ist *Glin̓ ras pa Pad ma rdo rje* (1128–1188). Dieser Schule gehört einer der merkwürdigsten Vielschreiber Tibets an, *Pad ma dkar po* (1526–1592). Weiter sind die *Kar ma pa* zu erwähnen, eine Schule, die ihren Ursprung auf einen Jünger des *sGam po pa* namens *C'os ḍsin dge ḍp'el Dus gsum mk'yen pa* (1110–1193) zurückführt, den Gründer des berühmten Klosters zu *mTs'ur p'u* (1189). Diese Schule, der eine bedeutende Entwicklung beschieden war, teilte sich ihrerseits wieder in zwei häufig einander widerstreitende Zweige, die nach der Hutfarbe ihrer Schulhäupter Rothüte *(žva dmar)* und Schwarzhüte *(žva nag)* heißen[3]. Eine andere, ebenfalls mit dem *bKa' brgyud pa* zusammenhängende Sekte ist die von *ḍBa' ra pa rGyal mst'an dpal bzan̓* (geb. 1310) oder *Šan̓s pa* begründete, die sich von einem zum Buddhismus bekehrten Bon-Anhänger, *Šan̓s K'yuń po rnal ḍbyor pa,* herleitet, der bei zahlreichen indischen Meistern in die Schule gegangen war.

Auch die *Sa skya pa* spalteten sich auf. So entstand die *Nor*-Schule, so genannt nach einem Kloster in der Provinz *gTsan̓;* ihr Urheber war *Kun dga' bzan̓ po,* dessen Klostergründung in das Jahr 1429 fällt.

Die *bKa' gdams pa*-Richtung mündete in jene der *dGe lugs pa* ein, deren Anhänger jedoch auch den Namen *bKa' gdams pa gsar ma* (die „neuen" *bKa' gdams pa*) führen, und schließlich in die von *Tson̓ k'a pa* (1357–1419) vollzogene Synthese. Mit ihm beginnt die Geschichte der reformierten, als „Gelbe Sekte" *(dGe lugs pa, dGe legs pa)* bekannten Richtung. In seiner Schrift *Lam rin c'en po* – in der Theorie als Kommentar zu einem kleinen Werk des *Atīša, Byan̓ c'ub lam rim sgron me,* gedacht – liefert er die *Summa* der lamaistischen Dogmatik, so wie er sie sieht. Dieser Text wurde von ihm der „Gelben Sekte" zugrunde gelegt und ist hier zu einer Art Bibel geworden, auf die immer wieder mit Auszügen, Erklärungen und Auslegungen zurückgegriffen wird. Im *sNags rim* bietet *Tson̓ k'a pa* eine Auswahl der seinen Schülern anempfohlenen Tantra sowie eine Festlegung der Liturgien und der richtigen Heilsinterpretation. *Tson̓ k'a pas* Werk wird von seinen beiden bedeutendsten Schülern, *Dar ma rin c'en,* besser bekannt als *rGyal ts'ab* (1364–1432), und *mK'as grub rje* (1385–1483), fortgesetzt, die zusammen mit ihrem Meister eine untrennbare Trias bilden (sie sind bekannt als *yab sras gsum,* „der Vater", d. h. der Meister, dem seine zwei „geistigen Söhne" folgen; sie treten stets zu dritt auf). Diese Trias stellt einen Endpunkt der Entwicklung dar. Wenn es auch nach der Zeit dieser drei Meister nicht an einer Unzahl von Vielschreibern gefehlt hat – es genügt, der ans Wunderbare

3 *Žva nag* war der Name, der *Dus gsum mk'yen pa* gegeben wurde, weil er sich eine Krone oder ein Diadem *(cod pan)* aus den Haaren einer *mk'a' ḍgro ma* (Nr. 85, S. 3 a) gestaltet hatte.
Über die Teilung in *žva nag* und *žva dmar* vgl. Nr. 108, S. 162 b, ff.; *Richardson* 1958, S. 139; 1959, S. 1.

grenzenden schriftstellerischen Tätigkeit des fünften Dalai Lama, *Blo bzaṅ rgya mts'o* (1617–1682), zu gedenken –, so trägt die Exegese dieser Spätzeit einen weniger verbindlichen Charakter, da sie mehr um die Klärung schon gesicherter Positionen bemüht ist als um eine Bereicherung des Gedankengutes und die Eröffnung neuer Wege des Denkens.

Die von *Śes rab rgyal mts'an* (1292–1361) gegründete *Jo naṅ pa*-Schule[4] legt das Hauptgewicht auf das *Kālacakra* und auf die Lehren vom *Tathāgatagarbha*. Ihre Anhänger werden vielfach mit Argwohn betrachtet, da sie gewisse Anschauungen vertreten, die – wie wir noch sehen werden (vgl. S. 84) – den anderen Schulen als heterodox gelten. Die bedeutendste Persönlichkeit dieser Schule war *Tāranātha* (geb. 1575).

Es bleibt noch der „Alten" *(rÑiṅ ma pa)* zu gedenken, die so genannt werden, um sie von den „Neuen" *(gSar ma)* zu unterscheiden, d. h. von den Anhängern der neuen, nach der Wiederverbreitung der Lehre verbesserten und ausgewählten Tantra, also jener der Zeit nach *Rin c'en bzaṅ po* und *Atīśa*, Tantra, die von den großen *Sa skya pa*-Kommentatoren und von *Bu ston* ausgeschieden worden waren.

Die hervorragendste Gestalt des Systems der *rÑiṅ ma pa*, ein von ihnen als zweiter Buddha angesehener Lehrer, ist *Pad ma ḥbyuṅ gnas, Padmasambhava* (vgl. S. 8). Ihm werden zahlreiche Bücher zugeschrieben, die angeblich von ihm oder von seinen Schülern versteckt wurden, um in späteren, günstigeren Zeiten neu entdeckt und verbreitet zu werden. Diese außerordentlich umfangreiche Literaturgattung wird mit dem Namen *gter ma* bezeichnet.

Die überaus zahlreichen *gter ma* wurden zu verschiedenen Zeiten in Umlauf gesetzt. Jedes davon soll von bestimmten Entdeckern aufgefunden worden sein, denen der Name *gter ston*, „Ausgräber der *gter ma*", beigelegt wird. Nicht selten behaupten diese Entdecker, die von ihnen angeblich aufgefundenen Originale nicht nur entdeckt, sondern auch ins Tibetische übertragen zu haben. Es handelt sich in diesem Falle um Schriften auf eingerollten gelblichen Blättern (daher der Name *t'aṅ yig, t'aṅ*, eingerollte Schrift, Buchrolle) in nicht-tibetischer Sprache, in Sanskrit oder in der Sprache von *Uḍḍiyāna* (Swat, Heimat des *Padmasambhava*). Einer der berühmtesten *gter ston* war *O rgyan gliṅ pa*, dem die in *Śel dkar* erfolgte Entdeckung des *Pad ma t'aṅ yig* zugeschrieben wird, ein Buch, das ein Testament Königs *K'ri sroṅ lde brtsan* (vgl. S. 19) und die Erzählung von den aufeinanderfolgenden Geburten des *Padmasambhava (skyes rabs)* sowie seiner tibetischen Abenteuer und zahlreiche Prophezeiungen enthält, ferner die Entdeckung des *bKa' t'aṅ sde lṅa*, eines fünf Kapitel umfassenden Buches. Besonders das

4 Er war ein Jünger von *Yu mo Mi bskyod rdo rje*, ein Schüler von *Zla ba mgon po (Candranātha)*, Paṇḍita aus Kaschmir. *P'yogs las rnam rgyal* (geb. 1306) gründete das Kloster von *Jo naṅ* (Nr. 82, S. 91 a).

letztgenannte Werk besitzt große Bedeutung, da es unzweifelhaft altertümliche, wenn auch vielfach überarbeitete Bestandteile enthält. Die erstgenannte Schrift dagegen wurde immer wieder umgearbeitet und liegt daher in verschiedenen Fassungen vor. Nicht uninteressant ist der Umstand, daß die wichtigsten *gter ma*, wie die beiden eben genannten Bücher, zur Zeit der ersten *P'ag mo gru pa* (*O rgyan glin pa* ist ein Zeitgenosse des *Si tu Byan c'ub rgyal mts'an* — gestorben 1379 —, des Begründers der politischen Macht dieser Familie, vgl. S. 55) „entdeckt" und in Umlauf gesetzt wurden und nicht zu trennen sind von jener kulturellen Wiedergeburt und von den politischen Aspirationen der Landschaft Yarlung, deren Urheber und Förderer die *P'ag mo gru pa* waren. Naturgemäß trug die Verbreitung der *gter ma* — in denen man die Lehren *Padmasambhavas* und seiner göttlichen und menschlichen Mithelfer beschlossen glaubte — dazu bei, der *rÑin ma pa*-Sekte neues Ansehen und eine Autorität zu verleihen, die auch ihre Lehre bekräftigte, um so mehr als dieser Umstand Hand in Hand ging mit einer Kodifizierung der in einer riesigen Sammlung (dem *rÑin ma rgyud ạbum*) niedergelegten Tantraschriften. Diese Sammlung repräsentiert eine Tantratradition, die unabhängig ist von jener, die von den anderen Sekten als gültig anerkannt wird[5]. Auch diese Tradition und ihre Einführung in Tibet wird großen indischen Meistern, Zeitgenossen, Mitarbeitern oder Schülern von *Padmasambhava* zugeschrieben. Diese Literatur, die *gter ma* nicht ausgenommen, enthält gewiß zahlreiche unechte Bestandteile, aber doch auch ursprüngliche Texte sowie liturgische und magische Elemente, zu denen in den Schriften der anderen Schulen Parallelen und Analogien vorliegen, da sie sich in einem ähnlichen, jedoch nicht identischen Gedankenkreise bewegen.

Außer den *gter ma* bildet den wichtigsten Grundtext der *rÑin ma pa* eine berühmte Tantraschrift, das *gSan ba sñin po*, und zwar in einer während der ersten Periode der Einführung der Lehre geschaffenen Übersetzung. Die *rÑin ma pa*-Sekte gipfelt in den *rDsogs c'en*, als deren bedeutendste Vertreter *Ñan ral Ñi ma 'od zer* (geb. 1136), *Gu ru C'os dban* (1212–1273) und *Klon c'en pa* (1308–1363) gelten. Letzterer ist der Ausleger eines der berühmtesten Texte der *rDsogs c'en*, des Kommentars des *sÑin t'ig;* dieser Text soll angeblich zu Zeiten des *K'ri sron lde brtsan* von *Vimalamitra* dem *Myan Tin ne ạdsin* offenbart worden sein.

5 Die *rÑin ma pa* behaupten nämlich, daß nicht alle Tantra, die in Indien in Umlauf waren, die tantrische Literatur erschöpfen, und sie zitieren die Worte, die *Atīśa* zugeschrieben werden, als er die Gelegenheit hatte, die Bibliothek von *bSam yas* zu besichtigen und merkte, daß sich dort Bücher befanden, die in Indien unbekannt waren: die Offenbarung solche Texte wurde oft den *mk'a' ạgro ma (ḍākinī)*, den *klu* usw. zugeschrieben. Darüber hinaus behaupten die *rÑin ma pa* aus verschiedenen Gründen (zusammengefaßt in sechs Hauptgründen) die Überlegenheit der alten Tradition und der alten Übersetzer über die der zweiten Verbreitung des Gesetzes (Nr. 122, S. 25 ff.).

Die *Ži byed*-Schule, „die Besänftigende", oder besser „die den Schmerz Besänftigende" *(sdug sṅal ži byed)*, stammt von einem südindischen Asketen her, *P'a dam pa Saṅs rgyas* (gest. 1117)[5a], der sich nicht weniger als fünfmal nach Tibet begeben hatte (im Verlaufe der fünften Reise besuchte er auch China). Eines seiner Ziele war die Befreiung der Geschöpfe vom Schmerz in allen seinen Formen. Der *Ži byed*-Schule war in Tibet eine bedeutende Entwicklung beschieden; sie brachte eine bemerkenswerte Literatur hervor, floß aber schließlich mit den anderen Schulen zusammen. Dagegen blieb eine von dem gleichen Lehrmeister herrührende, als *gcod*[6] bekannte Sekte erfolgreich weiterbestehen. Ihre auf der *P'ar p'yin* fußende Lehre wurde von *P'a dam pa Saṅs rgyas* dem *sKyo ston bSod nams hla ma* verkündet. Sie teilte sich in zwei Zweige: männlicher *gcod (p'o gcod)* und weiblicher *gcod (mo gcod)*. Letzterer wurde von einer Frau begründet, die ihre Ausbildung der gleichen *sKyo ston*-Schule verdankte, *Ma gcig Lab sgron ma;* sie war *P'a dam pa* bei Gelegenheit seiner dritten Tibetreise (1055–1145) begegnet. Die Nachricht von einzelnen Schriften dieser Schule soll nach *rDo rje gdan (Vajrāsana)* gelangt sein: die Bücher seien von indischen Lehrmeistern dorthin gebracht und ins Sanskrit übertragen worden.

3. Die Gegensätze zwischen den Schulen und ihre Bedeutung für die politische Geschichte Tibets. Die Dalai-Lama-Würde

Wir haben im vorstehenden die wichtigsten Richtungen des tibetischen Buddhismus skizziert. Die sie repräsentierenden Schulen waren darum bemüht, die aus Indien überkommene Tradition in ihrem Lande fortzuführen, nicht ohne dabei Kompromisse zwischen dem einheimischen liturgischen und mythologischen Erbe und den Ritualstrukturen Indiens zu schließen. In ihrer Gesamtheit konstituieren diese Schulen die Welt des Lamaismus in seinen verschiedenen Aspekten. Sie vermochten es aber auch, sich in das politische Leben des Landes in entscheidender Weise einzuschalten und dessen Geschicke zu

5a Als *P'a dam* nach Tibet kommt, wird er anfänglich nicht für einen Buddhisten gehalten (Nr. 1 S. 11, b), d. h. man verwechselt ihn mit einem jener shivaitischen *sādhu*, wie sie oft, zum Beispiel in der Gegend um den *Kailāsa*, angetroffen wurden. Die ersten von ihm verkündeten Lehren waren folgende (a.a.O., 12, b): „Ihr sollt euch nicht dessen, was außerhalb von uns erscheint, bemächtigen, indem ihr ihm ein Heimatrecht in uns einräumt. Das in uns Erscheinende sollt ihr nicht nach außen projizieren. Der *sems* soll nicht den Leib liebgewinnen. Der Leib soll nicht den *sems* liebgewinnen. Gewähret Leib und *sems* Freiheit, auf daß jeder der beiden in sich selbst ruhe."

6 Die beiden Richtungen *ži byed* und *gcod* sind ursprünglich zwei Zweige der gleichen Schule: Während die Theorien der ersten in ihren Grundlinien auch von anderen Sekten befolgt werden, behält der *gcod* eine größere Individualität: aber auch dieser wird mit entsprechender Modifikation und entsprechenden Anpassungen von den einzelnen Schulen aufgenommen.

bestimmen. In der gesamten Geschichte Tibets zeigt sich ein Schwanken zwischen zentrifugalen Kräften einerseits und Einheitsbestrebungen andererseits. Die ersteren beruhen auf den widerstreitenden Interessen der großen Geschlechter, die im Besitz des Bodens und der Weideflächen waren. Ein erster Versuch, das Land zu einen, wurde von dem Herrscherhaus betrieben, das mit *Glaṅ dar ma* zusammenbrach; danach fiel Tibet neuerlichen Teilungen anheim. Die von der *Sa skya*-Richtung in dieser Hinsicht erneut unternommenen Anläufe hatten dank der Begünstigung der *Sa skya pa*-Äbte durch die *Yüan*-Dynastie einen gewissen Erfolg, doch es handelte sich eher um eine Scheinhegemonie als um eine echte Vorherrschaft, da gegen diese andere, gleich mächtige Klöster auf den Plan traten, z. B. die *ąBri guṅ pa*. Die jeder Kontrolle und jeder Machtambition abholden Myriarchien, wie sie von den Mongolen geschaffen worden waren, trugen die Keime für weitere Auflösung in sich. Die Mönchsverbände treten an die Stelle des landbesitzenden Adels oder verbünden sich auch mit ihm. Es kommen auf diese Weise Interessengemeinschaften zustande, oder aber es werden Zwistigkeiten hervorgerufen, deren Triebfeder nicht immer nur im *odium theologicum* zu suchen ist bzw. bei denen dieses Motiv nur als Vorwand herhalten muß. An die Stelle des ererbten Feudaladels tritt zusehends die Macht der Äbte als treibender Faktor in der Geschichte Tibets. Die Klöster der einzelnen Sekten werden zu gleichzeitig wirtschaftlichen und politischen Gebilden, die bald im Wettkampf miteinander stehen, bald sich zu vorübergehenden Zweckbündnissen zusammenfinden, faktisch jedoch stets ihre Unabhängigkeit wahren. Diese Entwicklung mußte dazu führen, daß sich der Adel in steigendem Maße in den weltlichen Arm jener Mächte verwandelte, mit denen ihn die gleichen Interessen verbanden. Ein neuerlicher Vorstoß in der Richtung auf eine Hegemonie knüpft sich an den Namen des *Byaṅ c'ub rgyal mts'an* (gest. 1373) aus der Familie der *P'ag mo gru pa*. Er begann mit einer Revolte gegen die *Sa skya pa*, die durch den Sturz der *Yüan*-Dynastie ihre Schutzpatrone verloren hatten. Die *P'ag mo gru pa*, ursprünglich *bKa' brgyud pa*, jedoch in religiöser Hinsicht äußerst eklektisch, in enger Verbindung auch mit den *bKa' gdams pa* und den *Sa skya pa* stehend, entwickeln sich rasch zu einer entscheidenden Macht. Aber dadurch, daß sie einzelnen Geschlechtern, die ihren Aufstieg gefördert hatten, das erbliche Amt von Gouverneuren *(rdsoṅ dpon)* der von ihnen beherrschten Länder übertrugen, gaben sie selbst Anlaß zu künftigen neuen Zersplitterungen. Die *P'ag mo gru pa* herrschten sowohl auf der weltlichen als auch auf der geistlichen Ebene, da bei ihnen eine doppelte Erbfolge im Schwange war: die der religiösen Gewalt einerseits, die der politischen andererseits. Doch vereinigten sich beide Gewalten nicht selten in der gleichen Person. Überdies beschränkte sich ihre Hegemonie nur auf einen Teil des Landes, auf Zentraltibet, also auf den Bereich, aus dem einst jene Dynastie hervorgegangen war, die das Einigungswerk Tibets vollbracht hatte,

eine Gegend, in die jetzt auch die *P'ag mo gru pa* den Mittelpunkt ihrer Hausmacht verlegt hatten. Doch Westtibet *(gTsaṅ)* war außerhalb ihres Machtbereiches geblieben, ja, es widersetzte sich den Vormachtbestrebungen der *P'ag mo gru pa* und stellte sich hinter seine *bSam grub rtse*-Oberhäupter, um immer mehr unter die Kontrolle der *Kar ma pa* zu geraten. Die Fehde zwischen *dBus* und *gTsaṅ*, zwischen Mittel- und Westtibet (Osttibet bleibt noch außerhalb dieses Widerstreits), bestimmt zwei volle Jahrhunderte lang die Ereignisse der tibetischen Geschichte, wobei ein stets wachsender Kreis führender Geschlechter durch trügerische Hoffnungen oder unter Druck zur Parteinahme für die eine oder andere Fraktion bewogen wird. In der Zwischenzeit konnte die Gelbe Sekte ihre Stellung konsolidieren: seitdem *bSod nams rgya mts'o* (1543–1588) die Mongolen des *Altan Khan* bekehrt hatte, war die *Dalai-Lama*-Würde aufgekommen. Von *Altan Khan* zum *Dalai Lama* ernannt, erhob der Hierarch *a posteriori* auch seine Vorgänger zur gleichen Würde. *dGe ḍun grub* (1391–1475) und *dGe ḍun rgya mts'o* (1475–1542). Der fünfte *Dalai Lama, Blo bzaṅ rgya mts'o* (1617–1682), war nicht nur bestrebt, seiner Sekte größte Geltung zu verschaffen, er bemühte sich auch um eine Beilegung der das Land verheerenden inneren Zwistigkeiten und um die Wiederherstellung von dessen politischer Einheit: freilich jetzt nicht mehr unter einer weltlichen Herrschaft, sondern unter der Oberhoheit des *Dalai Lama* in Person.

Angesichts der Schwäche und inneren Zerrissenheit der *P'ag mo gru pa*-Macht rief der *Dalai Lama* die Hilfe der *Qośot*-Mongolen an. Es kommt zur Tötung des Königs von *gTsaṅ* und zur Wiederherstellung der Einheit Tibets dank fremder Hilfe: der Weg zur Einmischung landesfremder Mächte in die Geschicke Tibets ist damit eröffnet.

Das Prestige der *dGe lugs pa*-Schule (auch *dGa' ldan pa* genannt) hatte gerade zur Zeit des fünften *Dalai Lama* neuen Auftrieb erfahren: an die Seite des *Dalai Lama* war ein weiterer höchster geistlicher Würdenträger getreten, der *Paṇ c'en* (aus dem Sanskritwort *Mahā-paṇḍita*, „großer Gelehrter"). Sein Kloster war *bKra śis lhun po*. Auch die *Paṇ c'en* sind Wiederverkörperungen, insofern in ihnen die göttliche Gegenwart des *'Od dpag med* (*Amitābha*, Gott des unendlichen Lichtes) ihre irdische Wohnung nehmen soll. Die den *Paṇ c'en* betreffende Inkarnationstheorie wurde durch den fünften *Dalai Lama* eingeführt in der Absicht, den Rang des *Blo bzaṅ C'os kyi rgyal mts'an* (1570–1662) zu erhöhen. Da auch in diesem Falle der Theorie rückwirkende Geltung beigelegt wurde, ließ man die Reihe mit *mK'as grub* beginnen, so daß der genannte Hierarch zum vierten der Reihe wurde. Wie bereits betont, dokumentiert sich in dieser Entwicklung eine greifbare Steigerung des Ansehens der *dGe lugs pa*-Schule, die jetzt drei höchste geistliche Würdenträger ihr eigen nannte: den *Dalai Lama*, den *Paṇ c'en*, den *K'ri rin po c'e* oder Großabt von *dGa' ldan*. Im Laufe der politischen

Geschehnisse ergaben sich allerdings nicht selten Zwiespältigkeiten zwischen *Paṇ c'en* und *Dalai Lama,* da die ersteren oft nicht geneigt waren, sich den politischen Direktiven der *Dalai Lama* zu fügen, sondern es vielfach vorzogen, ihre Autonomie in dem Gebiet, in dem sie residierten und sich großer Autorität erfreuten, zu wahren.

Hin und wieder kam es auch noch in der Folgezeit in dem ehemals so zerrissenen Land zu sporadischen und fruchtlosen Widerstandsversuchen, aber in der auf den fünften *Dalai Lama* folgenden Periode befestigte sich immer mehr eine Herrschaft, die als theokratisch bezeichnet werden darf: die höchste Regierungsgewalt — wenn von deren durch die lange währende chinesische Einmischung bewirkten Einschränkungen abgesehen werden darf — verkörpert sich im *Dalai Lama.* Zahlreiche Klöster der anderen Sekten werden beschlagnahmt. Der Adel erhält das Vorrecht — und die Verpflichtung — der Dienerschaft im Staate; das Land wird in Präfekturen eingeteilt, an deren Spitze gewöhnlich zwei Beamte stehen, ein bürgerlicher und ein geistlicher. Die zentrifugalen Tendenzen werden für immer zum Schweigen gebracht und alle Gewalt im *Dalai Lama* konzentriert, dem eine Art Regent *(sDe srid)* und eine beratende Körperschaft zur Seite stehen können, jedoch nicht müssen. Allerdings darf festgestellt werden, daß die aufgezeigte Entwicklung durchaus nicht zum Überhandnehmen einer unduldsamen Haltung führte: wenn auch die *dGe lugs pa* naturgemäß die größten Vorrechte genossen, so war es doch auch den anderen Sekten nicht verwehrt, ebenfalls weiterhin in Frieden zu leben, so daß ihre Klöster auch in Zukunft gediehen oder auch verfielen — je nach dem größeren oder geringeren Glaubenseifer ihrer Anhänger. Wenn gewisse Sekten wie die *rÑiṅ ma pa* sich auch später nur geringer Beliebtheit erfreuten, so war es doch jedem freigestellt, der seinen Überzeugungen entsprechenden Richtung nach eigenem Ermessen zu folgen.

Nicht zu übersehen ist dabei die Tatsache, daß die Unterschiede zwischen den einzelnen Schulen nicht immer in die Tiefe reichen. Sie ergeben sich vorwiegend aus gewissen Besonderheiten in der Methode der Heilserfahrung sowie aus manchen theoretischen Voraussetzungen oder aus der Begünstigung bestimmter Tantra, aus der Auslegungsart der durch die betreffenden Tantra offenbarten Erfahrungen usw., ferner aus der für einzelne Schulen, und nur für diese, charakteristischen Bevorzugung z. B. der Logik *(mts'an ñid),* Hauptdisziplin der geistigen Schulung bei den *dGe lugs pa,* während sie in anderen Sekten nicht die gleiche Rolle spielt.

Übrigens läßt sich hinsichtlich zahlreicher im *bKa' ǥyur* und *bsTan ǥyur* enthaltener Texte nichts von dem feststellen, was sich in China ereignet hat; dort haben die gleichen Texte ganz verschiedene Schulen ins Leben gerufen, deren jede allmählich, dank der Sonderbetonung bevorzugter Prinzipien in jeder dieser Richtungen, ein immer ausgeprägteres Eigendasein führte. Die seitens der Tibeter mit Vorliebe studierten Texte sind fast immer die gleichen.

Prajñā, mādhyamika, die Werke von *Asaṅga* und *Haribhadra* (letzteres nicht in chinesischer Übertragung), Logik (in China war nur ein Elementarbuch von *Diṅnāga* übersetzt) und andere mit *Prajñā* zusammenhängende Texte haben in nachhaltigster Weise auf die tibetische Exegetik eingewirkt. Die besonders mit Yoga, Askese und *mahāmudrā* befaßten Schulen, wie die der *rÑiṅ ma pa* und *bKa' brgyud pa,* widmen ihre Aufmerksamkeit vorwiegend den Tantra aller Klassen.

Trotz solcher Verschiedenheiten im einzelnen geben übrigens die angesehensten Lehrmeister der meisten Richtungen bereitwillig zu, daß derartige Unstimmigkeiten niemals die Einheitlichkeit des Glaubens erschüttern können. Die Vielfalt der Meinungen ist als ein Nebeneinanderbestehen gleichberechtigter Wege aufzufassen, von denen der eine leichter begehbar ist, der andere schwerer, der eine gerade ist, der andere krumm. Alle führen jedoch zu dem einen einzigen erstrebenswerten Ziel: der „Befreiung vom Leiden". Der einzelne in seiner Sonderexistenz wird den besten und angemessensten — oder ihm als solchen erscheinenden — Weg wählen, doch wird bei solcher Wahl jeder von seinen Karmabeschränkungen geleitet, die größere oder geringere moralische und geistige Reife, höhere oder mindere Verständnis- und Verwirklichungsfähigkeit der vom Buddha gepredigten höchsten Wahrheiten bedingen[7].

In diesem Zusammenhang wird das nicht selten zu konstatierende Nebeneinanderbestehen von Klöstern verschiedener Schulrichtungen *(c'os lugs)* begreiflich; dabei bleiben allerdings jene ausgeschlossen, die der herrschenden Orthodoxie als zu abwegig erschienen wie die *rÑiṅ ma pa* und die *Jo naṅ pa.* In *Gyantse* teilen sich *Sa skya pa, Ža lu pa* und *dGe lugs pa* in denselben heiligen Bezirk, ebenso in *Tsethang.* Die einzelnen Meister trugen keinerlei Bedenken, die hervorragendsten Gelehrten der anderen Schulen aufzusuchen, die sich als hochgeschätzte Vertreter einer besonderen Auslegetradition oder religiösen Erfahrung einen Namen gemacht hatten. Als typisch darf der Fall des *Tsoṅ k'a pa* gelten, der seine dogmatische und geistliche Ausbildung dem Besuch der berühmtesten Lehrmeister seiner Zeit, ohne schulmäßige Vorurteile irgendwelcher Art, verdankte.

4. Die Gestalt des Meisters (bla ma)

Die Verkündigung der Lehre in Tibet war das Werk zahlreicher Einzelpersonen aus den verschiedensten Gebieten des buddhistischen Asien gewesen. Die einzelnen Prediger waren dabei an keinerlei Kontrolle seitens

7 Die Individuen (Nr. 121, S. 3 a, b) können in drei Klassen eingeteilt werden: die niedrigen, die die Güter oder Freuden der saṃsārischen Welt begehren, die mittleren, die sich um die Güter der eigenen Seele sorgen, und die höherstehenden, die um das Wohl der anderen besorgt sind.

einer Kirche oder einer als allgemein verbindlich anerkannten geistlichen Macht gebunden. Jeder fühlte sich als Dolmetsch oder Wortführer einer besonderen Denkrichtung oder besonderer liturgischer Verfahren.

Das bedeutende Prestige mancher Meister führte zur Bildung verschiedener Traditions- und Tradierungsweisen *(brgyud)*, deren jede in einer Reihe von Schriften oder bestimmten Erfahrungen ihren Niederschlag fand. Die so bewirkte große Anzahl von Auslegern wurde durch den im ganzen Mahāyāna-Buddhismus vorherrschenden Individualismus noch weiter begünstigt. Die höchste Autorität ist, wie schon früher (siehe S. 38) gesagt, die des Meisters; er allein ist imstande, die Lehren der heiligen Schriften zugänglich zu machen und wirksam werden zu lassen. Ein Blick in das tibetische Geschichtswerk *Deb t'er snon po* (Nr. 115) genügt, um sich von dem Gesagten zu überzeugen.

In Weiterführung und Betonung der indischen Tradition stellt der Lamaismus die Gestalt des Lehrmeisters, *bla ma*, in den Mittelpunkt, wobei zu beachten ist, daß nicht alle Mönche, sondern im Verhältnis zu deren großer Menge sogar relativ wenige, als echte *bla ma* gelten dürfen. Wir betonen: in Weiterführung und Entwicklung der indischen Überlieferung, da in jenen Schulen, die mit einem vielleicht nicht ganz zutreffenden, doch im wesentlichen angemessenen Ausdruck als magisch-gnostisch bezeichnet werden dürfen (und zwar sowohl in den buddhistischen wie den shivaitischen Schulen), der Meister (Sanskrit *guru*) als tragender Stützpfeiler des mystischen Erlebens erscheint. Ist Śiva erzürnt — so lehren die shivaitischen Schriften —, „dann kann der *guru* ihn besänftigen, ist aber der *guru* erzürnt, dann kann niemand ihn besänftigen". Ebenso ist im Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus der *guru* (tibetisch *bla ma*) kraft eines lebendigen, unmittelbaren Kontaktes befähigt, Buchstaben und Sinngehalt der Lehre weiterzureichen und den Funken zu erwecken, aus dem das Feuer des mystischen Erlebens auflodert. Das den Meister mit dem Jünger verknüpfende Band ist ein Vater–Sohn-Verhältnis geistiger Art *(t'ugs sras)* und als solches ungleich bedeutsamer als die Bande des Blutes: *yab sras* — Vater und Sohn, heißen Meister und Jünger. *Sampradāya* wird in Indien, *brgyud* in Tibet diese Meister und Jünger verbindende geistige Kontinuität genannt, dank der beide sich als Glieder in eine Kette einfügen, die eine ununterbrochene Fortdauer der Lehre und der mystischen Erfahrung gewährleistet. Wort *(lun)* und Macht *(dban)* werden in ihrer unlösbaren Verbundenheit vom einen auf den anderen übertragen. Worte und Erfahrungen werden wie lebendige Dinge weitergegeben, gemäß den *govatsanyāya*-Normen der indischen Asketen, d. h. ähnlich dem „vitalen Verbundensein zwischen der Kuh und dem mit der Muttermilch ernährten und aufgezogenen Kalb"[8]. Eine auf das bloße geschriebene Buchwort gestützte

8 So pflegt man in der mystischen Tradition zu sagen, die ich selbst in Indien kennenlernen konnte.

Unterweisung ohne Beiziehung eines *bla ma* bleibt nicht nur wirkungslos, sie kann sogar vom rechten Weg abführen und verderblich sein.

Reißt diese Kette ab, dann verliert die nur mehr in den Schriften enthaltene Lehre ihre Wirksamkeit; sie ist dann wie eine Leiche, und keine Macht der Welt kann ihr zu neuem Leben und zu neuer Gültigkeit verhelfen. In der Gestalt des Meisters, des *bla ma,* verbinden sich also zwei Funktionen, obwohl die beiden Aspekte mit dem gleichen Wort wiedergegeben werden und in der gleichen Person vereint sein können: einerseits tradiert der *bla ma* das Wort *(luṅ),* gibt er die Lehre weiter, andererseits ist der *bla ma* der die Macht *(dbaṅ)* durch Initiation oder Weihe *(dbaṅ)* verleihende Meister. Auch in Indien treffen wir neben dem *śikṣā-guru,* dem Meister der Lehre, den *dikṣā-guru,* den Meister der Initiation.

In gewissen Sonderfällen erfolgt die Offenbarung im Traum oder durch direkte Mitteilung seitens einer Gottheit. Das darf nicht wundernehmen; der Traum hat im mystischen Erleben jeder Religion und ganz besonders im Hinduismus und Buddhismus eine einzigartige Bedeutung.

Im Lamaismus sind also stets zwei Seiten zu unterscheiden. Die eine ist die religiöse, klösterliche oder einsiedlerische Welt, — je nach Schule und Neigung — der Dogmatik oder Liturgie, der Askese oder dem Yoga zugewandt, festen Regeln unterworfen, erfahren in Lehre und Ritenwesen, kraft der Weihen in mystische Erlebnisse initiiert. Auf der anderen Seite, außerhalb solcher Gemeinschaft, steht die Laienwelt, außerhalb — doch mit jener aufs engste verbunden: sie atmet die gleiche religiöse und geistige Luft. Von den drei ablegbaren Gelübden *(sdom),* Mönchsdisziplin *(so t'ar),* Erleuchtungsgedanken *(byaṅ c'ub sems),* initiatische Formeln *(sṅags),* bleibt das erste dem Mönch vorbehalten. Insofern der Laie inmitten der Welt lebt *(ạjig rten pa),* ist er nicht imstande, jene religiöse Sondererfahrung zu erlangen und zu entwickeln, die nur dem zugänglich wird, der das klösterliche Leben erwählt und eine Weihe empfangen hat. Das Leben des Laien ist so eine Vorbereitung auf ein kommendes Leben oder auf die Erlangung der Paradiese, insofern sein Sinn vor allem auf Ansammlung von Verdiensten *(bsod nams)* gerichtet sein soll, Verdienste, die durch die Anbetung der „Drei Juwelen" *(dkon mc'og gsum:* Buddha, Lehre, Gemeinde) und die Zufluchtnahme zu ihnen gewonnen werden, ferner durch das Gelöbnis, nach der höchsten Erleuchtung zu streben — entscheidende Voraussetzung, um als Anhänger des Großen Fahrzeugs gelten zu dürfen.

Gewiß bleibt zwischen dem Laien und dem Mönch immer jene Trennungslinie bestehen, die durch die Ablegung der Weihegelübde und ihre Befolgung nach den überlieferten Disziplinarvorschriften *(so t'ar = pratimokṣa)* gezogen wird. Wenn daher diese Weihen den Laien vom Mönch — bei aller Verschiedenheit des Mönchtums *(rab ạbyuṅ)* im einzelnen — scheiden, so hat doch die Beachtung der vom älteren Buddhismus geheiligten ethischen Normen

(der fünf „Enthaltungen": nicht töten, nicht stehlen, nicht Falsches reden, nicht ehebrechen, sich nicht berauschen) im praktischen Leben des Tibeters eine gewisse Milderung erfahren, während in der alten Überlieferung diese Vorschriften ausnahmslos sowohl für den Laienanhänger *(dge bsñen, upāsaka,* als auch für den Mönch galten. Die allgemein gehaltenen Mahāyāna-Vorschriften haben sich in der Folgezeit immer mehr durchgesetzt: das Mahāyāna legt das Hauptgewicht auf das Gelübde, nach Erleuchtung zu streben, und wird daher auch als Fahrzeug des Gedankens der Erleuchtung *(byaṅ c'ub t'eg)* bezeichnet. Die Mahāyāna-Vorschriften statuieren drei wesentliche moralische Normen: das Gelübde der Enthaltung vom Bösen, der Anhäufung guter Werke *(dge ba c'os sdud)* und des Handelns zum Wohle aller Geschöpfe *(sems can don byed).* Diese Normen gelten sowohl für den Laien als auch für den Mönch. Was letzteren betrifft, so verschmelzen hier diese drei Normen mit jenen der Mönchsdisziplin. Nach dem esoterischen Fahrzeug, dem Vajrayāna *(sÑags t'eg),* verwirklichen sich in Individuen höherer Veranlagung (als klassisches Beispiel wird *Indrabhūti* angeführt) diese drei Normen gemeinsam, durch plötzliche und freie Annahme, dagegen in Menschen mittlerer Veranlagung stufenweise, in jenen niedrigerer Natur in noch schleppenderer Weise. Was den Mönch selbst angeht, so wird ihm nicht in allen Schulen das Gelübde der Keuschheit und der Enthaltung von Fleisch und alkoholischen Getränken auferlegt.

IV. DIE LEHREN DER BEDEUTENDSTEN SCHULEN

1. Allgemeine Voraussetzungen

Trotz der von uns angedeuteten Unterschiede sind sich die Schulen über zahlreiche Punkte völlig einig. Welches sind diese?

Ausgangspunkt und fundamentale Voraussetzung ist das Dasein des Leidens und daher das Bestreben des Menschen, dieses Leiden zu beseitigen und jenen Zustand zu erreichen, der als Befreiung *(t'ar pa, rnam par t'ar pa)* bezeichnet wird. Die Befreiung fällt mit der einen Grenzzustand *(mt'ar t'ug)* darstellenden Allwissenheit zusammen, insofern nur der Allwissende die Ebene der trügerischen Existenz umgestürzt hat und sich damit auf jener anderen Ebene wiederfindet, wo Allwissenheit, Wahrheit und Wirklichkeit in eins zusammengehen. Dieses Ziel bleibt jedoch unerreichbar, wenn die zur Befreiung führenden Mittel nicht erkannt oder nicht richtig angewandt werden.

Unsere Wahrnehmungs- und Erfahrungswelt — gleichgültig, ob sie als wirklich oder, dank vertiefter Untersuchung, als „leer" *(ston pa)* und eigener Wesenhaftigkeit bar verstanden wird — ist auf voneinander unterschiedene, doch mit den Augenblicksinhalten des Wahrnehmungsprozesses zusammenhängende Elemente oder punktartige Momente zurückführbar, die *c'os* (skt. *dharma*) genannt werden. Ihre Wirklichkeit, nämlich kurzlebiger Schein, enthüllt sich nur der höheren Erkenntnis *(šes rab)* (vgl. S. 91). Diese ist Ergründung und Bewußtheit der wahren Natur dieser Erscheinungen, dieser Gebilde unserer diskursiven Erkenntnis, dieser Produkte einer unrealen Dichotomie *(rnam par rtog)* Subjekt–Objekt. Nur diese Erkenntnis höherer Art ist daher imstande, die der Befreiung im Wege stehenden Befleckungen oder Mängel *(ñon mons)*, seien sie nun angeboren oder erworben, moralischer oder geistiger Art, zu beseitigen. Zu den Voraussetzungen dieses Befreiungsprozesses gehört vor allem die Lehre, das vom Buddha enthüllte Gesetz *(c'os)*, das aber nicht *sic et simpliciter* hingenommen werden darf, sondern in dem Sinne durchdacht und erörtert werden muß, daß jeder, der dieses Gesetz auf sich genommen hat, sich über dessen wahren Bedeutungsgehalt in aller Klarheit Rechenschaft ablegen muß. Die zu solcher befreienden Erkenntnis führende Dialektik stützt sich auf die heiligen Schriften *(lun)* und die kritische Prüfung *(rig)*. Der Erkenntnis muß sich eine besondere Art der Lebens-

führung und des Handelns hinzugesellen. Eine solche Praxis bewegt sich zwischen zwei miteinander in Wechselbeziehungen stehenden Momenten: zwischen dem, was angenommen und befolgt *(blaṅ)*, und dem, worauf verzichtet oder was aufgegeben werden muß *(ḍor)*. Der Befreiungsweg geht also von mehreren Grundprinzipien aus: einer bestimmten Art, die Dinge zu sehen und aufzufassen *(lta)*, einer dem zu erreichenden Ziel angepaßten Betätigung *(spyod)*, also der geeigneten Meditation *(sgom)*, durch die das Erstrebte in gelebte Erfahrung umgesetzt wird. All dies bedingt eine Methode, einen zu befolgenden Weg *(lam)*, vermöge dessen die einzelnen ethischen, spekulativen und meditativen Momente, die zu dem erstrebten Ziel führen sollen, miteinander in Einklang gebracht werden. Aufgabe jedes Systems *(grub mt'a')*, jeder Schule ist organische Zusammenfassung, Prüfung und Musterung dieser Einzelelemente, Untersuchung ihrer Beziehungen zueinander, Bewertung ihrer Gültigkeit und Richtigkeit, gemessen an der Überlieferung und an den Worten des Buddha, kurz Schaffung einer unwiderlegbaren Interpretation. Endziel bleibt die Wachrufung jener höheren Erkenntnis, jenes *šes rab*, im Bewußtseinskontinuum des Adepten, dank der er in der Klarheit intuitiver Schau die Grenzsituation aller Dinge überblickt, die Transzendenz der Dichotomie Subjekt–Objekt.

Worin besteht nun die besondere Art solcher Sicht? Sie ist vierfach gegliedert. 1. Alles steht mit allem in Beziehung, nichts ist unvergänglich. 2. Alle Dinge und alle Gedanken (außer denen, die der Lehre verdankt werden) sind Ursache und Folge des Leidens und untrennbar mit dem Leiden verbunden. Sie geben dem Leiden immer neue Nahrung, indem sie die Fortführung der Existenz verursachen und begünstigen. 3. Alle von uns bis zur Erreichung unserer geistigen und intellektuellen Reife als wirklich betrachteten Dinge und Gedanken sind des wahren Daseins bar, sind miteinander verknüpft, daher leer *(stoṅ pa)*. 4. Es besteht ein Zustand jenseits des Leidens und der Welt des Scheins, der wir anheimgefallen sind und so lange verhaftet bleiben, als wir nicht ihre Natur durchschaut haben. Dieser Zustand ist das *Nirvāṇa*. Es bezeichnet eine nicht weiter zu beschreibende Situation jenseits sowohl der Existenz als auch des in gewissen Meditationsmomenten erreichbaren Zustandes der ruhigen Abgeklärtheit *(srid ži gñis mt'a' daṅ bral)*. Es ist die höchste, unumkehrbare Gleichwerdung mit jenem Zustand, der als Buddhaschaft benannt wird.

Ist diese vierfache Gewißheit in uns aufgebrochen, dann muß sich unser ganzes Leben ihr entsprechend umgestalten. Am Beginn dieses Weges steht, wie erinnerlich, die Zuflucht zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde. Diese Zufluchtnahme unterscheidet den Buddhisten vom Nichtbuddhisten. Hierauf erfolgt das Aufgebot beständiger Energie *(brtson ʼgrus)* und deren Einsatz zur Erfüllung jener Verpflichtungen, die aus der Anerkennung dieser Wahrheiten herrühren, Verpflichtungen sowohl hinsichtlich dessen, was getan wer-

den muß *(blaṅ)*, als auch dessen, was unterlassen werden soll *(ạdor)*. Als weitere Stufe folgt der Entschluß, diese Welt der Relativität, des Leidens und der Vergänglichkeit zu überwinden *(ṅes par ạbyuṅ)*, und damit die Ablegung des Gelübdes, nach Erleuchtung zu streben *(byaṅ c'ub sems bskyed)*. Dieses Gelöbnis bewirkt in ferner Zukunft die Verwandlung des Gläubigen in einen *Bodhisattva*, in einen potentiellen Buddha, vorausgesetzt, daß der Gläubige ständig gemäß den aus dem Gelübde sich ergebenden Verpflichtungen denkt und handelt. Vor allem läßt ihn das Gelübde nicht nur um sein eigenes Heil, seine persönliche Befreiung *(raṅ don)*, wie sie das Kleine Fahrzeug *(t'eg dman)* versteht, besorgt sein, sondern auch um die Rettung der anderen *(gžan don)*. Dies ist der dem Großen Fahrzeug *(t'eg c'en)* eigentümliche, es grundsätzlich vom Kleinen Fahrzeug unterscheidende Weg. Letzteres hat in Tibet keinen günstigen Nährboden und daher keine Verbreitung gefunden. Das Große Fahrzeug stellt sich als die zweite Offenbarung der Lehre dar, besonders in seiner Verdichtung in der *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)*. Auf dieses Stadium folgt, allerdings nur für die Reifsten, die Offenbarung des gnostisch-magischen Fahrzeugs, *Tantra, sNags, Mantra*, auch *rDo rje t'eg pa*, Diamantfahrzeug, genannt. Diese Einteilung in Fahrzeuge stützt sich auf einen stufenweisen Aufbau des Lehrpfades nach Maßgabe der moralischen, intellektuellen und karmischen Voraussetzungen der Einzuweihenden.

Charakteristisch für das Große Fahrzeug ist die Annahme einer wahren Schau *(yaṅ dag lta)*, d. h. des *mādhyamika (dbu ma)*-Systems. Dieses in der *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)* implizit enthaltene Prinzip wird von *Nāgārjuna* bewußt in den Mittelpunkt seiner Lehre gestellt. Es besagt: alles Denk- und Erkennbare ist relativ und „leer", ist kein An-sich-Sein; die Unqualifizierbarkeit stellt sich als sein definitives Transzendentieren dar. Diese Gewißheit wird zu einer sich in fünf Wegen oder Momenten entfaltenden Erfahrung. Es geht im einzelnen um 1. das Moment der Ansammlung *(ts'ogs lam)*, unentbehrliche Vorbereitung, Gegenwehr gegenüber den uns eingeborenen, im Verlauf des Lebens stets wachsenden moralischen und intellektuellen Befleckungen. Das Gegengewicht besteht in der Bereitstellung einer geläuterten ethischen Praxis und intellektuellen Einsicht. — 2. das Moment der Ausübung *(sbyor lam)* der vom Mahāyāna postulierten Wahrheit, der Reflexion über letztere und den einzuschlagenden Weg, um zu jenem Endstadium zu gelangen, zu dem der Gedanke der Erleuchtung uns führen soll: der Buddhaschaft. Voraussetzung dafür ist die innerliche Verwirklichung des Bodhisattva-Zustandes mittels aufeinanderfolgender und immer vollständigerer Läuterungen, der sogenannten „Erden". Diese Übung gliedert sich in zwei parallele, doch unauflöslich miteinander verbundene Momente. — 3. das Moment der Schauung *(mt'oṅ lam)* und 4. das Moment der meditativen Veredelung *(sgom lam)* vermittels zweier schließlich zusammenfallender Modalitäten, der ruhigen Abgeklärtheit *(ži gnas)* und der Über-Schauung *(lhag mt'oṅ)*.

Außer diesen vier Momenten, doch jenseits von ihnen, besteht 5. der Zustand dessen, der nichts mehr zu lernen braucht *(mi slob)*, des Buddha. So zeichnet sich der allmählich zur zehnten „Erde" führende Weg ab, in der alle Befleckungen einschließlich der subtilsten (die Befleckungen werden in zwei Gruppen, gewichtige, grobe *[rag]* und subtile *[p'ra]*, eingeteilt), ausgelöscht werden und sich so die Erreichung des Buddhazustandes vorbereitet. Soweit die *P'ar p'yin* und ihr dogmatischer Kommentar *(mādhyamika, dBu ma)* und die darauf beruhenden praktischen Meditationshandbücher. Wie bereits erwähnt, stellte die wachsende Verbreitung der Tantraschulen die verschiedenen buddhistischen Strömungen vor ein weiteres Problem. Wie sollte die tantrisch-gnostische Erfahrung in die Dogmatik eingebaut werden? Der Buddha hat die Lehre nicht nur zu *Bodhgayā* (Kleines Fahrzeug) und am Geierspitzberg, *Ghṛdrakūṭa* (Großes Fahrzeug), verkündet, es liegen noch viele andere Predigten vor, manche auf Erden, andere in den Paradiesen, in denen die Buddhas, seien es nun *Śākyamuni, rNam par snaṅ mdsad (Vairocana), Kun tu bzaṅ po (Samantabhadra)* und viele andere, die erlösende Lehre geoffenbart haben.

2. *Das Mantra-Fahrzeug*

Auf die in der *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)* zuteil gewordene Offenbarung folgte so jene der esoterischen Formeln *(sṅags, mantra)*, d. h. der Tantra. Dieser Begriff umfaßt ein Schrifttum bzw. eine Summe von Erfahrungen, die in den diesen Namen führenden Büchern bis ins einzelne beschrieben werden. Ich habe in allen meinen Schriften diese Strömungen, seien sie nun buddhistisch oder hinduistisch orientiert, als „gnostisch" bezeichnet, da sie zahlreiche mit den gnostischen Schulen gemeinsame Züge aufweisen: so die Verwirklichung einer esoterischen Bewußtheit, die nicht intellektive Erkenntnis ist, sondern ein ekstatisches, beseligendes Bewußtsein, an dessen Aktualisierung liturgische Begehungen mitwirken, denen das Vermögen eignet, emotionelle, die Neuformung und Verwandlung des Individuums bewirkende Aufschwünge auszulösen. Das Individuum gelangt so stufenweise zu höheren Erlebnisebenen, wobei sich dieser Prozeß vermöge der angedeuteten Sublimierung im Innern des Individuums selbst und ausschließlich auf Grund seiner ihm eigenen Kräfte und seines eigenen Willens vollzieht, also ohne jegliche Mitwirkung göttlicher Gnadenleistungen. Das betreffende Schrifttum und die darin empfohlenen Handlungen sind von Geheimnis umwittert und den Nichteingeweihten verschlossen. Es ergibt sich so die unabweisbare Notwendigkeit einer Initiation, einer Beseitigung — kraft dieser Initiation — der eingeborenen oder erworbenen Unwissenheit, einer immer vollkommeneren Überwindung jeder Dichotomie. Zu diesem Prozeß bieten die Tantra, sämtliche Tantra, ihren Beistand an, dank einer sich auf die Buddhas berufenden, mittels direk-

ter Lehre von Meister zu Meister tradierten Offenbarung. In diesen Schulen werden uralte Mythologeme herangezogen, um in symbolhafter Übertragung die Einzelmomente des Aufstieges zu bezeichnen; hier kommt es zur momentanen Vergöttlichung mythischer Wesenheiten, ja sogar einzelner Kultmomente, im Augenblick der vorbereitenden oder liturgischen Begehung. Wenn wir die Meinung vertreten, daß der Tantrismus aus diesem Grunde — und aus anderen Gründen! — als der gnostischen Bewegung zugehörig angesprochen werden darf, so soll damit keineswegs behauptet werden, er sei eine Art Ableger der gnostischen Strömungen des Westens, obwohl die Möglichkeit, ja Tatsache einer wechselseitigen Beeinflussung zwischen westlichem und östlichem Gnostizismus schwerlich geleugnet werden kann. Im wesentlichen handelt es sich jedoch um homologe Haltungen, um das Bemühen, hier wie dort, einfach rationale Prozesse mit einem Heilserleben zu vertauschen, die raum-zeitliche Erfahrung durch Aufschwünge in den absoluten Raum, die absolute Zeit zu transzendieren. Auch ist zu bedenken, daß der Inhalt der Tantra sich durchaus nicht in dem Gesagten erschöpft: es befinden sich darunter auch rein magische Elemente, wie sie ähnlich ebenfalls in manchen westlichen Gnostizismen (z. B. *Pistis sophia*) anzutreffen sind, Elemente, die auf die engen Beziehungen zwischen Tantrismus einerseits, volkstümlichen Überlieferungen und klösterlich oder schulmäßig unbeeinflußten Volksschichten andererseits hindeuten. Derartige Beziehungen werden in politischen und sozialen Krisenzeiten besonders rege, in Zeiten des Zusammenbruchs der überlieferten Werte, wenn im Menschen die Sehnsucht nach der Berührung mit dem Göttlichen und nach rascheren Heilswegen zum Durchbruch kommt. Die Tantra der höheren Gruppe wollen vor allem jene Menschen ansprechen, in denen die nicht-religiösen Antriebe, besonders solche sexueller Natur, am mächtigsten sind. Sie setzen sich dabei zum Ziel, einen „Transfer" der Leidenschaften zu bewirken, dank einer seelischen — die neuesten Errungenschaften der Psychoanalyse vorwegnehmenden — Einsicht von den Leidenschaften durch die Leidenschaften frei zu werden. Der gewöhnliche Mensch ist aus den Leidenschaften *(ḍod c'ags)* geboren und an die Leidenschaften gebunden, doch kann die Leidenschaft ein Mittel zur Befreiung werden. Mit Hilfe der Tantra können die Leidenschaften sich zu mitwirkenden Ursachen beim Erlösungswerk wandeln (Nr. 101, S. 13, b).

Bei weiterer Behandlung dieses Gegenstandes ist zu bedenken, daß zwischen dem Weg der *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)* und dem Pfad der Tantra ein sozusagen äußerlicher Unterschied besteht, nämlich hinsichtlich der geringeren oder beträchtlicheren Schwierigkeit der Erlernung und daher der kürzeren oder längeren Dauer des entsprechenden Weges *(lam)*. Während für den Anhänger der *P'ar p'yin* bis zu drei unberechenbar lange Weltalter *(asaṃkhyeya)* erforderlich sein können, ehe er den Buddha-Zustand erreicht, kann der den *sNags*-Weg Wählende auch in einem einzigen Leben dahin gelangen.

Dazu tritt ein innerer Unterschied. Das *P'ar p'yin*-Fahrzeug wird von manchen Auslegern als Ursache-Fahrzeug angesprochen, also sozusagen als propädeutisches Fahrzeug: es erklärt die Voraussetzungen für die zu erlangende „Frucht", es enthüllt, worin sie besteht, nämlich aus den der Buddha-Erde entsprechenden vier höchsten Reinheiten. Jedoch bietet dieses Fahrzeug nicht die Möglichkeit, die Frucht während der Begehung des Weges, in dieser besonderen individuellen Existenz *(gži)*, mit wünschenswerter Leichtigkeit zu genießen. Das Tantra- oder Mantra-Fahrzeug (es führt auch den Namen Fahrzeug des Mittels, *t'abs*, oder Diamant-Fahrzeug, *rdo rje*) ist dagegen das Fahrzeug der Frucht *(ạbras)*. Im analogen Sinne ist auch dieses Fahrzeug Ursache, insofern es während der Wegdauer, d. h. der Dauer der Versenkungsübung, zum momentanen Genuß der „Frucht" hinführt, die durch die vier höchsten, am Ende des Aufstiegs erreichbaren Reinheiten vorgestellt wird.

Es bleibt noch zu erklären, worin diese höchsten Reinheiten der Buddha-Erde bestehen und was mit der zu erlangenden Frucht gemeint ist sowie auf welche Weise diese Reinheiten im Verlauf des Läuterungsweges mit Hilfe des Tantra-Fahrzeugs erfahren werden können. Dabei ist vorauszuschicken, daß sich im Meditationsprozeß drei Momente abheben: das Moment oder der Zustand, in dem sich der Meditierende in seiner aktuellen Wirklichkeit *(gži dus)* widerspiegelt; das Moment des Weges oder der Versenkungsübung, wenn die Meditation sich gemäß der vorbestimmten Methode *(lam dus)* entfaltet; das Moment der Frucht *(ạbras dus)*, der als Ergebnis der Erfahrung zu erreichende Zustand. Wir sprechen hier deshalb von einem „Meditationsprozeß", weil es sich um Situationen handelt, die sich im meditierenden Subjekt selbst verwirklichen. Doch muß festgehalten werden, daß vom Standpunkt der integral verwirklichten Seinserfahrung aus sich diese Situationen nicht mehr in einem Raum noch in einer Zeit lokalisieren lassen, da Raum und Zeit der Erscheinungswelt zugehören, also einer nicht bestehenden Welt. Es sind Situationen, dazu bestimmt, sich in einer nicht-zeitlichen Transzendenz aufzulösen. Sowohl die im Weg-Moment wie die im Moment der Frucht gegebene Erfahrung ist die einer Koinzidenz mit dem reinen Bewußtsein, hinsichtlich dessen keine unserer Denkkategorien angewandt werden kann. In dieser Wesenswirklichkeit gibt es keine Dualität zwischen einem Hier und einem Dort, einem Jetzt und einem Später: diese Dichotomie ist nur ein flüchtiges, unwirkliches Wellengekräusel über dem unbeweglichen Glanz jenes inhaltlosen Bewußtseins. Die Dichotomien sind stets Scheingebilde *(snaṅ)*, doch treten sie in unendlichen Abstufungen und Mengen auf, von den Dichotomien unserer Daseinswelt bis zu jenen, die sich auf dem Weg der Ekstasen fortschreitend manifestieren.

Zu den oben als noch der Erörterung bedürftig genannten beiden Fragenkomplexen ist im einzelnen folgendes zu bemerken:

A) Die Vier Reinheiten:

Die vier Höchsten Reinheiten sind folgende: 1. Reinheit der Buddha-Erden, durch die sublimierte Erkenntnis *(ye šes)*, die aus sich selbst leuchtende Erkenntnis verwirklicht (vgl. S. 77); 2. Höchste Reinheit des *māyā*-Körpers *(sgyu mai sku*, vgl. S. 72): Koinzidenz *(zuṅ ajug)* der Ebenen, der formalen Ebene *(gzugs)* und der geistigen Ebene *(sku t'ugs gñis su med)*. Nicht physischer Körper, der Sphäre des Stofflichen *(gzugs, rūpa)* zugehörig, sondern Form; 3. Höchste Reinheit des Mit-Genießens *(loṅs spyod)*, Gipfel der Glückseligkeit *(bde)*, sublimierte, schlackenlose Erkenntnis *(zag med ye šes)*; 4. Höchste Reinheit, höchste Vortrefflichkeit des Handelns, vermöge deren unaufhörlich für das Wohl der anderen, jener, deren Erlösung möglich ist, gesorgt wird.

B) Die Erfahrung der Vier Reinheiten:

1. Nach Erlangung der Läuterung – sie wird nach Zurücklegung des allgemeinen Pfades *(t'un moṅ)*, den auch die *P'ar p'yin* anerkennt, erreicht – müssen die *yogin (rnal ạbyor pa)*, die nun auf dem Tantrapfad *(sNags)* Wandelnden, eine Vielfalt von Erfahrungen durchschreiten, in steter Befolgung der Methode und der Stufenfolge des von ihnen als Führer erwählten Tantra. Dessen Wahl erfolgt nicht zufallhaft, vielmehr gemäß der Entscheidung des Meisters und seiner Prüfung der intellektuellen und geistigen Reife des Jüngers. Der Myste befreit sich zusehends von den trügerischen Scheinbildern, Schöpfungen der diskursiven und dichotomischen Erkenntnis, die in der Welt des Empirischen – dieser irrtümlich als real *(snaṅ)* vorgestellten Welt – in unendlicher Kombinatorik am Werk sind und immer tiefere Verstrickung in sie bewirken. Der Neophyt läutert sich vermöge der ihm erlebnishaft zuteil gewordenen Gewißheit: jedes mögliche Denkobjekt, sei es die Außenwelt, sei es die Welt der in ihr hausenden Geschöpfe *(snod-bcud)*, ist nichts als Leere *(stoṅ pa)*. Diese Leere ist essentielle Bewußtheit, Nicht-Dualität „des Tiefen und Lichthaften". Seine Formen sind die geläuterten Welten, die im Meditationsprozeß geschaut und genossen werden können, die höchste Läuterung der „beseligenden Buddha-Erden": wenn auch nur annäherungsweise, dürfen sie als eine Art von Paradiesen betrachtet werden, in denen die Buddhas den Chören der Seligen predigen. Solche Läuterung, sonst als Frucht errungen, wird hier im Weg-Moment vorweggenommen und erlebt: diese „Erden" werden in Paradiesesglorie geschaut, so z. B. das *bde ba can*-Paradies *(Sukhāvatī)* und manche andere, entsprechend ihrer traditionellen Beschreibung.

2. In der darauffolgenden Phase schaut der Yogin die Auflösung seines Gegenwartskörpers *(gži dus)* – Ergebnis karmischer Reifung – in Licht-Leere *('od gsal, stoṅ pa ñid)*.

So erfährt der Yogin schon auf seinem „Weg" vorübergehend die Buddhaschaft, die durch ihre charakteristischen Merkmale, die Zehn Kräfte usw., gekennzeichnet ist und sich dann im Zustand der „Frucht" tatsächlich verwirklicht. Im weiteren Gefolge seiner Meditation wird der Myste einer anderen, höchsten Verfassung teilhaftig, in der er in sich drei Gewißheiten wachruft, und zwar hinsichtlich seines Körpers die Gewißheit von dessen Verwandlungsfähigkeit in die Gottheit; hinsichtlich seines Wortes, daß es die heilige Formel ist, wunderkräftige *mantra (sṅags)*, begabt mit dessen absolutem, in seiner Klanghaftigkeit und unbeschränkten Wort-Macht beschlossenem Wert; hinsichtlich seines Geistes, daß er unendliche geistliche Potentialität ist. Kraft dieser Gewißheiten erlebt er im Moment des „Weges", was sich im Moment der „Frucht" ereignen wird, den Grenzzustand des Körpers: zum Beispiel den Körper von *'Od dpag med (Amitābha)*, Synthese zweier Grenzzustände *(mt'ar t'ug)*, Reinheit des mit den ihm eigentümlichen Zeichen und Merkmalen ausgestatteten *māyā*-Körpers in der Lauterkeit des lichtgleichen Geistes in seiner Wesenhaftigkeit *(don gyi 'od gsal)*.

3. Der Myste löst die wirklichen oder vorgestellten Kultgegenstände und -instrumente in die Leerheit auf. Nachdem er sich selbst zu einem Gott gewandelt hat, emaniert er diese Objekte aus seinem Geist, bis sie die Unendlichkeit des Raumes erfüllen. Auf diese Weise offenbaren sich diese Kultmittel als das, was sie sind, nämlich eine Form sublimierter Erkenntnis, wobei eine unbegrenzte Macht des „Genusses" ausgelöst wird. Obwohl diese Macht Bedingung und Endeffekt dieses Prozesses darstellt, wird sie hier bereits als Moment des „Weges" erlebt.

4. Schließlich strahlt der Yogin aus seinem vergotteten Ich eine unendliche Lichtfülle aus, die sich durch den Raum verbreitet und das Leid der Kreaturen erhellt. Ja, die Kreaturen selbst verwandeln sich in Götter und Göttinnen, die aus seinem sublimierten Bewußtsein *(ye šes lha* und *lha mo)* emanieren. Hierauf rafft der Myste diese Lichtstrahlen von neuem zusammen und läßt sie verschwinden, indem er sie wieder in sein Herz zurücksaugt. Dieses Moment ist von hoher Bedeutung, denn kraft seiner wiederholten Ausübung wird die höchste Reinheit des Werkes erreicht, durch dessen Wirkensfülle die Kreaturen in den Weg der Befreiung einbezogen werden. Die sonst als „Frucht" der Buddhaschaft herangereifte Reinheit des Werkes wird hier als Moment des „Weges" erfahren.

Unter steter Berücksichtigung des oben (vgl. S. 67) Ausgeführten darf also festgehalten werden, daß die Erfahrung der vier höchsten Reinheiten im Moment des „Weges" nicht nur eine Vorwegnahme ihres Zustandekommens im Fruchtmoment darstellt, sondern daß diese Erfahrung dank langer und fortgesetzter Ausübung zu dessen Vorbereitung und Vorschule wird, indem sie im Neophyten eine neue Ebene wachruft. Wir haben es hier mit einer Grundeigentümlichkeit des *Mantra(sNags)*-Fahrzeugs zu tun. Es bedient sich

meditativer, kontemplativer, psycho-physischer und Yoga-Techniken, um in seinen Jüngern einen Zustand der Ekstase und Sublimierung hervorzurufen, vermöge dessen – sei es auch nur vorübergehend – die der Buddhaschaft eigentümlichen Bewußtseinslagen erlebt werden sollen: gleichzeitig handelt es sich um eine Art Nachprüfung, oder besser gesagt Vorprüfung, der Güte der „Frucht", eine mitten in diesem Leben verwirklichte Teilhabe an der höchsten Glorie und Macht, die den Buddhas zu eigen ist – verwirklicht noch diesseits jener äußersten Grenze, jenseits deren die unaussprechliche lichtvolle Wesenheit, Alpha und Omega aller Dinge, besteht.

Der Vorzug des *Mantra(sNags)*-Weges gegenüber dem verstandesmäßigen Weg geht aus dem Gesagten deutlich hervor: während dieser zur Erreichung des Zieles eine überaus lange Zeitspanne beansprucht, bietet jener die kürzeste Straße zur raschen Erfahrung der Buddhaschaft.

3. *Investitur und „Weihen"*

Es erhebt sich nun die Frage, wie die Tantra- (oder *sNags*-)Praxis tatsächlich ausgeübt wird. Ihr muß unbedingt die vorwiegend die Verstandeskräfte ansprechende Vorschule des *P'ar p'yin*-Fahrzeugs vorausgegangen sein. Dazu kommen jedoch zwei Dinge von entscheidender Bedeutung: eine entsprechende geistliche Investitur, die wir als Weihe *(dbaṅ)* bezeichnen dürfen, und ein notwendigerweise aus dieser Investitur sich ergebendes Gerüst von zu befolgenden Regeln *(dam sdom)*.

Der Neophyt erlangt die Investitur *(dbaṅ)* im Zuge einer rituellen Begehung, deren Eigenart sich im Symbol eines bestimmten Gottes ausdrückt. Von diesem Augenblick an ist es seine Aufgabe, über den sichtbaren, durch das Herkommen geprägten Aspekt dieses Gottes *(sku)* zu meditieren und den dieser Sondermeditation entsprechenden Weg strikt zu befolgen, wobei er auf jede Weise danach streben muß, die damit zusammenhängenden mystischen Erfahrungen *(dṅos grub)* zu aktualisieren. Die Vielfalt der „Weihen"[1a] läßt sich auf vier Haupttypen zurückführen. Sie betreffen die in uns vermittels der drei „Pforten", also Leib, Wort und Geist (*lus* = psycho-physische Ganzheit, *ṅag, yid* auf der nicht geläuterten Ebene, auf der geläuterten und sublimierten Ebene dagegen mit den entsprechenden „Ehrennamen" be-

1a Die vier erwähnten Weihen sind den *bla na med rgyud* eigentümlich, doch sind auch weitere Weihen in Gebrauch: die Girlanden-Weihe, die Wasser- und Diademweihe *(bya rgyud)*, zu denen bei den *spyod rgyud* noch die *vajra*-Weihe, die Glöckchen- und Namenweihe hinzutreten. Die *rnal ạbyor rgyud* fügen noch eine andere Weihe hinzu, jene des Meisters des Diamanten *(rdo rje slob dpon, vajrācārya)*. Man gelangt so bis zu vierzehn Weihen, da einzelne Richtungen (z. B. die auf dem *Guhyasamāja* beruhenden) in der Investitur mittels des „Gefäßes" *(bum pa)* elf verschiedene Weihearten aufzählen.

zeichnet: *sku, gsuṅ, t'ugs*), angehäuften Befleckungen und Ansteckungen. Diese drei Befleckungen stellen sich ihrerseits als Einzelweisen der Befleckung an sich dar. In diesem Sinne kann von vier Befleckungen gesprochen werden, denen eben die vier betreffenden Weihen entsprechen. Sie verleihen dem Geweihten die Fähigkeit, sich von diesen Befleckungen zu reinigen, eine Fähigkeit, die er vorher nicht besaß. Die Weihen sind: *bum dbaṅ, gsaṅ dbaṅ, šes rab ye šes kyi dbaṅ, ts'ig gi dbaṅ:* Investitur durch das Gefäß; Investitur durch das Geheimnis; Investitur der sublimierten Erkenntnis, d. h. mittels der höheren Erkenntnis — eine Begegnung der ersten beiden Investituren, doch so, daß die zweite bereits in höherem Grade aktualisiert ist, während die erste noch nicht ihren Grenzzustand erreicht hat; Investitur durch das Wort.

Kraft der Investitur des „Gefäßes" werden die dem Leib anhaftenden Befleckungen getilgt. Diese Weihe vermittelt die Macht zur Ausübung des Herauswirkungs-Prozesses (*bskyed rim*, vgl. S. 91) im Moment des „Weges", sie streut einen Samen, schafft eine Empfänglichkeit für die Erlangung des Erscheinungskörpers *(sprul sku, nirmāṇakāya)*, der im Wirkungsmoment zur Tatsache wird, eines Erscheinungskörpers, vermöge dessen die Buddhas — wie in der Erscheinung Śākyamunis — ihre Lehrsendung auf Erden vollbringen können.

Die zweite Investitur schafft eine weitere Fähigkeit zur Tilgung der dem Wort anhaftenden Befleckungen. Im Moment des „Weges" verleiht sie die Macht des Meditierens über den *māyā*-Körper (*sgyu lus*, vgl. S. 72), ein der „vervollkommnenden Methode" (*rdsogs rim*, vgl. S. 91) zu verdankendes Ergebnis, wodurch der Samen des Körpers des Mit-Genießens *(loṅs spyod, sambhogakāya)* gestreut wird, der sich im Wirkungsmoment einstellt und der in den Paradiesen zur Wirklichkeit wird, wo die Buddhas schweigend in alle Ewigkeit den Auserwählten die Heilslehre enthüllen.

Die dritte Investitur erzeugt das Vermögen, die dem Geiste *(yid)* anhaftenden Befleckungen zu beseitigen. Im Moment des „Weges" schenkt sie die Macht zur Meditation über das leuchtende Licht *('od gsal = ye šes)*, die sich im vervollkommnenden Prozeß vollzieht und den Samen des Körpers der unendlichen geistigen Potentialität *(c'os sku, dharmakāya)* streut, der sich im Wirkungsmoment verwirklicht.

Die vierte Investitur bewirkt eine neue Fähigkeit: die Befleckung als solche, also jene Befleckung auszutilgen, die den drei genannten Befleckungen zugrunde liegt. Im Moment des „Weges" wird sie zur Meditation über die „vervollkommnende Methode" *(rdsogs rim)*, die in der Konvergenz *(zuṅ ajug)* des Lichtes *('od gsal)* und des *māyā*-Körpers kulminiert und daher den Samen jenes Körpers streut, in dem sich die anderen Körper auflösen *(ṅo bo ñid kyi sku):* absolute Verwirklichung der Konvergenz, unsagbare Identität, von der eben die Rede war, Wesensbewußtheit an sich, im Fruchtmoment

zur Tatsache geworden. Dies bedeutet, daß die vier Weihen eine Empfänglichkeit für die Erlangung der drei Existenzzustände und ihre Auflösung schaffen.

4. Geistiger Körper, māyā-Körper, Körper der sublimierten Erkenntnis

Unsere wiederholte Bezugnahme auf den *māyā*-Körper *(sgyu lus)* veranlaßt uns hier zur Behandlung eines überaus bedeutsamen Punktes: der Existenz eines von dem aus den fünf psychophysischen Komponenten (*p'uṅ po* usw.) bestehenden materiellen Körper verschiedenen, doch in ihn eingesenkten Körpers feinster Stofflichkeit, der die Kontinuität zwischen den verschiedenen möglichen Existenzformen[1] des Individuums repräsentiert[2].

Im materiellen Körper[3], ihrem Rückhalt und Träger, in dem ein Lebenshauch und *sems*[4] im Grobzustand wohnt, ist *gñug mai lus* zugegen, ein eingeborener Körper, nicht grob-materieller Art, sondern ein eigenartiger psychophysischer Komplex, bestehend in einem Hauch oder einer feinen vibrierenden Potenz *(rluṅ)*, die dazu drängt, sich nach außen, nach dem Bereich der Gegenständlichkeit hin, auszubreiten, und damit verknüpft geistige Energie *(gñug mai sems)*, die das Gegenständliche wahrnimmt, indem sie die dichotomisierende Fähigkeit *Ich-Nichtich* auslöst. Beide, *rluṅ* und *sems*, sind also identischer Natur *(ṅo bo)*, haben jedoch verschiedene Wirksamkeiten; ihre Beziehung ist ähnlich wie die zwischen Feuer und Wärme.

Diese beiden Prinzipien *(sems* und *rluṅ)* sind die wahren Gestalter des menschlichen Schicksals, wobei dem *sems* der Vorrang zukommt. Dem *sems*

1 Vgl. Nr. 95, S. 209, wo von drei menschlichen Zuständen die Rede ist: Geburt, Dauer *(gnas)*, Tod, zu denen noch *bar do* hinzutritt; doch handelt es sich dabei nur um Manifestationen, um Scheinzustände, die bloß von der Schwingungsfähigkeit oder dem Hauch *(rluṅ)* und dem *sems* verursacht sind.

2 Wenn der Lamaismus auch die Existenz einer Seele leugnet und den Seelenbegriff auf Grund der von den dogmatischen Schulen des indischen Buddhismus übernommenen Argumente ablehnt, so war er doch bei der Aneignung der Tantra-Erfahrungen in der günstigen Lage, Gedanken einzuführen, die an einheimische Glaubensvorstellungen anknüpfen konnten. Nach der Volksreligion sind im Menschen eine oder auch mehrere Seelen bzw. vom Körper unabhängige seelenartige Wesenheiten vorhanden, die ihn überleben oder auch während des Lebens aus ihm heraustreten können, um besondere Aufgaben zu erfüllen (vgl. S. 210).

3 Der Körper ist zweifacher Art: a) physischer Körper *(rag lus)*, gleichsam das Haus oder Gehäuse; b) *gñug mai lus*, bestehend aus Schwingungsfähigkeit, Hauch *(rluṅ)* und *sems* (Nr. 95, S. 209 b – 210 a). Zu diesen beiden kommen der subtile Geistkörper *(yid lus)* und der *sgyu lus, māyā*-Körper, die sich zum *ye šes sku, rdo rje sku*, sublimieren können.

4 Es empfiehlt sich, im folgenden vorwiegend den tibetischen Terminus anzuwenden; dabei sind jedoch seine verschiedenen Einzelbedeutungen im Auge zu behalten.

wird der Name eines Urhebers *(byed po)* des *saṃsāra* zuerkannt, doch auch seiner Überwindung *(ɑdas)*, insofern er einerseits wohl das Instrument der Objektivierung ist, andererseits in sich die Fähigkeit birgt, sich zu sublimieren, d. h. sich in sublimiertes Bewußtsein *(ye šes)* zu wandeln und damit die Dualität in der Erlangung des reinen Bewußtseins zu transzendieren (Nr. 84, S. 11, a).

Auszugehen ist vom Geistkörper *(yid lus)*, der in seiner aufgezeigten Struktur von Leben zu Leben wandert, getrieben von seinem karmischen Erbe *(las)* und unter dem Einfluß der auf ihm lastenden Befleckungen *(ñon moṅs)*. Seiner Natur *(ṅo bo)* nach unterscheidet er sich nicht vom eingeborenen Geist *(gñug mai sems)*. Kraft seiner Meditation, Erfahrung und Übung kann der Yogin diesen *yid lus* in einen Körper sublimierten Bewußtseins *(ye šes lus)* umschaffen. Der Unterschied zwischen den beiden läßt sich dem zwischen der Erde und einem Gefäß vergleichen: das irdene Gefäß, aus der Erde als seinem stofflichen Urgrund stammend, ist dennoch nicht das gleiche wie die Erde, es hat eine andere Funktion und Bestimmung. Des weiteren: der *yid lus* ist „infiziert" *(zag bcas)*, ist lustvollen und schmerzlichen Empfindungen unterworfen, ja, er eignet sogar als Körper zahlreichen nur mit dieser Körperlichkeit begabten dämonischen Wesen oder besser Zuständen (wie den Dämonen *ɑdre* und Göttern *lha*). Der Körper des sublimierten Bewußtseins *(ye šes lus)* dagegen ist frei von jeglicher Befleckung *(zag med)* und für den gewöhnlichen Menschen nicht wahrnehmbar. Obwohl im *yid lus* der Wunsch vorhanden sein kann, zum Wohle des Nächsten zu wirken, wie es das *Mahāyāna* voraussetzt, ist er doch nicht frei, diesem Drange nachzugeben, da er durch den Karma-Impuls gebunden und gehindert wird. Der Körper des sublimierten Bewußtseins *(ye šes lus)* dagegen ist frei, er ist auf die Vollbringung des Guten bedacht, wie im Falle der großen Asketen. Wie sich uns noch zeigen wird, überläßt er im Augenblick des Todes den Körper seinem Schicksal, da er aufsteigen kann zu den Reinen Erden (*žiṅ k'ams*, Paradiese) oder auch herabsteigen zu den Unreinen Orten, den Höllen, um gerade dort seine Heilsaufgabe zu vollbringen.

Zum besseren Verständnis dieser Zusammenhänge muß bemerkt werden, daß im Leichtschlaf und im Augenblick des Todes die mit dem *sems* eingeborene Schwingungsfähigkeit den *yid lus* hervorbringt. Der *yid lus* erwirbt im Schlaf-Moment seine Autonomie, sobald die sechs Sinneserfahrungen *(rnam par šes pa)* untätig werden, und ferner im Augenblick des Todes, in dem die Sinneserfahrungen sich im Apperzeptionsfähigkeits-Zustand *(yid rnam par šes)* auflösen, im Falle es sich um Personen handelt, die nicht die befreienden Erfahrungen praktiziert hatten. Die Mechanik dieses Vorganges ist durch die verschiedenen Beziehungen bedingt, in denen Schwingungsfähigkeit des Lebenshauches *(rluṅ)* und *sems* zueinander stehen, je nachdem der eine oder der andere Faktor als bewirkende Ursache *(dṅos ñer len)* oder Mit-

ursache *(lhan cig byed rkyen)* auftritt: eine Mechanik, die in der Phase der Erleuchtung durch das Aufscheinen der dem *sems* eignenden Lichthaftigkeit *('od gsal)* eine noch komplexere Form annimmt.

Sowohl *sems* als auch Lebenshauch oder Schwingungsfähigkeit im subtilen Zustand haben ihren Sitz im sogenannten „Punkt" *(t'ig le,* vgl. S. 89), den man sich in der Größe eines Sesamkornes im Herzen vorstellt und der die absolute Potentialität bedeutet. Sie sind die Voraussetzung des *māyā*-Körpers *(sgyu lus),* der sich eben zum Körper des sublimierten Bewußtseins *(ye šes lus)* läutern kann, sobald das Bewußtseinskontinuum vermöge der kontemplativen Übung gereinigt worden ist. Diese gliedert sich in die beiden erwähnten Momente: ruhige Abgeklärtheit *(ži gnas, śamatha)* und Überschauung *(lhag mt'oṅ, vipaśyanā).* Für die Jünger des ganz besonderen *(t'un moṅ ma yin pa)* Tantra-Weges vollzieht sich diese Läuterung vermöge der erwähnten (vgl. S. 70) vier Weihen und der Befolgung der zwei Methoden: herauswirkende und vervollkommnende.

In diesem Zusammenhang ist es geboten, die Vielheit der Ausdrücke zu beachten, die von der tibetischen Erkenntnistheorie und Mystik gebraucht werden, um die einzelnen Instrumente, Aspekte und Momente des Erkenntnisprozesses und der stufenweise vor sich gehenden Verwandlung und Sublimierung zu bezeichnen. Ausgangspunkt sind naturgemäß die fünf Wahrnehmungsweisen (die fünf *rnam par šes pa*), die im Apperzeptionsfähigkeits-Zustand *(yid rnam par šes pa)* zusammenfließen und sich integrieren. Dieser verwandelt die sinnlichen Gegebenheiten in Wahrnehmungen und Ideen und stellt sich so als sechster Sinn dar (andere Schulen fügen noch das „Behälter-Erkennen", *kun gži, ālayavijñāna,* hinzu, eine Art kollektiven und individuellen Unbewußten, unerschöpflicher Untergrund, in dem sich alle Erfahrungen ablagern und von wo sie wieder emporsteigen, ferner die „infizierte" Wahrnehmung, *ñon moṅs rnam par rnam šes*). *Yid* ist gleichbedeutend mit *sems* in dessen noch nicht der Sublimierung fähigem Rohzustand. Aus diesem *sems* rühren Gedankenmomente und Denkreaktionen *(sems ạbyuṅ)* her. Wie bereits betont, ist *sems* nicht zu trennen von dem unseren Körper durchwehenden feinstgearteten Windhauch, dem Atem oder der Schwingungsfähigkeit reinster Art, wesens- und artgleich mit dem universellen Atem, Windhauch, der als „Reittier" des *sems* selbst betrachtet wird.

Diese geistige Energie *(sems)* verwandelt sich in sublimiertes Bewußtsein *(ye šes)* vermöge einer Verwandlung, die in bestimmten Zuständen und Momenten des Denkens ihre Ursache hat: Denkmomente, die wesenhaft durchdrungen sind von der Überzeugung, daß sich in ihnen eine Überwindung *(ṅes par ạbyuṅ)* dieser illusorischen Welt, eine Befreiung, vollzieht. Um diesen entscheidenden Punkt mit anderen Worten zu umschreiben: der feinstgeartete in uns wirkende Hauch und der in uns eingeborene *(gñug ma) sems* sind von Natur *(ṅo bo)* aus identisch. Sie koexistieren also in jedem von uns

in allen *saṃsāra*-Momenten. Kraft Meditation und Übung wird die Verwirklichung des *māyā*-Körpers *(sgyu lus)* errungen, die Koinzidenz des subtilen Atemhauches und des Geist-Lichtes. Im Verlaufe weiterer Übungen verwandelt sich der *māyā*-Körper in einen reinen Körper, den Grenzzustand der Körperlichkeit. Das Licht wird zum reinen Bewußtsein *(t'ugs dag)*[5], d. h. es verklärt sich im Grenzzustand des wesenhaften Lichtes *(don 'od gsal)*, das in seiner Unmittelbarkeit erlebt wird und daher verschieden ist von jenem Licht, das im vorausgehenden Moment, dem Moment des „Lernens", begrifflich erfaßt wurde *(dpe 'od gsal)*. Die Integration beider in einem Zustand der Nicht-Dualität wird als Konvergenz bezeichnet, die von demjenigen vollzogen wird, der nichts mehr zu lernen hat *(mi slob pai zuṅ ąjug)*; es ist der Zustand der Buddhaschaft.

Mit anderen Worten: der *māyā*-Körper *(sgyu lus)* befreit sich allmählich von jeder Befleckung, am Ende auch von den „Engrammen" latenter Befleckungen. In diesem Prozeß wirken alternierend, wie oben gezeigt, bewirkende und mitwirkende Ursachen zusammen: feinstgearteter Hauch und Licht-Geist, über deren Beziehung zueinander noch zu sprechen sein wird. In aufeinanderfolgenden immer höheren Aufschwüngen verwandelt sich der *māyā*-Körper in den subtilen *māyā*-Körper *(sgyu lus p'ra mo)*, in das sublimierte Bewußtsein des *māyā*-Körpers *(sgyu lus pai ye šes)*, in den reinen *māyā*-Körper *(dag pai sgyu lus)*. Im Aufstieg zur Zehnten Erde, Endmoment des Lernpfades (vgl. S. 65), wird die Sublimation zu absolutem Bewußtsein vollzogen, zum Reinen Körper *(sku dag pa zuṅ ąjug)*, dem „Diamantkörper", und schließlich zum Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku)*, im Licht: der langwierige Prozeß, dessen Ziel es war, jegliche Gegenständlichkeit und jeden Impuls zur Objektivation von sich zu weisen, hat nunmehr sein Ziel erreicht[5a].

In diesem Prozeß der dank mystischer Erfahrung verwirklichten Auflösung der Objektivation wird der Zustand des Todes nachgeschaffen: die acht Zeichen schrittweiser Resorption (*rtags brgyad*, vgl. unten S. 78) der Komponenten der angeblichen Stoffhaftigkeit werden nacheinander in ihrer Manifestation vorgestellt, in der sich das Erscheinende in reiner Existenz

5 Diesem Vorgang gehen drei „Isolierungen" voraus: Isolierung des psycho-physischen Komplexes *(lus dben)*, des gesprochenen Wortes *(ṅag dben)*, des Geistes, so wie er im normalen, nicht geläuterten Zustand *(sems dben)* erscheint. Diese drei Isolierungen führen zum diamantenen *(rdo rje)*, d. h. zum verwesentlichten Zustand der drei entsprechenden Ebenen *(sku rdo rje, gsuṅ rdo rje, t'ugs rdo rje)* (vgl. Nr. 99, S. 8, Nr. 95, S. 204–205). Nach dem letztgenannten Text erscheint der Körper nach der ersten Isolierung als Anhäufung von Atomen, das gesprochene Wort als Echo, der *sems* als die Intuition in die Scheinhaftigkeit aller Dinge. Definition und Beschreibung dieses Prozesses sind von Schule zu Schule stark verschieden, doch im wesentlichen identisch.

5a Dieser äußerst verwickelte Vorgang wird in der S. 76–77 dargebotenen Übersicht schematisch dargestellt.

Normalzustand *(gži dus)*, *saṃsāra*-Zustand

gñug mai lus = den *gñug mai sems* bewegender Hauch oder Energie (s. S. 80)

Hauch und *gñug mai sems* sind identischer Art *(ṅo bo gcig)*, zwischen ihnen besteht ein identisches Verhältnis wie zwischen Feuer und Flamme; obwohl unzertrennbar, unterscheiden sie sich diskursiv hinsichtlich ihrer Fähigkeit oder Macht; *gñug sems* ist die Fähigkeit der Wahrnehmung der Objekte; *gñug rluṅ* ist die Fähigkeit des Anstoßes in Richtung der Objekte; im Normalzustand des Lebens *(gži)* befinden sie sich in dem im Herzen gelegenen „Punkt" *(t'ig le)*.

Schlafzustand

Im Zustand des Tiefschlafes sind *gñug rluṅ* und *sems* nur von geringfügiger Aktivität; im Zustand des leichten Schlafes erzeugen *rluṅ* und *sems* den *yid lus*, mit Beweglichkeit begabt (s. S. 76), in dem illusorische, dem Traum entsprechende Vorstellungsbilder aufsteigen.

Moment des Todes und des *bar do*

gñug sems und *rluṅ* projizieren sich aus dem „Punkt" *(t'ig le)* heraus, als Geistkörper *(yid lus)* auf der Suche nach einer neuen Geburt, unter Erprobung der illusorischen Erscheinungen des Zwischenzustandes *(bar do)*; der Geistkörper *(yid lus)* ist ein mit allen Sinnen ausgestatteter subtiler Körper und identisch mit *gñug sems* + *rluṅ*.

Traum

In dem dem Traum unmittelbar vorausgehenden Augenblick stocken die sensorischen Einzelwahrnehmungen *(rnam par šes)*; sobald der ganz und gar subtile *gñug rluṅ* in Bewegung gerät und bewirkende Ursache *(dṅos kyi ñer len)* wird, der subtile *gñug sems* dagegen Mitursache *(lhan cig byed rkyen)* ist, wird der *yid lus* des Traumes erzeugt. Sobald der *gñug sems* des dem Schlaf unmittelbar vorausgehenden Augenblicks als bewirkende Ursache auftritt, der *gñug rluṅ* aber als Mitursache, ergibt sich der Zustand des Traum-*sems*.

Tod und *bar do*

Sobald in dem dem Tod unmittelbar vorausgehenden Augenblick die sensorischen Wahrnehmungen *(rnam par šes)* stocken und der *gñug rluṅ* sich aus dem im Herzen befindlichen „Punkt" *(t'ig le)* heraus projiziert und als bewirkende Ursache auftritt, während der subtile *gñug sems* als Mitursache fungiert, wird der *yid lus* des *bar do* aktualisiert.
Sobald der subtile *gñug sems* in dem unmittelbar auf den *sems* des Todesaugenblicks folgenden Augenblick als bewirkende Ursache auftritt, während der *gñug rluṅ* als Mitursache fungiert, aktualisiert sich der *sems* des *bar do*.

Die Verbindung zwischen den beiden Augenblicken

Was die Verbindung *(mts'ams ṗbyor)* zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Augenblick hinsichtlich des *rluṅ* und *sems* des Schlafes und Traumes anlangt, so wird diese Verbindung durch die Engramme *(bag c'ags)* der Erlebnisse und des dichotomischen Zustands des Alltagslebens hergestellt. Was die Verbindung zwischen dem vorausgehenden und dem nachfolgenden Augenblick des *rluṅ* und des *sems* sogleich nach dem letzten *sems* des Todes und dem *lus* und *sems* des *bar do* betrifft, so wird diese Verbindung durch die Engramme der eigenen Handlungen und der eigenen Leidenschaften hergestellt.

Dieser Körper heißt auch „Leib der sublimierten Erkenntnis", *ye šes lus;* er wird vom *yogin* kraft seiner Ausübung der *bla na med rgyud* erlangt; vor allem muß die Läuterung vollzogen werden: sie wird bewirkt durch Meditation über die Lehren der *p'ar p'yin,* sodann über jene der *rgyud,* besonders des *bla na med rgyud,* hierauf über die Lehre der vier Weihen und die sich daraus ergebenden Gelübde. Im Anschluß daran werden *bskyed rim* und *rdsogs rim* (s. S. 91) verrichtet und so schließlich die volle Aneignung der Lehre bewirkt.

Hierauf werden die drei Isolierungen (*lus dben, ñag dben, sems dben* [s. S. 75]) vollzogen; an der Grenze der Isolierung des *sems (sems dben)* tritt das Erlebnis des *dpe 'od gsal* (s. S. 75) ein, darauf wendet man sich der Meditation über die acht Zeichen (*rtags,* s. S. 78) zu, mittels deren der Wind des *karma* im Herz-„Punkt" reabsorbiert wird, wie es im Todesmoment der Fall ist. Dann koinzidiert der subtile *gñug rluñ* – „Reittier" des *sems* – mit dem unmittelbar auf den *dpe' 'od gsal* folgenden Augenblick und waltet er als bewirkende Ursache, während der letzte Augenblick des *dpe' 'od gsal* als Mitursache wirkt; so wird der subtile, noch teilweise ungeläuterte, wie ein Regenbogen glänzende *sgyu lus* erlangt.

Es fungiert dann als bewirkende Ursache der letzte *dpe 'od gsal*-Augenblick der Isolierung des Geistes *(sems dben)* sowie der *gñug rluñ* – sein „Reittier" – als Mitursache, es aktualisiert sich die sublimierte Erkenntnis des *māyā*-Körpers *(sgyu lus ye šes).*

Sobald die Verwirklichung des *don gyi 'od gsal* (s. S. 75) erreicht ist, auf dem Höhepunkte des *rdsogs rim,* werden grober *rluñ* und *sems* vom subtilen *rluñ* und *sems* der sublimierten Erkenntnis *(ye šes),* deren Sitz im Herzen ist, absorbiert, und zwar mittels des sukzessiven Erscheinens der acht den Tod begleitenden Zeichen. Der subtile *rluñ* der sublimierten Erkenntnis *(ye šes),* von identischer Art wie jene des *don 'od gsal,* waltet dann als bewirkende Ursache, der *don 'od gsal* dagegen als Mitursache, wodurch der reine *sgyu lus* errungen wird. Wenn dagegen die bewirkende Ursache jener *'od gsal* und Mitursache der subtile *rluñ* ist – der jedoch von identischer Art ist wie jener –, dann wird die sublimierte Erkenntnis *(ye šes)* des *māyā*-Körpers aktualisiert.

Der reine *māyā*-Körper *(sgyu lus)* ist Körper der sublimierten Erkenntnis *(ye šes):* er ist wohl frei von jeglicher Fehlstruktur, was jedoch nicht bedeutet, er sei absolut frei auch von jeglicher Befleckung. Indem aber der *sems* dieses Körpers der sublimierten Erkenntnis *(ye šes lus)* aus dem Grobgeist des Körpers der karmischen Reifung emaniert, wird er dazu befähigt, zahlreiche Wunder zum Wohle der anderen zu tätigen; doch auch bei seinem Verbleiben im Grobkörper besitzt er unendliche, ebenfalls zum Wohle der anderen wirkende Fähigkeiten. So gelangt der *yoga*-Kundige zur Zehnten Erde. Sobald der subtile *rluñ* der sublimierten Erkenntnis *(ye šes)* – „Reittier" des *'od gsal* unmittelbar nach dem letzten Augenblick des *don 'od gsal,* Grenzpunkt auf dem Wege erkennender Aufnahme – als bewirkende Ursache und der *'od gsal* der äußersten Grenze auf dem Wege der erkennenden Aufnahme als Mitursache waltet, dann wird die doppelte (moralische und geistige) Befleckung endgültig beseitigt.

Es wird so die Konvergenz im reinen oder Diamantkörper *(rdo rje sku),* der die äußerste Erfahrungsgrenze darstellt, verwirklicht. Wenn dann der unmittelbar auf den *don 'od gsal* folgende Augenblick an der äußersten Grenze des Weges der erkennenden Aufnahme als bewirkende Ursache und der subtile Hauch – „Reittier" der sublimierten Erkenntnis – als Mitursache fungiert, dann wird die äußerste Grenze der sublimierten Erkenntnis, die alles Erkennbare erkennt, der reine Geist, *c'os sku,* zur Wirklichkeit.

auflöst: das Element Erde im Element Wasser = Blendwerk; das Element Wasser im Element Feuer, indem das gesamte Gesichtsfeld von einem subtilen Rauch erfüllt wird; das Element Feuer im Element Wind, so wie Wetterleuchten im Raum; das Element Wind in der sensorischen Wahrnehmung, so wie das Aufflammen einer Lampe; die sensorische Wahrnehmung wie der vom Mondschein durchtränkte Herbsthimmel; jeder Schein löst sich in einem weithin verbreiteten Licht auf, so wie die orangengelbe Farbe bei Sonnenuntergang; das weithin verbreitete Licht löst sich auf in einem inneren Lichtschein *(ñer t'ob)*, so wie die Dunkelheit bei Abenddämmerung; der innere Lichtschein löst sich auf im Licht *('od gsal)*, so wie die dem Himmel eigene Farbe in der Morgendämmerung: stets handelt es sich dabei um einen Auflösungsvorgang, der sich in Wirklichkeit nicht ereignet, aber im Meditationsprozeß als aufeinanderfolgende Erscheinungen *(snaṅ ba)* anschaulich vorgestellt wird und in immer erhabeneren Visionen kulminiert, bis letztlich jede Erscheinung im farblosen und reinen Glanz der wesenhaften Lichtfülle dahinschwindet: mit anderen Worten, die totale Beseitigung alles Entstehenden und Erscheinenden wird im glänzenden Wesenbewußtsein zum Ereignis. Die Erfahrungen oder Meditationen des Todesmoments führen dann zur Erreichung jenes Zustandes, den man als reines und vollständiges Leerwerden vom Nicht-Sein, Voraussetzung des Wiedereinswerdens mit der leuchtenden, unterschiedslosen Sublimierung, bezeichnen kann.

Die geistigen Zustände und die psychologischen Prozesse *(sems ṗyuṅ)* dagegen sind die Erkenntnisfunktionen des Individuums, wobei unter Erkenntnis eine Unterscheidungsfähigkeit zu verstehen ist, die sich ebenfalls vermöge allmählicher Reinigung von einfacher verstandesmäßiger Erkenntnis zu höherem unterscheidendem Bewußtsein (*šes rab, rab* = höher) läutern kann. Diese Erkenntnis bezeichnet zunächst eine Unterscheidungsfähigkeit und ist verschieden von einer Antwort auf einen sinnlichen Anreiz *(šes)*, wie die oben erwähnten auf die Sinne bezogenen Wahrnehmungen und Apperzeptionen. Sie ist als Instinkt in allen Lebewesen vorhanden, wie, um nur ein Beispiel zu nennen, das Mensch wie Tier dazu veranlassende Vermögen, bei Durst Wasser und bei Kälte einen Unterschlupf zu suchen. Erkenntnis *(šes rab)* hat alles das zum Gegenstand, was Denkobjekt sein kann, sie ist Unterscheidungsvermögen, aber auch Fähigkeit, sukzessive geistige Situationen oder Erscheinungsformen in sich aufzulösen. Eine solche Erkenntnis ist zweifacher Art: „infiziert" *(ñon moṅs can)* und nicht-infiziert. Erstere führt zum Unheil, letztere kann zur Wahrheit führen, d. h. sie ist fähig, sich mit der Wirklichkeit der Dinge in Einklang zu versetzen und so letzten Endes zur Befreiung zu führen. Beide Erkenntnisfähigkeiten sind in allen vorhanden, doch gabelt sich die zweite in zwei Äste: gewöhnliches *šes rab* und besonderes *šes rab (k'yad par can)*. Nur in dieser Eigenschaft kann es wörtlich, im Anschluß an das Tibetische, als höhere *(rab)* Erkenntnis *(šes)* über-

setzt werden. Auch sie gliedert sich in zwei Unterarten: die inspirierte, vermöge der buddhistischen Offenbarung geläuterte, jedoch noch nicht durch die Lehre von der „Leerheit" *(dbu ma)* erleuchtete Erkenntnis, und die andere Erkenntnis, die bei Prüfung der Objekte oder Ideen *(c'os)* gemäß der „Leerheits"doktrin *(dbu ma)* zur Gewißheit darüber gelangt, daß eine auf das Sein der Dinge gerichtete Aussage unvollziehbar bleibt, daß die „Nichtsheit" alles darstellt, was den Inhalt unserer empirischen Erfahrung bildet. Manche erlangen wohl diese höhere Erkenntnis, doch bleibt es ihnen versagt, die Gipfel der vollendeten höchsten Erkenntnis zu erklimmen, die eins ist mit *P'ar p'yin* (*Prajñāpāramitā*, „Erkenntnisvollkommenheit"). Andere dagegen verwirklichen sie: sie haben die Unmöglichkeit erkannt, irgendeinem Ding eine bleibende Eigenschaft zuzuschreiben *(mts'an med)*. Trotzdem sind sie noch nicht so vollständig losgelöst, um das höchste Ziel erreichen[6] zu können. Es sind die Bodhisattvas von der ersten bis zur siebten „Erde". Diejenigen endlich, die nicht nur die Nicht-Determinierbarkeit alles Seienden verwirklichen, sondern vollständig losgelöst sind, werden Bodhisattvas von der achten zur zehnten „Erde".

Während wir *sems* als denkende Energie definieren konnten und dieser als eng verbunden mit dem Atemhauch und der Schwingungsfähigkeit *(rluṅ, prāṇa)* zu verstehen ist, stellt *šes rab* eine Erkenntnisfunktion dar, die auch in ihrer Reinigung als *prajñā* stets ein Instrument der Erlösung bildet. *Šes rab* ist keine ontologische Bedeutung beizumessen, sondern jene eines notwendigen Koeffizienten der Sublimierung, dessen unentbehrliches Korrelat im „Mittel" *(t'abs)* besteht, das mit dem Mitgefühl *(sñiṅ rje)*, also dem „Werk", gleichgesetzt wird. Durch das Zusammenwirken dieser Elemente wird die Umkehrung der Ebenen aktualisiert, die Sublimierung zum Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität. In der Tantra-Symbolik wird auch diese höhere Erkenntnis als Paredra der Gottheit hypostasiert, wobei sich das Werk zum Vater *(yab)* wandelt, die höhere Erkenntnis zur Mutter *(yum)*, während aus ihrer Vereinigung die mit dem absoluten Bewußtsein wesensgleiche Erleuchtung hervorgeht. Gemäß einem im Mahāyāna und Vajrayāna überaus gebräuchlichen Vorgang, der Verkörperung eines *nomen* in ein *numen*, wird die alleinstehend gedachte Mutter zur Mutter des Buddha, zur höchsten Matrix.

6 Dieser Ausdruck „erreichen" ist im Grunde genommen unangemessen, weil es nichts zu erreichen gibt; sondern man kann nur eine Erfahrung in sich selbst vollziehen.

5. Sems und Licht

Im Gesamtverlauf der religiösen Erfahrung des tibetischen Menschen, in allen ihren Manifestationen von der Bon-Religion bis zum Buddhismus, tritt ein gemeinsamer Grundzug zutage: der Photismus, die hohe Bedeutung, die dem Licht beigemessen wird, sei es als zeugendes Prinzip, sei es als Symbol der höchsten Wesenhaftigkeit oder als sichtbare, wahrnehmbare Offenbarung dieser Wesenhaftigkeit, dem Licht, von dem alles herrührt und das in uns selbst gegenwärtig ist. Schon in der Kosmogonie wird dieses anfänglich reine, ungeschiedene Licht zu farbigem, weißem und schwarzem Licht, dem die zweifache Schöpfung entquillt[6a]. Die höchste Bon-Gottheit ist *gŠen lha, 'Od dkar,* „das weiße Licht". Auch der Segen der Heiligen wird vermöge der Lichtkraft der aus ihnen emanierenden Strahlen (*'od zer šugs* — Nr. 2, S. 28 a) erteilt. Im *Bar do t'os grol,* d. h. in dem der Technik der Verwandlung des Lebensprinzips im Augenblick des Todes gewidmeten Schrifttum, ist Photismus ein Grundelement. Das Bewußtsein des geistig reifen Menschen identifiziert sich mit dem im Zeitpunkt des Todes aufleuchtenden Licht, es erschaut die Gleichheit des eigenen Licht-Wesens und jenes Lichtes.

Sems ist also nicht nur geistige Energie, es ist auch Licht, und Licht ist ebenfalls der Hauch *(rluṅ),* auf dem er „reitet". Denn auch der Hauch ist aus fünf leuchtenden Strahlen *('od zer)* gewoben. Deren Vorhandensein ermöglicht, sobald *sems* sich in sublimierte Erkenntnis verwandelt, die Verklärung zu jenem „Diamantkörper" *(rdo rje sku),* von dem bereits die Rede war, dessen Wesen aus so beschaffenen Erkenntnissen *(ye šes lṅa)* gebildet wird und der den Grenzzustand der Existentialität darstellt. Diese Umgestaltung vollzieht sich kraft der dem Hauch *(rluṅ)* keimhaft innewohnenden Lichtpotentialität. *Sems* ist Licht *('od gsal),* denn wäre er es nicht, so könnte er nicht erkennen, nicht sehen, sich nicht in sublimierte Erkenntnis verwandeln. Das mit *sems* wesensgleiche Licht kann unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, als Objekt *(yul)* oder als Subjekt *(yul can).* Licht als Objekt ist die Leerheit selbst *(stoṅ pa ñid),* ist das, was nicht Denkinhalt werden kann. Als Subjekt entspricht der Leerheit des wahrnehmenden Subjekts die Transzendierung jeder Objektivation. Dieses Licht *('od gsal)* muß von Lichthaftigkeit *(gsal),* der erleuchtenden Fähigkeit des Geistes und der geistigen Zustände *(sems* und *sems ạbyuṅ)* in einem Kontinuum, unterschieden werden. Die Beziehung zwischen Licht und Geist *('od gsal* und *sems),* die als „Nicht-Dualität des Tiefen und des Lichtes" *(zab gsal gñis med)* gekennzeichnet wird, soll eben die Art des sublimierten Bewußtseins *(ye šes)* bedeuten. Auf diesen Punkt sowie die entsprechende Auffassung des Verhältnisses zwischen Glückseligkeit *(bde)* und Leerheit *(stoṅ)* spitzen sich

6a Vgl. S. 237.

die Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Schulrichtungen zu und heben sich darin besonders voneinander ab. Dies wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß die Beziehung *sems* — Licht und ihre Identität die Grundlage der tibetischen Soteriologie bildet. Hier ist nicht der Ort, auf die durch dieses Problem ausgelösten spitzfindigen Debatten einzugehen; dagegen empfiehlt es sich, kurz einzelne der sich gegenüberstehenden Thesen zu umreißen (in diesem Zusammenhang ist z. B. Nr. 105 heranzuziehen, eine hinsichtlich der Unterschiede zwischen den Lehren der wichtigsten Schulen bedeutend wichtigere Quelle als Nr. 82).

Nach Ansicht der *Sa skya pa*-Richtung ist Lichthaftigkeit das spezifische Merkmal *(mts'an ñid)* der Denkenergie *(sems)*, während Leerheit *(stoṅ)* deren Wesen *(raṅ bžin)* ausmacht. Weder ist die Leerheit von der Lichthaftigkeit abgeleitet *(ạdor)* noch die Lichthaftigkeit von der Leerheit. Der Zusammenfall von Lichthaftigkeit und Leerheit, der einen unausdrückbaren Zustand reiner Nicht-Gegenständlichkeit *(ạdsin med)* darstellt, bezeichnet den Grenzzustand *(mt'ar t'ug)* des *sems*, seinen Wesenszustand. Anders gefaßt: der *sems* ist in sich selbst die Leerheit, und eben diese Leerheit ist sein Grenzzustand. Nach *rJe btsun bSod nams rtse mo* ist der *sems*, ohne Anfang, Dauer und Ende, *ab initio*, jenseits jedes sich in Zweiteilungen ergehenden geistigen Prozesses und jeder diskursiven Erkenntnis *(rnam rtog*, Subjekt–Objekt), ähnlich dem unendlichen Raum. Dieser *sems* läßt sich besonders mittels dreier Immanenzen (*lhan skyes* = in uns eingeboren) kennzeichnen: Ursache, Weg oder *iter*, Frucht. a) In jedem von uns ist der eingeborene *sems (gñug mai sems)* Lichthaftigkeit und sein Wesen Leerheit. Lichthaftigkeit und Leerheit sind nicht voneinander abgeleitet, doch fließen sie in eins zusammen *(zuṅ ạjug)*. Soweit der Ursachen-Aspekt. b) Der Weg-Aspekt betrifft den Yogin in seinem Bestreben, den vorgeschriebenen Weg einzuhalten, betrifft den Jünger der Tantra der Höheren Gruppe *(bla na med, anuttara)*, Lichthaftigkeit entspricht der erzeugenden, herauswirkenden Methode *(bskyed rim)*, Leerheit der vollendenden Methode (*rdsogs rim*, vgl. S. 91). Infolge stets wiederholter Meditationen wird das sublimierte Bewußtsein *(ye šes)* verwirklicht, das aus dem Zusammenfall jener beiden Momente hervorgeht. c) Im meditativen, in der „Frucht" kulminierenden Prozeß entspricht der Erscheinungskörper *(sprul sku)* der Lichthaftigkeit, die Leerheit dem *c'os sku*, während der Körper des Mit-Genießens *(loṅs sku)* den Zusammenfall der beiden anderen Momente darstellt. Durch eine Meditation dieser Art wird die Wesenserkenntnis des eingeborenen *sems* und damit die für die Erlangung der drei Körper im Wirkungsmoment nötige Vorbedingung geschaffen, da der Heilsvorgang im *sems* seinen Mittelpunkt hat.

Es folgt die Erfahrung *(ñams len):* alles Erscheinende als nur im *sems* Erscheinendes — außerhalb desselben gibt es kein Erscheinen — stellt die Art der Lichthaftigkeit des Geistes vor. Da jedoch das wirkliche Wesen des *sems*

jede Dualität transzendiert, ist alles Erscheinende Täuschung, magisches Spiel *(sgyu ma)*. Darin besteht eben die Art seines Leerseins *(stoń pa)*. Die daraus folgende Verwirklichung entspricht dem Zusammenfall von Lichthaftigkeit und Leerheit. Darin besteht die Voraussetzung der Erfahrung *(ñams len)*[7].

In Wirklichkeit handelt es sich in der oben angeführten Meditation um verschiedene Arten und Formen der gleichen Wesenheit, so wie ein Klumpen Gold zu verschiedenen Gebilden, zu Gefäßen oder Gebrauchsgegenständen, gestaltet werden kann, diese jedoch nie ihren Goldcharakter einbüßen. Ab-

7 *Ñams len* wird hier mit „Erfahrung" übersetzt, da im Buddhismus jede Vorschrift und jede Anordnung derart innerlich erlebt werden soll, daß sie der erstrebten Umkehrung der Ebenen entgegenführt. Tatsächlich ist der ursprüngliche Sinn von *ñams len:* nach der Vorschrift der Lehre leben, und zwar in allen wesentlichen Momenten, der Wunsch einer Transzendierung der Normalebene, das Aussprechen des Gelöbnisses, die Erleuchtung zu erringen und jene wahre Schau zu befolgen, die zur Erreichung dieses Zieles führen kann. Die höhere Erkenntnis *(šes rab)* muß zunächst die in der Offenbarung enthüllten Wahrheiten gründlich erforschen, vor allem jene hinsichtlich der Leerheitsmeditation, des Erleuchtungsgedankens und des Weges zur Erlangung der Allwissenheit. Die so gewonnenen Einsichten müssen nun jeden Lebensakt durchdringen und umgestalten, derart daß das gesamte Seelenkontinuum und der *sems* an ihnen lebendig teilhaben.
Statt *ñams len* kann auch der Ausdruck *p'yag len (lag len)* verwendet werden, worunter zu verstehen ist, daß jeder von uns vollzogene Akt, jedes von uns ausgesprochene Wort der Lehre entsprechen und zu einem guten Akt geläutert werden soll, einem Akt, dem die Macht innewohnt, seine Rolle im Heilsprozeß zu erfüllen. Doch wird der Ausdruck hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, in bezug auf die Tantrazeremonien gebraucht, d. h. das *maṇḍala*-Ritual, die Opfer und Hymnenrezitation an die dem Offizianten gegenüberstehend gedachten Gottheiten usw.
Die *ñams len* umfassen die gesamte Initiationslaufbahn des Frommen. Nach der *dGe lugs pa*-Lehre ist es geboten, 1. sich mit höchstem Vertrauen an jene Person zu wenden, der es obliegt, als geistiger Führer *(dge bšes, kalyāṇamitra)* zu wirken; 2. über das seltene Glück zu meditieren, das darin besteht, als Mensch geboren zu sein und daher über die erforderlichen Heilsrequisiten und Voraussetzungen zu verfügen, die nur dem Menschen gegeben sind und ihn in die Lage versetzen, die Ebene der Zeitlichkeit und des Leidens zu transzendieren; 3. bei der Meditation über die Hinfälligkeit aller zeitverhafteten Dinge und Geschöpfe zu verweilen, unerläßliche Methode zur fortschreitenden geistigen Läuterung, zur Befreiung von vorgefaßten, von der Menge festgehaltenen Meinungen, vom Verflochtensein in eine unausweichlich der Vergänglichkeit verhaftete Welt; 4. auf dem Läuterungsweg weiter fortzuschreiten vermöge der Meditation über das leidvolle Dasein und die drohenden Strafen auch nach dem Tode, die dem bevorstehen, der nicht den rechten Weg befolgt hat; 5. Zuflucht zu suchen bei den drei „Juwelen", Buddha, Lehre, religiöse Gemeinschaft, um bei ihnen Schutz zu finden gegen die erwähnten Leiden und Strafen; 6. die Unausweichlichkeit der Moralkausalität und des unwiderruflichen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung zu erkennen; 7. Einsicht zu gewinnen in die Notwendigkeit ununterbrochener Übung und gesammelter Aufmerksamkeit, die allein einen Ausweg aus dieser Welt der Zeitlichkeit bieten kann; 8. Meditation zu pflegen über die Verkettung von Ursache und Wirkung, vermöge deren sich die Existenz von Geburt zu Geburt weiterschleppt *(rten ạbrel, pratītyasamutpāda)*; 9. das Gelübde abzulegen, gemäß den Vorschriften des Mahāyāna die Erleuchtung anzustreben und die Erfahrungen des Versenkungsweges innerlich zu erleben.

gesehen von dieser mit den Thesen der übrigen Schulen fast identischen Heilsdoktrin betont die *Sa skya pa*-Lehre einen besonderen Punkt, nämlich Lichthaftigkeit als Merkmal des Denkens. Die *dGe lugs pa* lehnen diese Lehrmeinung ab. Nach ihrer Auffassung ist Lichthaftigkeit nicht Merkmal des *sems*, sondern dessen Wesen selbst. Lichthaftigkeit sei das dem Erkenntnisvermögen *(šes pa)* anhaftende Merkmal. Kraft dieser allen Denkzuständen unseres Kontinuums innewohnenden Lichthaftigkeit können wir das Erkenntnisobjekt sehen *(mt'oṅ)*, hören *(t'os)*, begreifen *(rtogs)*. Wenn dem nicht so wäre, gäbe es keinen Unterschied zwischen uns und der Materie *(bem po, jaḍa)*.

Zum besseren Verständnis dieser Vorstellungen ist es geboten, den Unterschied zwischen dieser Lichthaftigkeit und beispielsweise jener der Sonnenstrahlen festzuhalten. Letztere erlauben uns zu sehen, indem sie die Gegenstände beleuchten, sie selbst aber sehen nicht. Die lichthaften Erkenntniszustände dagegen erleuchten nicht nur das Erkennbare innerhalb und außerhalb unserer selbst, sondern als lichthafte Erkenntniszustände auch sich selber; daraus ergibt sich, daß in der Erkenntnis *(šes pa)* Lichthaftigkeit und Erkenntnis wesenhaft zusammengehören. Wenn die lichthaften Zustände infolge hinzugekommener Befleckungen ihre eigenen Objekte nicht beleuchten, besitzen sie als Erkenntniszustände doch an sich dieses Vermögen. Sobald daher das Licht *('od gsal)* nicht *per accidens* mit Befleckungen behaftet, sondern in seiner natürlichen Reinheit auftritt, ist Licht nicht Merkmal, sondern Wesensqualität des *sems*.

Es ergeben sich so zwei verschiedene Grundsituationen: *sems* und abgeleitete geistige Zustände oder psychische Prozesse. Einerseits begreift und gewahrt *sems* kraft seiner eigenen Funktion die Dinge an sich, andererseits begreifen die davon abgeleiteten Geistzustände die Sondermerkmale dieser Dinge (vgl. S. 80). Wenn wir in lichthafter Weise einen mit Form *(gzugs)* begabten Gegenstand sehen, dann nehmen wir in diesem Augenblick nur das Wesen dieses Gegenstandes *(ṅo bo)* in seinem allgemeinen Aspekt wahr: eben dies ist die Funktion des *sems*. Wenn wir dagegen die Sondermerkmale dieses Gegenstandes, z. B. seine blaue Farbe oder seine quadratische Form, wahrnehmen, dann bewegen wir uns im Bereich der abgeleiteten Zustände. Der Erkenntnisprozeß schließt beide Aspekte ein, *sems* und abgeleitete Zustände, die sich je nach den Umständen betätigen. Deshalb ist jedes Wahrnehmungsobjekt des Geistes auch Wahrnehmungsobjekt der abgeleiteten geistigen Zustände. Daher ist dem Kontinuum *(rgyud)* jedes Wesens eine leuchtende, denkende Energie *(sems gsal)* sowohl in feinem *(p'ra)* wie in grobem *(rag)* Zustande eingeboren, ein leuchtender Geist, der, wie sich uns gezeigt hat, in sich das Vermögen allmählicher Vervollkommnung birgt, bis er endlich in seiner eigenen Wesenhaftigkeit *(raṅ bžin gnas)*, in der Buddhaschaft, ruhen darf.

Diese Lehre besagt, daß eine uns eingeborene Potentialität uns zur Erlangung der Buddhaschaft befähigt, insofern unser *sems* im Grunde Leerheit ist, reines, inhaltloses Bewußtsein, auch wenn wir dessen nicht gewahr werden. Doch setzt die Erringung dieses Zustandes eine fortdauernde Übung und Meditation voraus, d. h. eine ununterbrochene, stufenweise Läuterung.

6. Substantialismus der Jo nań pa-Richtung

An diesem Punkt treten die Lehrgegensätze zwischen der *Jo nań pa-*[8] und der *dGe lugs pa*-Richtung besonders deutlich hervor. Die Vertreter der letztgenannten Schule geben wohl zu, *sems* könne sich dank meditativer Übung zum Buddha wandeln, doch leugnen sie, daß diese Wandlung mit Notwendigkeit erfolgen müsse. Damit trennt sich ihr Weg von jenem der *Jo nań pa.* Nach den Lehren dieser Schule ist das Erkennbare inexistent, während das einzig Existierende bloß in dem besteht, was Wesenheit des *Tathāgata (bde bar gšegs pai sñiń po, c'os ñid),* Sein oder „wahre Wahrheit" *(don dam bden)* genannt wird.

Leere ist des *sems* Ansichsein, Lichthaftigkeit das Wort, die Identität beider Bewußtsein *(t'ugs).* Diese Gliederung ist gleichbedeutend mit jener der drei Körper: wahres Sein des *sems* ist der Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität, Lichthaftigkeit ist der Körper des Mit-Genießens, seine Manifestation und Erscheinung ist der Erscheinungskörper. Sobald das sublimierte Bewußtsein aufsteigt, setzen die illusorischen Erscheinungen aus, wenn sich dagegen die illusorischen Erscheinungen manifestieren, stockt das sublimierte Bewußtsein. Die Dingwelt ist wesenlos: die Dinge sind bloße Erscheinungen und die Erscheinungen nur dem *sems* zu verdanken. Kein Meditierender ist in Wirklichkeit vorhanden, ebensowenig etwas, worüber meditiert werden könnte, denn Meditierender und Meditiertes sind nichts als die eigene leuchtende Denkkraft. Folglich besteht auch keine zu befolgende Versenkungspraxis, da deren zu erstrebendes Ziel wegfällt.

Das mit verschiedenen Namen benannte Sein ist allem, ist allen Geschöpfen eingeboren. Es ist als Bewußtheit im Erleuchteten gegenwärtig, ebenso jedoch im Bewußtseins-Kontinuum *(rgyud)* jedes Geschöpfes, auch wenn sich dieses dessen nicht bewußt ist. Zwischen sämtlichen Buddhas besteht absolute Identität: aus dem *Tathāgatagarbha,* der Matrix der Buddhaschaft, gehen alle Buddhas der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hervor. Dieser Urgrund der Buddhaschaft ist zu allen Zeiten und jenseits aller Zeitlichkeit, allerorten und jenseits aller räumlichen Bestimmtheit vorhanden: es gibt nur den Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku).* Die Unter-

8 *Ruegg* 1963.

scheidung zwischen Ursache und Wirkung rührt nur an die Beziehung, nicht an das Wesen. Der zur Erlangung der Erleuchtung begangene Weg darf nur redensartlich als Ursache bezeichnet werden, ebenso kann bloß im Sinne einer Redewendung von einer Wirkung gesprochen werden, denn die Wirkung ist von allem Anfang an in der Ursache angelegt. Hier liegen Vergleichsmöglichkeiten zwischen dieser Lehre der *Jo nań pa* und jener der *Sāṃkhya*-Philosophie nahe.

In diesem Zusammenhang kann nicht von einer Beseitigung der Befleckungen die Rede sein, da sie in Wirklichkeit gar nicht vorhanden sind. Wenn vom Gesichtspunkt der Individuen aus die Möglichkeit des Erringens der Erleuchtung *(sańs rgyas)* behauptet wird, so kann in Wirklichkeit nicht gesagt werden, daß etwas Neues erworben wird. Es kann sich nur um eine vollkommene Loslösung und Trennung *(ạbral)* des Seins von jenen Befleckungen handeln, und zwar immer nur im uneigentlichen Sinne, denn in Wahrheit ist hier nichts zu eliminieren, da der Wesenszustand *ab initio* als absolute Reinheit besteht. Als solche wird es als *rtag brtan ɣyuṅ druṅ*, als das Ewige, jenseits der Zeit Stehende bezeichnet, als das Unveränderliche, *ɣyuṅ druṅ*, *svastika* (Fachausdruck der Bon-Religion zur Bezeichnung des Seins). Es ruht in sich selbst und ist daher bar jeder Emanation und jenseits jedes illusorischen Scheins *(k'rul snaṅ)*.

Dagegen ist die empirische Wahrheit *(kun rdsob)* eben der Inbegriff von Befleckungen. Steht es fest, daß ihr Inhalt nicht das Wirkliche ist, dann kann er nicht mehr die Ursache von Befleckungen sein. Die Matrix der Buddhas, *Tathāgatagarbha*, ist *ab initio* in sich selbst leer *(raṅ stoṅ)*. Daher ist *Tathāgatagarbha* das Wirkliche, begriffen als Leere von allem Andersartigen *(gžan stoṅ)*. Damit ist der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Wahrheiten gegeben: leer an sich im Sinne der relativen Wahrheit, der Scheinwelt, und leer von allem Andersartigen im Sinne der echten Wahrheit, des Seins.

Die beiden Leerheiten werden durch zwei Beispiele illustriert: im ersten ist das leere Sein des Erkennbaren wie eine zusammengerollte Schnur, die unter ungünstigen Lichtverhältnissen für eine Schlange gehalten wird: diese Schlange ist in der Schnur nicht vorhanden, sondern wird nur irrtümlich angenommen, folglich ist sie jeder Eigenexistenz bar. Die Leerheit des zweiten Beispiels ist wie ein Kleid, auf dem gelegentlich Flecken feststellbar sind. Es wird gewaschen, die Flecken verschwinden, und das Kleid erlangt seinen ursprünglichen Zustand wieder, frei von jenen Flecken, die ihm nicht von Natur aus zugehören.

Wären die Befleckungen wirklich, woher kämen sie dann? Wären sie dem *sems* eingeboren, dann müßte auch dieser getilgt werden, sobald die Befleckungen mittels des „Weges" und der Meditation beseitigt werden.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß in diesem von fast allen tibetischen Schul-

richtungen als gleichsam häretisch betrachteten Substantialismus der *Jo nan pa*-Lehre ein Widerhall der shivaitischen Schulen Kaschmirs[9] festzustellen ist, von denen die Kunde in die Randgebiete Tibets gedrungen sein mag, und dies um so eher, als auch im damaligen Indien bemerkenswerte Berührungspunkte zwischen tantrischen, shivaitischen und buddhistischen Lehren festzustellen sind. Der Haupteinwand der *dGe lugs pa* gegen die *Jo nan pa* ist folgender: es sei wohl richtig, daß für das Wesen des *sems* und seine ihm eigentümliche Lichthaftigkeit trotz zufälliger Befleckung eine Entwicklung möglich sei, da Meditation und „Weg" solche Befleckungen tilgen; doch schließe ihre Ausmerzung nicht die Beseitigung des durch sie getrübten *sems* ein; dieser *sems* sei sozusagen homolog und gleichartig mit dem Geschlecht der Buddhas, da er sich vermittels des vorgeschriebenen „Weges" zur Buddhaschaft wandeln könne; das bedeute jedoch noch nicht, daß der solcher Sublimation fähige *sems* notwendigerweise der Buddha selbst sei, wie aus folgendem Beispiel hervorgehe: wenn eine Prostituierte einem Weltherrscher einen Sohn geboren hat, so ist es doch keineswegs sicher, daß auch der Sohn, wie der Vater, Weltherrscher werden muß. Außerdem wird gegen diese Lehre vorgebracht, sie stehe im Widerspruch mit den der Dogmatik zugrunde liegenden Voraussetzungen.

Darüber hinaus weigert sich die *dGe lugs pa*-Schule, eine Wesensgleichheit der drei Zustände — des Anfangsmomentes, des „Weges" und der „Frucht" — anzuerkennen, da die Nicht-Dualität der beiden Wahrheiten, der konventionellen und der absoluten, im Anfangsmoment im meditierenden Individuum befleckt ist. Im Moment des „Weges" ist diese Nicht-Dualität — obwohl sie sich von den unseren augenblicklichen Einbildungen und Vorstellungen entstammenden Befleckungen *(kun brtags)* freimacht — gleichwohl ebenfalls mit den als geistige Neigungen eingeborenen Befleckungen behaftet. Doch dank der im Augenblick der „Frucht" zustande kommenden Konvergenz der beiden Wahrheiten gelangen diese Wahrheiten zur Ruhe. Daher handelt es sich nicht nur um eine formale, sondern um eine substantielle Verschiedenheit.

Wenn wir in unserem Zusammenhang von den beiden Wahrheiten sprechen, der konventionellen oder relativen und der absoluten, so meinen wir selbstverständlich nicht etwa nur zwei Erkenntnishaltungen, sondern Gesamtsituationen. Was wir sehen, begreifen und vorstellen, sind im Grunde nur Namen und Bezeichnungen, nicht mit eigenem Sein begabte Wirklichkeiten, mit einem Sein, das imstande wäre, auf den *sems* einzuwirken, der seinerseits Leere, dabei aber doch Licht ist, das die eigenen Objekte erleuchtet und so als Grundlage für alles saṃsārisch und außersaṃsārisch Erscheinende zu be-

9 Wie erwähnt (s. S. 52), war der Meister des Begründers dieser Schule ein Pandit aus Kaschmir.

trachten ist. Irrtümlich werden hier zwei verschiedene Aspekte postuliert, während beide von der gleichen Art sind. Nur insofern sie als zwei erscheinen, verursachen sie die beiden Wahrheiten, die konventionelle und die absolute. Da sie in Wirklichkeit ein einziges sind, bilden sie die Voraussetzung ihrer Identität: eines Seins der bloßen Vorstellung, nicht eines im Wesen begründeten Seins.

Die Leere des *sems* ist nicht negative Leerheit, da die absolute Leerheit sich selbst nicht ein Etwas gegenüberstellt, das negiert werden soll: sie ist Leerheit, Nichts-heit — und damit genug. Obwohl das in empirischer Erfahrung Erkennbare nichts ist als Worte und Namen, *nomina*, wird es dank der die empirische Welt erzeugenden und lenkenden konventionellen Wahrheit fälschlich als wirklich bestehend angenommen. Der konventionellen Wahrheit zufolge scheint den Dingen diese oder jene Funktion anzuhaften. Die Tatsache, daß die Gegenstandswelt eines substantiellen Eigenseins entbehrt und daß sie mit Funktionen aller Art bekleidet erscheint, deutet auf die Konvergenz der beiden Wahrheiten, der relativ-konventionellen und der echten Wahrheit, hin. Der Grenzpunkt ist nicht die Negation, sondern die auch die Negation transzendierende Leerheit: das nicht Qualifizierbare, das nie Denkinhalt werden kann.

7. *Die bKa' brgyud pa-Richtung*

Auch die *bKa' brgyud pa*-Richtung betont die Lichthaftigkeit als das Merkmal des *sems*. In diesem Punkt weicht ihre Lehre nicht von jener der *Sa skya pa* ab. In der Auslegung des Grenzzustandes des *sems* bestehen jedoch im Rahmen dieser Schule verschiedene Auffassungen, die allerdings alle in der Aussage übereinstimmen, der *sems* sei nicht aus dem Nichts entstanden, er bestehe nicht im Nichts und vergehe nicht ins Nichts, er stehe außerhalb der Geburt, des Vergehens und der Dauer, daher außerhalb jeder raum-zeitlichen Begrenztheit. Sich damit im Meditationsprozeß zu identifizieren, bedeute Verwirklichung der Grenzsituation. Der unser Bewußtseins-Kontinuum beherrschenden Mannigfaltigkeit der diskursiven Gedankengänge muß auf gewaltsame Weise Einhalt geboten werden, bis sie verschwinden. In der Vollziehung dieses Vorganges besteht die Befreiung, die Auflösung der dichotomischen Erkenntnis im Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku)*. Weder läßt sich die Existenz des Erkennbaren vom Standpunkt der relativen Wahrheit noch die Nicht-Existenz vom Standpunkt der absoluten Wahrheit behaupten. Sobald jeder Vorstellungs- und dichotomische Prozeß zum Stillstand gebracht wird, ruht der *sems* in seinem Selbstsein: dies ist die höchste Meditation. Auf diese Weise wird die intuitive, nicht verstandesmäßige Einsicht gewonnen, daß alles Erkennbare nichts ist

als trügerische Erscheinung *(snaṅ)* des *sems*, eine Intuition, die mit dessen Grenzzustand zusammenfällt.

Nach *Mi la ras pa* bildet sich in der unendlichen Potentialität der *sems*-Leere die Wolke des *māyā*-Körpers. Sein Ursprung ist die *sems*-Leerheit, sein Wiederaufgesogenwerden *(t'im)* ist das Wiederaufgesogenwerden eben in dem *sems* als Leere. Wer sich dessen nicht bewußt ist, der begünstigt Aufkommen und Gedeihen der leeren Scheingebilde. Ziel des Yogin ist die Befreiung von der Welt der Illusionen, wobei er sich des Doppelweges des höheren Bewußtseins und der Meditation, der ethisch-erkennenden Sammlung und praktischen Übung als jener Hilfe bedienen muß, die nicht nur die Einsicht der Leerheit vermittelt, sondern auch Handhaben bietet, um diesen Vorgang im eigenen Selbst zu verwirklichen.

Das Ablassen von jeder Leidenschaft, von jedem Gedanken, der sich an den *saṃsāra*-Zustand oder an die ruhige Abgeklärtheit *(srid ži)* knüpft, wird als *nirvāṇa* bezeichnet. Aber auch hier handelt es sich um eine Vorstellung, die aus der Geist-Leere aufbricht, da alles Erkennbare, alles Behauptete, alles Verneinte, alles Erstrebte, alles Abgelehnte nichts ist als dem *sems* entstammender Schein: die Wirklichkeit ist das Leere. Der Ruhezustand (vgl. S. 81) beseitigt das Strömen der dichotomischen Vorstellungen, des diskursiven Erkennens, die höchste Schau ist Verwirklichung dieses Grenzzustandes. Beide Vorgänge gleichen sich aus, wie die Schalen einer Waage zum Gleichgewicht kommen: die vorher bestehenden dichotomischen Tendenzen gelangen zum Stillstand, dem Aufbrechen neuer Spalttendenzen wird Einhalt geboten. Eine solche Katharsis höchster Art heißt hier das Große Siegel *(p'yag rgya c'en mo, mahāmudrā)*, Konvergenz des Alls im höchsten Wesensbewußtsein. Die Verfasser der Traktate teilen sie ein in unreine, sobald sie erkannt, jedoch noch nicht in ihrer ganzen Fülle verwirklicht worden ist, und reine, die unsagbarer Glanz, wie die Sonne am wolkenlosen Firmament, ist. Das Wort kann allerdings doppelsinnig sein, denn ein Siegel setzt einen Gegenstand voraus, auf dem es seine Spur hinterläßt. Tatsächlich handelt es sich hier um ein unaussprechliches Erlebnis ohne Objekt und Subjekt, da beide zusammenfallen: das eine ist ohne das andere nicht vorhanden, und beide lösen sich auf in der Verwirklichung des höchsten Bewußtseins.

8. Tantra-Erfahrungen nach der bla na med rgyud-Richtung

In der Praxis gibt es verschiedene Arten der Tantra-Erfahrung, je nach den Individuen, die sich damit befassen. Daher werden die sie beinhaltenden und ihre Durchführung beschreibenden Tantra je nach ihrem Inhalt in vier Klassen oder Gruppen eingeteilt: liturgische Handlung *(bya, kriyā)*; Praxis

(spyod, caryā); Yoga *(rnal ąbyor);* erhabene Gruppe *(bla na med, anuttara),* jenseits deren nichts anderes mehr besteht[10].

Die erstgenannten beiden Gruppen beruhen auf Aneignung und Ausübung des „Weges", der sich auf die Nicht-Dualität zwischen Leere und Licht stützt. Da jedoch im Tantra der ersten Gruppe *(bya rgyud)* der äußere Ritualakt (Opfergaben, Rezitation, Reinigungsbäder usw.) über den innerlich vollzogenen Yoga vorherrscht, überwiegen in dieser Gruppe Liturgie, Opfer, Hersagen von Formeln über die Meditation *(sgom).* In den Tantra der zweiten Gruppe *(spyod rgyud)* dagegen halten sich äußerer Akt und innerer Yoga die Waage. Die Yoga-Tantra *(rnal ąbyor rgyud)* trachten nach Aneignung und Ausübung des Weges auf Grund der Nicht-Dualität zwischen Glückseligkeit und Leere. Mehr als auf den äußeren Akt legen sie auf den innerlich vollzogenen Yoga Wert.

Hauptziel der Tantra der letzten Gruppe *(bla na med rgyud)* ist es, eine Methode zu bieten, vermittels derer der *sems* unter Kontrolle gehalten werden kann, da alles Tun und Reden, Handlung und Wort, stets von diesem bestimmt wird.

Sobald dann der Myste dank seiner Übung den erwähnten *māyā*-Körper als „reinen" *māyā*-Körper verwirklicht, werden Grenzpunkt des *māyā*-Körpers und Licht *('od gsal)* als reine Leuchtfülle erfahren. Mit anderen Worten: der Grenzpunkt des Lichtes, der Zustand der Nicht-Dualität, wird dann als jede Aneignung, jede Besitznahme usw. transzendierendes Zusammenwirken erfahren. Stellt sich dieser Zustand ein, dann vollzieht sich die Auflösung der zweifachen Existenzebene: der *saṃsāra*-Ebene und der Ebene der ruhigen Abgeklärtheit *(srid ži);* danach wird die Buddhaschaft erlebt.

In diesem Sinne legen die Tantra der vierten Gruppe *(bla na med rgyud)* besonderes Gewicht auf die Lehre, daß Atemhauch oder Schwingungsfähigkeit *(rluṅ* und *sems)*[11] kontrolliert werden können, sobald der Kreislauf

10 Diese im Laufe der Zeit allgemein anerkannte Einteilung der Tantra in vier Gruppen ist das Ergebnis ihrer Bearbeitung durch die Scholiasten, und keineswegs die einzige: andere Einteilungen kennen fünf oder sechs Gruppen (so bei den *rÑiṅ ma pa* – vgl. S. 94).

11 Wie ersichtlich, wird von uns *rluṅ* mit „Hauch" oder „Schwingungsfähigkeit" wiedergegeben. Die wörtliche Bedeutung ist „Wind". Das Wort entspricht Sanskrit *prāṇa* = Atem, Lebenshauch in seinen mannigfachen Aspekten und Wirksamkeiten. Es bedeutet Beweglichkeit und gleichzeitig eine Kraft, die wohl das „Reittier" des *sems,* gleichzeitig aber ein universelles, alles durchdringendes Prinzip darstellt. Auch die sog. „Kanäle" = Sanskrit *nāḍī* entsprechen keiner physiologischen Wirklichkeit, vielmehr einer ideellen Physiologie, vermöge deren der Mechanismus des Meditationsprozesses vonstatten geht. *Nāḍī* ist das Leere, eine Ader, der leere Zweig einer Pflanze. *T'ig le* ist „Tropfen", „Punkt", Sanskrit *bindu,* ein unsichtbarer Punkt, in der Tantrasymbolik dagegen „Samen", Ursprung oder Voraussetzung der schöpferischen und wiedergebärenden Entfaltung. Nr. 72, S. 17 a, definiert das *t'ig le,* die Erkenntnis des Wesens *ab initio,* welche nicht durch die Dualität von Schein und Leere bestimmt wird. Wenn man die

unterbrochen wird, den beide unaufhörlich in den beiden Haupt-„Kanälen" beschreiben, d. h. in den beiden vorgestellten, jeder physiologischen Wirklichkeit entbehrenden Wegen, die auf der rechten und linken Körperseite verlaufen (rechts *ro mo*, homolog dem Haß, links *rkyaṅ ma*, homolog dem Gebundensein) und so die das *saṃsāra* bewirkenden Befleckungen verursachen. Diese beiden Haupt-Kanäle werden in die längs des Rückgrats befindliche (*dbu ma, avadhūti* genannte) *nāḍī* eingeschaltet, was vermittels eines in drei Momenten sich vollziehenden Prozesses geschieht: Einatmen *(gžugs)*, Anhalten des Atems *(gnas)*, Ausatmen *(t'im)*, d. h. Rückströmen des individuellen Atems in den kosmischen Universalatem. Nur dann stellt der *sems* seine Dynamik ein und wird die notwendige Vorbedingung zur Verwirklichung jenes einzigartigen Zustandes *(t'un moṅ ma yin pa)* geschaffen, der das Kommen der Buddhaschaft vorbereitet. Naturgemäß setzt dieser Prozeß voraus, daß von der Praxis des *P'ar p'yin*-Fahrzeuges als unentbehrlicher Grundlage ausgegangen wird, sonst wäre die Lage so, als ob ein gänzlich Unerfahrener auf einem ungezähmten Elefanten reiten wollte. Soweit die Ansicht der *dGe lugs pa*, der *Sa skya pa*, der *bKa' gdams pa*, während andere Schulen, wie die *rDsogs c'en pa*, dem unmittelbaren Antritt des Tantraweges den Vorzug geben und den Umweg über die *P'ar p'yin* für entbehrlich erachten.

Die Uneinheitlichkeit des Inhaltes dieser Tantra der vierten Gruppe *(bla na med rgyud)* hat die Scholiasten bewogen, sie in zwei unterschiedliche Klassen zu gliedern: „Vater"-Tantra *(p'a)* und „Mutter"-Tantra *(ma)*, eine auch von den *dGe lugs pa* übernommene Einteilung. Die *Sa skya pa* fügen diesen beiden Gruppen noch eine dritte hinzu, die Tantra der Nicht-Dualität *(gñis su med)*, d. h. des Gleichgewichts der beiden Aspekte (Nr. 84, S. 34 b)[12]. In der *rDsogs c'en*-Richtung ist dagegen die Einteilung der *rgyud* eine völlig andere (vgl. S. 94). Der grundlegende Unterschied zwischen „Vater"-Tantra und „Mutter"-Tantra ist durch die Verschiedenheit der Lehr- und Kultinhalte bedingt, die sich (ohne daß wir hier auf die von dieser Frage ausgelösten haarspalterischen Auseinandersetzungen eingehen könnten) dahin zusammenfassen läßt, daß die eine bzw. die andere Richtung eine andersartige Akzentsetzung in bezug auf den prinzipiellen Gehalt der gesamten vierten Tantra-Gruppe *(bla na med rgyud)* vornimmt: auf den *māyā*-Körper oder das Licht. Als „Vater"-Tantra wird demgemäß jenes Tantra bezeichnet, in dem der *māyā*-Körper = das „Mittel", das Werk *(t'abs)* die Oberhand hat, während

beiden Silben trennt, heißt *t'ig* die absolute, unveränderliche Wahrheit, das Leere, Punkt, *le* ist erkennbar, Schein, relative Wahrheit; so bedeutet das Wort *t'ig le* die Koinzidenz oder Nicht-Dualität von zwei Begriffen. Diese ursprüngliche Sinnfülle ist stets im Auge zu behalten, da sie sich dank ihrer Vieldeutigkeit der Polyvalenz der mystischen Terminologie anzupassen imstande ist.

12 *Tsoṅ k'a pa* nimmt in dieser Frage einen dem der *Sa skya pa* entgegengesetzten Standpunkt ein, der Nr. 95, S. 3, 8 ff., und Nr. 101, S. 11 a, nochmals dargelegt wird.

die dem Licht *('od gsal = šes rab* = höheres Bewußtsein) zuerkannte Rolle eine sekundäre ist. Als Beispiele für diese Gruppe können *gSaṅ bai ḍus pa, rDo rje ḍjigs byed* usw. angeführt werden.

In der Gruppe der „Mutter"-Tantra ist das Verhältnis umgekehrt. Als Beispiele sind hier *ḍK'or lo bde mc'og* oder *Dus kyi ḍk'or lo* zu nennen. Die meditative und asketische Übung des in Lehre und Praxis der vierten Tantra-Gruppe *(bla na med rgyud)* erfahrenen Mysten hat demnach zum Ziel, den *yid lus* rasch in einen *māyā*-Körper *(sgyu lus)* zu verwandeln, um so bereits im Moment des „Weges" die einzelnen Stadien der Heilskatharsis vorwegzunehmen. Wenn die Heilskandidaten mittels der Gruppe der „Mutter"-Tantra im „Weg"-Moment nicht die vorgeschriebene Kontemplation des höchsten Licht-Bewußtseins *('od gsal = šes rab)* vollziehen, dann bleibt ihnen im „Frucht"-Moment die absolute *sems*-Reinheit *(t'ugs)* = Allwissenheit, Buddhaschaft, versagt. Ebenso können die mittels der „Vater"-Tantra Erlösung Suchenden, wenn sie nicht im „Weg"-Moment den *māyā*-Körper *(t'abs)* in den Mittelpunkt ihrer Kontemplation und Meditation stellen, niemals jene Läuterung des Körpers erlangen, die sich im Wirkungsmoment als „Diamantkörper" mit dessen charakteristischen Merkmalen offenbart.

Die von diesen Schulen geübte Praxis läßt sich kurz folgendermaßen kennzeichnen: Für Heilsuchende, die geistig noch unausgereift erscheinen, wird zum Zweck der Reifung ihres Denkens die „erzeugende" oder „herauswirkende" Methode *(skyed rim)* vorgeschlagen, dagegen für geistig schon Gereifte die „vervollkommnende" Methode *(rdsogs rim)*. Über dieses Thema gab es einen ständigen Dialog zwischen den verschiedenen Schulen, deren jede den Vorzug ihrer eigenen Ziele und Methoden in ein besonderes Licht zu stellen versuchte. Die erste Methode *(bskyed rim)* strebt, kurz gesagt, im Sinne des Lehrsystems der betreffenden Schulen die Verklärung in einen der drei wiederholt genannten Buddha-Körper an: Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität, Körper des Mit-Genießens, Erscheinungskörper *(c'os sku, loṅs spyod sku, sprul sku)*.

Die Grundvoraussetzung bildet der Zustand des Mysten in jeder seiner Karma-Existenzen, hinsichtlich derer drei Hauptmomente zu unterscheiden sind: Geburt, Tod und Zwischendasein zwischen Tod und Wiedergeburt *(bar do)*. Diese drei Zustände stellen die Grundlage der Reinigung *(sbyoṅ)* dar, insofern das Ziel des Meditierenden eben darin besteht, diese Zustände zu beseitigen, deren Vorhandensein der Karma-Kontinuität, der Fortdauer des Irrtums und aller damit zusammenhängenden verhängnisvollen Begleiterscheinungen zuzuschreiben ist.

Im Zustand des „Weges" wird durch die Ausübung der Meditation die läuternde Gegenwart der drei Körper erlebt. Am Ende dieses Prozesses verwirklicht sich als Frucht der Zustand der Läuterung, sobald je nach den Umständen sowie gemäß der Fähigkeit und Beharrlichkeit des Mysten einer der

drei Körper errungen wird. Beim Herannahen des Todes steht der Mensch im Begriff, dem Andrängen der karmischen Mächte zu erliegen. Da kommt ihm der Hierophant zu Hilfe, der in Befolgung und andauernder Meditation der Vorschriften dieser Tantragruppe *(bla na med rgyud)* sie in die Tat umsetzt. Im Augenblick des Todes werden so die im Sterbenden bereitliegenden karmischen „Engramme" geläutert und wird die Koinzidenz des in den vorausgegangenen Meditationen verwirklichten Lichtes *('od gsal)* mit dem neuen, sich im Zeitpunkt des Hinscheidens offenbarenden Licht vollzogen. Beide wesensgleichen Lichter werden nun in den Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku)* überführt[13]. Diese Koinzidenz der beiden Leuchten wird gewöhnlich als die Koinzidenz des Mutter-Lichtes mit dem Sohn-Licht bezeichnet.

Für die nicht an dieses Ziel Gelangten folgt auf den Tod der Zustand der Zwischenexistenz *(bar do)* zwischen Sterben und neuer Verkörperung. Es ist des gewöhnlichen Menschen Los, einer neuen Existenz mit allen ihren unvermeidlichen Leiden anheimzufallen. Der Myste jedoch beschwört im Augenblick des Todes die während des „Weg"-Momentes verwirklichten Erfahrungen wieder herauf, um den als „Körper des Mit-Genießens" *(loṅs sku)* bezeichneten Zustand zu verwirklichen. Diese Erfahrungen reinigen die kar-

13 Die drei „Körper" bilden die Grundlage der Dogmatik und Soteriologie. Es versteht sich von selbst, daß das Wort Körper (das dem tibetischen Wort *sku* genau entspricht) nicht in dem bei uns üblichen Sinne zu verstehen ist. Es handelt sich hier um drei Seinsweisen des Wesensbewußtseins, sowohl was dessen Offenbarung als auch was seine Erlangung betrifft. Die „Körper" sind wesensgleich (*ro gcig*, Nr. 84, S. 42 b). Der Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität ist die Koinzidenz oder Identität des Seins und des jeglicher Emanation oder Vibration baren Bewußtseins. Der Körper des Mit-Genießens ist das Wesensbewußtsein selbst. Der Erscheinungskörper ist seine Manifestationsart in dieser Welt (a.a.O., S. 44 a, b). Auch der Erscheinungskörper, dessen Funktion es ist, „Meister" zu sein, könnte weder erscheinen noch seine Aufgabe erfüllen, wenn in seinem *sems* nicht der Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität immanent wäre. Diese drei Seinsweisen integrieren sich in jenem höchsten Seinszustand, der ihnen als Fundament und Wesensvoraussetzung zugrunde liegt *(ṅo bo ñid sku)*. Im Meditationsprozeß handelt es sich also nicht darum, voneinander losgelöste Momente zu erleben, sondern Formen einer einzigen, unteilbaren und unzeitlichen Wirklichkeit zu erlangen, sobald die uns in einem Netzwerk aufeinander bezogener, hohler Scheinbilder festhaltende Dichotomie überwunden ist.
Der Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität – grundlegender Bestandteil des Heilsgefüges des Buddhismus – ist daher wohl zu unterscheiden vom *c'os dbyiṅs (dharmadhātu)*, für welchen Begriff ich die Übersetzung „grenzenlose potentielle Existentialität" vorschlagen möchte. Tatsächlich bezeichnet er die jede Qualifizierung überschreitende Leerheit, die Überwindung jeglicher Dichotomie, gleichzeitig jedoch auch die Voraussetzung der Dichotomie, denn Dichotomie und Leerheit fallen in eins zusammen, da eines nicht ohne das andere bestehen kann und alle beide in Wirklichkeit eine Aufeinanderfolge von Gegensätzen darstellen, die sich im höchsten Schweigen aufheben. – So viel in aller Gedrängtheit über einen Gegenstand, über den die Lehrmeinungen der Schulen häufig auseinandergehen (besonders die der *Jo naṅ pa* – vgl. S. 84).

mischen „Engramme", die den Impuls zur Zwischenexistenz *(bar do)* erteilen, und bewirken so den Übergang zum Zustand des „Körpers des Mit-Genießens". Personen geringerer Reife, denen es nicht gelingt, den Zustand der Zwischenexistenz zu überwinden, unterliegen schließlich dem Zwang neuer Geburten, eines neuen Eintauchens in den *saṃsāra*-Kreislauf. Der Yogin hingegen verwirklicht dank seines geschilderten Verfahrens den Zustand des Erscheinungskörpers *(sprul sku)*.

In Wirklichkeit ist die „herauswirkende" Methode weitaus verwickelter. Sie bedient sich ganz besonders der oben erwähnten Technik der Atemkontrolle *(prāṇāyāma)* und setzt so jeglichem Karma-Druck *(las stobs)* einen durch die Anspannung aller Kräfte asketischer Übung *(sgom)* hervorgebrachten Zustand entgegen. Das Problem der „vervollkommnenden Methode", ihrer Auslegung und praktischen Gestaltung, hat beträchtliche Meinungsverschiedenheiten zwischen den Schulen ausgelöst, besonders tiefgehende naturgemäß zwischen den *dGe lugs pa* und den *rÑiṅ ma pa*. Es handelt sich dabei um bereits in den Tantraschulen Indiens vorgebildete Unterschiede, die von den tibetischen Tantrikern weiter vertieft und schärfer herausgearbeitet wurden. Voraussetzung und Grundlage des ganzen Verfahrens bleiben stets die drei Momente des Atems (*rluṅ*, vgl. S. 80). Die Anhänger des *Dus kyi ḳ'or lo* bevorzugen einen sechsfachen Yoga. In den *bDe mc'og*-Schulen dagegen wird die „vervollkommnende Methode" auf Grund der vier Leerheiten (Leerheit, große Leerheit, totale Leerheit, äußerste Leerheit) vorgezogen. Weitere Verfahren sind die „vervollkommnende Methode" der vier Yoga des *rDo rje ḍjigs byed* und die fünffache Methode der „tiefen Straße" des *gSaṅ ba ḍus pa*, die von den *dGe lugs pa* befolgt wird[14]. Doch neigen alle Methoden gleicherweise zu einer Praxis, die sich das Umschlagen von der saṃsārisch-zeitlichen zur außersaṃsārisch-unzeitlichen Ebene, vom Erfahrungsmoment *(slob)* zum Nicht-Erfahrungsmoment, zum Ziel setzt.

Der Prozeß wird in Epiphanien, Vorwegnahmen des Fruchtmomentes, vollständig. In ihm aktualisieren sich Vollendung und Geläutertsein des Körpers, Vollendung und Geläutertsein des Wortes, einer Klangpotentialität an sich, die alles in allen Tönen und in jedem Ton ausdrückt, Vollendung und Geläutertsein des Geistes *(t'ugs)*, gleichbedeutend mit Allwissenheit, mit

14 Die *Sa skya pa* und *dGe lugs pa* nehmen eine fünffache Einteilung der „vervollkommnenden Methode" (vgl. S. 91) an (doch halten sie auch andere Gruppierungen für möglich): Isolierung des Körpers *(lus dben)*, Isolierung des Wortes *(ṅag dben)*, Isolierung des Geistes *(sems dben)* (vgl. S. 75) durch Konzentration des Geistes auf drei Punkte, Tropfen *(t'ig le)* [Nase, Herz, Genitalien], Isolierung des *māyā*-Körpers (eingeteilt in reinen und unreinen), Isolierung des ebenfalls doppelt gearteten Lichtes (*dpe*, exemplarisch, reflektiert im Moment der aufnehmenden Erfahrung und in der Folge wirklich, *don*, im Moment der Verwirklichung), Koinzidenz *(zuṅ ḍjug)* des Erfahrungs-Momentes mit dem Moment jenseits der Erfahrung (Buddhaschaft).

absoluter, ewiger Allgegenwart, Vollendung und Geläutertsein des Tuns, das fähig wird, die Geschöpfe auf den Heilsweg zu geleiten, Vollendung und Geläutertsein der Wirksamkeiten *(p'rin las)*, kraft deren bis zum Ende des *saṃsāra* freiwillig jede beliebige Gestalt angenommen werden kann, die zur Bekehrung der Geschöpfe geeignet erscheint. Auf solche Weise erlebt der in die Ganzheit des Wesensbewußtseins reintegrierte Myste im Augenblick seiner Hinwendung zur archetypischen Emanation in sich die außerzeitliche Glorie der göttlichen Kräfte.

Wir mußten uns hinsichtlich der Vater- bzw. Mutter-Tantra, Unterabteilung der Erhabenen Tantra *(bla na med)*, in bezug auf ihren Gehalt im einzelnen usw. auf das Wesentliche beschränken: dieses für die lamaistische Soteriologie grundlegende Thema würde eine ausführlichere Behandlung erfordern. Wenn auch in manchen Punkten eine Verbindungslinie zwischen den anderen Schulen und der *rÑiṅ ma pa*-Richtung besteht, da zahlreiche Lehrvoraussetzungen die gleichen sind und auch zahlreiche zugrunde liegende Erfahrungen in gewissem Sinne zueinander stimmen, so ist doch die dogmatisch-meditative Fassung in vielen Fällen merklich verschieden.

9. Die rÑiṅ ma pa-Richtung

Vor allem ist die von den *rÑiṅ ma pa* vollzogene Lehrsynthese erheblich anders, und zwar sowohl vom Standpunkt der Lehre aus als auch hinsichtlich der von dieser Richtung zugrunde gelegten Tantratradition. Wie sich uns noch zeigen wird, sind ihre Anschauungen über *sems* — Kernstück der Soteriologie — recht eigenartig. Überdies weichen das Tantra-Schrifttum der *rÑiṅ ma pa* (vgl. S. 52) und die darin beschriebenen Erfahrungen beträchtlich von jenen Schulen ab, die sich als „neue Schulen" *(gsar ma)* bezeichnen und die sich nach der zweiten Verbreitung der Lehre weithin ausdehnten. Vor allem steigt nun die Zahl der „Fahrzeuge" auf neun *(t'eg pa rim pa dgu)*, deren jedes den jeweiligen karmischen und geistigen Ansprüchen und Voraussetzungen bestimmter Menschengruppen entsprechen soll. Die buddhistische Erfahrung wird hier dreifach gegliedert, wobei in jeder Gruppe wieder drei Abteilungen unterschieden werden. Für die Geschöpfe mit geringeren Fähigkeiten sind folgende „Fahrzeuge" bestimmt: Fahrzeug der *Śrāvaka*, der *Pratyekabuddha*, der *Bodhisattva;* für solche mittelmäßiger Befähigung: *Kriyā, Upayoga* und *Yoga-Tantra;* für die Hochbefähigten: *Mahā-yoga-Tantra, Anuyoga-Tantra* und *Ati-yoga-Tantra*.

Diesem Thema haben die Anhänger der *rÑiṅ ma pa*-Schulen ein umfängliches Schrifttum gewidmet, nicht selten in Auseinandersetzung mit den anderen Sekten. Die von ihnen gegenüber den anderen Schulen geltend gemachten Unterscheidungen beziehen sich auf: a) das den einzelnen „Fahrzeugen" ge-

widmete Schrifttum; b) die einleitenden Handlungen; c) die Vorstellungsweise; d) die Meditation; e) die Ausübung; f) das Ergebnis und die „Frucht".

Die Tatsache, daß die erstgenannten drei „Fahrzeuge", Kleines Fahrzeug, Fahrzeug der Pratyekabuddhas, Mahāyāna, geringer bewertet werden, stellt nichts Neues dar. Die religiöse Erfahrung des Buddhismus kommt keineswegs mit dem Mahāyāna zum Abschluß, vielmehr setzt ihre wirksamste soteriologische Inspiration gerade dort an, wo das „Diamant-Fahrzeug" innehält. Die *rÑiṅ ma pa* kennen sechs statt vier Tantra-Klassen, und ihre diesbezügliche Terminologie weicht einigermaßen von jener der anderen Schulen ab.

Gewiß leugnet auch diese Richtung nicht die allgemeine dogmatische Struktur des Mahāyāna. Hintergrund bleibt auch hier der Gedanke der „Leere", doch wird im weiteren Ausbau dieser theoretischen Grundlagen in der *rÑiṅ ma pa*-Mystik der Schwerpunkt verschiedenartig gesetzt. Die im Verfolg der Katharsis zu durchschreitenden „Erden" (vgl. S. 64) werden nun dreizehn. Schon nach der tiefsten Stufe, gemäß dem *Kriyā-Tantra* nach bloß sieben Lebenszeiten, kann die dreizehnte „Erde" erreicht werden, gemäß dem *Upayoga-Tantra* nach fünf Lebenszeiten. Vermöge der dritten Tantra-Gruppe, der *Yoga-Tantra,* ist der Initiierte nach drei Lebenszeiten in der Lage, die Erleuchtung im *'Og min*-Paradies zu erringen. Unter Beihilfe des *Mahāyoga-Tantra* wird in der unmittelbar folgenden Existenz der Erscheinungskörper *(sprul sku)* verwirklicht. Der *Anu-yoga* projiziert im Augenblick des Todes den Körper in die große Seligkeit. Der *Ati-yoga* führt direkt zur äußersten Grenze, zum Ziel, zum definitiv verwirklichten Wesensbewußtsein.

Der Inhalt der (in zwei Gruppen mit je drei Untergruppen, *Kriyā, Upayoga, Yoga; Mahā-yoga, Anu-yoga, Ati-yoga,* eingeteilten) Tantra läßt sich folgendermaßen kurz umreißen.

Gruppe A. I. *Kriyā:* a) Einleitende Handlungen: Riten, Reinigungsbad, Opfer usw.; b) Vorstellungsweise: bei Anerkennung der Existenz der Götter — sei es auch nur in relativer Sicht — wird die Beziehung zwischen ihnen und den Menschen analog der zwischen König und Untertanen betrachtet; c) Meditation *(sgom):* über die Götter, als ob sie tatsächlich existierten; d) Ausübung: Läuterung von Körper, Rede und Geist. Unter den Befleckungen ist besonders der Zorn zu beseitigen; e) Frucht: Ziel ist die Erlangung der Herrlichkeiten der drei *mGon po* genannten Gottheiten, eine „Frucht", die in der Erfahrung bereits im „Weg"-Moment vorweggenommen wird, obwohl ihre Erlangung sonst ein Minimum von sieben bzw. ein Maximum von dreizehn Leben voraussetzt.

II. *Upa-yoga:* a) Einleitende Handlungen: Konzentration *(samādhi)* auf die Konvergenz der beiden Wahrheiten (vgl. S. 95); b) Vorstellungsweise: obwohl anerkannt wird, daß vom absoluten Standpunkt aus von keinerlei Ge-

burt gesprochen werden kann, wird sie doch vom empirischen Standpunkt aus angenommen, ebenso das Entstehen von Gottheiten, die heraufbeschworen und zur Erscheinung gebracht werden können (vgl. S. 115), die Beziehung zwischen ihnen und den Menschen wird analog der zwischen Herr und Diener gedacht; c) Meditation: über die fünf Götterfamilien, die Pentaden (vgl. S. 117), mit dem Ziel der Herbeiführung der Konvergenz von Betrachtung und Ausübung; d) Ausübung: mit dem Ziel der Erweisung von Wohltaten an den Nächsten mit Hilfe der Vier magischen Werke, unter Beseitigung des Neides; e) Frucht: in der Absicht, den der Pentade gleichartigen Zustand zu erlangen, wird deren Erfahrung im Weg-Moment vorweggenommen. Das Ergebnis ist in einer Zeitspanne von fünf bis dreizehn Leben zu erreichen.

III. *Yoga:* a) Einleitende Handlungen: meditative Koinzidenz von Werk und Konzentration *(samādhi);* b) Vorstellungsweise: Geleiten des Geistes zur echten Wahrheit; auf der Ebene der konventionellen Wahrheit Bewirken der Umwandlung des eigenen Selbst in eine Gottheit oder Beschwörung der Gottheit gegenüber dem Meditierenden (*ye šes lha, dam ts'ig lha,* vgl. S. 115); c) Meditation: über die vorgeschriebenen *maṇḍala,* in Anlehnung an die Fünf Erleuchtungen aus der Konzentration auf Körper, Rede, Geist — Zustand einer Hypostase des sublimierten Bewußtseins dieser Gottheiten; d) Ausübung: Verwirklichung des *ye šes lha*-Zustandes (vgl. S. 115) zum Wohle der Geschöpfe, Auslösung der Verschmelzung des „Mittels" (*t'abs* = Vater) mit dem sublimierten Bewußtsein (= Mutter), Beseitigung des Hochmuts; e) mit dem Ziel der Erlangung der Herrlichkeiten des *rDo rje ṣac'aṅ* wird deren Erlebnis bereits im Weg-Moment vorweggenommen: vom dritten Leben an ist Wiedergeburt im *'Og min*-Paradies möglich. — Die drei angeführten Tantra-Gruppen beziehen sich besonders je auf Körper, Rede und Geist. Ihr Ergebnis im Frucht-Moment ist der Körper des Mit-Genießens.

Gruppe B. I. *Mahā-yoga:* Hierzu ist vorauszuschicken, daß im Mittelpunkt der Erfahrung der drei folgenden Tantra bereits die vier Weihen stehen, die gleichen, die oben bereits besprochen wurden (vgl. S. 70). Sie wiederholen sich in jeder Gruppe mit verschiedener, ständig steigender Wirkung. Die Weihe des „Gefäßes" verklärt sich selbst und alles andere auf göttlicher Ebene, bei der zweiten Weihe läßt sich Ambrosia = sublimierte Erkenntnis auf das Haupt des Initianden herab, in der dritten Weihe ereignet sich die Verschmelzung = Nicht-Dualität zwischen Lehrer und Jünger, in der vierten vollzieht sich die Nicht-Wirklichkeit des Meditierenden, insofern die Wirklichkeit jenseits jeder Individualität gelegen ist. Vier Vorzüge einer solchen Initiation gegenüber den Weihen der vorhergenannten Tantra sind zu verzeichnen: in jenen werden die *maṇḍala* mit farbigem Pulver auf dem Erdboden umrissen, in diesen dagegen tritt ein Buch an ihre Stelle; in jenen gelangen Farben zur Darstellung der Figuren zur Verwendung, hier dagegen

schöpferische Phoneme[15] der Gottheiten. Also statt Abbildungen der Gottheiten — Visionen, statt der verschiedenen Dinge, mit denen dort das *maṇḍala* ausgeschmückt wird — das *mc'od rten* (vgl. S. 217). — a) Einleitende Handlungen: Weihe des „Gefäßes"; b) Vorstellungsweise: im *Mahā-yoga* werden die von der traditionellen Dogmatik unterschiedenen und klassifizierten Einzelkomponenten der menschlichen Persönlichkeit *(p'uṅ po, skandha; k'ams, dhātu* — sensorische Sphäre *skye mc'ed, āyatana)* ihrer fiktiven Materialität entkleidet und als von göttlicher Gestalt betrachtet. Sie werden so wesensgleich mit der göttlichen Ebene, indem sie kraft einer esoterischen Homologie die Gegenwart göttlicher, besonderen Momenten der Seinsverwirklichung zugeordneter Formen bezeugen; c) Meditation: über dem *maṇḍala* verschmelzen die beiden Momente der Beschwörung, *ye šes lha* und *dam ts'ig lha* (vgl. S. 115), in vollendeter Nicht-Dualität; d) Ausübung: was bei den Nichteingeweihten Befleckungen sind, wird jetzt verwandelt und daher vermöge des Übergangs in den Zustand des sublimierten Bewußtseins *(ye šes)* befreit; e) Frucht: mit dem Ziel der Erringung des Erscheinungskörpers werden im Weg-Moment die hierzu erforderlichen Meditationen angewandt. Auf solche Weise kommt die Läuterung des Körpers zustande, die ihrerseits die Erlangung des Erscheinungskörpers *(sprul sku)* in der nächsten Existenz sicherstellt.

II. *Anu-yoga:* Wir haben es hier mit dem komplexesten Gebilde von Vorstellungen zu tun, insofern es die beiden Tantragruppen, Vater- und Muttertantra, umfaßt. Die „Weihe" steht hier auf höherer Stufe als die früher genannten. a) Einleitende Handlungen: Geheime Initiation *(gsaṅ dbaṅ)*, „emanationslos", und sublimiertes Bewußtsein vermöge der höheren Erkenntnis *(šes rab ye šes dbaṅ)*, „im höchsten Grade emanationslos", d. h. mit Unterbrechung des dichotomischen Denkprozesses (s. S. 62). Jede dieser Weihen schließt — bei verschiedener Bedeutung und verschiedener Liturgie — alle vier oben genannten Arten (Weihe des Gefäßes usw.) ein. Es handelt sich also um acht Initiationsarten, die von den beiden in dieser Gruppe zusammengefaßten Tantraklassen vorausgesetzt werden. Der wichtigste Aspekt ist hier das Zusammensein des Vaters *(yab)* und der Mutter *(yum)*, d. h. des Meisters und seiner Paredra, in inniger Umschlingung. Die Symbolkraft dieses Prozesses, in dem die Erleuchtung mit dem aus dieser Vereinigung hervorgehenden Samen gleichgesetzt wird, durchdringt das ganze Schema. Ähnliches gilt für die zweite Gruppe der „im höchsten Grade emanationslosen" Weihen *(šin*

15 Phonem ist eine Silbe, die einer göttlichen Ebene, die symbolisch von einer Gottheit dargestellt wird, entspricht: diese Silbe, die erfüllt ist von evozierender Potenz, enthält das Wesen dieser Gottheit, welches durch einen reinen Ton ausgedrückt werden kann. *Man-tra* ist außerdem eine Reihe von Normen, die streng nach ihrer eigenen Bedeutung verstanden und befolgt werden müssen. Sie schützen *(tra)* die geistigen Prozesse *(man)* vor den Lockungen der Welt. Damit werden die Normen befähigt, zur Befreiung zu führen.

tu spros med), in deren Verlauf der Initiand selbst zum Akteur wird, indem er sich mit der Paredra *(p'yag rgya, mudrā)* vereinigt. Wenn der Erleuchtungs-Geist *(byaṅ sems)* = der Same des mit der Paredra verbundenen *bla ma*, sich auf die Zunge legt, dann ist das die Weihe des Gefäßes. Sobald man ihn schmeckt, ist die geheime Weihe gegeben. Wenn die Werkzeuge des *Yoga* (Kanal, Atem, „Tropfen" *[t'ig le]* usw., vgl. S. 89) erfüllt sind von Wonne, dann ist die dritte Weihe vollzogen. Die vierte hingegen, sobald die Gleichheit von Lust und Leere geschaut wird. Es werden so die Befleckungen der Wortebene geläutert, es wird die Wirksamkeit in der Meditation erlangt, eine Wirksamkeit, die auf der Kontrolle des Lebensatems und des Tropfens *(t'ig le*, vgl. S. 89) beruht. In der nächsten Existenz kann der Körper des Mit-Genießens errungen werden. In der „im höchsten Grade emanationslosen" Einweihung, wenn der Initiand in seiner Meditation den *bla ma* und die Paredra betrachtet und sie als Gottheiten veranschaulicht, liegt die erste Weihe vor. Die zweite dagegen, wenn der Fall der Geist-Erleuchtung des Samens erfolgt. Die dritte, wenn das Erlebnis der großen Lust eintritt. Die vierte bei Vollzug der Verschmelzung zwischen Lust und Leere. Die Überlegenheit dieser als „geheime Weihe" bezeichneten Initiation besteht im Rahmen dieser Tantragruppe im vollständigen Umsturz des liturgischen Gefüges: an die Stelle des in der „Gefäß-Weihe" verwendeten Buches tritt hier der *bla ma*-Körper. In der zweiten Weihe nimmt die Paredra den Platz des *bla ma* ein, in der dritten tritt an die Stelle der Anrufung der Gottheiten die Vergottung des *bla ma* und seiner Paredra, die sich in Liebesumarmung umfangen, in der vierten ersetzen den *mc'od rten* die drei Ebenen des *bla ma* selbst: körperliche Ebene, Wortebene, Geistebene. Vierfach ist auch die Überlegenheit der zweiten Weihe dieser Gruppe im Vergleich mit der vorhergehenden. Der *bla ma* befindet sich hier nicht mehr außerhalb, sondern der Körper des Initianden ist mit dem in das *mandala* verwandelten *bla ma* identisch geworden. In dieser zweiten Weihe steht die Paredra nicht außerhalb des Initianden, sondern sie ist mit ihm in eins verbunden. In der dritten Weihe fällt der Erleuchtungsgeist = Samen nicht nach außen, sondern er quillt in sich selbst zurück. In der vierten leitet sich der Lustzustand nicht von anderen, sondern aus sich selbst ab; b) Vorstellungsweise: sublimiertes Bewußtsein und *dbyiṅs*, die Ebene der potentiellen Existentialität als Nicht-Dualität; c) Meditation: Leere = lichthaftes sublimiertes Bewußtsein; d) Ausübung: alles ist illusorisches Spiel des sublimierten Bewußtseins; e) Frucht: bei Wunsch nach Genuß der „großen Lust" ist dieses Erlebnis im „Weg"-Moment zu verwirklichen. Die geistigen Befleckungen werden geläutert. Im Augenblick des Todes wird der „Körper der großen Wonne" errungen.

III. *Ati-yoga:* a) Einleitende Handlungen: „emanationslose Weihe in sublimierter Form". Sie schließt die vier genannten Weihen ein, von denen nunmehr jede einzelne in intuitiver Schau offenbart, daß alles, was als reines,

inhaltsloses Bewußtsein erscheint, Geist ist, daß der Geist Leere, daß die Leere Wonne ist und die Wonne jede Definitionsmöglichkeit transzendiert, jenseits alles Denkens steht. Diese Initiation unterscheidet sich von den vorhergehenden Weihen des *Anu-yoga,* da hier das meditierte *maṇḍala* vom Körper in den Geist verlegt wird und die Vereinigung sich nicht mit der Paredra vollzieht, sondern durch Koinzidenz mit dem sublimierten Bewußtsein ersetzt wird: statt einer sich verströmenden Wonne erfolgt hier eine Wonne ohne Verströmen. Anstatt den Gnadenzustand von außen her zu empfangen, befindet sich der Myste in einem Zustand jenseits jedes Denkens; b) und c) Vorstellungsweise und Meditation: alles ist undefinierbar, nichts ist zu erhoffen oder zu befürchten; d) Ausübung: keine Vorstellung darf aufsteigen, ebensowenig Befreiung von den Vorstellungen, nichts ist aufzunehmen, nichts aufzugeben: alle Befleckungen werden in der sublimierten höchsten Erkenntnis geläutert; e) Frucht: mit dem Ziel der Erlangung des „vollkommenen Körpers" werden dessen Eigenschaften im „Weg"-Moment erlebt; die Befleckungen der physischen, Wort- und Geistebene werden ganz und gar getilgt; Integration mit Leere-Licht-Sein. Es wird folglich der Wesenskörper schon in diesem Leben erreicht.

All dies kann natürlich in diesem Rahmen nur in schematischen Andeutungen gegeben werden. Wir müssen uns an dieser Stelle mit dem Hinweis begnügen, daß hier wieder in die Erfahrungswelt der *rÑiṅ ma pa* das komplexere Erbe des Yoga-Tantrismus (sowohl buddhistischer wie shivaitischer Prägung) einbricht; es wird greifbar in dem immer stärkeren Nachdruck, der auf die „große Wonne" *(bde c'en, mahāsukha)* gelegt wird, die in den shivaitischen Schulen und ihrer Sonderauslegung des *ānanda,* der „Wonne" — neben dem Sein und dem Bewußtsein ist sie eine der drei inhärenten Eigenschaften des Wirklichen —, eine entscheidende Rolle spielt.

Die erotische Symbolik bemächtigt sich der Tantra-Erfahrung. So wird das Zugegensein der Paredra ein wesentliches Element des Ritus. Die Gleichsetzung Samen = Erleuchtungsgedanke, im Körper gefangengehaltenes Licht, beherrscht den liturgischen Prozeß. Allerdings handelt es sich dabei keineswegs um eine tibetische Neuerung, vielmehr um eine ihren Ursprung auf uralte Zeiten zurückführende indische Überlieferung, wenn auch nicht ausgeschlossen werden kann, daß ihre spätere Fortbildung unter dem Einfluß in den Randgebieten Tibets und Indiens verbreiteter gnostisch-magischer Strömungen erfolgt ist. Aber das bedeutet nicht, daß diese Symbolik wörtlich zu nehmen sei. Die Paredra, die „Mutter", ist offenbar das sublimierte Bewußtsein, und ihr Zusammensein mit dem „Vater" in seinen verschiedenen Momenten stellt die Dynamik der sich zwischen diesen beiden Elementen der Befreiung entwickelnden Beziehungen dar. Die Befreiung, anfangs Objekt der Kontemplation, schreitet fort von der Konvergenz, welche einfach von der Lehre des Meisters gelernt oder suggeriert wird, zur bildlichen Vorstellung

nach den mandalischen Schemata, dann zur Teilnahme an der sublimierten Erkenntnis, um sich schließlich zu einer endgültigen Synthese im Mysten selbst zu steigern. Dieser benötigt weder Reflexion oder Meditation noch Objektivation (selbst keine vorgestellte oder angedeutete), sondern erlebt in sich dieses *mysterium magnum*. Dennoch suggerieren die Riten in einigen Zeremonien Erinnerungen an wörtliche Bedeutungen, zum Beispiel: der Same, Gedanke der Erleuchtung, sublimierte Erkenntnis, wird dargestellt durch dicke Milch, die aus einer Hirnschale (echt oder aus Metall) zu trinken ist. So wurde sie auch mir gereicht, als ich die Weihe des *Kye rdo rje* in *Sa skya* erhielt.

Man muß sich vergegenwärtigen, daß wir uns in dieser tantrischen Literatur zwischen Symbolen bewegen, daß die Wörter verschiedene Bedeutung haben und fast nie in angemessener Weise in unsere logische Sprache zu übersetzen sind. Alles dies ist Geheimnis, und jedes Wort oder jeder Akt stellt eine evozierende Eingebung von Erlebnissen dar, die unmittelbar erfahren werden müssen.

Der dogmatische Standpunkt der *rDsogs c'en* ist – wie bereits angedeutet (vgl. S. 27) – verschieden von jenem der oben behandelten Schulen. Es gibt einen Zustand absoluter Leere, ungeschaffen, ursprungslos, anfangslos, in dem weder ein Buddha existiert noch auch Geschöpfe, die nach der Buddhaschaft streben sollten. Dieser Zustand wird als „Körper *in se*" *(ño bo ñid kyi sku)* bezeichnet, in dem die verschiedenen Seinsarten zusammenfließen und der sowohl den saṃsārischen wie den nirvāṇischen Zustand transzendiert. In seiner Verwirklichung entfaltet er sich spontan als Intelligenz, „nous" *(rig pa);* sein symbolischer Name ist *Kun tu bzaṅ po*. Wir selbst sind im Wesensgrunde diese *rig pa,* und wenn wir sie als solche im Weg-Moment wiedererkennen, dann wird sie im Frucht-Moment zur großen sublimierten Erkenntnis *(ye šes c'en po)* erhöht. Wird sie jedoch nicht als *rig pa,* als *ab aeterno* erleuchtete Leere erkannt, dann trübt sie sich durch hinzukommende Befleckungen und wird sie zur Nicht-Intelligenz *(ma rig)*. Diese Nicht-Intelligenz ist die Ursache der uns an die Kette der saṃsārischen Erscheinungen schmiedenden trügerischen Dichotomien. Diese Dichotomien sind eine Wirkung des *sems,* der also wohl von *rig pa* zu unterscheiden ist. Die *rig pa* ist *ab initio* unbefleckt: nur infolge der mangelnden Einsicht in ihre Natur und des daraus erfließenden Irrtums kommt der trügerische Prozeß des *sems* und seiner Tätigkeit zustande.

Eine berühmte Versfolge der *rDsogs c'en* besagt:

„*rig pa* ist Wirklichkeit. Da sie Leere ist, kann von ihr nicht ausgesagt werden, sie sei ewig. Da ihr Wesen Lichthaftigkeit ist, schließt solche Definition nicht ein, daß sie eine Grenze hat. Sie ist unbegrenztes Mitleiden, dem unendliche Bekundungen entfließen. Obwohl ihre drei Aspekte verschieden erscheinen können, handelt es sich in Wirklichkeit um die gleiche Sache. In ihrer Wesensverfassung ist sie *ab initio* emanationslos. Sie ist nicht Sein, denn nicht einmal der Buddha kann sie sehen. Sie ist nicht Nicht-Sein, denn sie bildet die Grundlage der saṃsārischen und außer-

saṃsārischen Welt. Sie ist weder etwas Positives noch etwas Negatives, daher übersteigt sie jede Worthaftigkeit."

So ist das Erscheinungsmoment der gegenständliche Teil, der in trügerischer Weise als Teil *(snaṅ c'a)* des *sems* auftritt. Was immer als Gegenständlichkeit außerhalb des Geistes *(p'yi rol)* erscheint, auch der sich selbst zum Gegenstand *(yul)* werdende *sems* — es ist nicht wirklich, es ist unsubstantiell. Der *sems* als Subjekt *(yul can)* erkennt entweder sein wirkliches Wesen, nämlich absolute Leere, oder er erkennt es nicht. Erkennt er es nicht, dann ist er Nicht-Intelligenz, *ma rig*, dann erliegt er den Dichotomien, den Aufspaltungen in Gegensatzreihen, die jedoch im wesentlichen auf ein Gegensatzpaar zurückführbar sind: *saṃsāra* und *nirvāṇa*. Die Folge ist, daß der *sems* der Ebene der illusorischen Existenz verhaftet bleibt[16]. Wir verharren hier stets im Bereich einer Funktion des Geistes *(sems)*, einer das unermeßliche Netzwerk der Illusionen *(ḳa'rul)* schaffenden Funktion, eines Netzwerkes, das sich dank dem wirren Spiel begriffsgebundener Erkenntnis immer breiter entfaltet. Sobald solchem trügerischen Spiel ein Ende bereitet wird, erfolgt das Begreifen der reinen Intelligenz *(rig pa)*. Die spontane und direkte Verwirklichung der reinen *rig pa* kann auch als eigenschafts-, form- und farblose Erleuchtung *(byaṅ c'ub, bodhi)* bezeichnet werden, als undefinierbare, absolute Identität. Diese Schau eröffnet sich stufenweise vermöge der Meditation und der aufeinanderfolgenden, im Verlaufe der initiatischen Erfahrung vorgenommenen Läuterungen. Außer dieser graduellen *(rim gyis)* Verwirklichung kann auch eine unmittelbare Enthüllung *(gcig c'ar)* des Wahren erfolgen, wie jene, die z. B. *dGa' rab rdo rje* und anderen schon gereiften Asketen zuteil wurde.

Mit der *rig pa* geschieht also das gleiche, was dem Menschen widerfährt, wenn er vom Wachzustand in den Traumzustand verfällt und dann die verschiedenartigsten Traumbilder an ihm vorüberziehen. Sobald aber die *rig pa* — Substrat alles dessen, was als diese Welt oder jenseits dieser Welt erscheint, — das intuitive Bewußtsein ihrer selbst als solcher erwirbt, wird sie erlöst und befreit. Erkennt sie sich nicht, trübt sich ihr Blick, dann schafft sie aus eigener freier Tätigkeit heraus eine scheinbare Dualität — Grundlage der das *saṃsāra* kennzeichnenden Täuschung. In Wirklichkeit besteht nichts außerhalb der *rig pa*, daher ist nichts aufzunehmen oder zu beseitigen, nichts zu behaupten, nichts zu verneinen.

Die Mechanik der Illusion *(ḳa'rul)* kommt vermöge der drei Ursachen

16 *Rig pa* ist in uns als innere Intelligenz *(naṅ rig)* gegenwärtig und besitzt die Fähigkeit, sich in *sems* zu verwandeln, in das dichotomisierende Prinzip. Der Reintegrationsprozeß besteht in einer Beseitigung des *sems* und seiner Operationen vermöge der Wiedergewinnung der *rig pa* und des wesenhaften Lichtes. Es verwirklicht sich so die Transzendierung alles Denkbaren der illusorischen Objektivität, damit wird die leuchtende *rig pa* in ihrer unqualifizierbaren Reinheit eingesetzt.

(rgyu) in Gang, vermöge der drei Aspekte der Nicht-Intelligenz *(ma rig)* und der vier Begleitumstände *(rkyen)*. Die erste Ursache ist die Erkenntnis selbst, die nicht erkennt, daß das Erkennbare, das Erscheinende, aus ihr abgeleitet ist. Die zweite ist die eingeborene Nicht-Intelligenz *(ma rig)*, die in sich die Fähigkeit birgt, sich zu erkennen oder sich nicht zu erkennen. Die dritte läuft darauf hinaus, daß diese Nicht-Intelligenz *(ma rig)* nicht erkennt, daß alles Aussagbare nichts anderes ist als die eigene Scheinemanation. Die vier Begleitumstände bestehen in der Nicht-Erkenntnis, daß Subjekt und Objekt aus der Nicht-Intelligenz *(ma rig)* herrühren, ferner in der Annahme, die Erscheinungen der Nicht-Intelligenz *(ma rig)* selbst seien Objekt, in der Aneignung des Erscheinenden seitens des Subjektes und endlich in der Gleichzeitigkeit dieser drei Formen der Nicht-Intelligenz *(ma rig)*.

Wiederum stellt das Licht einen wesentlichen Faktor im Manifestations- und Aktualisierungsprozeß der *rig pa* dar bzw. im Andersartigen in illusorischer Erscheinung *(ḳa'rul snaṅ)*, und zwar auf Grund seiner immanenten und freien Aktivität *(rtsal)*. Die Licht-Intelligenz offenbart sich vermöge ihrer immanenten Aktion mittels fünf Strahlen *('od zer)*[17], die in ihrem reinen Teil oder Moment als die „fünf Familien" des Körpers des Mit-Genießens erscheinen, dagegen im unreinen Moment oder Teil als die fünf Bestandteile der menschlichen Person, Stützen des *saṃsāra*, zutage treten.

Diese fünf leuchtenden Körper offenbaren sich im Individuum, in seinem Zustand illusorischen Scheins, als die fünf Konstituentien seiner illusorischen Persönlichkeit. Die fünf Aspekte oder Modalitäten des sublimierten Bewußtseins *(ye šes lṅa)* erscheinen in der raum-zeitlichen Individuation als die fünf moralischen „Infektionen", die fünf Leuchten als die fünf Elemente und daher als die fünf Sinnesobjekte, fünf Sinne und fünferlei Sinneswahrnehmungen. Auf solche Weise erschließt sich dem Yogin die Mechanik und Technik der progressiven Lösung, denn nicht nur stellen sich genaue Entsprechungen und Homologien hinsichtlich der Einzelmomente der illusorischen Emanation ein, sondern es wird dem Mysten auch der Inhalt seiner stufenweise sich vollziehenden meditativen Aufschwünge eingegeben und damit die Umkehrung der Ebenen verwirklicht.

Demgegenüber verwandeln sich im Grenz-Moment der „Frucht" die fünf „Gifte", die fünf Sünden, aus denen das *saṃsāra*-Trugbild gewoben ist, in die fünf sublimierten Bewußtseine, während sich die fünf Komponenten der menschlichen Persönlichkeit zu lichthaften, göttlichen Formen verklären. In der Meditation wird im Moment der „Frucht" die *rig pa*, die Licht-Leere, als solche erkannt und der Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku)* aktualisiert. Sobald seine Lichthaftigkeit glanzvoll aufscheint, ver-

17 Diese fünf Strahlen haben jeder eine eigene Farbe: weiß, rot, grün, gelb und dunkelblau.

wirklicht sich der Körper des Mit-Genießens *(loṅs sku)*, und sobald das „ungehemmte Mitleid" zutage tritt, aktualisiert sich der Erscheinungskörper, d. h. im Moment der „Frucht" kommt es, je nach den Umständen, zur Realisierung der drei Körper. Diese drei Körper werden als im Körper des Mysten im Moment der höchsten Initiation des *Ati-yoga* gegenwärtig und tatsächlich wirksam gedacht, und ihre existentielle Seinsart wird im reinen Körper *in se* integriert.

Zur Befreiung von dem die Verewigung des *saṃsāra* bewirkenden Irrtum werden langwierige und verwickelte Verfahrensweisen in Vorschlag gebracht, von denen zwei Erwähnung verdienen. Vermöge der einen, *k'reg c'od*, ist das meditierende Individuum *(gźi dus)* in der Lage, die in ihm selbst vorhandene Intelligenz zu erkennen. Das zweite Moment solchen Wiedererringens des Lichtes, *t'od rgal*, ist ein in meditativer und yogischer Architektur gegliedertes Verfahren, das alle psycho-physischen Betätigungsweisen des meditierenden Individuums in seinen Bann zieht.

Bei beiden *(k'regs c'od* und *t'od rgal)* handelt es sich um einen auf dem Licht beruhenden Meditationsprozeß *('od gsal c'en po t'od rgal*, Nr. 103, S. 21 b), doch besteht ein Gradunterschied zwischen ihnen. Es werden sieben „Überlegenheiten" des *t'od rgal* gegenüber dem *k'regs c'od* unterschieden, insofern nur *t'od rgal* die Schau[18] der sublimierten Erkenntnis *(ye šes)* und

18 Die progressive Verwirklichung der Schau vollzieht sich vermöge von vier „Blicken" *(gzigs)*, die allmählich die verschiedenen Aspekte der Erscheinungen *(snaṅ ba)* erhellen. Diese „Blicke" werden symbolisch auch Lampen genannt: Lampe des Wassers, die weitreichende *(rgyan žags)*, d. h. die Objekterscheinung der Schau des Auges, insofern das Erscheinende Aussichheraustreten des inneren Lichtes ist; Lampe des Fleisches, d. h. des Gedankens, der als Subjekt Licht ist *(citta, šai sgron ma* oder *šes rab sgron ma)*; Lampe des Leeren, Erleuchterin der „Tropfen", „Punkt", Potentialität aller Dinge, im Herzen befindlich *(t'ig le)*; ferner „reine Lampe", Vision der Existentialität in ihrem reinen Zustand (Nr. 103, S. 24–25, und Nr. 155, S. 77 ff.). Wenn so der „Karmawind" in der Schau der „Lampe der Existentialsphäre" erkannt wird, erregt er in seinem reinen Teil die Schau („Lampe") des Leeren, die im Punkt, in der Potentialität *(t'ig le)* gelegen ist. Dieser Punkt erscheint als rund und von fünf Leuchten umgeben. Wenn er mittels der „weitreichenden Lampe" *(rgyan žags)* geschaut wird, kommt die Erfahrung der in uns befindlichen objektbefreiten inneren Intelligenz *(naṅ rig)* zustande: diese Erfahrung ist die Lampe der spontanen Erkenntnis (Nr. 103, S. 81).

Nach anderen Quellen:

1. Lampe „aus Fleisch": die fünf Lichter werden nicht als nach außen projiziert gesehen, sondern befinden sich im Innern wie eine Lampe, die in einem Gefäß enthalten ist.
2. Lampe „der Ader" *(rtsa*, vgl. S. 90), wie der Weg, der zur Erscheinung der fünf Lichter führt.
3. Lampe „des Wassers", wie die Tür, durch die die fünf Lichter scheinen.
4. Lampe „der Existentialität" *(dbyiṅs)*, wenn die fünf Lichter als Gegenstände erscheinen.
5. Lampe „der Leere", Offenbarung der fünf Lichter.

des reinen Lichtes eröffnet und eine Konvergenz der sublimierten Erkenntnis und der grenzenlosen Sphäre der Existentialität *(dbyiṅs)* verwirklicht. Während sich das erste Moment als Zustand vorbereitender Spannung darstellt, in dem der meditative und *Yoga*-Prozeß *(rtsa rluṅ)* sich noch nicht verfeinert hat, bleibt im zweiten, im alles auflösenden Licht, nichts Grobes *(rag pa)* mehr bestehen. Im *k'regs c'od* kann der Körper als in ein Staubkörnchen oder Atom verwandelt vorgestellt werden, doch verschwindet er nicht im Licht. *sgyu lus* kann dabei nicht sein Grenzstadium erreichen, und da auch nicht der Diamantkörper erlangt wird, gelingt es nicht, das Heil der anderen auf vollständige Weise zu verwirklichen.

In der *rDsogs c'en*-Richtung wie in sämtlichen Yogaschulen wird der Körper als notwendiges Instrument des Heils betrachtet[19]: er ist mit jenen Kanälen oder Zentren *(rtsa)* versehen, in denen sich die Schwingungsfähigkeit oder der Atem *(rluṅ)* regt, ebenso das Wirken der inneren Intelligenz *(naṅ rig pa)*, ohne deren Wiederfinden *(ṅo sprod)* das Aufstrahlen des Wesenslichtes unmöglich bleibt (Nr. 103, S. 26). Fünf bedeutsame Dinge *(gnad)* sind also im Auge zu behalten: der Körper mit seinen drei Sonderhaltungen: Löwen-, Elefanten- und Asketenstellung *(dran sroṅ)*, wobei die erste dem Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku)* entspricht, die zweite dem Körper des Mit-Genießens, die dritte dem Erscheinungskörper. In der ersten Art erfolgt die Befreiung von den durch die illusorischen Erscheinungen ausgelösten Störungen, in der zweiten das Genießen des Seins als eines solchen, nicht als Sein dieser oder jener Gegebenheit, in der dritten wird dieses sich in seinen frei gewählten Erscheinungen manifestierende Sein mit dem Auge der Lehre geschaut (a.a.O., S. 29 b). Was das Wort *(ṅag)* betrifft, so ist die Hauptsache, nicht zu sprechen, denn aus den Worten entspringen die Dichotomien mit ihren widersprüchlichen Folgen.

Hinsichtlich des *sems* kommt es darauf an, vermöge der Kontrolle über die Schwingungsfähigkeit oder den Atemhauch *(rluṅ)* die dinghafte Auffassung seiner selbst aufzugeben und damit die Konvergenz der potentiellen Existentialität *(dbyiṅs)* mit der Intelligenz zu bewirken (a.a.O., S. 28).

Der entscheidende Faktor hinsichtlich der *rig pa* ist die Befreiung von allem als existent Erscheinenden: die Intelligenz muß vorgestellt werden als unendlich oder im Raum-Himmel reabsorbiert, worauf in ihrem Mittelpunkt eine dunkelblaue Linie aufscheint: dies ist die äußere Existentialsphäre *(p'yi*

6. Lampe „der höchsten Erkenntnis", d. h. der sublimierten Erkenntnis, die das Wesen der *rig pa* in seinem Sein darstellt.
Solche Erfahrungen ereignen sich im Augenblick des Todes oder während der asketischen Übungen.

19 So auch bei den *bKa' brgyud pa;* indem er ein Motiv aufnimmt, das oft in den shivaitischen Schulen Indiens wiederkehrt, lobpreist der *bSod nams rgyal mts'an pa* (Nr. 118, S. 18) den menschlichen Körper als Erlösungsmittel: Nichts Höheres gibt es als den Körper.

dbyiṅs); die Emanation der fünffarbigen fünf Leuchten aus jenem Licht ist die innere Existentialsphäre *(naṅ dbyiṅs).*

Obwohl hier gesondert von einer äußeren und einer inneren Sphäre *(dbyiṅs)* die Rede ist, sind beide doch unauflöslich zur Einheit verbunden, ähnlich dem Blitz, der einmal in seiner ganzen Leuchtkraft am Firmament sichtbar wird, dann aber, aus dem Innern eines Zeltes gesehen, dieses von innen heraus zu erleuchten scheint (a.a.O., S. 31). Diese Zweiheit ist nichts als Schein *(snaṅ).*

Die *t'od rgal*-Meditation bezweckt Auflösung des trügerischen Scheins der physisch-geistigen Welt im zeugenden Licht. Sie wird morgens oder abends unternommen und besteht im Anstarren der Sonne oder eines Lichtes. Nach wiederholten Versuchen und Erfahrungen, deren Dauer je nach dem ausübenden Subjekt verschieden ist, tritt ein Punkt in die Erscheinung. Wird die Sonne weiterhin fixiert, dann spaltet sich dieser Punkt in fünf konzentrische Kreise auf, die als Manifestation der fünf erwähnten Leuchten gelten. Der Mittelpunkt *(t'ig le)* wird als Sinnbild der Leere *(stoṅ pa)* betrachtet. Wird über ihn angestrengt meditiert, dann erscheinen die göttlichen Formen, jede einzelne gekennzeichnet durch die ihr eigenen Symbole und Merkmale. Bleibt dieser Punkt auch weiterhin Zentrum der Betrachtung, so weitet er sich aus, bis er den unendlichen Raum durchdringt. Damit entschwindet jede Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt[20].

Die im *t'od rgal* vollzogene Licht-Meditation hat zum Ergebnis, daß der physische Körper sich auflöst und die Verwandlung in einen lichthaften Körper, „Regenbogenkörper" *(aja' lus),* erreicht wird. Die trügerischen Erscheinungen, alles unserem Geist als Objekt *(snaṅ yul)* Erscheinende, wird eins mit der absoluten Potentialität *(t'ig le) = c'os sku.* Das im Weg-Moment aufscheinende Licht wird eins mit der im Frucht-Moment verwirklichten *rig pa ab aeterno:* dies ist die Schau des *Kun tu bzaṅ po.* Diese Identität heißt „Begegnung des Mutter-Sohn-Lichtes". Die Konvergenz zwischen Leere, Lossage von jedem Aussagbaren, und Lichthaftigkeit, die Identität von Leere und Licht übersteigt jede Definitionsmöglichkeit und kann daher nie Inhalt des Intellekts werden. Sie ist der An-sich-Zustand des unbefleckten Geistes, wesentliches, alldurchdringendes Bewußtsein jenseits der Zeit und des Raumes, Wesenskörper, Körper des ungehemmten Lichtes.

Hinsichtlich der *rÑiṅ ma pa* sei noch ergänzend bemerkt, daß sie ihr Lehrgebäude in drei Gruppen einteilen: a) die den *sems* betreffende Gruppe

20 Auch andere Methoden sind bekannt (Nr. 72, S. 12 ff.):
a den Himmel als weiße Fläche zu fixieren *(dkar k'rid),*
b die Sonne beim Aufgang und Untergang zu fixieren *(dmun k'rid),*
c den Mond zu fixieren *(ser k'rid),*
d die Sonne durch einen dünnen Baumwollstoff zu fixieren *(seṅ ras k'ra k'rid),*
e drei Lampen zu fixieren *(me k'rid).*
Auch ein Bergkristall oder ein silberner Spiegel können verwendet werden.

(sems sde), Lehren, die im *Mahā-yoga-tantra* gipfeln; b) *kloṅ*-Gruppe *(kloṅ sde),* deren Prinzipien im *Anu-yoga-tantra* auseinandergesetzt werden und eine Initiation zu den oben erwähnten *k'regs c'od*-Übungen darstellen; c) die Gruppe der „Formeln" *(man ṅag sde),* Quintessenz der Lehre *(rdsogs c'en),* dargelegt im *Ati-yoga-tantra:* Einführung in die Praxis des *t'od rgal.* Während es betreffs einzelner Lehrmeister möglich ist, Übereinstimmungen und Entsprechungen zwischen *Mahā-yoga-tantra* und *Anu-yoga-tantra* einerseits, dem Vater-Tantra und Mutter-Tantra der anderen Schulen andererseits festzustellen, behaupten die *rDsogs c'en* die absolute Überlegenheit des *Ati-yoga,* dem sie ein besonderes Vorrecht zuerkennen.

10. Die gcod-Richtung

Eine besondere Erwähnung verdient die *gcod*-Richtung (vgl. S. 54), die eine eigene Sekte darstellt. Ihre Lehre ist aber auch von anderen Schulen übernommen worden, obwohl sich diese in praktischer und methodischer Hinsicht in bemerkenswerter Weise sonst davon unterscheiden. Das Hauptkloster dieser Richtung befindet sich in *Diṅ ri.* Ihre theoretischen Voraussetzungen knüpfen an die *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)* an, besonders an den Abschnitt über *Māra.* Die *Prajñā,* definiert als das „*mantra,* das alle Schmerzen heilt", ist jener Text, den *Ma gcig Lab sgron ma* dauernd zu rezitieren *(klog)* pflegte. Die theoretische Grundlage freilich steht im Gegensatz zu den von den anderen Schulen vertretenen Lehren. Während diese – wie sich uns gezeigt hat – den Standpunkt vertreten, daß nach Beseitigung der moralischen Infektionen *(ñon moṅs),* die das Leid verursachen, dieses entfernt ist, behaupten dagegen die Jünger des *gcod,* mit der Zerstörung des Leidens sei auch die Zerstörung der moralischen Infektionen gegeben.

In der Praxis setzt sich *gcod* zur Aufgabe, den Denkprozeß *(rnam rtog)* gänzlich zu durchschneiden *(gcod),* jenen Prozeß, der die Dichotomie der Erscheinungswelt verursacht, indem er ein denkendes Subjekt und ein gedachtes Objekt, also einen Denkakt, voraussetzt, und der daher jedem Egotismus, dem Auftreten jeder emotionalen und denkenden Tätigkeit *(bdag tu ạdsin,* Nr. 1, S. 11 b) ursächlich zugrunde liegt. Ohne die Unterdrückung dieses Prozesses ist der reine Seins-Zustand nicht zu verwirklichen, *gcod* will den diskursiven Prozeß an der Wurzel abschneiden und unmittelbar (*gcig c'ar,* Nr. 1, S. 8 b) der Einsicht zum Durchbruch verhelfen, daß in Wirklichkeit nichts entsteht. Daraus erfließt die Befreiung von allen Dichotomien von Gut oder Böse *(bzaṅ ṅan med pa,* a.a.O., S. 11 b) und damit von allen Lebensängsten, inbegriffen die vor Geburt und Tod (*skye ạc'i,* a.a.O. S. 12a), daher auch von allem trügerischen Schein. Meditation ist hier ein Opfer, ein Opfer des Körpers und des Lebens, eine Zerstörung der fünf Konstituentien

der menschlichen Person *(p'uṅ po lṅa)*. „Die jeden Lebensprozeß Zurückweisende" *(lus srog gzaṅ du bor bai ma)*, so heißt jene Göttin, die über den *gcod* wacht (a.a.O., S. 12a). Das Opfer wird dabei als Aufgabe der fünf Sinne — Tore, die der Täuschung beim Eindringen in die Welt des Vorgestellten dienen und durch die sich diese Täuschung entfaltet, — symbolisch gefaßt. In diesem Sinne ist die Göttin die Hypostasierung der grenzenlosen potentiellen Existentialität *(c'os dbyiṅs, dharmadhātu)*, doch spielt sie als Stütze *(dmigs)* des Meditationsvorganges nur eine provisorische Rolle, in der sie in der ihr eigenen Form visuell vorgestellt wird. Indem er sie als Mutter anruft und ihr so einen instrumentalen Wert zuerkennt, vergißt der Meditierende vorübergehend, daß es sich dabei nur um eine bildhafte Vorstellung handelt, mit deren Hilfe sich menschliche Beschränktheit das Unbegreifliche und Unaussprechliche darzustellen versucht. Die aus diesem Erlebnis geborenen echten Hymnendichtungen stehen an poetischer Kraft kaum hinter den Gedichten mancher indischer Mystiker wie *Rāmakṛṣṇa* zurück: auch er beschwört *Kālī* als göttliche Spenderin von Leben und Tod, während sie im Grunde das geheimnisvolle Prinzip des Lebens versinnbildlicht, des Lebens, das den Gesetzen des universellen Werdens unterworfen ist. Auf ähnliche Weise bezeichnet sich der tibetische Asket als Sohn, der die Mutter anruft, auf daß sie ihn von allen Eitelkeiten und Irrtümern befreie.

Mutter, wenn du (in meiner Nähe) da bist,
Bin ich zufrieden.
Wenn du fortgehst, ist mein Herz
Voll Trauer (a.a.O., S. 12 b).

Und er fleht sie an um ihren Segen *(byin gyis brlab)*, den Muttersegen, als ob die von ihm ersehnte Reintegration ihrer Gnade zu verdanken wäre und nicht seiner Ausdauer und Energie im Meditieren. In diesem Sinne kann von Gnade keine Rede sein, da doch das göttliche Bild im Denken des Meditierenden seinen Ursprung hat und sich folglich keinerlei Gnade von außen her auf den Mysten herabsenkt. Allerdings ist dabei nie aus dem Auge zu verlieren, daß es sich hier um ein das Denk- und Gefühlsgefüge des sich der Versenkung Hingebenden zutiefst erschütterndes Drama handelt, in dessen Verlauf die Gegebenheiten der gewöhnlichen Erfahrungswelt zunichte werden.

Alles in allem genommen eignet dem geschilderten Prozeß eine hohe psychologische Bedeutung. Zu seinem Zustandekommen und seinem Verlauf bis an die Grenze des Umschlagens in die andere Ebene tragen zwei an sich verschiedene Momente bei: ein vorbereitendes Moment, das in der trügerischen Voraussetzung der Existenz von Göttern und Dämonen besteht, und ein zweites, dem die Gewißheit zu danken ist, daß Götter und Dämonen nichts sind als Emanationen unseres Denkens. Im Zusammenwirken dieser an sich widerspruchsvollen Faktoren gestaltet sich der Meditationsprozeß bis zu seiner Auflösung, die eintritt, sobald das Illusorische endgültig der Gewiß-

heit den Platz räumt, der erlebten und erfahrenen, nicht vernunftgegebenen Gewißheit, daß es sich bei diesen Vorstellungen nur um Bilder, nicht um Wesenheiten oder Wirklichkeiten handelt. Diesem Drama liegt ein Beschwörungsvorgang zugrunde, die willkürliche Hervorrufung eines halluzinatorischen Zustandes, in dessen Verlauf Gottheiten und Dämonen sichtbarlich dem Meditierenden gegenüber in die Erscheinung treten. Dieser Zustand ist das Ergebnis einer intensiven Versenkung in den Samen oder die mystische Silbe, den Keim oder Embryo jeglicher Göttergestalt, die ihren Ausdruck in bestimmten Phonemen findet, denen ein Licht entspringt, das im einzelnen göttliche oder dämonische Bildungen annehmen kann.

Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, daß sich die *gcod* mit Vorliebe auf die schreckenerregenden Gottheiten zu konzentrieren pflegen, die *gnod sbyin, gdon, dregs, ḍre* usw. in ihren grauenvollen, blutrünstigen und todbringenden Erscheinungsformen.

Zur Anbahnung dieser emotionalen Krise und der erforderlichen Visualisierung empfehlen die *gcod*-Richtungen, die entsprechenden Übungen auf Friedhöfen *(dur k'rod)* und an Leichenstätten vorzunehmen. Der Meditierende muß dabei mit einer aus einem menschlichen Schienbein *(rkaṅ gliṅ)* hergestellten Trompete und dem *ḍamaru*, der Schamanentrommel, versehen sein. Die bevorzugte Zeit ist die „schwarze Doppelwoche". In dieser furchterregenden Atmosphäre befindet sich der Myste allein mit seiner aus täglicher Versenkung in die *Prajñāpāramitā* und aus der Lehre des Meisters gewonnenen Überzeugung, doch in seinem Unterbewußtsein mit all den archetypischen Ängsten des Menschen im allgemeinen und des Tibeters im besonderen, mit Vorstellungen, die von ihm in bestimmter Weise verstanden und ausgelegt werden. Im Beschwörungsmoment kommt ihm gegen das Aufbrechen urtümlicher Ängste die Gewißheit zu Hilfe, daß die vor ihm stehenden Bilder Schöpfungen seines eigenen Geistes sind. Allerdings genügt nicht seine bloß intellektive Sicherheit, um ihn davon zu überzeugen, daß diese Gestalten nicht an sich bestehen, sondern bloß illusorische Ausgeburten eines noch nicht gebändigten Denkens sind: der Meditierende muß sie in jenem Ursamen reabsorbieren und diesen Samen in seinem Herzen verschwinden lassen. Nur so gewinnt er dank stets erneuerter Übung die Erlebnisgewißheit, daß diese Erscheinungen nicht wirklich, sondern aus ihm selbst entströmende Wahnbilder sind. So wird er gleichfalls die Überzeugung gewinnen, daß jeder Gedanke, jede Erfahrung, jede Form, jedes Ding nichts anderes sind als Spiele des unkontrollierten Gedankens, die dahinschwinden beim Einbruch jenes leuchtenden, unterschiedslosen Bewußtseins, dem alles Irreale entströmt.

Im einzelnen sind es zwei Wege, die sich dem Menschen eröffnen: der eine führt zum menschlichen wie auch göttlichen Zustand, dem Zustand des Unterworfenseins unter Freude und Leid. Inhalt und Dauer mögen unterschiedlich

sein, es ist jedoch immer der Weg des *saṃsāra.* Der andere ist der Weg der Erleuchtung *(byaṅ c'ub sems, bodhi),* der Weg der Befreiung *(t'ar lam).* Um ihn zu beschreiten, muß *gcod* die Ursachen dieses *saṃsāra*-Zyklus an ihrer Wurzel abschneiden. Dabei ist mit zwei irrtümlichen Haltungen *(ldog)* zu beginnen, einer allgemeinen, Enthaltung vom Bösen usw., und einer besonderen, Tun des Guten: auch letzteres befreit nicht vom *saṃsāra*-Kreislauf. Sowohl Böses als auch Gutes muß also überwunden und so die erlebte Gewißheit gewonnen werden, daß es weder ein Subjekt noch ein Objekt gibt und daher jede Hörigkeit gegenüber dem einen wie dem anderen bereits an der Wurzel blockiert werden kann. Diese Voraussetzungen sind uns bereits bekannt, doch ist hier die praktische Übung anders, vor allem ungleich intensiver.

Die theoretische Grundlage der Versenkungsübungen bildet die Vorstellung, daß es mancherlei Hauptbereiche der Dämonenwelt *(bdud)* gibt: die Dämonen sind dabei Verkörperungen der zu beseitigenden Täuschungen. Der eine dämonische Trug setzt eine Berührung *(t'ogs bcas)* voraus, d. h. es handelt sich hier um die Sinne und die Objekte der Sinne. Ein weiterer „Dämon" beruht nicht auf solchem Kontakt: er beherrscht die Objekte der Denktätigkeit, die Ursachen von Hoffnungen, Befürchtungen, von Befriedigungen, das Gebundensein an in der „Weg"-Praxis befolgte Tugenden, an alle Linderungsmittel gegen Krankheit, Strafen oder Kränkungen seitens übernatürlicher Kräfte, schließlich Zaudern und Zweifel hinsichtlich der eigenen Fähigkeiten usw. Solche als Dämonen vorgestellte Scheinmächte können auf die Ebene der Quieszenz verdrängt und dort vermöge jener höchsten Intuition aufgelöst werden, der gemäß es nichts gibt, was beseitigt oder erstrebt werden könnte, weder dämonische Wesen noch Dinge, ja auch nicht Elimination oder Streben als solches. Steigt ein beängstigendes Trugbild auf, dann ist es verfehlt, diesem auszuweichen: man muß ihm kühn ins Auge blicken, und zwar vermöge der Meditation über die Nichtexistenz sowohl des Schrecken verursachenden Objekts als auch des die Angst erlebenden Subjekts, ja der Angst als solcher: die Meditation wird durch das Angebot des eigenen Körpers als Speise oder Beute für die in dämonischer Gestalt erscheinende oder vorgestellte Angst besonders verstärkt. Indem sich der Myste stets die ihm erteilten Weisungen vor Augen hält und sich mit der Erkenntnis durchdringt, daß nichts besteht, was eigenständiges Wesen hätte oder anderes wäre als Trug, reißt er aus sich die möglichen Ansatzstellen dichotomisierender Gedankenoperationen heraus und führt er alles seiner Auflösung ins Leere entgegen. Alles, was uns als Außenwelt erscheint, verschwindet dann; unser Seelenkontinuum kennt nicht mehr, was es verwirklichen oder beseitigen wollte; die Komponenten der psycho-physischen Persönlichkeit schwinden dahin, und mit ihnen auch Alter, Krankheit und Tod; ebenso wird jeder Gedanke an Sünde, Schuld, Böses, Schmerz usw. gleichsam hinweggefegt.

Sobald solche *māyā*-Erscheinungen *(c'o ap'rul)* auftreten — unerleuchteten

Menschen gelten sie als Werk der Dämonen (*bdud* und *bgegs*) —, ist es geboten, die Betrachtung auf den eigenen Leib zu richten und von hier aus die Wendung zum über aller Vereinzelung stehenden Sein vorzunehmen. Zu diesem Zwecke ist der Myste bereit, sich selbst in die schlimmsten Verhältnisse zu versetzen: er begibt sich an Stätten und Leichenplätze, wo die Dämonen *(gñan)* hausen, um dort den Versenkungsweg anzutreten, ohne den Schutzgottheiten *(sruṅ ma)* Opfergaben oder Gebete darzubringen; denn ihm ist es auferlegt, allein zu handeln, sich allein zu bewähren, sich selbst zu beweisen, daß die ihm erteilten Lehren nicht theoretisches Machwerk sind. So läßt er seiner Einbildungskraft freien Lauf: grauenerregendes Blendwerk steigt vor ihm auf, der Himmel zerreißt über ihm, und unter ihm brechen die Gewässer hervor, während die dämonischen Unholde ihn von allen Seiten bedrängen. Doch ihm ist es gegeben, diesen aus seinem Geist geborenen Wahnbildern unerschrocken entgegenzutreten: fest und gelassen bleibt er an seiner Stelle, als ob es sein Heim wäre, heiter ruht er in seinem Bewußtsein, daß diese grausigen Visionen nichts sind als Gaukelbilder der trügerischen Bildekraft seines Geistes.

Sobald der Myste dieses Stadium erreicht hat, gerät das Gewühl der Wahnbilder ins Stocken, ja, es kann dazu kommen, daß diese sich überhaupt nicht hervorwagen, daß jedoch in seinem Unterbewußtsein gewisse latente Ängste, potentielle Anlagen solcher Visionen, zurückbleiben. In diesem Falle wird der *yogin (rnal ạbyor pa)* zu strengeren Verfahren der Konzentration *(samādhi)* seine Zuflucht nehmen, Verfahren, die imstande sind, auch die subtilsten *māyā*-Illusionen in nichts aufzulösen. Damit verschwindet jede Vorstellung von Furcht, ja einer von Furcht befallenen Person selbst (Nr. 24).

Auch der Irrtum tritt immer seltener auf, um sich schließlich in einer Grenzsituation zu verflüchtigen, die den Irrtum sozusagen mit einer Art Kunstgriff des Irrtums, die Vorstellung mit Hilfe der Vorstellung reinigt. Das dichotomisierende Denken in seiner unbegrenzten Projektions- und Reflektionsfähigkeit erschöpft sich so in sich selbst und findet schließlich, jenseits jeder Dualität, in der Grenzsituation, die Leerheit wieder: es handelt sich dabei tatsächlich um ein Wiederfinden, nicht um ein Erlangen, denn zu erlangen ist da nichts.

Der hier befolgte Ritus entfaltet sich in vier aufeinanderfolgenden Phasen, deren jede eine Sonderbezeichnung führt: 1. „weiße Teilung" *(dkar ạgyed);* der eigene Körper wird als in Ambrosia verwandelt und den „Drei Juwelen" dargeboten vorgestellt; 2. „vielfarbige Teilung" *(k'ra ạgyed);* der eigene Körper wird vorgestellt als verwandelt in einen Garten, in Speisen, Gewänder, in wünschenswerte Dinge, die den „Beschützer" genannten Gottheiten *(mgon po)* dargeboten werden, die imstande sind, alle der Erringung der Erleuchtung im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen; 3. „rote Teilung" *(dmar ạgyed);* es wird vorgestellt, Fleisch und Blut des eigenen Kör-

pers verteilten sich über den ganzen Raum und würden den Dämonen, *ądre* und *srin*, dargebracht; 4. „schwarze Teilung" *(nag ągyed)*; es wird vorgestellt, die eigenen Sünden und die aller Geschöpfe würden im eigenen Körper absorbiert, gleichsam als eine gewaltige, angehäufte Schuld, und zum Loskauf von dieser Schuld und allen aus ihr entspringenden Leiden und Mißgeschicken wird der Körper den Dämonen dargeboten.

Zur Begehung dieser Zeremonien sind folgende Geräte erforderlich: eine Flöte aus menschlichem Schienbein *(rkaṅ gliṅ)*, um *lha* und *ądre* gefügig zu machen, *ḍamaru*, die Schamanentrommel, ein Glöckchen, zum Schopf geknüpfte Haare und ein Lappen von persischem Stoff *(stag gzig gi ras ma)*, Menschenhaut oder Haut eines Jagdtieres, wobei die Krallen unversehrt sein müssen: sie dienen zur Bezwingung der Dämonen *(dregs)*.

Die Vertrautheit mit den dämonischen Mächten — in den Augen der einfachen Leute sind sie durchaus wirklich — und das hier auf alles Makabre und Grauenvolle gelegte Schwergewicht bewirkten ein immer stärkeres Abgleiten der Sekte zu einer Haltung, die sie vielleicht auch genetisch, abgesehen von allem Inhaltlichen, mit gewissen indischen Sekten verknüpft, deren Anliegen es war, durch immer seltsamere Praktiken ihre gänzliche Gleichgültigkeit gegenüber der allgemeinen Meinung unter Beweis zu stellen. Die dabei befolgten Regeln bezeugen eine ausgeprägte Geringschätzung den üblichen Gewohnheiten, ja eine vollkommene Unbekümmertheit und Unempfindlichkeit *(p'yogs ris med)* in dieser Hinsicht: man ißt hier Speisen von Leprakranken und Bettlern und trägt deren Kleider, man lebt in deren Gemeinschaft statt in den Klöstern (Nr. 83, S. 23, b). Diese Haltung kam der in den Kreisen mancher Adepten verbreiteten Neigung zu exorzistischer Betätigung entgegen, so daß es wenig wundernimmt, wenn manche Angehörige dieser Schulen sich außer mit der Beschwörung von Dämonen z. B. mit Skapulimantie (Schulterblattwahrsagung) und anderen magisch-divinatorischen Riten befassen. In Osttibet wird *gcod* vor allem in zwei *bKa' brgyud pa*-Klöstern praktiziert, *rGyu ne* und *sKyabs č'e*, wo die Mönche nach Absolvierung des entsprechenden Tantra-Seminars und Ablegung der damit verbundenen Prüfungen mit der Würde eines Meisters des *gcod (gcod pa)* bekleidet werden.

Beim Auftreten von Seuchen sind sie es, die den Transport der Leichen zum Friedhof besorgen — man hält sie für gegen jede Ansteckung gefeit — und dort die Knochen durchschneiden und zerbrechen. Ihre Dienste werden in Anspruch genommen, um Epidemien fernzuhalten: ist in einem Dorf eine Seuche ausgebrochen, dann vollführen sie ihre Beschwörungen mittels einer *tsamba*-Kugel[21], der verschiedene Substanzen wie schwarzes Korn, schwarzer

21 *tsamba* ist der Name der gewöhnlichen tibetischen Speise aus Gerstenmehl, gemischt mit Tee und Butter; diese Paste wird auch zur Herstellung von *gtor ma* während der Zeremonien verwendet.

Sesam usw. beigemischt werden, wobei sie die Dorfbevölkerung auf einer Wiese versammeln und ein großes Feuer entzünden. Darauf vollführen die Exorzisten einen von *ḍamaru* und *rkaṅ glīṅ* begleiteten Tanz unter Hersagen geeigneter Zauberformeln. Schließlich schleudern sie die *tsamba*-Kugel mit großer Kraft durchs Feuer: sich entzündend und funkenstiebend saust sie über die Köpfe der Versammelten hinweg. Damit ist die Epidemie besiegt. Diese Zeremonie führt den Namen *me žags*, während ein anderer Ritus unter dem Namen *gšed ḍur* bekannt ist: *gšed* ist ein den Toten begleitender Dämon, der ihn am Eintritt ins Paradies hindert und auch seinen Anverwandten und Freunden verderblich sein kann. Diese exorzistischen Mönche sind daran zu erkennen, daß sie einen besonderen Hut von rechteckiger Form tragen.

11. Zusammenfassung. Die Eigenart der lamaistischen Erlösungslehre

Wenden wir nach der im vorstehenden gegebenen kurzen Charakteristik der hauptsächlichsten von den verschiedenen Schulen vertretenen Lehrmeinungen den Blick wieder zurück, so ist vor allem auf eine — bereits erwähnte — Tatsache das Augenmerk zu richten: trotz aller Unterschiede im einzelnen haben sämtliche Richtungen bestimmte gemeinsame Voraussetzungen, wenn auch manche Einzelzüge hier und da eine größere oder geringere Betonung oder mancherlei Abwandlungen erfahren haben. Allen gemeinsam ist naturgemäß jene unerläßliche Propädeutik, ohne die von Annahme des Buddhismus keine Rede sein kann: das Gelübde, den Heilsweg zu beschreiten, das Aufsichnehmen der zu diesem Ziele führenden Heilspraxis, das Erkennen der Bedingtheit und folglich der Leere jedes möglichen Denkobjektes usw. Über diese allgemeinen Voraussetzungen hinaus ist offenkundig, daß die magisch-gnostischen Grundlagen des Tantrismus der gesamten lamaistischen Gesinnung und Praxis ihr unverkennbares Gepräge verleihen, und zwar nicht nur in ihrem liturgischen Gefüge, sondern auch in der Formierung ihrer gesamten auf das Erlösungsziel hin orientierten Lebenshaltung. Es wäre ein schwerwiegender Irrtum und würde ein mangelndes Verständnis für die Eigenart des tibetischen Buddhismus verraten, wollte man von seinen ihn durchdringenden und beherrschenden soterischen Zielen absehen: es geht hier nicht um Erkenntnis, nicht um die Erwerbung theoretischer Kenntnisse, sondern um die Ausrichtung der gesamten Erkenntnistätigkeit auf das Heilsziel. Auf der ganzen Linie bleibt das Erkennen dem Erleben untergeordnet. Die Erforschung und Prüfung der Wahrheit, die verstandesmäßige Einsicht in sie haben hinter dem erlebten Besitz der Gewißheit zurückzutreten. Das Erkenntnisvermögen kann das Heil höchstens anbahnen, nicht gewähren. Um das Erlebnis Wirklichkeit werden zu lassen, ruft der Lamaismus theoretische Lehre, seelische Entrückung und Yogatechnik in allen ihren Formen zu Hilfe:

nur so kann jene völlige Umkehrung der Seinsebenen bewirkt werden, die der buddhistischen Offenbarung zugrunde liegt. Wohl ist alles Denkbare relativ und leer, aber diese Leere ist Leere nur insofern, als das Sein nicht von unserem Denken umfaßt werden kann. Diese Leere wird gleichgesetzt mit der Glückseligkeit *(bde)* und mit dem Licht *('od gsal)* jenseits der unendlichen Alternativen des Denkbaren. Wahres oder Unwahres, empirische oder absolute Wahrheit, *saṃsāra* oder *nirvāṇa,* kurz, alle Dichotomien sind nur willkürlich geschaffene Zeichen und Benennungen, die als solche die unaussprechliche, nicht objektivierte Licht-Leere beflecken. Wenngleich das Entstehen des Nicht-Seins, des Eigenschaftlichen aus dem Uneigenschaftlichen, ein auch durch die Lehre von der Befleckung nicht erklärbares Mysterium bleibt, so kann doch der Mensch – auch er nichts als illusorische Erscheinung – seine eigene illusorische Objekt-Erscheinung ebenso wie die nur in der Vorstellung als gegenständlich gegebene Dingwelt kraft seines *sems* überwinden. Dieser überaus subtile, vom Atem getragene *sems* ist mit einer besonderen, nicht mit der gewöhnlichen Materie vergleichbaren Stofflichkeit begabt: er ist Licht, sein Wesenszustand ist reine Lichthaftigkeit, gegenstandslose Wesensbewußtheit. Um in seiner jenseits jeder Befleckung gelegenen Wesensebene zu beharren, muß der *sems* sich emporläutern, wird er *sgyu lus, ye šes lus,* Diamant-Körper. An dieser Stelle wird die soteriologische Lehre durch eine solche von den vier „Körpern" abgerundet: Körper *in se,* Körper der grenzenlosen geistigen Potentialität *(c'os sku),* Körper des Mit-Genießens, Paradieseskörper, der sich demjenigen offenbart, der dazu gelangt ist, sich in Einklang mit diesem in aller Ewigkeit in den Paradiesen predigenden Körper zu versetzen, schließlich Scheinkörper für die Katabasis in die *saṃsāra*-Welt, für die Wortverkündigung an die Menschen, für das Beispiel. Ziel der esoterischen Erfahrung ist die Verwandlung des ins Raum-Zeit-Gefüge gestürzten Ich. Es ist jedoch diese raum-zeitliche Grundlage *(gži),* auf der sich die Umkehrung der Ebenen in einem der drei Buddhakörper vollzieht (Nr. 102, S. 94). Kraft seiner Verwandlungen gibt der *sems* den Vermittler ab zwischen der Alltagswirklichkeit, dem meditierenden Wesen – in seinem Sosein, mit all seinem karmischen Erbe, in seiner raum-zeitlichen Lokalisiertheit – auf der einen Seite und jenen nach stets höheren Wesensformen weisenden Möglichkeiten auf der anderen Seite. Dem wahrhaftig eingeweihten Mysten eröffnen sich die zu jenen besonderen Seinsweisen führenden Pfade. So schließt sich das anscheinende Diskontinuum zwischen der Leere, dem Wesensbewußtsein, dem endlosen Hervorsprießen von Götterfiguren im so dicht bevölkerten buddhistischen Pantheon und der Scheinhaftigkeit alles dessen, was sich als existent und denkbar ausgibt. Wir werden so Zeugen eines einzigartigen Emanations- und Reintegrationsvorganges: der illusorischen Existentialität der Erscheinungswelt und des Verschwindens der Erscheinungswelt in der Leere. Für den letzteren Vorgang bieten Theorie und

Mystik des Buddhismus „technische" Handhaben. In den liturgischen und meditativen Momenten kommt es zu einem Durchbruch der mystischen Individualität des eingeborenen *sems* des Adepten, vollzieht sich sein Eingehen in die höheren Ebenen, jene wunderbare Verschmelzung, dank der jeder Abstand zwischen jenen Ebenen und der menschlichen Ebene zunichte wird. Der Myste selbst wird imstande, sich vorläufig in eine Gottheit zu verwandeln *(lhar bskyed)*, ein der indischen Liturgie geläufiger Prozeß: *na adevo devam arcayet*, „wer sich nicht in Gott verwandelt, kann keinen Gott verehren". Dieses Prinzip hat sich im Vajrayāna und im Lamaismus ganz außerordentlich fortgebildet. Ausgehend von jenen Meditationsformeln, die Aussehen und Symbole der einzelnen Gottheiten beschreiben, konzentriert sich der Meditierende auf eine bestimmte von ihm ausgewählte Eigenschaft, verwandelt er in seinem Geiste seinen Standort in ein Paradies, bis dieses tatsächlich visuell vor ihm steht. In dessen Mitte – ein Götterpalast. In seiner Mitte – ein weißer Lotus, falls es sich um lichte, freundliche Götter handelt, ein roter Lotus bei kämpferischen und furchterregenden Gottheiten. Oder er betrachtet auf diesem Lotus oder auch auf einem Leichnam – letzteres angesichts böser Gottheiten – die magisch zeugende Ursilbe *(sa bon)*, klangliches Symbol, in dem sich das Wesen der betreffenden Gottheit darstellt. Wenn z. B. *P'yag na rdo rje* beschworen werden soll, dann wird der Meditierende sich auf die „schwarze" Silbe *hūm* in seinem Herzen konzentrieren, bis er mit dieser Gottheit in ihrem von ihm beschworenen Sonderaspekt eins wird. Hat er sich so in *P'yag na rdo rje* verwandelt, dann wird er über die weiße *om*-Silbe meditieren, zeugendes Phonem des Leibes aller Buddhas, er wird sie in seinem Haupte visualisieren, in seinem Hals dagegen die rote Silbe, Schöpferlaut auf der Ebene des Wortes, in seinem Herzen endlich die blaue *hūm*-Silbe, schöpferisches Phonem auf der geistigen Ebene. Solche Verwandlung des eigenen Selbst in Gott führt den Namen *dam ts'ig sems dpa' (samaya-sattva)*, „aus dem Gelübde stammendes Sein". Sie ist besonders dann geboten, wenn sich der Exorzismus gegen dämonische Wesen richtet: *P'yag na rdo rje* hat die Macht, sich die Dämonen botmäßig zu machen. Die Wandlung des eigenen Selbst in ein göttliches Wesen *(bdag bskyed)* ist ein allen Richtungen gemeinsames, wenn auch verschiedenartig abgewandeltes liturgisches Moment, das in mehreren Stadien vor sich geht. Allerdings wird auch ein plötzliches Eintreten der Verwandlung, besonders von den *rÑiṅ ma pa*, angenommen (dann wird sie als *lha kroṅ bskyed* bezeichnet). Wird die Verwandlung zur Tatsache, dann kann die heraufbeschworene Gottheit auch gegenüber dem eigenen Ich *(mdun bskyed)* erscheinen, d. h. sie wird räumlich vor den Schauenden projiziert. Oder man spricht von Schaffung „aus sublimierter Erkenntnis" *(ye šes sems dpa', jñāna-sattva)*. Aus dem mit *P'yag na rdo rje* verknüpften zeugenden Laut, der im Herzmittelpunkt des zu *P'yag na rdo rje* gewordenen Meditierenden erschaut wird, brechen leuchtende Strahlen her-

vor, die den in seinem Götterpalast, im Paradiese *(lCaṅ lo can)* weilenden *P'yag na rdo rje* einhüllen, sein Herz treffen und sein *ye šes* (das Wesen der sublimierten Erkenntnis) heraufführen und ihm gegenüberstellen. Dies ist der Augenblick, in dem ihm der Myste die vorgeschriebene rituelle Opfergabe *(mc'od pa)* darreichen wird. – Eine weitere Art der Anrufung führt den Namen „Sein der Konzentration" *(tiṅ ṅe ạdsin sems dpa', samādhi-sattva).* Sie ist dann gegeben, wenn der bereits zu *ạJams dbyaṅs (Mañjuśrī)* verwandelte Hierophant (wie *ye šes sems dpa'*) in seinem Herzen z. B. die Zeugungssilbe *dhiḥ* erschaut, in der sich das Wesen des *rDo rje ạjigs byed* darstellt, nämlich sein aktiver und zürnender Aspekt, um dann zur Verwandlung des ersten in den zweiten Aspekt fortzuschreiten. Doch ist es auch möglich, daß einzelne dieser Verwandlungen sukzessive aus sich heraus erfolgen, z. B. wenn der Meditierende sich selbst als „Sein des Gelübdes" *(dam ts'ig sems dpa')* vorstellt und wenn sich in dessen Kehle das Sein sublimierter Erkenntnis *(ye šes sems dpa')* befindet und weiter in dessen Herzen das Sein der Konzentration *(tiṅ ṅe ạdsin sems dpa').*

Andere Varianten dieser Riten sind z. B. die Beschwörungen mittels eines Gefäßes *(bum bskyed*[22]*).* Meditationen dieser Art können zu richtigen *maṇḍala*-Wucherungen führen, wenn nämlich der Meditierende sich selbst in verschiedenen Gestalten vorstellt und visualisiert, z. B. als *rNam par snaṅ mdsad,* und aus seinem so verwandelten Sein ganze unendliche Chöre von Gottheiten emaniert und wieder in sich resorbiert, oder auch wenn der Myste aus dem unendlichen Raum unendliche Buddhas herbeiruft, um von ihnen die initiatische Weihe zu empfangen, und sie dann wieder in den mit seinem eigenen Herzen identifizierten Raum entläßt.

Über die Frage der Götteranrufungen gibt es in Indien wie in Tibet ein ausgedehntes Schrifttum, wobei die Ansichten der einzelnen Lehrmeister und Schulrichtungen nicht unwesentlich voneinander abweichen (so wird von manchen die Verwandlung des Selbst in die Gottheit – *bya rgyud* – in Abrede gestellt). Zusammenfassend darf gesagt werden, daß die einzelnen Momente der Anrufungen überaus vielschichtig erscheinen: ausgegangen wird von der Samen-Silbe im eigenen Herzen, vom Leeren; die Samen-Silbe wird auf den im Raum befindlich gedachten Mond- oder Sonnensitz übertragen; hierauf erfolgt Konzentration auf jene Laute, aus denen die *mantra* der einzelnen Gottheiten gebildet sind; weiter auf die diese *mantra* bildenden Buchstaben. Während des Murmelns dieser Formeln müssen die einzelnen Körperteile (des eigenen Leibes) berührt werden (dieser Vorgang heißt *p'yag rgya, mudrā,* und entspricht der *aṅganyāsa,* „Handauflegung auf die Körperteile", der indischen Liturgiepraxis). Dabei muß stets die Überzeugung gekräftigt werden, man sei Gott geworden *(ṅa rgyal).*

22 *Bum* hier = *maṇḍala* = Paradies.

Die angeführten Belege dürfen als besonders bemerkenswerte Beispiele für das Vermögen der indo-tibetischen Lehrmeister gelten, Zustände seelischen Außersichseins und gesteigerten Erlebens zu entfesseln. Diese Beispiele stellen ihre Fähigkeit unter Beweis, jene Mechanismen zu erfassen, die auf tiefere seelische Schichten einwirken und so paranormale Zustände auslösen, die dann von den Meistern entsprechend gelenkt werden können. Jedenfalls besteht das Wesentliche und Entscheidende dieser Vorgänge in der Auflösung alles Erscheinenden in Leere: alle Formen müssen durch ihre Entformung ins Leere geläutert werden. Indem der Myste in sich selbst den universellen Gestaltenwandel erneuert, schafft er gemäß dem Plan der von ihm geübten Meditation alle möglichen Formen auf gereinigter Ebene nach, um dann die so gewonnenen reinen Formen neuerlich in der gleichen unvorstellbaren Matrix zerfließen zu lassen. All dies ist auf ein einziges Ziel ausgerichtet: in sich selbst den Prozeß der Emanation und Resorption nachzuvollziehen und auf diese Weise alle Erscheinungen ihres Realitätsanspruchs zu entkleiden.

Jedem einzelnen ist seine Schutzgottheit *(yi dam lha)* zugeordnet, jenes Göttliche, auf das hin er abgestimmt ist und das kraft solcher Bindung die Verwirklichung seiner Katharsis in die richtige Bahn lenkt. Der Hereinbruch des *yi dam* ist von entscheidender Bedeutung für den Träger dieser Erfahrung, dem die Theophanie durch seinen persönlichen *bla ma* enthüllt wird, oder auch durch einen Traum, oder durch einen geheimnisvollen Wink bereits zu Beginn des initiatischen Vorgangs (z. B. durch das Werfen einer Blüte auf einen als vorbedeutsam gedachten *maṇḍala*-Abschnitt). Die Wahl des *yi dam* ist durch die Zahl der Familien *(rigs)* bestimmt, in die das Pantheon eingeteilt ist (und damit auch die Individuen). Jeder Gott und jeder Mensch ist einer der fünf Familien[23] *(rigs lṅa)* zugeordnet, die je nach den verschiedenen Tantragruppen unterschiedlich aufgefaßt werden. Wenn auch die Fünf Familien, die Pentade, dem Körper des Mit-Genießens angehören, so sind doch auch sie gewissermaßen ein Erscheinungskörper, insofern sie anderen, obgleich in höheren Formen als der menschlichen, erscheinen und mit anderen in Verbindung stehen müssen. Wie bereits ausgeführt, besteht auch in uns im Frucht-Moment — vermöge der Verwandelbarkeit jeder Einzelkomponente der psychophysischen Persönlichkeit *(p'uṅ po)* in einen der fünf Buddhas der Pentade — die Potentialität der Verwandlung dieser unserer Komponenten,

23 Außer der Gliederung in die fünf Familien der Pentade sind auch andere Gruppierungen verbreitet: z. B. jene in sechs Familien, nämlich die oben angeführten, zu denen noch *Vajradhara* hinzutritt. Diese Einteilung wird von den Traktatschreibern der *bya rgyud* akzeptiert.

Eine weitere, den *bya rgyud* eigentümliche Gliederung in fünf Familien nennt verschiedene Namen: *Tathāgata, Ratna, Padma, Karma, Vajra* (d. h. *Vairocana, Ratnasambhava, Amitāyuḥ, Amoghasiddhi, Akṣobhya*).

ja unserer Befleckungen selbst, in göttliche Formen, auf Grund sicherer Entsprechungen. Bestehen wir doch ebenfalls aus fünf Komponenten, wenn diese auch durch den *saṃsāra*-Zustand kontaminiert erscheinen. Diese Komponenten sind: Form *(gzugs)*, sinnliche Wahrnehmung *(ts'or)*, Vorstellung *(ạdu šes)*, Karma-Faktoren *(ạdu byed)*, Bewußtseinsprinzip *(rnam par šes pa)*, und jeder dieser Komponenten entspricht eine Leidenschaft, die eines Transfers auf göttliche Ebene fähig ist: Haß, geistige Verblendung, Neid, Fleischeslust, Leidenschaftlichkeit als solche. Im zündenden Augenblick verwandeln sich diese fünf Bauelemente unserer Persönlichkeit durch ihre Läuterung in je eine Gottheit der Pentade (vgl. S. 96): *rNam par snaṅ mdsad (Vairocana), Rin c'en ạbyuṅ ldan (Ratnasambhava), 'Od dpag med (Amitābha), Don yod grub pa (Amoghasiddhi), Mi bskyod pa (Akṣobhya).* Diese Verwandlung ist der Übergang zu ihrer wesenhaften Identität *(ṅo bo)*. *Yi dam* ist eine Art Zeichen, unter dem sich die fortschreitende Erlösung vollziehen muß. Die *yi dam* sind nicht nur jeder Einzelperson eigentümlich, auch jede Schule besitzt ihre eigenen *yi dam*. Z. B. sind die wichtigsten *yi dam* der *Sa skya pa*-Richtung folgende: *Kye rdo rje, bDe mc'og, rDo rje rnal ạbyor ma;* der *rÑiṅ ma pa*-Richtung: *dGoṅs ạdus, P'ur pa bKa' brgyad:* vgl. Nr. 27, S. 33 f.; der *bKa' brgyud pa: dGyes pai rdo rje, bDe mc'og, rDo rje rnal ạbyor ma;* der *dGe lugs pa: gSaṅ ạdus, bDe mc'og, ạJigs byed,* usw.

Diese lange Liste greift nur einige Beispiele heraus; es könnten noch viele andere angeführt werden. Außerdem ist es möglich, jede dieser Wesenheiten auf besondere Weise und nach verschiedenen Methoden zu meditieren (z. B. *bDe mc'og* nach dem System des Yogin *Lui pā* oder dem von *Nag po pā* oder dem von *Dril bu pā*), je nach den von den verschiedenen Tantragruppen gepflegten Beschwörungs- und Bewirkungstechniken.

Die aufgezeigten Meditationsprozesse machen den Abstand zwischen Menschenwelt und göttlicher Sphäre zunichte. Vermittels der ihnen eigenen Zeugungsphoneme und der anziehenden Wirkung des Lichtes rufen sie das göttliche Wesen auf und ziehen sie es auf die Menschenebene herab, aber gleichzeitig erheben sie das Menschliche auf eine Ebene über das Menschsein hinaus. Es handelt sich um eine Verwandlung, ein Entrücktsein, das sich vermittels des sich zu sublimiertem Bewußtsein *(ye šes)* geläuterten *sems* ereignet, und zwar in einer Lichtfülle, die den überwältigten Meditierenden einhüllt und seine Schauungen erhellt. Das Erlebnis ist einem einzigen Ziel zugewandt: in einem zeitlichen Augenblick wird es dem Meditierenden gegeben, den jenseits des Menschlichen gelegenen Zustand der göttlichen Leiblichkeit zu verwirklichen, wobei ihm *sems* als *logos* dient. Ohne *sems* gäbe es keinen Kontakt zwischen der menschlichen und der übermenschlichen Ebene, keine Verwandlung, keine Transferierung. Der eingeborene *sems* begibt sich sozusagen auf den Versenkungspfad, er bewirkt die übersinnlichen Situationen, und dies nicht nur in Vorwegnahme dessen, was ihn im Wir-

kungsmoment erwartet, sondern vor allem, um sich auf diesen Zustand vorzubereiten, für ihn gerüstet zu sein.

Nach dem Tode eines Menschen, der die Heilsweisungen befolgt hat, eröffnen sich ihm drei Wege: das Aufgehen im *c'os sku,* im Körper des Mitgenießens, im Erscheinungskörper. Abgesehen davon besteht die Möglichkeit eines Wiedereintauchens in den *saṃsāra,* in den sowohl göttliche als auch menschliche, teuflische und tierische Existenzen einbegriffen sind.

Freilich kann es geschehen, daß auf den Zustand der Kontemplation, des zunächst vorübergehenden Erlebens einer der höheren Ebenen, im Weg-Moment dann neuerlich ein Absinken des *sems* in die Wirkenssphäre illusorischen Scheins erfolgt. Nur eine immer wieder aufgenommene Meditationspraxis schafft die Voraussetzungen für die endliche Herbeiführung des beseligenden Augenblicks, in dem die Überwindung der leidvollen Existenz zum Ereignis wird.

So wird die große Bedeutung begreiflich, die alle Schulen, besonders die *bKa' brgyud pa*[24], den „Sechs Prinzipien" *(c'os drug)* des *Nā ro pā,* Lehrer des *Mar pa,* beimessen: a) *gtum mo,* ein Yoga-Vorgang, der sich physisch vermittels der willkürlichen Erhöhung der Körpertemperatur manifestiert; b) *sgyu lus;* c) Traum *(rmi lam);* d) Licht *('od gsal);* e) Transfer in andere Existenzformen *(ạp'o ba);* f) *bar do.* Das erste Prinzip bedient sich vorwiegend einer *Haṭha-yoga*-Technik, die mittels einer schwierigen Kontrolle des Lebenshauches und einer visuellen Schau des Feuers und der Sonne in verschiedenen Körperteilen des Mysten den Prozeß der „vier Weihen" vollzieht und in der Halluzination eines völligen In-Flammen-Stehens seines Leibes ausmündet. Zweites und drittes Moment hängen eng zusammen, sofern sie die Traumbilder in den Dienst des Heilsweges zu stellen versuchen. Wenn wir tagsüber unsere Lebensführung nicht gemäß den Vorschriften des Lehrers gestalten, dann bannt uns das in der Vergangenheit angesammelte *karma* in die von diesem erweckten Illusionen, während wir neue Illusionen den bereits aufgestapelten hinzufügen. Solche Illusionen wirken sich auch in den Bildern des Traumes aus, der durch sie infiziert wird. Indem sich so dieser Zustand verewigt, wird auch die Zwischenexistenz nach dem Eintritt des Todes davon in Mitleidenschaft gezogen. Es ergibt sich damit ein

24 Es handelt sich dabei um einen äußerst komplexen Meditationsvorgang, der trotz seiner Verwurzelung in der Lehre *Nā ro pās* praktisch je nach den einzelnen Schulrichtungen verschiedene Methoden der Verwirklichung zur Anwendung bringt. Meine vorstehenden Ausführungen sind daher als eine den allgemeinen Gesichtspunkten Rechnung tragende Zusammenfassung zu verstehen. Besonders groß sind die Unterschiede in der Auslegung des *sgyu lus,* das von einzelnen Verfassern einfach als *sgyu ma, māyā* betrachtet wird, wobei sie sich auf einen Grundgedanken des Mahāyanā berufen, nämlich daß das Erscheinende *(snaṅ)* auf jeden Fall *māyā* ist. — Über diesen Gegenstand wird von mir eine übersichtliche Darstellung vorbereitet, die demnächst erscheinen soll und in der die verschiedenen Auslegungsweisen der sechs „Prinzipien" des *Nā ro pā* geklärt werden.

dreifacher Bereich unreiner Scheinwirklichkeit: Illusion als *karma*-Wirkung, Ausstrahlung solcher Illusion auf das Traumleben, Einwirkung des unrein Illusorischen auf den im Todesmoment einer neuen Verkörperung zustrebenden Geistleib *(yid lus)*. Dieser unreinen Scheinhaftigkeit (s. S. 76) ist vermittels Meditation über den eigenen Leib und den Götterleib — in den jener dank seiner Substanzlosigkeit mittels der aufgezeigten Methoden verwandelt werden kann — ein Bereich dreifacher reiner Scheinhaftigkeit entgegenzusetzen; dadurch bleibt der Traum von unreinen Vorstellungsbildern bewahrt. In der sich vom Tode bis zur neuen Lebensinkarnation erstreckenden Zwischenexistenz wandelt sich der *yid lus* in einen Körper des Mit-Genießens. Die Meditation bedient sich hier der Hilfe einer Yoga-Technik, die in der Identifikation des Meditierenden mit *rDo rje ṣc'aṅ* oder, nach der Meinung anderer, mit *bDe mc'og*, verbunden mit seiner Paredra *(yab yum)*, gipfelt. Der Meditierende visualisiert dann unter seinem Nabel ein Dreieck *(c'os ṣbyuṅ)*, Symbol der archetypischen Matrix, außen weiß, innen rot, in dem die das wahre Sein der Dinge nicht ahnenden Geschöpfe auf ihrer unaufhörlichen Wanderschaft erblickt werden. Darauf gehen diese Geschöpfe wieder im Licht auf, fluten zurück, verschwinden, und nur das Dreieck bleibt. Eine Meditation dieser Art wirkt auch auf den Traum ein, der so für die Ziele des Erleuchtungsweges nutzbar gemacht werden kann. Die illusorischen Tageswahrnehmungen sind aus dem gleichen Stoff wie die Traumbilder: beherrscht man die einen, hat man Gewalt auch über die anderen. Traum und Nicht-Wissen, *ma rig*, sind verwandt: beide sind Ursache illusorischer Scheingebilde des Geistes. Aus dieser Gewißheit ergibt sich die Quieszenz alles Vorgestellten: alles Erscheinende sprießt hervor aus den bereits *ab initio* vorhandenen Befleckungen. Da diese im Wachzustand auf die Traumvorstellungen einwirken, ist es geboten, beide Scheinwelten in ihrer Traumhaftigkeit zu erfassen, in der Einsicht: alles ist wie der Traum. Aus der Yogatechnik kommt die Vorstellung hinzu, der im oberen Teil des Körpers fließende Lebenshauch kondensiere sich in einem weißen „Punkt" *(t'ig le)*, dem „Vater-Samen", der im unteren Teile in einem roten Punkt, „*Paredra*-Blut", beide im Herzen beheimatet. Die stufenweise Meditation über diese beiden Punkte schafft im Adepten die gleiche Lage wie die vier Weihen: die erste ist dann gegeben, wenn die beiden Punkte in Bewegung sind; die zweite, wenn sie sich berühren; die dritte, wenn die aus ihrer Berührung hervorgehende Seligkeit erlebt wird; die vierte, wenn die beiden Punkte sich in einem einzigen verschmelzen. Auf Grund der Ausführungen im vorhergehenden kann die dem vierten Moment zuerkannte Bedeutung kaum überraschen: in ihm konzentriert sich das Licht *('od gsal)* in seiner Wesensgleichheit mit dem aus sich selbst heraus leuchtenden *sems*, so wie die Lampe sich selbst und die Gegenstände ohne Beihilfe von außen erleuchtet. Der Licht-Geist, *'od gsal-sems*, ist jene Macht, die sich im Frucht-Moment in einen der drei Körper ergießt. Jenseits

jeder Dualität ruht er in unendlicher Helle und in einer Tonhaftigkeit, in der potentiell alle möglichen Töne enthalten sind. Seine Leuchtfülle ist auf keinerlei räumliche Oberfläche begrenzt. Sie ist strahlende Leere, aus der die Unendlichkeit der leuchtenden Vorstellungen ausströmt, doch diese Scheingebilde sind nichts als die innerste Macht der Leere in sich selbst. Zum Unterschied vom Tageslicht wird das Traumlicht nicht in illusorischen Scheingebilden nach außen projiziert, sondern in seinem ihm eigentümlichen Bei-sich-Selbst-Sein erlebt.

Der oben angeführte fünfte Punkt, die Transferenz *(ap'o ba)*, geht im Augenblick des Todes vor sich, doch muß auch dieser Vorgang in die Praxis des Erlösungsweges eingeschaltet werden. Denn wenn diese Art Transferenz nicht schon früher geübt worden ist, ist es unmöglich, im Augenblick des Hinscheidens seine Zuflucht zu ihr zu nehmen. Naturgemäß bedeutet das Einsetzen dieser Erfahrung während des Weg-Moments nicht schon tatsächlich verwirklichte Transferenz, sondern eine Erfahrung, die als Vorbereitung für die Geschehnisse im Todesmoment praktiziert wird, sobald sich drei Möglichkeiten eröffnen: die erste, höchste, die Transferenz ins Licht, dann jene in einen Erscheinungskörper – vgl. S. 119 –, endlich (für Individuen von geringerer Fähigkeit) der „herauswirkende" Beschwörungsprozeß *(bskyed rim)*. In dieser Meditation muß der Meditierende sich selbst als Gottheit vorstellen, z. B. als *rDo rje p'ag mo* oder als eine andere analoge weibliche Gottheit, über der *rDo rje ac'aṅ* in Gestalt des eigenen *bla ma* visuell vergegenwärtigt wird, um so eine Kontinuität der Heilsoffenbarung herzustellen. Die Transferenz des *sems* geschieht durch Aussprechen der Silbe *hik*, deren mehrfache Wiederholung auf die vorgeschriebene Weise bewirkt, daß der *sems* durch die Fontanelle, durch die Naht an der Schädelspitze, hindurchgeht; bei Aussprechen der Silbe *ka* kehrt er an seinen Platz zurück. Auf solche Weise wird ein Kontakt zwischen der menschlichen und der das Menschliche transzendierenden Ebene hergestellt. Die Übung muß dreimal wiederholt werden, bis zu dem Augenblick, wo Blut oder eine Flüssigkeit der Fontanelle entströmt.

Von den weiter ausgebildeten Riten *(agroṅ ajug)* und von dem Zwischenzustand *(bar do)* war bereits die Rede (vgl. S. 50).

Diese theoretischen und Yoga-Grundlagen und die im Augenblick des Todes vollzogenen Riten – es kann sich dabei aber auch um eine philosophisch-mystische Weiterbildung primitiver magischer Glaubensvorstellungen handeln – bezeugen die Ausrichtung aller nur möglichen Erfahrungen oder Seinsweisen auf ein einziges Heilsziel: in diesen Riten vervollkommnet sich der Mechanismus der Transferenz der einzelnen menschlichen Zustände auf soterische Ziele, kommt es zu einem großartigen Verklärungsversuch, in dem die veränderlichen und widersprüchlichen Bedingungen der Erscheinungswelt zur Verwirklichung des höchsten Bewußtseins eingesetzt werden. In diesem Vorgang gibt es keinen Bruch der Kontinuität: was in uns vorgeht, ist ein Gescheh-

nis für das Ganze, die anscheinende Zeitlichkeit löst sich für den Initiierten auf in einen ewigen Augenblick.

Die vorhin angeführten Beispiele (vgl. S. 80) bestätigen neuerlich, daß der von der gnostisch-magischen Tantra- oder *sṅags*-Theorie beherrschte Lamaismus in uns eine leuchtende Geist–Licht-Gegenwart *('od gsal-sems)* postuliert, der die Fähigkeit sukzessiver allmählicher Läuterungen eignet, bis sie sich zu der dem Buddha eigenen Allwissenheit, „Kenntnis aller Formen", erhöht: es ist dies die Bedingung absoluter Reinheit von jeglicher Befleckung, die Quieszenz in ihrem wesenhaften Grenzzustand, den wir in analogischer Ausdrucksweise als höchste Wirklichkeit bezeichnen dürfen.

Dies bedingt jedoch keineswegs notwendigerweise — wie die *Jo naṅ pa* behaupten — die Gegenwart des *tathāgatagarbha,* der unbefleckten Wesenheit, in unserem Weltkontinuum: eine derartige Voraussetzung würde den Buddhismus auf shivaitische Züge zurückführen. Das leuchtende, unbefleckte, absolute Wesensbewußtsein ist nicht immanent, jedoch kann die Läuterung des *sems* — sei es, daß es sich um eine progressive oder unmittelbare handelt (je nach den einzelnen Fällen und gemäß gewissen Schulrichtungen) —, und nur sie allein, die Umkehrung der Ebenen bewirken. Jedoch steht trotz der Verschiedenheit der Problemstellung die Tatsache fest, daß der in solcher gnostisch-magischen Erfahrung aufgewachsene Tibeter von dem Glauben durchdrungen ist, sich in stufenweise höher geartete Seinsweisen wandeln zu können, bevor er sich in das Namenlose auflöst. Die im Versenkungsweg bereits zurückgelegten Seinsstufen werden ihn im Augenblick des Todes in die Lage versetzen, dank den von ihm erworbenen Fähigkeiten und dem von ihm gewonnenen Rüstzeug ein buddhaähnliches oder mindestens paradiesisches Dasein zu führen.

Dieser Prozeß besteht in einem stufenweisen, stets heller leuchtenden Aufblitzen von Schauungen, die wohl dem Mysten als Gegenstand seiner Kontemplation erscheinen, doch nichts anderes sind als die Erfahrung seiner eigenen allmählichen Läuterung und Sublimierung[25].

Ein hervorragender Meditationsprozeß besteht in einer zweifachen Art der visualisierten Aufrufung der göttlichen Ebene *(rjes gžig)* und der Auflösung *(ril ạdsin)* im reinen Licht; sie führt zur höchsten Konvergenz. Sobald sich die Gleichung Licht = Leerheit vollzieht, ist die Quieszenz im höchsten Schweigen

25 In den Erscheinungen der Paradiese, der himmlischen Welten und der *mandala,* die im Meditationsprozeß hervorgerufen werden, wird jedes unserer Einzelelemente in besondere Strahlungssphären einbezogen: die Komponenten unserer illusorischen Persönlichkeit *(p'uṅ po)* in die Pentade, die vier oder fünf Sinnessphären *(k'ams)* in ihre vier oder fünf Paredren, die Adern und Muskelfasern in jene der *dPa' bo* und *mK'a' ạgro ma* genannten niedrigeren Gottheiten usw. Diese Emanationen können entweder von dem Licht ausgehen, das vom *sems* und vom subtilsten Lebenshauch ausgestrahlt wird, die im Herzen ihren Sitz haben, oder von dem Licht, das jene komplizierte Yoga-Übung erweckt.

gegeben. Beide Prozesse *(ril ḍsin* und *rjes gžig)* dienen gleichermaßen zur totalen Beseitigung des dichotomischen Scheins im Wesenslicht. Nach einzelnen Lehrsystemen ist der wesentliche Unterschied zwischen beiden darin begründet, daß die erstgenannte Methode von einer Konzentration auf die eigene Person ausgeht, die letztere dagegen von einer Konzentration auf die Außenwelt (*snod-bcud,* Behältnis und Enthaltenes). Im Laufe des ersten Vorgangs verwirklicht sich die Elimination des eigenen Schein-Ich als eines ganz bestimmten Individuums, wobei der Prozeß einerseits vom Kopf nach unten, andererseits von den Füßen nach oben verläuft, derart, daß jeweils die Grenze zwischen den beiden Körperteilen, dem oberen und dem unteren, erreicht wird, eine Grenze, die das Herz verkörpert: die beiden Körperteile werden im Herzen absorbiert, dieses seinerseits im Phonem *hūm,* letzteres hinwieder im Punkt der absoluten Potentialität und diese schließlich in der Leerheit.

Als Beispiel für diesen Vorgang wird folgendes angeführt: wenn man gegen einen Spiegel atmet, so trübt der Atem die ganze Fläche; allmählich zieht sich diese Trübung jedoch, von außen nach innen gehend, immer enger zusammen, bis nur ein Punkt übrigbleibt, der sich am Ende gleichfalls auflöst.

Der zweite Reabsorbierungsprozeß besteht in der Wiederaufsaugung alles dessen, was außer uns in unbestimmter Lichthaftigkeit besteht. Ein Beispiel: ähnlich wie eine Handvoll Schnee, die man in eine springende Quelle wirft, sich darin allmählich auflöst (Nr. 95, S. 248 ff.). All dies soll, wie stets, nur der Verbildlichung dienen. Die Einzelheiten dieser Versenkungsübung sind je nach den Quellen verschieden.

Ein solcher Prozeß, mittels dessen sich die Identifikation des Gegenstandes der Schauung mit dem schauenden Subjekt vollzieht, bis zur Aufhebung dieses Dualismus auf der jede Art der Wahrnehmung transzendierenden Ebene, ist keineswegs ein unkontrolliertes Aufblitzen von Bildern, vielmehr eine bewußte Geistesdynamik des nach seiner Katharsis strebenden Kontemplierenden. Diese Dynamik bewegt sich in der strengen Architektur der Doktrin, die in ihrer Wachsamkeit überall mit vollem Bewußtsein in einer fortschreitenden Stufenabfolge postulierte Gleichsetzungen aufstellt, wobei jedes Moment das Integral aller vorhergehenden Momente und die notwendige Vorbedingung aller nachfolgenden darstellt. Die Schau kommt nicht von außen, sie fällt nicht sozusagen von oben herab, sondern sie entspringt dem Innern und vollzieht sich im Innern des meditierenden Subjekts; denn nur das Subjekt bewegt sich im Bannkreis seiner eigenen Entrückungen. Wenn sich hier Schauung und gewollte, kontrollierte Meditationsdisziplin in untrennbarer Einheit treffen, so dürfen wir darin einen der tiefsten und originellsten Beiträge des Vajrayāna-Buddhismus und seiner lamaistischen Exegese zur Erkenntnis der mystischen Erlebniswelt erblicken. Vor allem besteht dieser Beitrag in der Stellung des Problems einer Möglichkeit, die gegebene Wirk-

lichkeit einer Läuterung zuzuführen. Die tantrische Erfahrung bringt mit bemerkenswerter Kühnheit nicht so sehr die Ausrottung der unvermeidlich und unerbittlich gegebenen menschlichen Schwächen in Vorschlag – der angeborenen, auf gewisse Grundaffekte (vgl. oben S. 66) zurückführbaren Neigungen –, als vielmehr ihre Transferierung auf höhere Ebenen: die Leidenschaften sollen nicht unterdrückt werden, sie sind eine mit unserem Sein artverwandte Tatsache. Dank stufenweiser Läuterung (vgl. S. 75) werden sie zum Instrument ihrer eigenen Aufhebung, werden sie zur Grundlage einer Reintegration, vorausgesetzt, daß ihre richtige Behandlungsweise gesichert ist. Als solche bieten sich eben die *sNags* an, wie aus dem *rDo rje gur* zu entnehmen: „Der Mensch, wie er in der Welt lebt, ist geboren aus Anlaß der Leidenschaften, aber durch die Leidenschaft selbst wird er wieder frei" (Nr. 84, S. 14a).

Als Voraussetzung des Transfers und eines der Wesensprinzipien der Tantraerfahrung darf selbst die Bipolarität zwischen Mann und Frau gelten: sie ist eine unleugbare, das ganze Dasein prägende Tatsache. Das gleiche gilt für die Homologie zwischen Geschlechtlichkeit und Befreiung, vorausgesetzt, daß beide Grundtatsachen unter der Kontrolle läuternder Bewußtheit gehalten werden. Die sexuelle Erfahrung – in ihrer üblichen vierfachen Gliederung – ist Gegenstand einer verwickelten und daher dem Laien unverständlichen Symbologie. Das Sexualerlebnis wird in Beziehung gesetzt zum esoterischen tantrischen Prozeß, derart, daß seine Einzelphasen Situationen steigender sinnlicher Impulsivität entsprechen. Der weibliche Schönheit umspielende Blick, das Lächeln des Wohlgefallens, der Händedruck, der in Erfüllung mündende Sexualakt – diesen vier Situationen entsprechen die vier Tantra *bya rgyud, spyod rgyud, rnal ạbyor rgyud, bla na med rgyud.*

Die tibetischen Lehrer, besonders jene der *rÑiṅ ma pa*-Schulen, schließen nicht aus, daß im initiatischen Ritus die Anwesenheit eines weiblichen Wesens als Symbol der *šes rab* erforderlich sein kann. Übrigens behauptet auch *mK'as grub rje,* bei Vollzug dieses Ritus sei ein erfahrener Kenner der 64 Liebesmethoden unerläßlich. Wir bewegen uns hier ersichtlich in einer von der indischen Tantrawelt nicht wesentlich verschiedenen Sphäre. Doch ist zu beachten, wie in Tibet, besonders in den *dGe lugs pa*-Schulen, über diesem offenbar heiklen, wenn auch strengster Initiationspropädeutik unterworfenen Untergrund ein vorwiegend symbolisch verstandener Überbau errichtet wurde, der von der ganzen Sinnbildlichkeit der Yogatechnik gesättigt erscheint. Trotzdem ist kaum zu leugnen, daß die *bla na med rgyud*-Richtung sich einer derartigen, ihrem Ursprung nicht unangemessenen Auslegung nicht verschlossen hat und die vorgeschriebene Initiation auch ganz wörtlich genommen werden konnte. Dessen ungeachtet darf die *bla na med rgyud*-Schule als Höhepunkt der religiösen Erfahrung und esoterischen Ausprägung der tibetischen Soteriologie angesehen werden. Diese Richtung verkörpert

in ihrem durchaus organischen Gefüge jenes sehnliche Verlangen des echten *Vajrayāna*-Jüngers, d. h. des tibetischen Buddhisten überhaupt, nach einem Aufschwung zu höheren Seinsebenen, nach Verwirklichung des „Buddhatums", nach dem auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Mitteln der Buddhismus in allen seinen Ausprägungen ausgerichtet erscheint.

Aus solcher Voraussetzung ergeben sich unausweichliche Folgerungen, vor allem der Umstand, daß die überwiegende Bedeutung der Schau als eines Aufbauelements des kontemplativen Vorgangs die Tendenz zur Projektion der vor dem geistigen Auge stehenden Vorstellungen nach außen begünstigt, auch um durch deren ausdrucksvolle Unmittelbarkeit die bildhaften Beschwörungen des Mysten zu erleichtern und in bestimmte Bahnen zu lenken. So wird der ungeheuerliche Bildreichtum im lamaistischen Kultwesen verständlich, ebenso die bauliche und malerische Vergegenständlichung der Tantraerfahrungen, wie sie in dem sog. „Hunderttausend-Bilder-*stūpa*" *(sku ḥbum mc'od rten)* vorliegt. Diese Bilder bemühen sich darum, die die Erlösungswege aufzeigenden Tantrazyklen in visuelle Sinnbilder zu bannen — ein bedeutsamer Versuch, die Geheimnisse der gnostischen Wege anschaulich zu vergegenwärtigen, so z. B. jene himmlischen Chöre, die dem Meditierenden im Laufe seiner strahlenden Reise durch die unendlichen Welten seiner inneren Erfahrung erschienen waren. Der Künstler beschränkte sich darauf, den dem Geiste des Mysten vorschwebenden schematischen Gestaltungen bestimmte Farben aufzusetzen. Die fast explosiv auftretende, ans Wunderbare grenzende Fülle der Gesichte wurde durch die Malerei in bestimmte Schablonen gepreßt. Der gnostische Hintergrund, dem sie entsprossen waren, sicherte diesen Gestaltungen einen reichen symbolischen Sinngehalt. Gleichzeitig wurden diese figürlichen Darstellungen zu einer Art Schlüssel zum Verständnis der nur mühsam zugänglichen Geheimnisse des Schrifttums, an das diese Bildlichkeit gebunden blieb.

Wie in den Büchern der Wortsinn von einem tieferen, symbolischen Gehalt zu unterscheiden ist, so stellen die Bilder nicht nur eine Gottheit dar, der dieser oder jener Name, die eine oder andere Form zugeordnet erscheint, sondern sie stehen stellvertretend für einen Inhalt, der nur dem Initiierten zugänglich ist. Nur wenn die in Frage stehenden Bilder auf diese besondere Weise „gelesen" werden, gewinnen sie Heilswert, öffnen sie den Weg zu bewußter Meditation. Die Gebilde des lamaistischen Pantheon sind ungewohnte, unmenschliche, nicht selten monströse und phantastische vielköpfige und vielarmige Gottheiten, die in jedem Arm Waffen und liturgische Geräte halten, mit Halsketten oder Diademen aus Menschenschädeln geschmückt sind und sich auf zertretene Leichen stützen. Die Meister des *sNags*-Fahrzeugs „lesen" diese auf den ersten Blick absurde Ikonographie als eine symbolische, geheime Erlebnisgehalte andeutende Bilderschrift. Die im Lamaismus so gebräuchlichen Doppelbilder, die sog. „Vater-Mutter" *(yab yum)*-Dar-

stellungen von Paaren in Liebesumarmung, werden von den *bla na med rgyud* oder *Ati-yoga,* wie oben erwähnt (vgl. S. 98), so erklärt: dem Vater als „Mittel" *(t'abs),* als *māyā*-Körper, sei es gegeben, sich durch allmähliche Anpassungen an die vier Leerheiten und die vier Seligkeiten in das Wesensbewußtsein zu verwandeln; die Mutter, seine Paredra, mit dem Vater im Liebesakt umschlungen, stelle das höhere Bewußtsein *(šes rab)* dar. Der *sgyu lus* und die sublimierte Erkenntnis sind die beiden untrennbaren Aspekte der auf der Ebene der letzten Wirklichkeit zusammenfließenden Erleuchtung und Reintegration. Der große Genuß in der Begattung entspricht der großen Leere, dem Eingehen in das jenseits jeder Qualifikation gelegene Wesensbewußtsein selbst. Der Drang nach Veranschaulichung begünstigt die Schöpfung einer Fülle bildlicher Stützen des Versenkungs- und Beschwörungsprozesses. Auf dieses Bedürfnis ist auch die sichtbare Gestaltung einzelner Momente des Ritus und bestimmter Formeln zurückzuführen. In der Beschwörung: *Kye rdo rje,* „oh! *rDo rje*" = „Diamant" (= Diamantzustand) wird eine mit *Akṣobhya* wesensgleiche Gottheit angerufen. Auch die Kultobjekte, Lampen, Schellen, Gefäße gewinnen göttliche Formen: im Beschwörungsprozeß wirken sie in geeignetem Gewande als Darbringer von Opfern an die aufgerufenen Gottheiten sozusagen im Chor mit *(mc'od pai lha* oder *lha mo).* Was immer dem beschriebenen Prozeß als Grundlage und Stütze dienen kann, wird ihm einverleibt.

Diese Höhen mystischer Kontemplation, dieser bewundernswerte Versuch, eine großartige philosophische Erfahrung und ein in der Tiefe der Vergangenheit wurzelndes Erbe volkstümlicher Vorstellungen und magischer Ängste zu gnostischen Schauungen zu sublimieren, waren jedoch nicht jedem zugänglich. Ihr verborgener Sinn war einer Minderheit vorbehalten, während die große Mehrheit die bildlichen Darstellungen für bare Münze nahm. Im Falle der heiligen Schriften liegt die Sache anders: sie sind in den Händen weniger. Die Bilder dagegen stehen in den Tempeln der Klöster, ja auch in Privatkapellen sichtbar vor aller Augen. Ihr geheimer Sinn mußte so hinter der unmittelbar faßlichen Bedeutung zurücktreten, wie dies mit allen sinnlichen Veranschaulichungen des Göttlichen der Fall ist. An die Stelle esoterischen Verständnisses traten Beschwörungspraktiken, Laienfrömmigkeit, Opfergaben, um von den Göttern Schutz und handgreifliche Begünstigungen zu erflehen. In der Religion der breiten Masse haben volkstümlich-primitive Glaubensvorstellungen und formale Ritualistik durchgehend den Sieg davongetragen. Einzelne Götterfiguren erfreuen sich als Helfer des Menschen dessen besonderer Gunst. In Augenblicken der Gefahr werden sie angerufen, in Grenzsituationen des Lebens zu dessen Verteidigung, zur Abwehr des Bösen auch nach dem Tode, im Zwischendasein: *sPyan ras gzigs* begleitet und tröstet den Tibeter auf seinem ganzen Lebensweg mit seiner heiligen Formel *oṃ ma ṇi pad me hūṃ,* deren magische Kraft unausweichlich dem Klang jeder ihrer

Silben entströmt; *sGrol ma* behütet wie *sPyan ras gzigs* den Menschen vor den acht Arten von Gefahren[26]; der „große Mitleidsvolle", *Śākyamuni*, hat den Menschen das Gesetz der Erlösung gepredigt; der *Guru Rin po c'e Padmasambhava* ist der Bezwinger der Dämonen, der Feinde der buddhistischen Verkündigung in Tibet, die jedoch von ihm, dem großen Exorzisten, dessen magischer Gewalt weder Menschen noch Dämonen widerstehen können, nicht nur bekehrt werden, sondern in Wächter und Beschützer des Gesetzes verwandelt worden sind. So wird der Bruch immer tiefer zwischen einer nur wenigen zugänglichen esoterischen Form des Lamaismus, die einen harten Läuterungsweg und ungewöhnliche Charaktereigenschaften voraussetzt, und einem Volksglauben, dessen Vorstellungen und Gebräuche sich auch in der Alltagsliturgik des Mönchtums mit seinen Beschwörungen, seinem magischen Formelwesen, seinen Opferspenden durchsetzen. Der Lamaismus konnte der magischen Grundhaltung des tibetischen Volkes gegenüber nicht gleichgültig bleiben, dies um so weniger, als das Vajrayānaschrifttum selbst – mindestens in seiner wörtlichen Auslegung – solchem Hang und solchen Hoffnungen in beträchtlichem Maße Vorschub leistet. Was von jenem gelehrten Lamaismus in dieser volkstümlichen religiösen Praxis übrigbleibt, sind nur gewisse Grundzüge, in deren Rahmen mythologische Gedanken, Zeremonien, magische und kosmologische Vorstellungen usw. eingefügt wurden, die der Buddhismus bereits bei seinem Eindringen in Tibet in reicher Fülle und von Ort zu Ort verschieden vorfand und die er nicht nur nicht ersticken, sondern als ehrwürdiges, namenloses Erbe der Vergangenheit in sein eigenes System aufnehmen wollte.

26 Die acht Arten von Gefahren, vor denen *sGrol ma* rettet, sind: Löwe, Elefant, Feuer, Schlangen, Räuber, Wasser, Epidemien, Feinde (*Tucci* 1949, S. 390).

V. MÖNCHTUM, KLOSTERLEBEN, RELIGIÖSER KALENDER UND FESTE

1. Organisation der Mönchsgemeinden: Rangordnung und Ämter

Die Organisation der Mönchsgemeinden verdient eine besondere Betrachtung im Rahmen des tibetischen Religionswesens, und zwar nicht nur deshalb, weil die Klöster hochgeachtete und überaus fruchtbare Zentren waren, in denen der tibetische Buddhismus sein Gepräge empfing und von wo aus er sich ausbreitete, sondern vor allem auch angesichts der Tatsache, daß die gesamte politische und kulturelle Geschichte Tibets in den Klöstern und durch die Klöster bestimmt und geformt wurde. Vom Standpunkt der Lehre aus gelten auch für die tibetischen Mönchsgemeinden die in der *Vinaya*-Disziplin *(ḍul ba)* kodifizierten Einzelbestimmungen, besonders die Regeln des *So sor t'ar pa (pratimokṣa)*. Mit geringen Ausnahmen befolgen alle Lehrrichtungen bei der Mönchsweihe die *pratimokṣa*-Vorschriften. Die Mönche dürfen erst nach Vollzug dieser Weihe jene Gelübde und Verpflichtungen *(sdom)* auf sich nehmen, die unerläßlich sind, um einen der beiden weiteren sich dem Mönch eröffnenden Wege beschreiten zu können: den Weg des Mahāyāna, der Erleuchtung *(byaṅ c'ub sdom)* oder den Weg der *sNags (sṅags sdom)*, der Tantra. Andere Schulen, z. B. die *rÑiṅ ma pa*, halten die Weihen gemäß den *pratimokṣa*-Regeln nicht für allgemein obligatorisch. Dieser Richtung zufolge kann das den Weg der Erleuchtung betreffende Gelübde oder jenes in bezug auf den Weg der *sNags* auch ohne den Umweg über die *pratimokṣa*-Vorschriften abgelegt werden, die Teilnahme am sonstigen liturgischen Leben der Klostergemeinschaft vorausgesetzt. Diese Möglichkeit besteht für die *dGe lugs pa*-Mönche nicht: sobald ein Mönch dieser Sekte sich zur Ehe entschließt oder den durch die Weihe auf sich genommenen Ordensregeln die Gefolgschaft aufkündigt, muß er sein Gelübde rückgängig machen *(rab ḍbyuṅ sdom slar p'ul)*. Die beiden genannten Gelübde *(byaṅ c'ub sdom, sṅags sdom)*, hinsichtlich derer eine Befolgung des *pratimokṣa* nicht erforderlich ist, stehen nach den Lehren der *Sa skya pa*-Richtung ebenso wie nach denen der *rÑiṅ ma pa*-Sekte auch den Laien *(k'yim pa)* offen, denen damit ebenfalls das Erreichen der höchsten mystischen Erlebnisse möglich wird, wie es der Begriff „Besitzer des Diamanten" *(rdo rje ḍsin)* zum Ausdruck bringt. Es ergeben sich somit drei Gruppen auf absteigender geistiger Ebene: Mönche, *dge sloṅ rdo rje ḍsin pa*, und Novizen, *dge ts'ul rdo rje ḍsin pa*, und zuletzt Laien, *k'yim pa rdo rje*

ạdsin pa. Die Bedingungen und Bedürfnisse des praktischen Lebens sowie die infolge ihrer Verweltlichung ständig zunehmende Macht der Klöster mußten zu einer beträchtlichen Milderung der ursprünglich strengen Klosterobservanz führen. Aus der *Vinaya*-Literatur, die in zahlreichen Übersetzungen im chinesischen Kanon vorliegt, in dessen Rahmen die verschiedenen Schulen mit ihren jeweiligen Fassungen der *Vinaya*-Disziplin vertreten sind, liegt in Tibet das *Vinaya*-System der *Mūlasarvāstivādin*-Schule vor.

Die ganze Menschheit zerfällt naturgemäß in zwei Gruppen: die *Naṅ pa*, d. h. „die sich drinnen befinden", nämlich innerhalb des Gesetzes des Buddha, und die *P'yin pa*, „die draußen stehen", also diejenigen, die das Buddhawort nicht befolgen. Unter den *Naṅ pa* sind abermals zwei Gruppen zu unterscheiden: einerseits die *dge bsñen (upāsaka)*, Laienanhänger, für die nur die ersten fünf Gebote (nicht töten; nicht stehlen; nicht unkeusch leben; nicht lügen; keine berauschenden Getränke trinken) verpflichtend sind, andererseits die *dge ts'ul*, Novizen, Träger der niederen Weihen, sowie die *dge sloṅ*, die *bhikṣu*, ordinierte Bettelmönche, die die zehn Gebote in ihrer Gesamtheit (also außer den fünf genannten noch die folgenden weiteren: nicht zu unerlaubter Zeit essen; nicht an Tanz, Gesang, Musik, Schauspielen teilnehmen; sich keiner Kränze, Parfüms und Schmucksachen bedienen; nicht in hohem oder breitem Bett schlafen; kein Gold oder Silber annehmen) zu erfüllen haben.

Die Vorschriften für die Mönchsweihe und den Eintritt in den Orden sind wohl überall prinzipiell die gleichen, doch wurden diese Grundnormen durch die Ausbreitung und Vorherrschaft der tantrischen Praktiken — wie oben gezeigt — überlagert. Durch die Weihe, *dbaṅ*, wurde in deren Empfänger eine geistliche Reife anderer Art, nämlich die dessen, der die in den verschiedenen Tantraschulen vorgeschriebenen mystischen Erfahrungen verwirklicht hat *(sgrub bla, grub t'ob-siddha)*, erweckt und konsekriert.

Die für den Mönch und die interne Organisation der Klöster geltenden Regeln und Gebote unterscheiden sich also beträchtlich von denen des ursprünglichen *Vinaya*. Auch die Würde eines *dge bšes*, eines Meisters der Theologie, so wie sie jetzt in den *dGe lugs pa*-Schulen verstanden wird, ist eine besondere Schöpfung, in der sich die eigentümlichen Lehrmethoden der Sekte widerspiegeln, in deren Rahmen der Formallogik als einer formativen Grunddisziplin besonderes Gewicht beigemessen wird (doch hängt diese Würde mit einer einfacheren zusammen, der Würde eines *dge bšes gñen, kalyāṇamitra*, geistiger Freund, Ratgeber und Vorbild auf dem Heilsweg, vgl. S. 38).

Was die Klosterorganisation betrifft, so empfiehlt es sich, um ein Übermaß an Beispielen zu vermeiden, vor allem die in der *rÑiṅ ma pa*-Richtung sowie die bei den *dGe lugs pa* bestehenden Einrichtungen zu erläutern. Die organisatorischen Unterschiede zwischen deren Klöster gehen nicht sehr in die Tiefe. Im allgemeinen beruhen die Divergenzen zwischen den Klosterorganisationen

auf der größeren und geringeren Bedeutung, die jeweils einerseits den *sṅags*, den *mantra*, der Ritualistik und den Tantrapraktiken beigelegt wird, andererseits den *mdo*, der in den *sūtra* niedergelegten Offenbarung des Buddha. Dabei muß jedoch festgehalten werden, daß diese beiden Zweige, in die sich das einschlägige religiöse Schrifttum gliedert, nach lamaistischer Auffassung nicht scharf geschieden werden dürfen, vielmehr als ein Ganzes zu betrachten sind. In der Praxis allerdings werden bald die *sṅags* besonders betont und treten die *mdo* zurück, bald ist das Gegenteil der Fall. Doch handelt es sich dabei stets nur um eine verschiedene Akzentuierung, um eine stärkere oder geringere Verpflichtung oder Bevorzugung, niemals um einen gänzlichen Ausschluß des anderen Bereiches. In diesem Sinne geben einzelne Richtungen einer sich über alle Gebiete erstreckenden dogmatischen Ausprägung unter besonderer Betonung der *P'ar p'yin (Prajñāpāramitā)*, des *mNon rtogs rgyan (Abhisamayālaṅkāra)* und des *mTs'an ñid*, der Logik, den Vorrang, während andere Richtungen wieder vorwiegend von Liturgie und Mystik angezogen werden. Überdies besteht in einzelnen Schulen eine gewisse Freiheit in der Bevorzugung der in dem einen oder anderen Kloster herrschenden Richtung, in Anbetracht des Ansehens seines Begründers oder seiner besonders ruhmreichen Vergangenheit. Nicht selten bilden sich auch in Liturgie und Doktrin der einzelnen Richtungen mancherlei Abweichungen heraus, wie z. B. bei den *Ñor pa*, einer Untersekte der *Sa skya pa*-Schule, oder — in stärkerem Maße — bei verschiedenen Unterabteilungen der *bKa' brgyud pa*. Unter den *dGe lugs pa* selbst gibt es zwei leicht unterschiedliche Richtungen bei den *rgyud grva gñis*, Mönchen, die zwei verschiedenen *sNags*-Schulen folgen, einer oberen *(stod)* bzw. einer unteren *(smad)*. Es scheint sich um eine bereits auf die Zeiten *Tsoṅ k'a pas* zurückgehende Aufspaltung zu handeln. Der Überlieferung zufolge soll der Reformator *Šes rab seṅ ge* beauftragt haben, sich nach *gTsaṅ stod (stod rgyud rñiṅ pa)*, dem „oberen *gTsaṅ*", zu begeben, um dort die reformierte Lehre zu verbreiten. In Durchführung dieser Aufgabe gründete *Šes rab seṅ ge* eine Lehranstalt in *Lhun po rtse* in *gTsaṅ stod*. Später gelangte *Šes rab seṅ ge* nach Unter-*dBus (dBus smad)*, wo er in der Nähe von Lhasa eine neue Schule ins Leben rief, *rgyud smad grva ts'aṅ*.

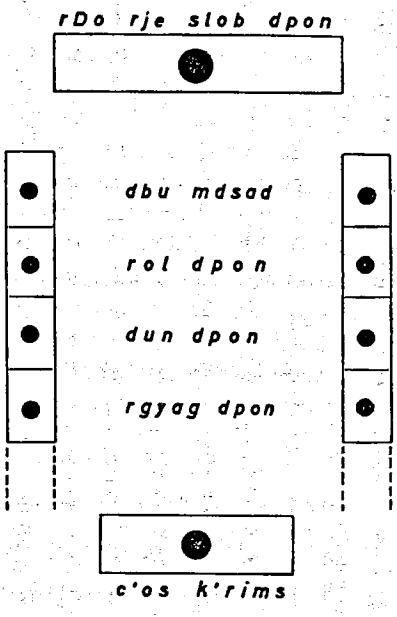
Hierauf gründete *Kun dga' don grub*, sein Schüler, ein weiteres Kolleg in *Byams pa gliṅ* im *dBus stod*. Von ihm wird berichtet, er habe dank seiner magischen Kräfte eine gefährliche, Lhasa bedrohende Überschwemmung bannen können. In Anerkennung seiner Verdienste wurde ihm das Gebiet von *rGya btab Ra mo c'e* verliehen (vgl. S. 14), wo das Kolleg *rgyud stod grva ts'aṅ* als Nachfolgeinstitut für das von *gTsaṅ* entstanden sei (Nr. 81, S. 300).

Obwohl beide Richtungen auf die Lehre *Tsoṅ k'a pas* zurückgehen, gibt es doch gewisse Unterschiede zwischen ihnen. Die Schutzgottheiten *(yi dam)* bleiben zwar für beide die gleichen, *gSaṅ ḍus, ḍJigs byed, bDe mc'og*

(tantrische Gottheiten), doch sind hinsichtlich der Methoden zur Verwirklichung der in den Tantrazyklen verkörperten Erfahrungen sowie in den davon beeinflußten Formeln und liturgischen Begehungen einzelne Abweichungen zu vermerken (z. B. in der Art der *maṇḍala*-Darstellung).

Weiter ist der wichtigste Schutzgott *(sruṅ ma)* bei den *rgyud smad Dam can c'os rgyal*, bei den *rgyud stod* hingegen *mGon po p'yag drug*. Auch manche äußerlichen Besonderheiten sind zu verzeichnen, so in der Bekleidung: die Anhänger des *rgyud smad* tragen ein Mönchsleibchen *(grva lan)* von gelber Farbe und hellfarbige Schuhe *(skya po)*, die des *rgyud stod* ein dunkelrotes Leibchen *(dmar smug)* und Schuhe von gleicher Farbe. Obwohl es sich hier sicherlich nicht um tiefreichende Unterschiede handelt, so zeigt sich doch an dieser Stelle selbst innerhalb der Grenzen der Orthodoxie eine gewisse Freiheit, die von der sonst üblichen Gleichförmigkeit absticht. Hinzu kommt, daß ein derartiger Geist der Freiheit auch in einzelnen Schulen, wie bei den *bKa' brgyud pa* und den *sNags pa*, unverkennbar ist. Die Bindung der Angehörigen dieser Schulen an das Kloster erscheint als weniger eng, und ihre mystischen Erfahrungen schließen Möglichkeiten persönlichen Erlebens und individuellen Einsatzes nicht aus. Auch das beständige Wanderleben der Mönche und ihre Vorliebe für einsame, zur Meditation geeignete Örtlichkeiten waren einer größeren Unabhängigkeit des religiösen Lebens förderlich. Fester Wohnsitz in den Klöstern, Teilnahmepflicht an den durch einen genauen Stundenplan festgelegten Gottesdiensten, strenge Regelung aller äußeren Lebensformen, Auswendiglernen der Grundlehren und ihre Beherrschung gemäß den Studienvorschriften — all dies ist geeignet, das Gemeinschaftsleben in ein festes Gefüge zu pressen und die Oberhand des Gemeinschaftsganzen über seine einzelnen Mitglieder zu wahren. Dies lockert sich jedoch, sobald es sich nicht mehr darum handelt, an einem Kultakt teilzunehmen, sich der Studien zu befleißigen oder zu lehren, sondern innere Erfahrungen zu sammeln *(sgrub)*. Ähnlich war der Vorgang auch in Indien gewesen, wo zur Erlangung eines bestimmten mystischen Zustandes immer mehrfache Methoden zuhanden waren. Keineswegs war es so, daß der von einzelnen verehrten Meistern gewiesene Weg besonderer, an die Symbole bestimmter Gottheiten geknüpfter Methoden der Askese die Ungangbarkeit anderer, neuer Methoden bedingt hätte (vgl. S. 113). Das Grundprinzip des Buddhismus, dem gemäß die Wahrheit je nach der geistigen Reife des Frommen oder Mysten in verschiedener Weise zutage tritt oder sich enthüllt, behielt stets Geltung. Nur die Erfahrung als solche und die aus ihr erfließenden Offenbarungen und inneren Bereicherungen verleihen den unmittelbar erlebten und erlittenen Inhalten echten Wahrheitswert für alle, die sich in einer ähnlichen geistigen Verfassung befinden.

Was die *rÑiṅ ma pa*-Richtung und die mit ihr zusammenhängenden Schulen wie *bKa' brgyud pa* betrifft, so ist in ihrer klösterlichen Organisation eine



1. Anordnung der Mönche bei allen Zeremonien *(rÑiṅ ma pa*-Schule)

zweifache Orientierung, oder genauer gesagt: Ausbildung, vorgesehen, einerseits eine im ganzen ritualistische und intellektualistische Schulung, andererseits eine solche, die Erlebnis und *yoga* in den Mittelpunkt stellt. Die erstere besteht in einem Seminar oder Kolleg *(bšad grva),* in dem die liturgischen und dogmatischen Texte erläutert und kommentiert werden; bei der letzteren handelt es sich um Unterweisungen, die um die Methode zur Erlangung mystischer Erfahrungen *(sgrub grva)* kreisen. Dies ist jedoch eine bloß faktische, theoretischer Prüfung nicht standhaltende Unterscheidung, da ja keiner echten Erkenntnis ein bloß begrifflicher Wert zukommt, sondern diese vielmehr stets zu erlebter geistiger Erfahrung werden muß.

Die *bšad grva*-Beflissenen zerfallen in zwei Gruppen: einerseits in die im Kloster selbst wohnenden Zöglinge, für deren Unterhalt die Klostergemeinschaft während ihrer obligatorischen Studienzeit von mindestens fünf Jahren völlig aufkommt, andererseits in jene Schüler, die ihr Auskommen aus eigenen Mitteln bestreiten und dem Klosterreglement nicht unterstehen. Die erstgenannten heißen *p'ogs zan,* d. h. Empfänger eines Lebensunterhaltes, die anderen *rgyab sdod pa,* Abseitswohnende.

Das gesamte Klosterleben ist durch regelmäßig wiederkehrende liturgische Veranstaltungen und Abläufe *(c'o ga)* geregelt. *C'o ga* ist „Liturgie". Sie umfaßt mannigfache Arten und Mittel zur Erreichung des ersehnten Zieles.

Nach dem Tantrasystem ist *c'o ga* z. B. jene Meditation, die dazu dient, die jeweilige Schutzgottheit *(yi dam)* visuell vor sich hinzustellen. *C'o ga* sind ferner die apotropäischen und exorzistischen Zeremonien oder auch die die Mönchsweihe begleitenden Riten, ferner die Riten zur Eröffnung des sommerlichen Einsiedlerlebens usw. Die *c'o ga*-Liturgie gliedert sich gewöhnlich in eine Reihe gemeinsamer Begehungen, in deren Verlauf die jeweils vorgeschriebenen ritualistischen Kompendien rezitiert werden. Zu diesem Vortrag gehören bestimmte Handgebärden *(p'yag rgya, mudrā)* und die Begleitung durch besondere liturgische Instrumente, von denen zwei unbedingt erforderlich sind: das *dril bu*-Glöckchen und der *rdo rje*[1]. Die Handgesten *(p'yag rgya)* dienen der Erläuterung des rezitierten Textes und verleihen diesem dadurch eine entsprechende Wirksamkeit.



2. *rdo rje*

Der Kultakt *(mc'od pa)* setzt sich zusammen aus Schriftrezitation *(žal ton, žal ḍon)* und liturgischen Verrichtungen. Sein Ziel ist die Befriedigung oder Erfreuung *(dgyes)* einer Gottheit oder auch die Begünstigung ihres Wirklichwerdens *(sgrub mc'od)*. Dieser Punkt bedarf freilich der Klärung. Unter dogmatischem Gesichtspunkt ist es den Göttern in der Glückseligkeit ihrer meditativen Versenkung in den verschiedenen Paradiesen gleichgültig, ob ihnen ein Kult dargebracht wird oder nicht. Was jedoch die Gläubigen betrifft, so ist ein solcher Kult ein Läuterungsmittel, das die Ansammlung eines doppelten Verdienstes begünstigt: des karmischen und des geistlichen. Auf ähnliche Weise läutert die Dogmatik auch die exorzistischen Riten *(gtor zlog)* selbst, indem sie z. B. von der Vorstellung ausgeht, die eigenen oder fremden

1 Der *rdo rje*, wörtlich: „Diamant", aber auch „Blitz", ist ein Instrument, das während der Zeremonien gehalten wird; aus einem Kern kommen drei oder fünf Strahlen hervor, die sich oben vereinigen, um in einer einzigen Spitze zu enden. Vgl. Abb. 2.

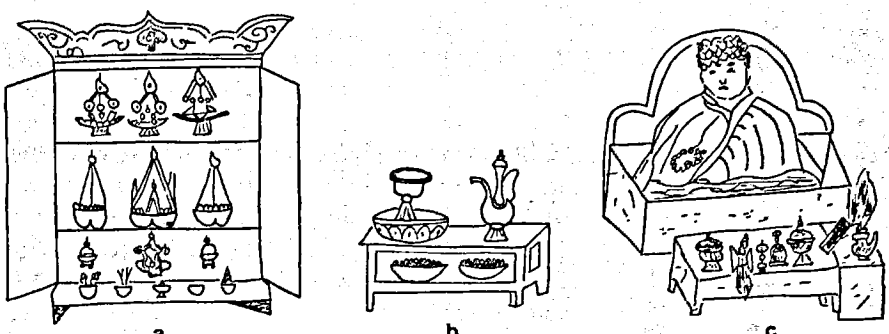
bösen Handlungen und Gedanken würden gegenüber dem Opfernden in Bildern von Dämonen *(bgegs)* heraufbeschworen, wobei dann die den als Beschützer *(yi dam)* aufgefaßten Gottheiten dargebrachte Opfergabe als Mittel zur Beseitigung oder Verjagung jener Dämonen gilt. Oder der *maṇḍala*-Ritus *(dkyil ąk'or c'o ga)* verhilft zum Eingehen in die visuell vorgestellten göttlichen Gefilde vermittels der im Verlaufe des Meditations- und Beschwörungsprozesses geschauten Bilder. Daneben stehen liturgische Akte, die auf direkterem Wege unmittelbare Ziele angehen, etwa gewisse in diesem Leben für sich und andere zu erreichende Wohltaten und praktische Vorteile wie langes Leben oder Wohlstand. Sie heißen *sku rim* (oder *rim gro*). Auf alle Fälle ist es ausgeschlossen, nur durch den Vollzug von Riten die Befreiung zu erlangen: die durch sie bewirkte Anhäufung des Guten verleiht ihnen einen ausschließlich reinigenden und akzessorischen Wert.

Ein wesentliches Element zahlreicher *mc'od* ist *gtor ma*, ein Haufen mit Butter gekneteten Gerstenmehls. Zuweilen wird dieses gefärbt und kann dann je nach dem Ritus, für den es bestimmt ist, auch in verschiedene Formen gebracht werden. In der Liturgie werden unterschieden: a) die *gtor ma* darbietende Person oder jene Individuen, zu deren Vorteil *gtor ma* dargeboten wird. Diese Person kann jeder sein, der die drei Gelübde *(sdom)* abgelegt hat, von denen bereits die Rede war, doch können alle Menschen Nutznießer des Ritus sein; b) das Gefäß, in dem sich die Opfergabe befindet. Ausgeschlossen sind dabei Gefäße *(snod)* aus Eisen oder Leder (bei den *dGe lugs pa* außerdem Menschenschädel oder Schädelknochen, die jedoch z. B. bei den *rÑiṅ ma pa* zugelassen sind). Empfohlen werden Gefäße aus Gold, Silber, Kupfer, Holz, Terrakotta *(rdsa)*, Messing; der Rand des Gefäßes darf keine Fehler aufweisen und der Boden nicht durchlöchert sein; c) die Substanzen *(bcud)*, die zusammen mit dem *gtor ma* geopfert werden, sind Milch, Gerste, Butter *(dkar gsum)* oder Zucker, Melasse, Honig *(mṅar gsum)*, *tsamba*. Bei den *dGe lugs pa* sind Fleisch und Bier *(c'aṅ)* verpönt; d) die Wesenheit, der die Opfergabe zugedacht ist. Hier unterscheidet man gewöhnlich zwischen echter Opfergabe *(mc'od)* und Geschenk *(sbyin)*. Die erstere empfangen die „Drei Juwelen", die Schutzgottheiten der Sekte *(mgon po)*, der Gott des Reichtums *(nor lha)* und die „Herren des Bodens", die Gottheiten der Wohnstätte, die zweite die Mächte dämonischer Art und die zu niedrigeren Geschicken (Hölle usw.) geschaffenen Geschöpfe; e) die Art der Darbringung. — Im Gefüge des Ritus werden folgende Elemente betont: die Person des Darbringenden wird als in eine Gottheit verwandelt vorgestellt. Unendliche Gaben werden aus dem Raum aufgerufen und in Ambrosia transformiert. Aus dem eigenen Körper emanierte Göttinnen huldigen dem in einen Gott umgestalteten Opferer, dessen Lustration von den aus allen Punkten des Raumes mit einem Gefäß in den Händen herbeigeeilten Buddhas vollzogen wird.

Der geschilderte Prozeß verläuft in dreizehn aufeinanderfolgenden Phasen, je nach den verschiedenen Götter- oder Dämonengruppen, an die sich das Opfer wendet. Dieses wird immer als zu Ambrosia oder zu einem Kleinod verklärt gedacht. Die Mächte sollen dadurch zufriedengestellt und dazu bewogen werden, das Böse abzuwehren und die den einzelnen oder die Geschöpfe im allgemeinen bedrohenden Mißgeschicke zu beseitigen. Von Fall zu Fall sind sowohl die Adressaten des Opfers als auch die Gaben selbst verschieden. Wenn es sich um Dämonen handelt, können die Opfergaben auch in ekelerregenden Substanzen (Fleisch usw.) vorgestellt werden. Doch bleiben in der schematischen Anlage des Opfers immer dessen Voraussetzungen erhalten: der Erlösungsgedanke, die Zuflucht zu den „Drei Juwelen", die Übertragungsmöglichkeit der Wohltaten des Opfers auf andere, die erhoffte Sühnewirkung. Es vollzieht sich hier eine Verwandlung der Wirklichkeit auf imaginärer Ebene, der vermöge der Versenkung eine neue, echtere, intensivere Realität zugesprochen wird als die der normalen Alltagswirklichkeit, eine imaginäre Ebene, auf der sich sowohl der Opferer als auch das gesamte Fest *(sgron)* — zu dem die imaginären Festgäste in ihrem leuchtenden Bildglanz eingeladen sind — zu einer Raum und Zeit übersteigenden Apotheose zusammenfinden, zu einer Abfolge miteinander verketteter Visionen, immer jedoch im Rahmen der rituellen Architektonik einer übernormalen Welt, die sich den Teilnehmern in diesen Schauungen eröffnet (Nr. 96, S. 3 ff.).

Erforderliche Ingredientien des *mc'od pa*[2] sind Opfer von Wasser, von Blumen, von Speisen *(žal zas)*, von Lampen *(mar me)* und Wohlgerüchen. Jede dieser Gaben wird in einem dafür vorgesehenen Gefäß auf den Altären den Bildern gegenüber deponiert. Im Verlaufe der vorschriftsmäßigen Gottesdienste geschieht dies unter Vortrag der religiösen Hymnen *(stod pa)* und unter Begleitung bestimmter Musikinstrumente, von denen folgende hervorzuheben sind: Becken *(sil sñan* oder, in kleinerer Ausführung, *tiṅ šag)*; Mu-

2 Die bei den Opferspenden oder als rituelle Geräte verwendeten Ingredientien heißen *ñe bar spyod pa:* es werden 12 bzw. 16 genannt, von denen die wichtigsten im Text angeführt sind, abgesehen von jenen, die die fünf Sinne symbolisieren. Doch erweisen sich die einzelnen Riten als sehr verschieden, je nachdem, ob die durch sie angesprochene Gottheit zur Klasse der friedfertigen *(žï)* oder schrecklichen *(drag po)* zu rechnen ist, und je nachdem, wie dieser Ritus gemäß den Vorschriften der einzelnen tantristischen Gruppen vollzogen wird. Dies gilt besonders für die Musikinstrumente. In manchen Liturgien dürfen z. B. nur *sil sñan* gebraucht werden *(Kye rdo rje*-Ritus gemäß den *Sa skya pa* und *Nor*-Schulen). In den mit dem Sündenbekenntnis *(ltuṅ bšags)* zusammenhängenden Begehungen werden nur *tiṅ šag* verwendet usw. Überdies wird in den an die schrecklichen Gottheiten gerichteten Liturgien der *mc'od pa* von rechts linksläufig begonnen, in den anderen dagegen stets von links rechtsläufig. Der *mc'od* gliedert sich in vier Gruppen, deren eine der anderen übergeordnet ist: die äußere, d. h. die Opfergaben; die innere, d. h. geistige; die geheime, begleitet von den im Gefolge der Initiation erlangten Erfahrungen, bar jeder Absicht, das Wohlgefallen irgendeines Wesens zu erlangen; die reine Meditation über die Leerheit.



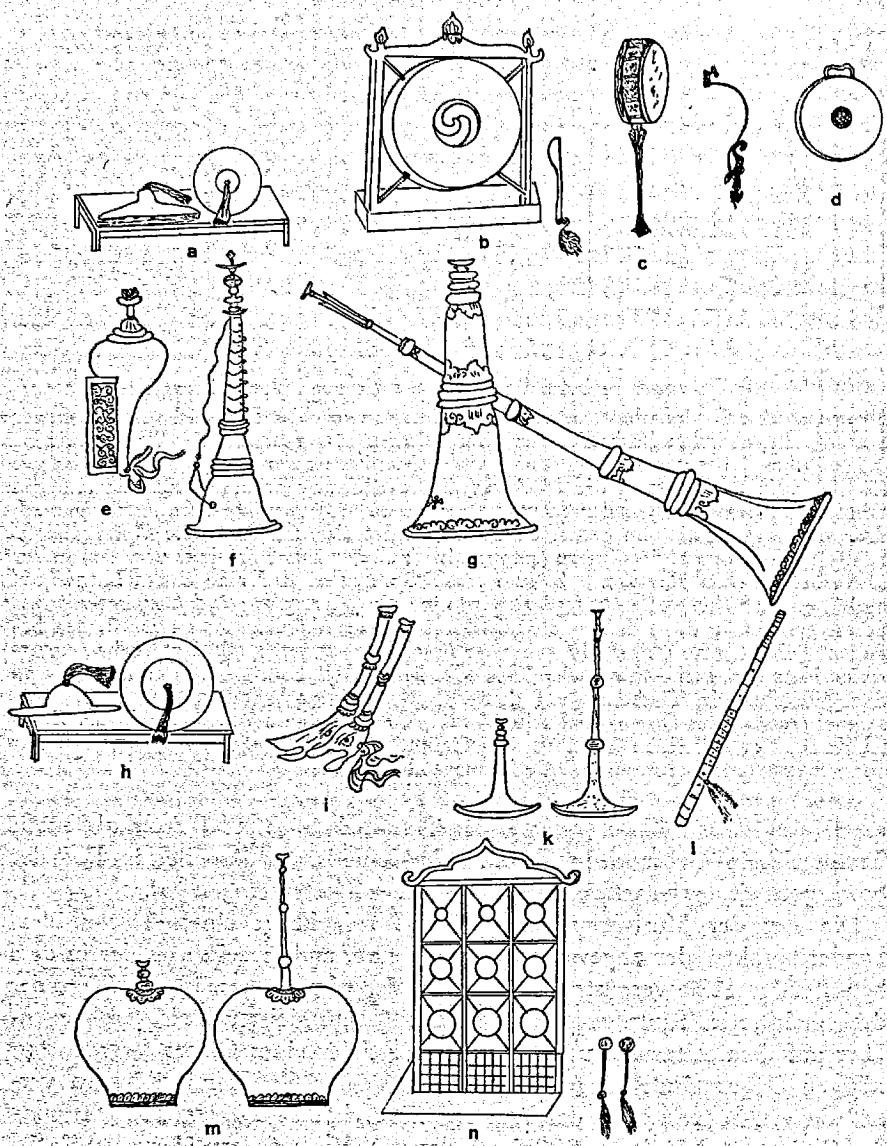
3. Ein *snags pa* beim Vollzug eines Ritus der Tantraliturgie

Hierzu sind erforderlich: a. ein kleiner, mit zwei bis drei Fächern versehener Schrank. Im obersten Fach die drei unerläßlichen *gtor ma:* das des Tantrameisters des Mönches, jenes der Schutzgottheit *(yi dam)* und jenes der *mk'a' ągro ma.* Dies gilt für die *rÑiṅ ma pa-* und die *bKa' brgyud pa*-Richtung, während sich die anderen Schulen mit dem *gtor ma* der Schutzgottheit (s. S. 133) begnügen. Im mittleren Fach drei andere *gtor ma,* im untersten Fach befindet sich die fünffache Opfergabe (s. S. 134): hinter den Heilkräutern *(sman)* Blut *(rakta)* rechts bzw. links von dem in der Mitte befindlichen *gtor ma.* b. *gsol p'ud:* Opfergabe. Auf eine einem Lotus *(pad ma)* ähnliche Silberplatte *(pad sder)* wird eine die Opfergabe *(p'ud p'or)* enthaltende Schale gestellt, in der sich Tee, *c'aṅ,* Milch, sowie verschiedene Arten von Samen befinden. Seitlich eine *mc'od t'ib* genannte besondere Ampulle mit Opfergaben unterschiedlicher Art, gemischt mit *c'aṅ,* Tee oder Milch. Vgl. S. 191. c. Mönch auf seinem Sitz. Vor ihm ein Tischchen, auf dem sich Heilkräuter befinden, ferner das Blutsymbol *(rakta),* das Doppeltamburin *(ḍamaru),* die Glocke usw. Zu Beginn der Zeremonie setzt er sich einen Rundhut aufs Haupt, den *t'ugs dam žva mo,* den „Hut für die Schutzgottheiten".

schel *(duṅ dkar);* Flöte *(rgya gliṅ);* Trommel *(rṅa),* und zwar als große Trommel beim Gebrauch im Tempel, als kleine in den Kapellen im Kult der Schutzgottheit der betreffenden Sekte oder des Klosters *(mgon po).*

Die Art der Musikinstrumente *(mc'od rol)* hängt einerseits von dem Sondercharakter der angewandten Liturgie ab, andererseits von der in dem betreffenden Falle verehrten Gottheit. In der Liturgie gemäß den Riten der drei niedrigeren Tantragruppen müssen z. B. dem Meister *(slob dpon)* gegenüber auf dem Altar die verschiedenen zur Feier eines Gastes *(mgron c'as)* nötigen Gegenstände hingestellt werden, so das Gefäß mit Körnern verschiedener Art *(ądu p'or),* das Wassergefäß *(ril pa spyi blugs)* zur Waschung des Gesichts *(žal bšal)* des Bildnisses, das von Pfauenfedern überragte Gefäß *(bum pa),* das Schnürchen *(gzuṅ t'ag)* zur Herstellung einer Verbindung zwischen dem Offizianten und dem für den Ritus erforderlichen Wassergefäß, Räucherwerk *(spos),* die Muschel mit Wohlgerüchen *(duṅ p'or),* das Glöckchen mit dem *rdo rje.*

In den Zeremonien der ersten Tantra-Klasse *(bya rgyud)* gelangt das *maṇḍala* zur Anwendung (es heißt *ts'om bui dkyil ąk'or,* da auf seiner mit



4. Liturgisch gebrauchte Musikinstrumente

a. *sil sñan:* Zimbeln, bei sämtlichen Opferdarbringungen unerläßlich, ebenso bei den sowohl gemäß den *mdo (sūtra)* als auch den Tantra der niedrigeren Gruppe vorgeschriebenen Zeremonien. b. *rña c'en:* Großtrommel. Diese wird im Tempel bei jenen Begehungen geschlagen, an denen die gesamte Mönchsgemeinde *(ts'ogs pa)* teilnimmt, ebenso während der wichtigsten Tantraübungen *(sgrub c'en).* Zuweilen wird hoch vom Dach oder von der Terrasse des Tempels getrommelt, um die Mönche zusammenzurufen. Rechts das dazugehörige Schlaginstrument. c. *lag rña* oder *rña*

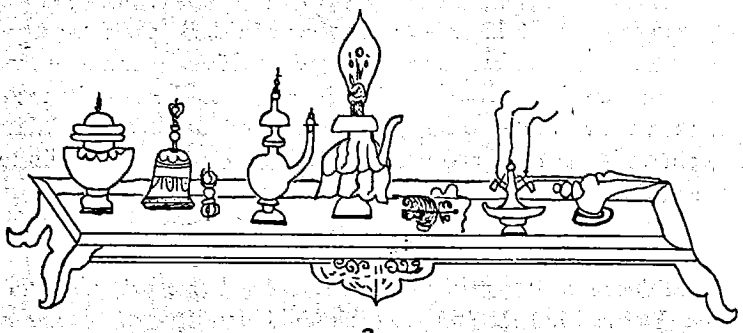
Zeichnungen versehenen Oberfläche so viele Kornhäufchen *(ạbrui ts'om)* angeordnet werden, wie in dem betreffenden *maṇḍala* Götter vorhanden sind). Ihm gegenüber werden sieben Kupferbecher oder auch solche aus Silber aufgestellt, von denen die ersten beiden *(mc'od yon* und *žal bsil)* mit Wasser gefüllt sind, ein weiterer Becher Blumen und Korn, ein vierter Weihrauch zur Räucherung *(spor)* zum Inhalt haben, ein fünfter als Lampe *(mar me snaṅ gsal)* dient, während ein sechster wiederum Wasser *(dri c'ab)* und ein siebenter Speisen *(žal zas)* enthält.

Die gebräuchlichsten Kultutensilien sind der Spiegel *(me loṅ)* als Symbol des Sichtbaren, kleine Zimbeln *(tiṅ šag)*, Sinnbild der Klangwelt, eine mit Wohlgerüchen angefüllte Muschel, Repräsentantin der Gerüche und Düfte, allerlei Speisen *(zas sna)*, die sinnbildlich die Welt des Geschmackes vertreten, ein Seidenlappen *(dar)* als gleichnishaftes Zeichen für den Tastsinn: kurz es handelt sich um ein symbolisches Opfer des betreffenden Menschen, das in seinen fünf Sinnen dargestellt wird. Dem Spiegel eignet ein doppelter Symbolbezug: oft wird seiner Aufstellung gegenüber den Götterbildern der Sinn beigelegt, alle Dinge, auch die göttlichen Gestalten, seien nichts als ein von unserer Einbildung geschaffener Widerschein.

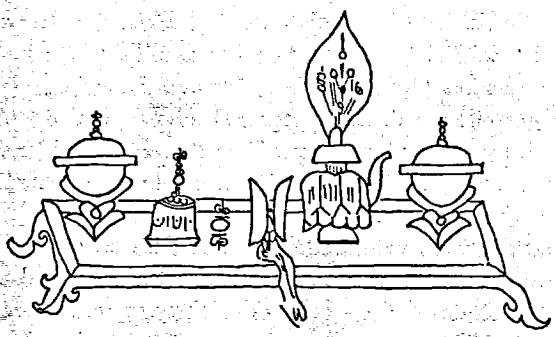
Der liturgische Akt gestaltet sich verschieden, je nachdem ob er nach den Vorschriften des einen oder anderen Tantrazyklus vollzogen wird und unter dem Zeichen einer besänftigten und heiteren *(ži)* oder einer schreckenerregenden *(drag po)* Gottheit steht. Um nur ein Beispiel anzuführen: dem Meister gegenüber wird ein Totenschädel (echt oder in Metall nachgebildet) oder eine Hirnschale hingestellt, die mit den fünf Ambrosien *(bdud rtsi lṅa)* oder Heil-

---

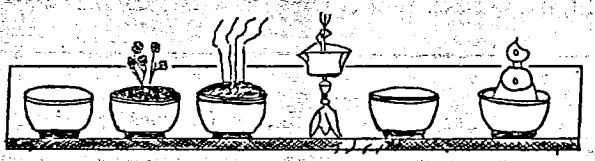
c'uṅ: Tamburin, es wird gebraucht in den *mgon k'aṅ* sowie während der vorschriftsmäßigen Zeremonien bei den Tantra der niedrigeren Gruppe, besonders in den exorzistischen Riten des *gto* (s. S. 196). Gewöhnlich wird das Tamburin von zwei einander gegenüber aufgestellten Mönchsreihen *(rṅa gral)* geschlagen. Rechts das Schlaginstrument. Bei den *Sa skya*-Mönchen wird es vom *dbu mdsad* gehandhabt, um damit die Zeremonie einzuleiten. d. *rgyal rṅa, ạk'ar rṅa:* Gong, der besonders dazu dient, Zeit und Stunde der Mönchsversammlung anzukündigen. e. *duṅ dkar:* weiße Muschel, wichtiges Begleitinstrument der religiösen Zeremonien. f. *rgya gliṅ:* kleine Trompete, bei allen Zeremonien in Gebrauch (außer bei den Austreibungsriten, den *bzlog*). g. *duṅ c'en:* Großtrompete, vorwiegend in den Tantra-Zeremonien höherer Art in Gebrauch; bei den *Sa skya pa*, den *rÑiṅ ma pa* und den *bKa' brgyud pa* kommt dieses Instrument während des Hymnenvortrags *(bstod)* gewöhnlich nicht zum Einsatz. h. *rol mo, sbub can:* große Zimbeln, die vor allem bei den mit den „Schrecklichen Gottheiten" in Verbindung stehenden Zeremonien benutzt werden. i. *rkaṅ gliṅ:* sehr gebräuchliches Blasinstrument, unentbehrlich bei den Anrufungszeremonien *(spyan ạdren)*. k. *kar gliṅ:* Blasinstrument chinesischen Ursprungs, gelangt bei Festen zur Verwendung, wird auch vom Oberbau der Tempel herab geblasen; eines der neun guten Vorzeichen *(bkra šis dgu rtsegs)*. l. *k'red gliṅ:* Flöte, gehört ebenfalls zu den guten Vorzeichen. m. *sbu p'ag:* eine Art Klarinette, Träger eines weiteren guten Vorzeichens, stammt aus China. n. *drva tiṅ:* ein aus zahlreichen Gongs zusammengesetztes Instrument, ebenfalls glückverheißend, besteht aus neun *ạk'ar rṅa* (siehe d). Rechts Schlaginstrumente.



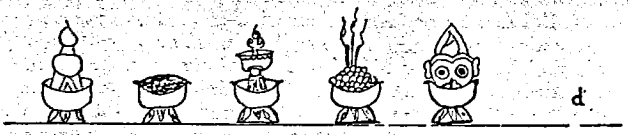
a



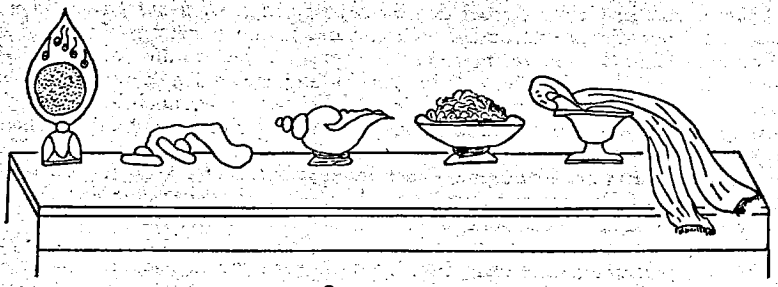
b



c



d



e

kräutern versehen ist, ferner ein Glöckchen, ein *rdo rje*, ein Gefäß mit Pfauenfedern, *ḍamaru*, ein weiterer Totenschädel, Blut *(rakta)*, fünf Fleischsorten *(ša c'en lṅa)*[3].

Bei den im Zeichen der schreckenerregenden Gottheiten stehenden Zeremonien enthält das Gefäß für die Speisen *(žal zas)* eine Opfergabe *(gtor ma)*, die Blut und Knochen vertritt; ferner wird dabei ein Wassergefäß mit Gallenflüssigkeit *(mk'ris pai dri c'ab)* verwendet, desgleichen eine Fett enthaltende Lampe *(žun c'en kyi mar me)* und ein Weihrauchgefäß, dem Rauch entströmt *(ts'il c'en gyi spos)*. Weiter gehört ein schwarzer, dreieckiger Stofflappen *(ɣyab dmar)* dazu, an dessen Spitze ein *rdo rje* und an dessen beiden unteren Ecken zwei rote Stoffbänder *(p'an lce)* befestigt sind. Die im Rahmen der *gcod*-Zeremonie (vgl. S. 111) gebrauchte Flöte *(rkaṅ gliṅ)* ist aus einem menschlichen Schienbein *(rkaṅ)* hergestellt; das Oberteil weist Silber- und Goldschmuck auf.

3 Genauer gesagt handelt es sich um die „Großen Fleischarten" *(ša c'en)*: Fleisch vom Rind, vom Hund, vom Pferd, vom Elefanten, vom Menschen. Die fünf erwähnten „Ambrosien" sind: Kot, Blut, Sperma, Saft der fünf „großen Fleischarten", Urin.

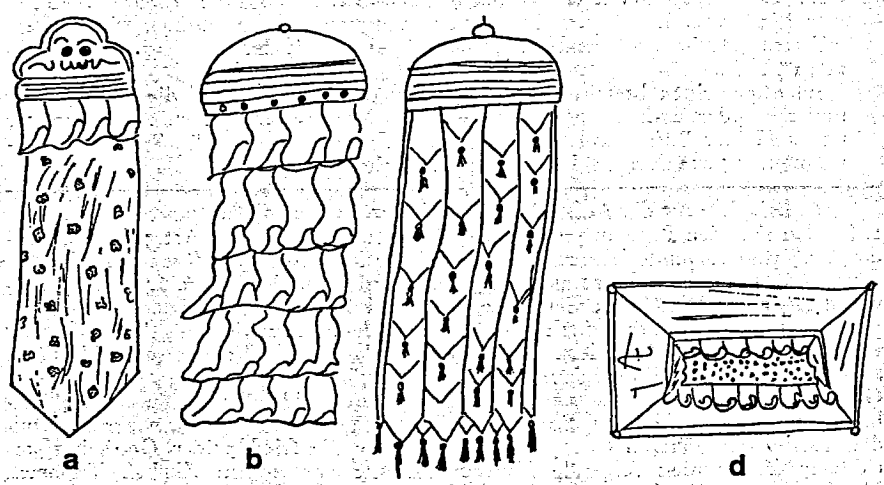
Im allgemeinen bestehen diese *gtor ma*, deren Namen auf die Verwendung tierischer oder auch menschlicher Überreste hinzuweisen scheinen, aus gekneteter und gefärbter Butter und Mehl, derart, daß die Knetmasse die Formen der erwähnten Organe, Eingeweide, Herz usw., annimmt.

---

5. Beispiele für die Aufstellung liturgischer Geräte bei Tantrazeremonien

a. Zu den rituellen Begehungen, die von den Tantra niedrigerer Art gefordert werden, sind stets folgende Instrumente unerläßlich: Zimbeln, große Trommel, Muschel, *rgya gliṅ*, Glöckchen. Nicht unbedingt erforderlich sind die *tiṅ šag* (s. S. 134) und der *ḍamaru*. Die Geräte werden so, wie a und d es zeigen, vor dem *slob dpon* angeordnet (von links nach rechts): eine bedeckte Schale *(ɑbru p'or)* zur Aufbewahrung von Körnern verschiedener Art, ein Glöckchen, *rdo rje*, ein Weihwassergefäß *(ril pa spyi blugs)*, ein Gefäß mit Pfauenfedern, ein Schnürchen, das von den Schülern oder Gehilfen gehalten werden kann, Weihrauch, eine wohlriechende Substanzen enthaltende Muschel. b. Für die rituellen Begehungen z. B. im Zusammenhang mit den Tantra der höheren Gruppe sind bei den an die friedfertigen Gottheiten gerichteten Zeremonien folgende Musikinstrumente vorgesehen: Zimbel, Trommel, Muschel, *rgya gliṅ*, *ḍamaru* und Glöckchen. Von links nach rechts: duftende Heilkräuter, d. h. die sog. Fünf Ambrosia-Arten *(bdud rtsi lṅa)* in einem wie eine Hirnschale geformten Gefäß, *rdo rje*, Glöckchen, *ḍamaru*, Gefäß mit Pfauenfedern, *rakta* (Blut, fünf Fleischsorten) in einem schalenartigen Gefäß. c. Sechs Gefäße vor einem mit Farberde gezeichneten *maṇḍala*. Von links nach rechts: Wasser (nicht immer erforderlich), Blumen, Wohlgerüche, Lampe, Wasser, verschiedene Nahrungsmittel. d. In den an die schreckenerregenden Gottheiten gerichteten Riten (von rechts nach links): in diesem Fall symbolisieren die *gtor ma:* Schädel (die fünf Sinne), Wohlgerüche (= menschliches Fett), mit Butter gespeiste Lampe (= Flüssigkeit des in Auflösung begriffenen Leichnams *[žun c'en]*, Wasser (Gallenflüssigkeit), Nahrungsmittel (= Fleisch und Knochen). Man bemerke die Gleichsetzung des *gtor ma* mit menschlichen Körperteilen. e. Bei den religiösen Begehungen gewöhnlich verwendete Ingredienzen zur Symbolisierung der fünf Sinne und ihrer Objekte (von links nach rechts): Spiegel *(me loṅ)* = sichtbare Formenwelt; kleine Zimbeln *(tiṅ šag)* = Gehör; Muschel *(duṅ)*, Wohlgerüche enthaltend = Geruchssinn; ein Speisen verschiedener Art enthaltendes Gefäß = Geschmackssinn; Stoffbinde *(dar)* = Tastsinn.

Der Gebrauch derartig unflätiger Opfergaben wie der „Fünf Ambrosien" erklärt sich aus der Absicht der *siddha*-Schulen, auf diese Weise zu bezeugen, daß sie alle Konventionen überwunden haben und es für sie nichts mehr gibt, was sie zu „nehmen" *(blaṅ)* oder „aufzugeben" *(spoṅ)* hätten, da sie sich jenseits jeder Dualität befinden. Die (acht Arten) Heilkräuter können auch mit dem tibetischen Bier *(c'aṅ)* vermengt werden, und zwar in jenen Zeremonien, die „Mystische Verwirklichungen mit Hilfe der Heilkräuter" *(sman sgrub)* oder „Heilige ambrosische Heilkräuter" *(bdud rtsi c'os sman)* oder auch einfach „Befreiung durch Genuß" *(myoṅ grol)* heißen. Dies bedeutet, daß der Gebrauch Rausch und Verzückung bewirkender Substanzen nicht ausgeschlossen war; diese Zustände galten als Vorboten des erstrebten *excessus mentis*. Aus den erwähnten Ingredientien werden Pillen *(ril bu)* oder auch ambrosische Pillen *(bdud rtsi ril bu)* gedreht; über deren Erzeugungsweise



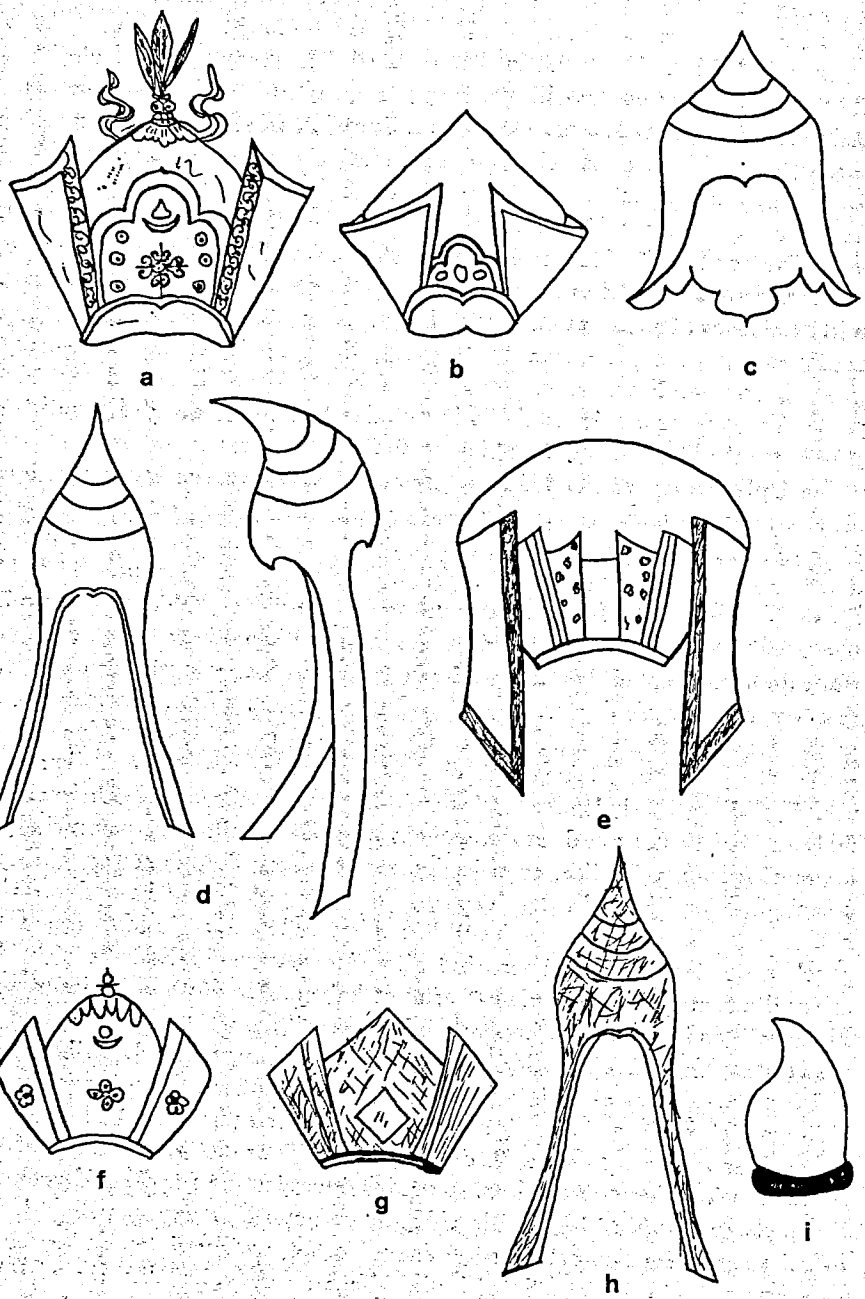
6. *Lha k'aṅ naṅ rgyan* (Gegenstände zur Innenausschmückung der Tempel)
a. *ka p'an* oder auch nur *p'an:* lange und schmale Seidenstreifen *(p'an)*, angebracht an den Pfeilern *(ka)* der Tempel; unter dem Drachenhaupt *(ạbrug mgo)* fünf *ạja' ris* (Regenbogenmuster) genannte fünffarbige Streifen; darunter aufgewickelte Stoffstreifen *(p'ur maṅ)*; noch weiter unten ein der Länge des Pfeilers oder der Säule entsprechendes Stück Seide. b. *p'ur maṅ:* in fünf aufeinanderfolgenden Reihen zusammengerollter Stoffzylinder, darüber ein schirmförmiger Deckel, darunter fünf verschiedenfarbige Streifen, an der Decke aufgehängt, zwischen die Pilaster oder Säulen gespannt. c. *p'ye ma:* an den Deckenbalken aufgehängte Dekoration in Form eines langen Schirms, mit den üblichen fünf fünffarbigen Streifen, an denen kleine Reifen aus weißem Stoff *(duṅ p'reṅ)* befestigt sind. Der untere Teil besteht aus verschiedenfarbigem Stoff und fransenartigen Girlanden; am unteren Ende Fransen und Anhängsel. d. *bla bre:* verschiedenfarbige Stofflappen, rechteckig mit herabhängenden Borten *(p'ur ma)*, aufgehängt an der Decke, um damit die darin angebrachte Lichtöffnung des Tempels zu bedecken.

liegt eine ganze Literatur vor; sie wurden während des Konsekrationsaktes *(dbaṅ)* eingenommen oder auch, im Hinblick auf die ihnen entströmende Wirkungskraft, bei Krankheit und im Todeskampf. Nicht selten wurden die Heilkräuter durch *c'aṅ* und das „Blut" durch Tee ersetzt.

Es hat sich gezeigt, daß das Gefüge des liturgischen Aktes ziemlich komplex ist. Sein Bereich erstreckt sich von der alltäglichen Darbietung von Substanzen in Einzelgefäßen vor den Bildern — Substanzen, die symbolisch den fünf Sinnen und ihren Objekten entsprechen — bis zu den weitaus verwickelteren Tantrariten, die je nach dem *maṇḍala*, der meditativen Sonderart, dem Meister, den Göttern, den mit den Tantra verknüpften Absichten usw. zahlreichen Abwandlungen unterliegen. Fest steht, daß diese Praktiken einen hochbedeutsamen emotionalen Faktor darstellen: sie führen eigenartige seelische Zustände, Erwartungen und Entrückungen herbei, von denen eine rasche Verwirklichung jener Aufhebung oder Hemmung des dichotomischen Prozesses erhofft wird, von dem hier so oft die Rede war.

Die Opfergaben während der Zeremonie *(mc'od)* werden im allgemeinen als Kultsubstanzen *(rdsas, mc'od rdsas)* bezeichnet, doch umfaßt dieser Begriff nicht selten auch die liturgischen Geräte. Dabei wird das „Behältnis" *(rten)* der Sakralität, z. B. eine Reliquie, ein Buch, ein Bild, ein Tempel, stets klar als solches aufgefaßt. Im allgemeinen lassen sich diese „Behältnisse" gemäß den „drei Ebenen" einteilen: solche der körperlichen Ebene *(sku)*, z. B. ein Bild; doch muß dabei das Wort Körper in jenem Sinne verstanden werden, den wir im Verlaufe der vorliegenden Darstellung zu klären versucht haben; solche der Wortebene, z. B. das in den Schriften enthaltene Buddha-Wort; solche der geistigen Ebene, z. B. ein *maṇḍala* oder ein Tempel. Ihrerseits zerfallen diese „Behältnisse" wieder in äußere, innere und geheime: die äußeren sind sichtbar und lesbar, wie ein Bild oder Buch; die inneren sind im allgemeinen unzugänglich, etwa Reliquien oder dem Publikum verschlossene sakrale Sonderobjekte in den Tempeln, die nur auf Grund besonderer Genehmigung und bei außerordentlichen Umständen zur Besichtigung freigegeben werden; die geheimen sind allen jenen unzugänglich, die nicht die „Konsekration des Geheimnisses" erlangt haben. Der *bla ma* darf nur dem Eingeweihten in diese Geheimnisse Einblick gewähren.

Für den Versuch einer Schilderung der Kultübungen in den tibetischen Klöstern empfiehlt es sich, die in den bedeutendsten Mönchsgemeinden üblichen Gebräuche auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Um ungefähr sieben Uhr morgens findet z. B. die Meditation über das *maṇḍala* der *sGrol ma (Tārā) (sgrol ma dkyil ṅak'or)* statt; dabei werden die für diese Zeremonie geeignetsten *sgrub*-Bücher rezitiert. Um etwa neun Uhr versammeln sich die Mönche erneut im Tempel oder in seinem Vorhof, wo Predigten und gelehrte Erörterungen stattfinden. Sobald die Mönche sich vollzählig eingefunden haben, beginnt der Abt *(mk'an po)* unter Zugrundelegung eines von ihm aus-


a
b
c
d
e
f
g
h
i

gewählten Schrifttextes mit der Auslegung der Lehre. Sie erfolgt in zwei Abschnitten. Im ersten wendet sich die Textauslegung an die weniger geschulten oder geringer gebildeten und intelligenten Mönche. Nach deren Verabschiedung beginnt sozusagen der esoterische Teil für Fortgeschrittene und geistig Reifere. Nach Beendigung dieser Lehrstunde haben die Mönche *(grva pa)* Freizeit für das gemeinsame Mahl. Von zwei bis vier Uhr nachmittags verbleiben sie in ihren Zellen zum Studieren und Auswendiglernen jener Textstellen, die an diesem Tage vom Abt erläutert wurden. Dann hat innerhalb der Klostermauern größte Stille zu herrschen, über die ein mit der Wahrung der Disziplin betrauter Aufseher *(c'os k'rims pa)* wacht. Der Beginn dieser beiden Studierstunden wird durch eine kleinere Trommel angezeigt. Sobald die gleiche Trommel das Ende der Studierzeit ankündigt, steht es jedem frei, sich zum Aufseher und Prüfer der Schüler *(skyor dpon)* zu begeben, der feststellt, ob sie die ihnen aufgegebenen Textabschnitte gut memoriert haben. Unter seiner Kontrolle bewältigen sie ihre Aufgaben *(skyor sbyoṅ)* immer vollkommener. Um sechs Uhr ruft die große Trommel von oben herab die Mönche noch einmal zu einer allgemeinen Versammlung, in deren Verlauf im Tempel der vorgeschriebene gemeinsame Kultakt stattfindet: Gebet *(gsol k'a)* an die *c'os skyoṅ*, fromme Feiern für die Dahingeschiedenen *(gšin po)* oder Gebete, deren Verdienste denen zugute kommen sollen, die schlechtes *karma (bsṅo smon)* angesammelt haben. Von sechs bis zehn Uhr ist neuerliche Studienklausur. Um halb elf Uhr sind die Mönche ihrer Kultpflichten ledig und dürfen zu Bett gehen.

---

7. Kopfbedeckungen der *rÑiṅ ma pa* und der *bKa' brgyud pa*

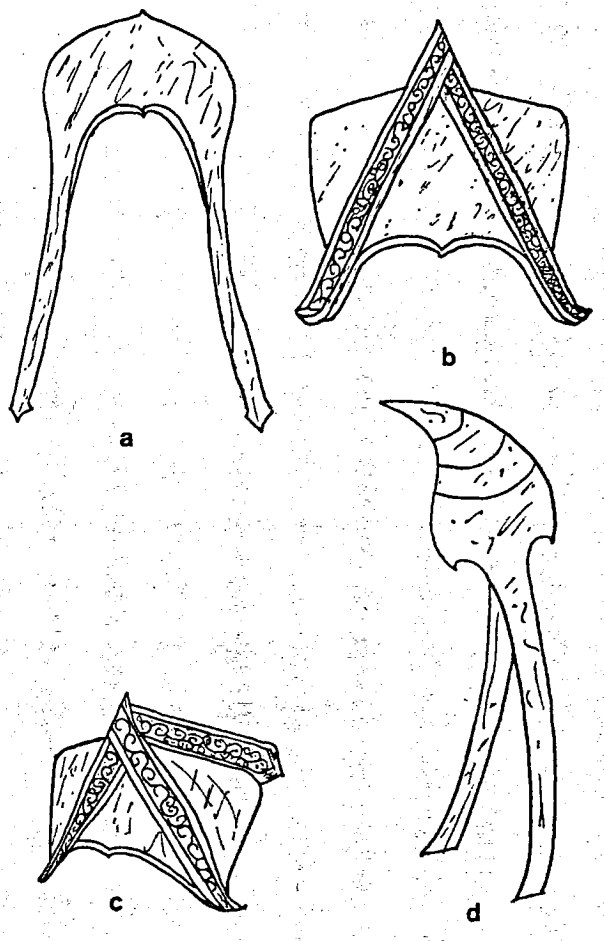
a. *pad žva:* Hut des Padmasambhava, den zu tragen nur die höchsten *bla ma* der *rÑiṅ ma pa*-Schule befugt sind. b. *rig ạdsin spyi žva:* Kopfbedeckung der *rÑiṅ ma pa* nach Bestehen der Prüfungen des *sgrub grva*-Lehrganges (vgl. S. 148), also den *sgrub bla ma* sowie den Klostervorständen *(gdan sa)* vorbehalten. c. *pad ma sam žva:* Nachbildung des Padmasambhava-Hutes; nur von den *mk'an po* und *sprul sku* oder anderen *bla ma* der *rÑiṅ ma pa* bei Darlegung der Lehre getragen. d. *paṇ žva:* den *paṇ* (= *paṇḍita*) eigentümliche Kopfbedeckung; ihre Verzierung besteht aus feinen Goldstreifen, deren Anzahl (1, 2, 3, 5) von jener der von ihren Trägern studierten heiligen Schriftsammlungen abhängt oder auch auf die Vertiefung in das Studium der Fünf Wissenschaften *(rig pa)* hinweist. h und i werden vorwiegend während der Erläuterungen der Lehre aufgesetzt oder gelten auch als Hinweis auf die durch Vertiefung in die Lehre erworbene Erfahrung. e. *dvags žva:* der Name kommt her von dem von *Dvags po* getragenen Hut. Der Legende zufolge soll *Mi la ras pa* ihm einen seiner Schuhe zum Geschenk gemacht haben, dessen er sich aus frommer Ergebenheit als Kopfbedeckung bedient haben soll, daher die Form des von ihm eingeführten Hutes. f. *žva nag:* „schwarze Mütze". g. *žva dmar:* „rote Mütze". h. *paṇ žva:* die den *paṇḍita*, den Gelehrten, eigentümliche Mütze, hauptsächlich bei den *mk'an po* in Gebrauch, verziert mit Goldfäden wie bei den *rÑiṅ ma pa* (s. oben unter d). i. *sgrub žva:* der von *Ras c'uṅ pa* der Legende nach gebrauchte Hut: nur die *sgrub bla* (s. S. 149) sind befugt, ihn zu tragen; wird bei Auslegung der Lehre oder bei Gelegenheit der Predigt aufgesetzt. Diese Hutform ist auch bei den *ạBrug pa* und *P'ag mo gru pa* usw. üblich, tritt hier jedoch in mancherlei Spielarten auf.

Während der drei Sommermonate sind die Mönche — wenigstens theoretisch — gehalten, im Kloster zu verbleiben. Im Laufe des Jahres finden jedoch große örtliche Feste statt; die Mönche können dann um die Erlaubnis einkommen, daran in ihrem Dorfe teilzunehmen oder von Dorf zu Dorf ziehend auf Geheiß der Einwohner bestimmte Zeremonien *(sku rim)* zu vollziehen. Außer den im Festkalender — von dem noch die Rede sein wird — vorgesehenen Feiertagen wird auch die Wiederkehr des Todestages (natürlich als „Eingehen ins *Nirvāṇa*" bezeichnet) der bekanntesten Lehrer der Sekte gefeiert. Bei dieser Gelegenheit gliedern sich die einzelnen Kultakte folgendermaßen: Morgenzeremonie *(ts'e lha rnam gsum)* zu Ehren von *Ts'e dpag med, rNam rgyal ma* und *sGrol ma dkar mo,* und das Gelöbnis *(smon lam)* stets umfassenderer Verbreitung der Lehre. Der Nachmittag ist für Fragen an die Lehrer *(slob gñer)* bestimmt oder wird den Mönchen freigegeben. Bei den *Sa skya pa* ist z. B. die jährliche Gedenkfeier für *C'os rje Sa skya paṇ c'en* ein großes Fest, bei den *rÑiṅ ma pa* jene für *Kun mk'yen kloṅ c'en,* bei den *bKa' brgyud pa* die für *Dvags po.*

Im Rahmen dieser Feste erläutert ein im Kloster lebender „Inkarnierter" *(sprul sku)* die fünf günstigen, die Erlangung des Heils erleichternden Situationen *(p'un sum ts'ogs lṅa):* Vollendung des Ortes *(gnas),* der Zeit *(dus),* des Lehrers *(ston pa),* der Gesetzespredigt *(c'os ạk'or),* der Versammlung der Hörer dieser Predigt, kurz, den Vorzug, an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit geboren zu werden, dann nämlich, wenn das Erscheinen eines Buddha das Gesetz offenbart und die zur Befreiung notwendigen Voraussetzungen schafft. Die Exegese beginnt bei Sonnenuntergang und dauert die ganze Nacht, unter Rede und Gegenrede zwischen dem Erklärer und einzelnen in ihren Studien besonders fortgeschrittenen Mönchen, deren Namen in einem eigenen Verzeichnis der für eine solche Ehre in Betracht Kommenden *(miṅ t'o)* vorgemerkt sind.

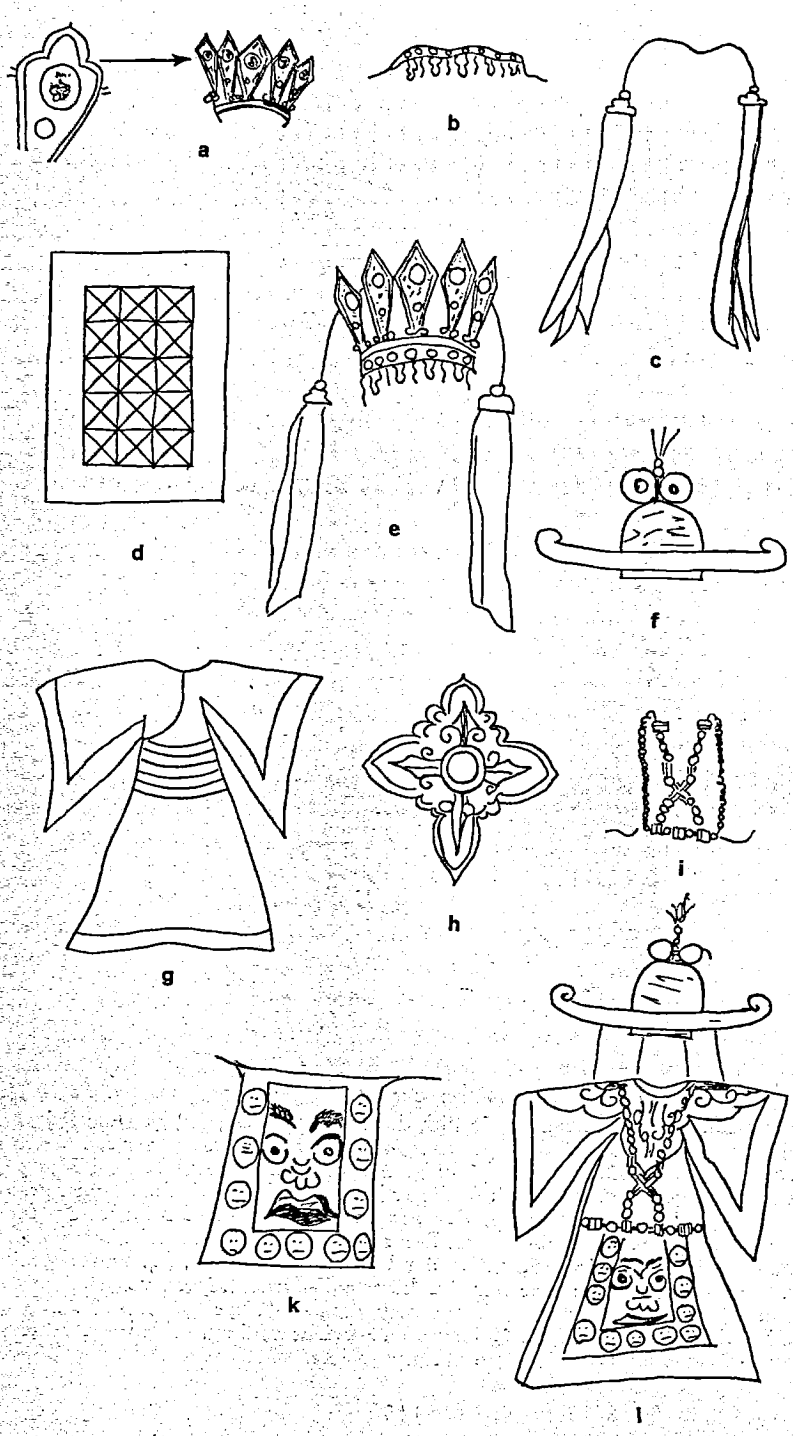
Bei Sonnenaufgang wiederholt sich das Gelöbnis der steten Verbreitung der Lehre *(bstan rgyas smon lam).* Eine Lampe wird entzündet, und jeder Mönch, beginnend mit dem ersten jeder Reihe (die Mönche sind in zwei Reihen rechts und links im Versammlungssaal aufgestellt, in der Mitte, gegenüber dem Altar, befindet sich der Abt), rezitiert die Segen und Glück bringenden Formeln *(bkra šis).* Diesem Kultakt dürfen auch Laien beiwohnen. Bei den *Sa skya pa,* den *rÑiṅ ma pa* und den *bKa' brgyud pa* werden der *bšad grva*-Zeremonie die *gžuṅ c'en bcu gsum,* d. h. die 13 Großen Texte, zugrunde gelegt (d. h. die Bücher von *Nāgārjuna* und *Maitreya,* weiter *Vinaya* und *Abhidharmokoša* und bei den *Sa skya pa* auch Schriften zur Logik sowie einige der wichtigsten Werke der großen Schulhäupter mit *Sa skya paṇḍita* an der Spitze).

Diese den dogmatischen Richtungen der einzelnen Schulen zur Grundlage dienenden Bücher verhindern natürlich nicht, ja erfordern geradezu ein Stu-



8. Mützen der *Sa skya pa*

a. *sa žva:* Mütze der *Sa skya pa,* ähnlich der *lotsāva*-Mütze, jedoch ohne Spitze. Da diese Mütze auch von den *Ńor pa* getragen wird, kann sie auch als *ńor žva* bezeichnet werden. b. *sa žva*-Mütze der gleichen Mönchsgemeinschaft. Weiterbildung des ersten Mützentyps: die beiden Seitenteile rechts und links werden nach oben gezogen und derart miteinander verbunden, daß der linksseitige Teil nach innen, der rechtsseitige nach außen umgeschlagen wird. Der rechte Seitenteil (auf Tibetisch als „Ohr" bezeichnet) soll die heiligen Schriften, der linke die mystischen Erlebnisse symbolisieren. c. *sa žva*-Mütze: eine nur den höchsten Würdenträgern vorbehaltene Abwandlung der vorhergehenden. d. *paṇ žva: Paṇḍita*-Mütze (s. Abb. 7). Die einzelnen Verzierungen mit feinen Goldstreifen bezeichnen die verschiedenen beherrschten Wissensgebiete.


a
b
c
d
e
f
g
h
i
k
l

dium der den gleichen Schriften gewidmeten Kommentare und Untersuchungen der bedeutendsten Lehrmeister der Sekte[4]. Dabei dient die diesen Meistern zu verdankende Auslegung den Schülern als Leitfaden und entscheidender Prüfstein. Ist ihre fünfjährige Lehrzeit beendet, können die Mönche der erstgenannten Gruppe *(p'ogs zan pa)* weiter im Kloster verbleiben, um sich in den von der betreffenden Richtung besonders gepflegten Disziplinen zu vervollkommnen.

Es liegt auf der Hand, daß in den Klöstern, die oft eine beträchtliche Zahl von Mönchen beherbergen, eine arbeitsteilige Gliederung der Funktionen und eine Organisation notwendig ist, die sich nicht nur auf das Lehrwesen, sondern auch auf die Hausordnung und -verwaltung erstreckt. Das theoretische Lehramt wird vom Abt der Anstalt *(bšad grva)* geleitet, der auch den liturgischen Verrichtungen vorsteht und im allgemeinen darüber wacht, daß die Ausbildung der ihm unterstehenden Mönche streng nach der in seinem Kloster herrschenden Gemeindeordnung erfolgt.

Die Aufgabe der bereits erwähnten (vgl. S. 143) *skyor dpon* besteht in der Beaufsichtigung der Mönche hinsichtlich ihrer religiösen Aufgaben. Mit der disziplinären Kontrolle sind die *c'os k'rims pa* betraut, die auch während der Kulthandlungen darüber wachen, daß die Mönche sich nicht ablenken lassen, nicht miteinander plaudern, nicht verspätet erscheinen, kurz, daß sie ein würdiges Verhalten an den Tag legen. Sie sind dem Abt gegenüber für jeden Verstoß der Mönche gegen die Klosterordnung verantwortlich.

4 Bei den *Sa skya pa* z. B. sind es folgende Disziplinen: 1. *rgyud sde spyi rnam bšad*, 2. *ljon šiṅ c'en mo*, 3. *rtags pa gñis pa;* bei den *rÑiṅ ma pa* die Werke von *Kloṅ c'en* usw.

---

9. Ausstattung und Mützen der *snags pa*

a. *rigs lṅa:* auf jeder der fünf Seiten dieser Tiara ist die Gestalt eines der Buddha der Pentade oder eines seiner Symbole dargestellt. b. *rtsa c'iṅs:* „Band auf der Grundfläche" mit Türkisen, Korallen oder aufgereihten Perlen verziertes Band. c. *dar dpyaṅs:* herunterhängende Bänder, aus fünffarbigen Seidenlappen bestehend. d. *p'aṅ k'eb:* rechteckiger Stoff, in der Mitte verschiedenfarbig, ringsherum ein Saum *(lcags ri);* wird im Verlaufe feierlicher Begehungen bei Sonderanlässen entfaltet und über den Schoß gelegt. e. zeigt, wie a, b und c getragen werden. f. *žva nag:* schwarzer, d. h. mit schwarzem Stoff überzogener Hut, an dessen Hinterseite auf die Schultern herabfallende schwarze Stoffstreifen angebracht sind. Er findet bei exorzistischen *gto*-Begehungen und heiligen Tänzen *(lha ąc'am)* Verwendung. g. *ber:* gewöhnlich mehrfarbige Tunika, deren Ränder und Ärmelränder zahlreiche bunte Muster aufweisen. h. *sba le:* ein Kragen in Gestalt einer Lotusblüte, in der Mitte mit einer Öffnung für den Kopf versehen, gewöhnlich schwarz, mit doppelten *rdo rje* (vgl. S. 132) gemustert. i. *rus rgyan:* Schmuck aus durch ein Schnürchen zusammengehaltenen Knochen, mit Reliefdarstellungen von Gottheiten oder deren Sinnbildern; wird als eine Art Rüstung bei Gelegenheiten der oben (f) erwähnten Begehungen angelegt, ebenso bei von Brandopfern *('sbyin sreg)* begleiteten Zeremonien. k. *p'aṅ k'eb:* schwarzer Stoffschurz, mit Darstellung der Züge einer schrecklichen Gottheit *(k'ro rgyal);* auf den Rändern werden Totenschädel und Feuerflammen wiedergegeben. l. zeigt, wie die genannten Kleidungsstücke getragen werden.

Die Klöster sind jedoch auch bedeutende Wirtschaftskörper. Aus ihrem Vermögen und ihren Liegenschaften müssen die Kosten für die im religiösen Kalender vorgesehenen Festhandlungen, ebenso die für die alltäglichen Zeremonien, bestritten werden, ganz abgesehen vom Unterhalt der Mönche. Diesen wird im Verlaufe der Kultübungen Tee und Suppe *(t'ug pa)* dargereicht. Der Klosterverwaltung obliegt auch die Versorgung mit Brennstoff, mit Butter für den Tee und die Lampen, mit Gerste für den *tsamba* usw. Die Vorräte werden im Speicher *(gñer k'aṅ)* verwahrt, über den ein *gñer pa* die Aufsicht führt, während der eigentliche Verantwortliche für das Verwaltungswesen des Klosters und Vorstand des Gemeinguts der *spyi dpon* ist; er wird in seiner Arbeit von einigen *spyi pa* unterstützt, deren Zahl je nach Größe und Bedeutung des Klosters schwankt. Diese Verwaltungsbeamten treten viermal im Jahr, manchmal auch öfter, zusammen, um über die Versorgung des Klosters mit Bargeld, Vorräten und Lebensmitteln zu beraten. Die *spyi dpon* und *spyi pa* werden vom Klostervorsteher *(bla braṅ)* entweder unter besonders reichen Mönchen oder auch wohlhabenden Laien *(k'yim bdag)* ausgewählt. Ihre Amtszeit beläuft sich auf drei bis fünf Jahre. Sie haben für die Wahrung und Vermehrung des Klostervermögens Sorge zu tragen.

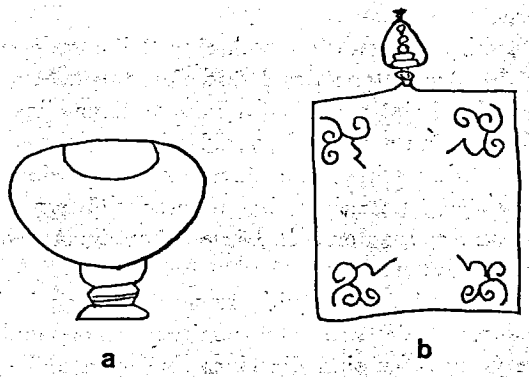
Leichtere Strafen, die den Mönchen für Verstöße gegen die Disziplin auferlegt werden, bestehen in Bußarbeiten wie Ausfegen des Tempels oder darin, daß der Schuldige während der Kulthandlung außerhalb der sitzenden Mönchsreihen verbleiben muß. Für die nicht pflichtmäßig im Kloster wohnenden Mönche *(rgyab sdod pa)*, die von diesem nicht unterhalten werden, gilt eine weniger straffe Disziplin.

Sowohl bei den *rÑiṅ ma pa* als auch bei den *bKa' brgyud pa* wird die größte Bedeutung der Lehranstalt für mystische Erfahrungen *(sgrub grva)* beigemessen, in die der Eintritt nach Beendigung der bereits erwähnten Studien offensteht. Diese Aufnahmebedingung gilt jedoch nicht ausnahmslos: vielfach erfolgt die Zulassung auch ohne diese Voraussetzung. Die Teilnehmer verbleiben im *sgrub grva* nicht weniger als sieben Jahre und haben sich während dieser Lehrzeit mystischen Übungen *(bsñen bsgrub)* auf Grund der in den einzelnen Schulen besonders gepflegten Tantrazyklen hinzugeben.

Die religiöse Führung dieses Seminars liegt in den Händen eines geistlichen Leiters *(sgrub dpon)*, der die gleichen Aufgaben hat wie der Abt im Seminar *(bšad grva)*. Er lehrt zweimal wöchentlich, gestützt auf einen besonderen Lehrtext, dem sich die Schüler in zwiefacher Weise widmen müssen: im ersten Morgenstudium *(t'un)* erfolgt Einprägung und Auswendiglernen des einfachen Wortsinnes, im Studium *(t'un)* der späteren Morgenstunden eine Meditation *(sgom)* über den tieferen Sinngehalt dieses Textes. Der ganze Tag ist in vier *t'un*, Studienzeiten, eingeteilt: von fünf bis acht erste Studienzeit *(sṅa t'un)*; von neun bis zwölf Mittagsstudium *(guṅ t'un)*; von drei bis sechs Nachmittagsstudium *(p'yi t'un)*; von neun bis zwölf Uhr nachts Nacht-

studium *(mts'an t'un)*. Die erste *t'un*-Zeit wird im Sommer und Winter auf eine Stunde herabgesetzt, der Mittags-*t'un* auf eine halbe Stunde. Die Mantrarezitation findet gewöhnlich am Abend *(p'yi t'un)* statt. In den drei Sommermonaten werden in diesen Kollegien der *rÑiṅ ma pa*-Richtung Erlebnisse der Lichtschau *(k'regs c'od)* (vgl. S. 103) kommentiert, bei den *bKa' brgyud pa* dagegen das „Große Siegel" *(p'yag rgya c'en mo*, vgl. S. 88). Im Winter werden vorwiegend Yogaübungen betrieben, ferner Atemkontrolle *(rtsa rluṅ ąp'rul ąk'or)*, vor allem aber *gtum mo* (vgl. S. 118).

Der geistliche Leiter *(sgrub dpon)* ist nicht nur Meister der Askese, seine Oberaufsicht erstreckt sich auch auf alle übrigen Abteilungen der Anstalt. Deren innere Verwaltung ist ähnlich gegliedert wie im Seminar *(bšad grva)*. Der Lageraufseher *(gñer pa)* wird hier von den Mönchen gewählt, der *spyi pa* dem Kreis einflußreicher und wohlhabender Personen entnommen. Hinsichtlich der geistlichen Hierarchie, d. h. der einzelnen Rangstufen, die den Absolventen des Seminars für mystische Schulung *(sgrub grva)* offen stehen, ist folgendes zu bemerken: Hat der Kandidat seine Studien erfolgreich abgeschlossen, dann wird er zum Meister der mystischen Erfahrungen *(sgrub bla*, auch einfach nur *bla ma)* promoviert. Zur Promotion gehört die feierliche Verleihung des Hutes *(žva mo)*, den bereits andere Meister besessen haben, ferner die Überreichung eines Glöckchens und eines *rdo rje*, die ebenfalls früheren Leitern dieser Schule *(sgrub dpon)* zueigen waren. Nur diese vorgeschriebene Investitur verleiht dem Kandidaten den Titel eines *bla ma*, während die anderen Mönche ihren Titel Priester *(grva pa)*, *bandhe* oder Novizen *(dge ts'ul)* oder Mönche *(dge sloṅ)* weiterführen und sich so schon titelmäßig vom echten *sgrub bla* unterscheiden, der nach Vollendung seiner



10. *Rab ąbyuṅ c'as*. Ausstattung aller ordinierten Mönche
a. *lhun bzed*: Napf, von den Mönchen *(dGe ts'ul* und *dGe sloṅ)* für ihre Speisen benutzt. b. *c'ab blugs:* Flasche, die von den Mönchen zur Mundreinigung beim Aufenthalt im Tempel verwendet wird, gewöhnlich mit einem – mitunter auch bestickten – Stofflappen umwickelt.

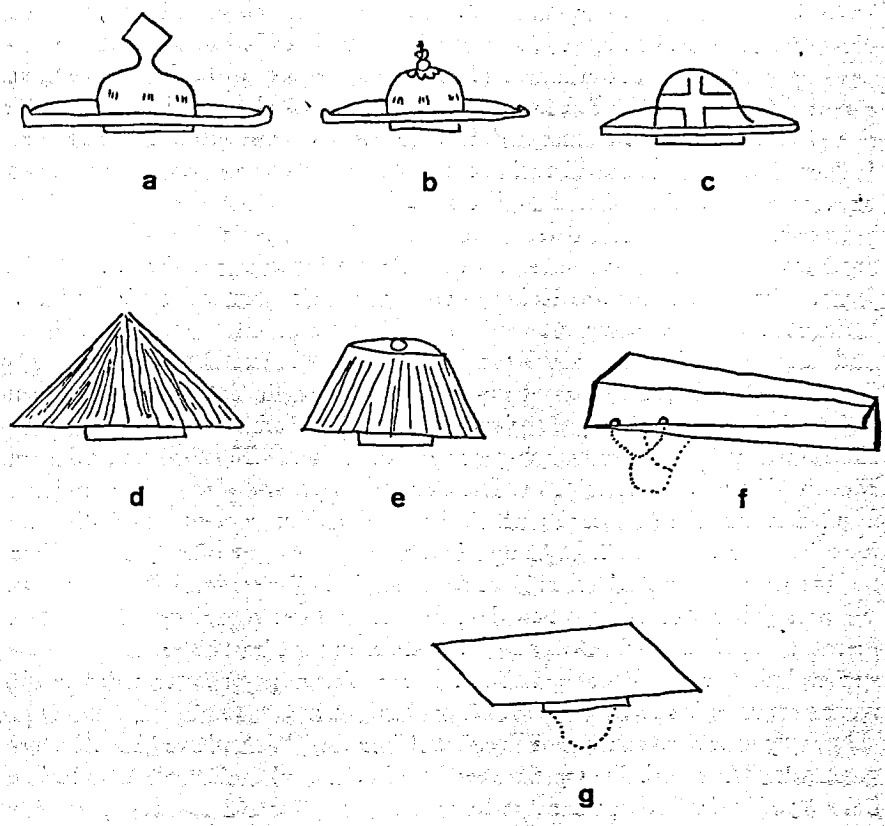
intellektuellen, kontemplativen, liturgischen und mystischen Ausbildung nunmehr alle notwendigen Eigenschaften besitzt, um die überaus komplizierten Zeremonien, die den Gebrauch des *maṇḍala* erfordern, vollziehen oder auch die Aufgaben eines *bla ma* in den Dörfern oder eines Familienkaplans *(mc'od gnas)*, kurz, jedes erdenkliche Ritual *(sku rim)* erfolgreich bewältigen zu können.

Der nächsthöhere Grad ist der eines Leiters der die liturgischen Akte begleitenden Musik und Gesänge *(rol dpon)*. Er hat u. a. die Aufgabe, die Zimbel zu spielen. Dieses Amt ist auf zwei Jahre bemessen. Hierauf wird man *dbu c'uṅ*, d. h. Propst *(dbu mdsad)* zweiten Grades, für eine Amtsdauer von drei Jahren. Dem Träger dieses Ranges obliegt es, die gemeinschaftlichen Kulthandlungen *(ts'ogs)*, abgesehen von jenen von höchster Wichtigkeit, zu eröffnen und ihnen vorzustehen.

Eine weitere Rangstufe ist die eines Propstes ersten Grades *(dbu mdsad)*. Diesem steht die Leitung der großen Kulthandlungen *(sgrub mc'od)* zu. Nach drei oder fünf Jahren tritt er von diesem Amt zurück und empfängt dann den Titel eines Propstes im Ruhestand *(dbu zur dbu mdsad)*, er behält, ohne an den Zeremonien teilnehmen zu müssen, die gleichen Vorrechte wie vorher. Ein weiterer Grad ist der eines *rdo rje slob dpon, vajrācārya*, eines Zeremonienmeisters beim Gebrauch des *maṇḍala:* er erteilt den Adepten die Konsekration *(dbaṅ)* und gibt die Weisungen für das Beschreiten des Heilsweges. Seine Aufgabe ist es, das *maṇḍala* aufzudecken und bei jenen Begehungen, die sich an schreckenerregende Gottheiten wenden, die vorschriftsmäßigen Opfergaben zu weihen. Nach fünf oder sieben Jahren endet sein Amt und er wird ein Lama im Ruhestand *(bla zur)*. Nun kann er sich auch in eine Einsiedelei *(ri k'rod)* zurückziehen oder das Amt eines *sgrub dpon* in einem anderen Kloster übernehmen.

Die Klosterorganisation erfordert noch eine Reihe anderer Ämter, die an sich wenig mit der Ausbildung der Mönche zu tun haben, jedoch für das klösterliche Leben in disziplinärer und administrativer Hinsicht wichtig sind. Die größeren Klöster sind meistens in verschiedene Sektoren *(gliṅ)* eingeteilt, deren jeder der Ordnungskontrolle eines Anführers einer zehngliedrigen Körperschaft *(bcu dpon)* untersteht; in größeren Klöstern sind ihm weitere Hilfskräfte, die *yaṅ dpon*, unterstellt. Diese haben die Aufgabe, die Klosterordnung aufrechtzuerhalten.

Der *spyi pa* des einzelnen *gliṅ* (nicht zu verwechseln mit dem *spyi pa* des Klosterganzen) betreut die Verwaltung seines Sektors und dessen Eigenbesitzes. Untere Gradstufen sind die eines *duṅ gyog* und *duṅ dpon*. Diese walten drei Jahre lang ihres Amtes. Der erstere muß am Morgen die zur Einberufung des Kapitels *(ts'ogs c'en)* dienende Trommel schlagen sowie bei Gelegenheit der gleichen Mönchsversammlung die Trompete *(duṅ)* blasen. Der *duṅ dpon* spielt im Kultus die Flöte *(rgya gliṅ)* gemeinsam mit dem



11. dbyar gyi rta žva (während des Sommers bei Reisen zu Pferde getragene Mützen)

a. *gser žva (nam mk'a' rab abyams):* den „Inkarnierten" *(sprul sku)* vorbehalten. b. *gser t'eb:* den *rtse druṅ*, d. h. Regierungsbeamten, sowie den *dgon dpon* (s. S. 152) vorbehalten. c. *žva k'ra:* einzelnen Mönchen der *bKa' brgyud pa*-Schule vorbehaltener bunter Hut, von dunkelblauer Grundfarbe mit weißen oder roten Mustern. d. dem *gser žva* ähnlich, jedoch mit einem weißen Wollappen überzogen, wird im allgemeinen von den *mk'an po* getragen. Abgesehen von den zum Tragen eines vergoldeten Hutes ermächtigten Mönchen werden Hüte getragen, die aus einem mit weißem Stoff überzogenen Holzrahmen verfertigt sind. Einen derartigen Hut dürfen sämtliche Mönche tragen. e. den Mönchen einzelner *Sa skya pa*-Klöster eigentümlich. Dieser Hut heißt *žva gya la;* ursprünglich wurde dieser von den Ministern *Derges* getragen. Auch dieser Hut ist weiß überzogen. f. *ñi žva:* Sonnenhut, der Überlieferung zufolge von den *lotsāva,* den „Übersetzern", getragene Kopfbedeckung, sobald sie sich nach Indien begaben, um dort Sanskrit zu erlernen, die heiligen Texte zu übersetzen und sie dann nach Tibet mitzubringen. Eine andere Bezeichnung dieser Kopfbedeckung ist *šo kal.* Jetzt werden derartige Hüte auch von den Frauen getragen. g. Von den die *gcod*-Praxis (s. S. 106) Ausübenden getragene Kopfbedeckung.

rgyag dpon. Beide können auch disziplinarische Aufgaben übernehmen. Sowohl das Amt eines *duṅ dpon* wie das des *rgyag dpon* sind sehr begehrt, da diese Ämter eine Sondervergütung und in manchen Fällen sogar die Nutznießung besonderen Ackerbodens *(duṅ žiṅ* und *rgyag žiṅ)* mit sich bringen. Eine solche bevorzugte Behandlung ist wohl begründet, da in den großen rituellen Begehungen Muschel und Flöte *(rgya gliṅ)* eine große Rolle spielen. Während dieser Zeremonien sitzen *rol dpon, duṅ dpon* und *rgyag dpon* hintereinander gleich neben dem *dbu mdsad.*

Unmittelbar über dem eben genannten steht das Amt der *mi c'en,* d. h. der Verwalter des Schatzamtes und des Klostereinkommens. Ihre Anzahl ist je nach der Bedeutung der Klöster verschieden: sie kann zehn bis fünfzehn betragen. Sie werden dirigiert von einem Superintendenten *(mi dpon).* Ihnen sind ungelernte Mönche als Knechte *(mi ɣyog)* unterstellt. Das Gesamtvermögen des Klosters ist in ebenso viele Teile gegliedert, wie Inspektoren *(mi c'en)* vorhanden sind. Jeder von ihnen hat die Pflicht, den ihm anvertrauten Anteil möglichst fruchtbringend zu verwalten. Die Superintendenten können Mönche oder Laien sein. Die *c'os k'rims pa* und *dgon dpon* sind mit Disziplinaraufgaben betraut, doch sind auch ihre Ämter recht einträglich, da sie mit einer besonderen Apanage in Form des Ertrags ihnen zugeteilten Bodens *(c'os žiṅ* bzw. *dgon žiṅ)* verbunden sind. Deren Verleihung erfolgt auf drei Jahre. Sie unterstehen dem Superintendenten *(mi dpon)* mit dem Beinamen *spyi zur,* beigeordneter Verwalter, unter Umständen ein im Kloster wohnhafter Adeliger *(mi drag).* Diese Verwaltungsämter werden nie von einem *rdo rje slob dpon (vajrācārya)* bekleidet.

Der *p'yag mdsod* ist der Wirtschaftsleiter des Wohnsitzes des Klostervorstands *(bla braṅ).* Dieser ist gewöhnlich ein „Inkarnierter" *(sprul sku).* Dem *p'yag mdsod* steht eine Art Schatzmeister *(gñer pa)* zur Seite, der für seine Verköstigung usw. sorgt.

Das Ansehen eines Klosters rührt in allen Fällen von diesem „Inkarnierten" *(sprul sku)* her, den es in seinen Mauern beherbergt. Obwohl er sich in keiner Weise weder in Fragen der Klosterzucht noch in solche der Lehre einmischt, dreht sich doch das ganze Dasein der Mönchsgemeinde um seine Person.

Die „Erscheinungskörper" *(sprul sku)* sind im allgemeinen aus den Büchern über Tibet als „Inkarnierte" bekannt. Nach den Lehren der *rÑiṅ ma pa*-Schule handelt es sich ursprünglich um die Wiedererscheinung einzelner Lehrmeister, Jünger oder Mitarbeiter *Padmasambhavas,* denen der Meister ihre Wiederkehr auf diese Erde vorausgesagt hatte, sei es, um hier die von ihm verborgenen Bücher wieder ans Licht zu bringen *(gter ston),* sei es, um die zutreffende Auslegung seiner Lehren gemäß dem Sinn, den er ihnen gegeben hatte *(dgoṅs gter),* wiederherzustellen. So soll sich *Vimala* (vgl. Nr. 3, S. 379) wiederverkörpert haben, auch *Padmasambhava* selbst und zu dem

gleichen Zweck (a.a.O., S. 380)[5]. Diese ältere Auffassung unterscheidet sich jedoch von der heutigen: die Inkarnation hatte ihr gemäß einen eher saltatorischen Charakter, man hielt ihre Verwirklichung dann für möglich, wenn die genannten Meister in ihrem geistigen Kontinuum den geeigneten Augenblick für ihre neue Mission für gekommen erachteten. Heute dagegen handelt es sich um eine ununterbrochene Inkarnationskette *(sku ap'reṅ bar ma c'ad)* im gleichen Abt- oder Klosteramt und mit diesem aufs engste verbunden; ähnlich steht es mit der Würde der *Dalai Lama,* im Gefolge eines auf den dritten, *bSod nams rgya mts'o* (vgl. S. 56), zurückgehenden Brauches, der später auch auf den *Paṇ c'en bla ma* (vgl. S. 56) übertragen wurde. Dieses System kam in Tibet zur Zeit des *rJe Kar ma Dus gsum mk'yen pa* in Aufnahme, der im Augenblick seines Hinscheidens seine zukünftige Wiedergeburt *(Kar ma pa kši)* voraussagte.

Dieser Brauch ging dann auf alle jene Sekten über, die Klöster unterhielten, in denen die Wiederverkörperungen des gleichen Meisters aufeinanderfolgen (z. B. die *rÑiṅ ma pa,* die *sprul sku* von *dDo rje brag,* von *sMin grol gliṅ* usw.).

Die jetzigen *sprul sku* — abgesehen vom *Dalai Lama,* für den eine äußerst verwickelte Sonderetikette besteht — haben Anrecht auf besondere, allen anderen versagte Würdezeichen, z. B. auf ein Halsband (auch zwei) für ihr Pferd, an dem vorne eine lange Haarquaste *(rta gdam)* herabhängt, ferner auf einen farbigen Lackhut mit breiten Krempen, dessen kuppelartiger Oberteil eine Verzierung trägt und der durch ein Sturmband *(gser žu)* festgehalten wird, dazu auf eine besondere, „Hut mit langen Ohren" genannte Mütze, die so heißt, weil rechts und links zwei Stofflappen so tief herabhängen, daß sie die Schultern berühren *(žva mo rna riṅ),* eine Kopfbedeckung, die im übrigen einer phrygischen Mütze ähnlich sieht, nur daß drei bis fünf goldene oder vergoldete Bänder *(gser dkris gsum, lṅa)* ringsherum laufen. Ein solcher Hut ist auch unter seinem indischen Namen als „Hut des *paṇ c'en*", des Pandit, bekannt.

Im Laufe unserer kurzgefaßten Darstellung der Klosterorganisation der *rÑiṅ ma pa*-Sekte ist von uns häufig das Wort „Mönch" gebraucht worden. Dabei muß jedoch an bereits Gesagtes erinnert werden: für die *sNags pa* ist priesterliche Weihe nach den Vorschriften des *Vinaya* keine unabdingbare Voraussetzung. Während die Ordinierten das übliche rötliche Mönchsgewand tragen, sind die *sNags pa* weiß gekleidet, obwohl diese Regel nicht allgemein gültig ist. Für die Mönche im Besitze der Weihen ist eine dreimonatige sommerliche Einsiedlerperiode *(dbyar gnas)* Pflicht.

Selbstverständlich kann auch der ordinierte Mönch auf seinen Wunsch die

5 In den *rÑiṅ ma pa*-Schulen gibt es besondere *mantra* mit dem Ziel, eine Reinkarnation herbeizuführen.

Weihen gemäß den dafür vorgesehenen Vorschriften wieder rückgängig machen *(sdom p'ul)*.

In der *dGe lugs pa*-Richtung liegen die Dinge nicht unähnlich, doch finden wir hier einzelne Züge, die sich einerseits durch die auf den Stifter, *Tsoṅ k'a pa*, zurückgehende Neuorientierung, andererseits durch die Sonder- und Weiterentwicklung dieser Schule erklären, die auf Grund ihres hohen Ansehens alle anderen Richtungen überflügeln, ja das Oberhaupt der Kirche, den Dalai Lama, stellen sollte, ganz zu schweigen von ihrer politischen Macht. Die drei Großklöster *(gdan sa gsum)* von Zentraltibet *(dBus)*, *Se ra*, *dGa' ldan*, *aBras spuṅs*, ferner *bKra šis lhun po* in *gTsaṅ* beherbergen je mehrere tausend Mönche. Die Klosteranlagen liegen rings um das Kapitelgebäude *(ts'ogs c'en)*, die große, für die Mönchsversammlungen und die wenigstens einmal täglich gemeinsam zu verrichtenden Kulthandlungen bestimmte Halle[6]. Das „Kapitel" ist somit Mittelpunkt des Klosterganzen, und zwar nicht so sehr in materieller, als vor allem in geistiger Hinsicht: dank den in seinen Räumen vollzogenen Riten verdichtet sich an dieser Stätte die wirksame Gegenwart des dritten der Drei Kleinodien, der Gemeinschaft. Der Rest des überaus ausgedehnten Gebäudekomplexes wird von den Kollegs oder Lehranstalten *(grva ts'aṅ)* eingenommen, die der Ausbildung der Mönche dienen und in denen sich deren Alltagsleben abspielt. Eine Sondererwähnung verdienen die Kapitel der einzelnen Lehranstalten *(ạdu k'aṅ)*, wo die weniger feierlichen Kulthandlungen und geringeren rituellen Verrichtungen stattfinden. Zu nennen sind noch die Herbergen und Hospize *(k'aṅ ts'an)* für jene Mönche, die sich aus allen Teilen Tibets in den Klöstern zu gelegentlichem Besuch oder zu Studienzwecken einfinden. Diese Herbergen erhalten gewöhnlich ihren Namen vom Herkunftsort ihrer zeitweiligen Bewohner: wir finden hier demnach ein *dBus k'aṅ ts'an* für die Besucher aus Zentraltibet *(dBus)*, eine Herberge für jene aus *K'ams* (sie heißt im Kloster *Se ra: sPom ra k'aṅ ts'an*), *mNa' ris k'aṅ ts'an* für Gäste aus Westtibet usw.

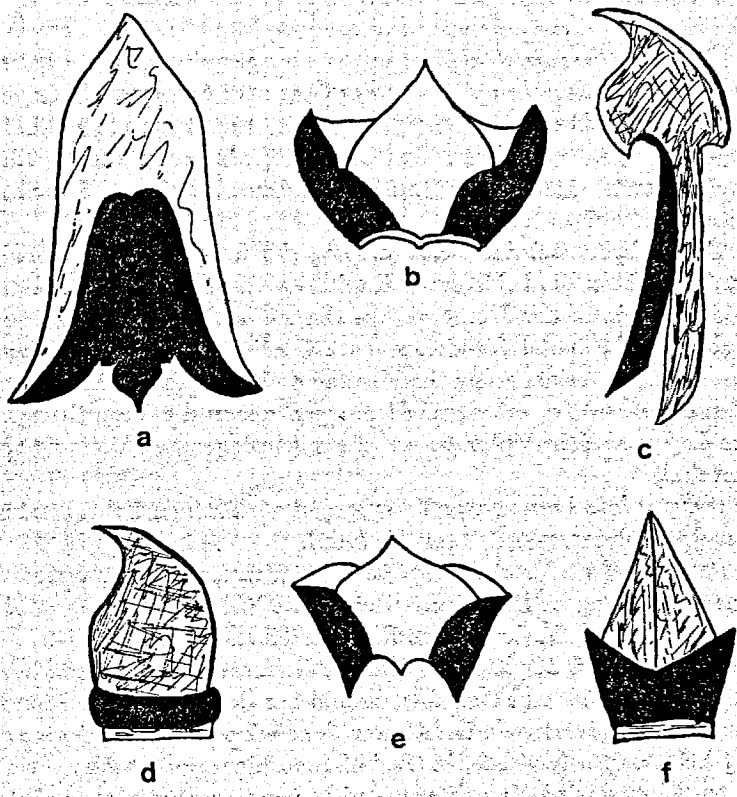
Jede dieser drei Gebäudegruppen — Kapitel, Kollegien, Herbergen — ist im Besitze eines Sondervermögens und stellt so eine wirtschaftliche Einheit dar. Dieser Gemeinbesitz heißt *spyi. Ts'ogs c'en* ist der Gesamtbesitz des Klosters, dank dem die Gemeinde die ihr *in toto* zukommenden Obliegenheiten bewältigt, abgesehen von den Sonderaufgaben der Lehranstalten und Herbergen, die bei weitgehender gegenseitiger Unabhängigkeit und wirtschaftlicher Autonomie die administrative Verantwortung gesondert tragen, wie im weiteren noch auszuführen sein wird.

Gemäß der arbeitsteiligen Organisation des klösterlichen Lehrwesens sind Anstalten von dreierlei Art festzustellen: die Anstalt zur Lehre und Aus-

6 Dort werden folgende religiöse Begehungen vollzogen: Rezitation *(k'a bton)*, Meditative Versenkung *(bsam gtam sgom)*, Zeremonien unter Begleitung der entsprechenden Handgebärden *(p'yag skor)* und des liturgischen Kultes *(mc'od p'ul)*.

legung der heiligen Schriften *(bšad grva)*, jene, in der die Mönche in der Logik und Kunst der Dialektik unterwiesen werden *(rtsod grva, c'os grva)*, endlich die der Mystik und dem theoretischen und praktischen Mantrastudium gewidmete Abteilung *(sṅags grva, sgrub grva)*.

Welches sind nun die geistlichen Behörden *(dbu ạdsin)*, die diesen einzelnen Abteilungen eines großen Klosterganzen vorstehen? Wenn wir das Kloster Sera als Muster zugrunde legen und dabei beide Aspekte der Mönchs-



12. *dgun gyi rta žva* (während des Winters bei Reisen zu Pferde getragene Mützen)

a. Wird von den *rÑiṅ ma pa* wie den *bKa' brgyud pa* getragen, im Inneren mit Fuchspelz gefüttert, den Großlama und „Inkarnierten" *(sprul sku)* vorbehalten. b. mit erhobenen Seitenflügeln, sonst genau wie a. c. von gelber Farbe; den *dGe lugs pa*-Großlama beim Reiten vorbehalten. d. charakteristische Mütze der *Sa skya pa-*, *rÑiṅ ma pa-* und *bKa' brgyud pa*-Mönche. e. im allgemeinen den Nonnen *(a ne)* vorbehalten; rotfarbig bei den *Sa skya pa, rÑiṅ ma pa* und *bKa' brgyud pa*, gelb bei den *dGe lugs pa*-Nonnen; aus Wolle, innen mit Pelz gefüttert. f. bei den *gcod*-Übungen in Gebrauch; aus roter Wolle, rings umgeben von einem hohen Rand aus schwarzem Stoff oder schwarzem Pelz.

organisation — den geistlichen, erzieherischen, liturgischen auf der einen Seite, den weltlichen *(srid)* und besonders administrativen auf der anderen — berücksichtigen, dann ist zunächst festzuhalten, daß die geistliche Autorität in den Händen des Abtes *(mk'an po)* konzentriert ist. Was die Klosterdisziplin betrifft, so sind für sie sowohl während der Kulthandlungen als auch in den Lehrstunden wie überhaupt zu jeder Tageszeit die Inspektoren *(žal ṅo* oder *dge bskos* oder *c'os krims pa)* zuständig: bewaffnet mit schweren Keulen und begleitet von ihren Gehilfen wachen sie über die Befolgung der Klostervorschriften und das Betragen der Mönche im allgemeinen, wie es bereits hinsichtlich der *rÑiṅ ma pa* erwähnt wurde.

Dem Propst *(dbu mdsad)* obliegt es, bei der gemeinsamen Rezitation *(žal ạdon)* der heiligen Schriften während des Gesamtverlaufs der Zeremonie den Einsatz zu geben. Die bei dieser Gelegenheit rezitierten Texte werden als *c'os spyod rab gsal* bezeichnet, ein Name, der alle gesprochenen liturgisch unentbehrlichen Traktate umfaßt, auch wenn deren Inhalt von Sekte zu Sekte verschieden ist.

Der Oberaufseher bei der Verabreichung des im allgemeinen *gsol ja* genannten Klostertees (so heißt er im Kapitel, *grva ja* dagegen im Kollegiengebäude, *ts'an ja* in der Herberge) an die zur kultischen Verrichtung einberufenen Mönche haftet für dessen gute Qualität. (Unter dem Namen *ja dpon nan* waltet er seines Amtes im Kapitel, doch nicht in den Lehranstalten.)

In den einzelnen Kollegien und Herbergen stehen die Verwaltungsaufgaben den Lageraufsehern *(gñer pa)* zu, die mit bedeutenden Vollmachten ausgestattet sind.

Der *p'yag mdsod* betreut das Vermögen der einzelnen Lehranstalten wie auch das des Wohnsitzes des Abtes *(bla braṅ)*.

Der *c'ab gtoṅ ba* oder *c'ab brim pa* reicht den im Kapitel versammelten Mönchen zu Anfang und Ende der Zeremonie Wasser *(sṅa c'ab, p'yi c'ab)*, obwohl dies jetzt nicht mehr in allen Klöstern Tibets gebräuchlich ist.

Unter den Rängen der Klosterhierarchie ist ferner zu erwähnen der eines *gzim k'aṅ pa*. Dies ist eine Art abwechselnd aus den Reihen der Mönche gewählter Regierungsvertreter, im Kloster Sera wird er *sku ts'ab* genannt, in Depung heißt er *p'o braṅ sde*, in Tashilhunpo hingegen *dpal c'os*. Im letztgenannten Kloster wird dieser Beamte nicht von den Mönchen gewählt, sondern von der Regierung bestellt. Meistens handelt es sich dabei um einen Funktionär des Kirchenamtes *(rtse druṅ)*, ein Hinweis auf den altherkömmlichen Argwohn Lhasas gegen Tashilhunpo.

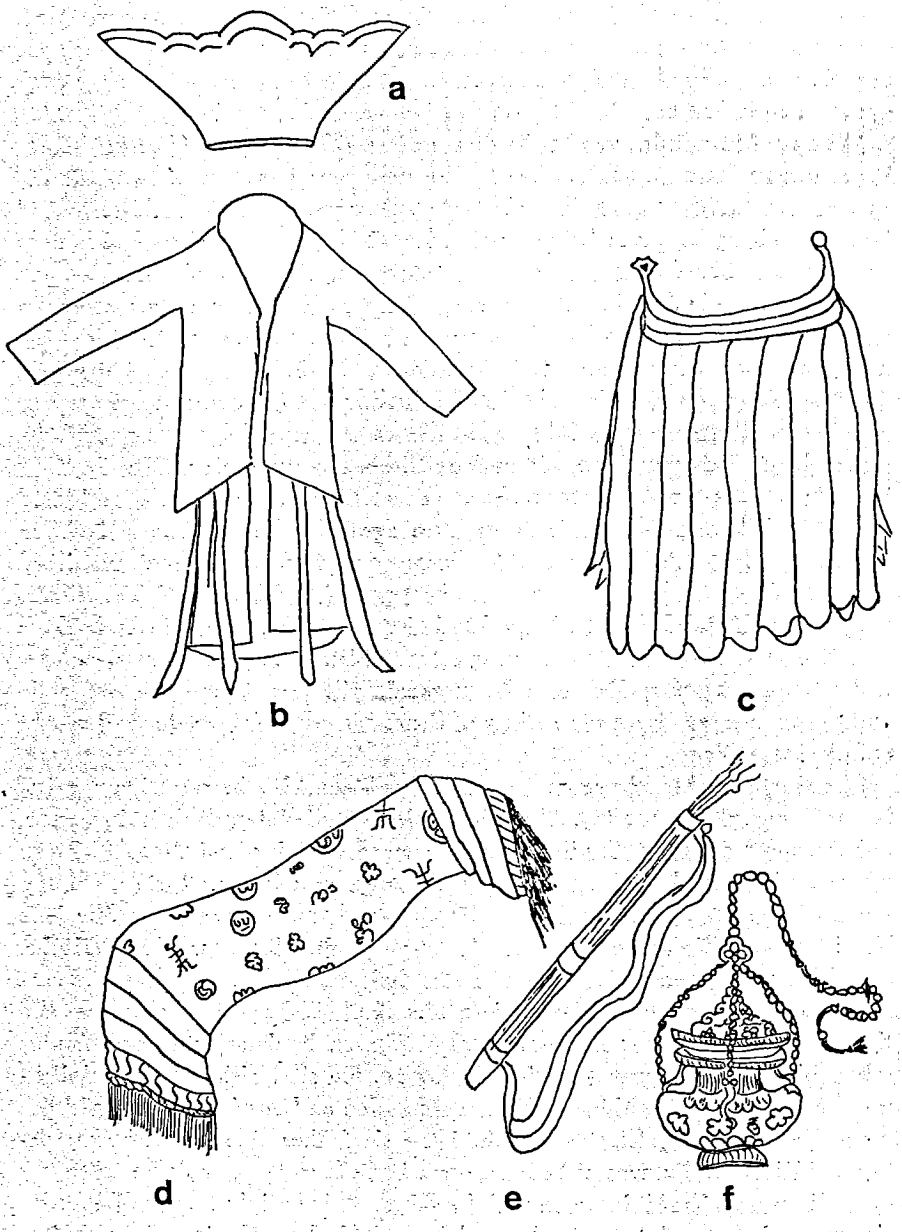
Der *spyi gso* (in vielen Klöstern gibt es deren zwei), Generalverwalter des Klosters, hat die gleichen Befugnisse wie jener in den Klöstern der *rÑiṅ ma pa*-Richtung. Er betreut die Güter und das Vermögen *(c'os gži, dgon gži)*, kurz die gesamte materielle Grundlage des Klosters, doch erfolgt die Verteilung der Bedarfsgüter an die Gemeinde zu deren Unterhalt und für die

rituellen Aufgaben nicht direkt durch diesen Würdenträger, sondern durch seine Assistenten und Lagervorsteher, wobei ihm aber die Oberkontrolle vorbehalten bleibt. In den Herbergen versehen zahlreiche Lehrmeister *(dge rgan)* leitende Ämter.

Mit der Abtswürde werden in den großen *dGe lugs pa*-Klöstern in der Regel wegen ihrer geistlichen Verdienste und ihrer Gelehrsamkeit berühmte *dge bšes* (in Tashilhunpo heißen sie *bka' c'en*) betraut. In diesen Klöstern wird im allgemeinen in dieses hohe Amt weder ein Inkarnierter *(sprul sku)* noch ein gewöhnlicher Mönch *(grva rkyaṅ)* berufen. Ebensowenig ist hier für andere Ämter wie das eines Aufsehers *(žal ṅo)* im Kapitel, eines *gzim k'aṅ pa* oder Verwalters *(spyi gso ba)* die Eigenschaft eines *dge bšes* unerläßlich. Auch in den weniger bedeutenden Klöstern ist für die Erhebung zur Abtswürde der Rang eines *dge bšes* nicht absolute Vorbedingung. Die Ernennungen zu den wichtigsten Klosterwürden, inbegriffen die des Abtes, erfolgen hier auf Vorschlag der Mönchsgemeinde, die nach reiflicher Beratung eine Liste der fünf bis sechs würdigsten Anwärter aufstellt. Diese Liste empfohlener Kandidaten *(c'os t'o)* wird dann in Lhasa bei dem für die geistliche Hierarchie zuständigen Zentralamt *(yig ts'aṅ)* eingereicht (dieses wird von vier hohen geistlichen Würdenträgern, *druṅ yig c'en mo*, geleitet) und schließlich vom Kabinett *(bka' gšags)* dem Dalai Lama höchstpersönlich unterbreitet, dem die endgültige Entscheidung zusteht. Die Ernennung erfolgt mittels eines das Amtssiegel des Dalai Lama tragenden Dekretes. Naturgemäß gilt diese Prozedur nur für die wichtigsten Ämter *(las sne)*; geringere Ernennungen erfolgen durch den Abt auf direktem Wege.

Das tibetische Mönchswesen beruht auf zahlenmäßig beträchtlichen geistlichen Gemeinden *(grva pa)*. Aber nicht jedes Mitglied derselben ist imstande, den vorgeschriebenen Studiengang bis zu Ende durchzuhalten. Trägern niedriger klösterlicher Grade obliegen einfachere Aufgaben: Instandhaltung des Klostergebäudes, Anzünden der Lampen auf den Altären, kurz, alle jene Verrichtungen, die keine besondere Gelehrsamkeit erfordern. Diese Mönche, *ldob ldob* genannt, machen die große Mehrheit des Klostervolkes aus, sie entsprechen in etwa den Laienbrüdern des katholischen Klosterwesens. Im Kloster Sera sind sie an langem Haarwuchs zu beiden Seiten des Kopfes erkennbar, in Tashilhunpo heißen sie *šar ba*. Sie sind nicht an die peinlichgenaue Befolgung der Mönchspflichten gebunden und verrichten hauptsächlich manuelle Arbeit. Im Kloster Sera bildeten sie früher eine Art recht kampflustiger Klostermiliz, was nicht selten ernsthafte Unruhen zur Folge hatte.

Studium und Vorbildung sind so die Wurzel einer tiefgehenden Differenzierung zwischen gelehrten und ungelehrten Mönchen. Zahlenmäßig sind es nur wenige, die eine derart schwierige Lehrzeit auf sich zu nehmen gewillt sind. Sie führen den Ehrennamen von Literaten *(p'yag dpe pa)* und müssen sich, ihre Eignung dafür vorausgesetzt, dem Studium nach jener Methode



13. *sgrub pai c'as* (von den Lamas bei Gelegenheiten großer Zeremonien und Festlichkeiten verwendete Bekleidungsstücke und Gerätschaften)
a und b. *rgyag žva* (Kopfbedeckung) und *rgyag gos* (Kleidung), die bei festlichen Anlässen in Prozessionen und auf der Tempelterrasse unter dem Klange der Po-

unterziehen, die Tibet als Erbe von Indien übernommen hat, nämlich der Bewältigung der fünf Hauptgruppen, in die sich das ungeheure Corpus der buddhistischen Schriften gliedert: vor allem Logik *(ts'ad ma)*, die *p'ar p'yin*, das philosophische System des Nāgārjuna *(dbu ma)*, *Abhidharma (mṅon par mdsod)* und Disziplin *(so sor t'ar, ḍul ba)*. Es handelt sich um ein äußerst sprödes Schrifttum. Begreiflicherweise sind nicht alle Lernwilligen in der Lage, sich in gleich gründlicher Weise in diese Studien zu vertiefen, so daß manche mittendrin steckenbleiben und auf eine weitere Ausbildung verzichten. Man bedenke, daß die gesamte Lehrzeit zwanzig bis fünfundzwanzig Jahre beträgt![7]

Hat der Studierende jedoch die vorgeschriebenen Prüfungen mit Erfolg abgelegt, dann eröffnen sich ihm zweierlei Aufstiegsmöglichkeiten: er kann den Rang eines *dge bšes* zweiter Klasse *(dge bšes c'uṅ)* erwerben; dieser Titel wird ihm von seinem Studienseminar verliehen. Oder er kann den Rang eines *dge bšes* erster Klasse *(dge bšes c'en)* erlangen, eine Beförderung, die seitens der Regierung auf Vorschlag der zuständigen Studienanstalt erfolgt. Nunmehr ist der *dge bšes* befähigt, auch die wichtigsten und schwierigsten Kultakte zu vollziehen (z. B. als *bsñen bskur zab rgyas* im Generalkapitel, in den Lehranstalten oder Hospizen; die *dge bšes* zweiten Grades können nach Zweigniederlassungen der Klöster versetzt werden, wo sie nun ihrerseits die genannten fünf Studienzweige zu lehren vermögen).

Die *dge bšes* erster Klasse zerfallen in zwei Gruppen: *ts'ogs ram(s) pa* und *lha ram(s) pa*[8]. Die ersteren sind befähigt, in den verschiedenen Klöstern zu unterrichten, die heiligen Schriften bei großen Festgelegenheiten (z. B. am

7 Die religiöse Ausbildung ist in zwei deutlich unterschiedene, doch konvergierende Teile gegliedert: vor allem das Studium der heiligen Texte auf Grund der von Fall zu Fall vom Meister erteilten Auslegungen *(t'os)*, dann das Nachdenken über den Gegenstand des Studiums *(bsam)*.

8 Mit Recht könnte man auch von einer Teilung der *dge bšes* in vier Gruppen sprechen: außer den beiden genannten wären dann die *dge bšes rdo ram(s) pa* und die *dge bšes gliṅ se ba (gseb)* zu nennen, doch kennen diese nicht das schwierige *curriculum* der erstgenannten, und manchmal handelt es sich dabei um bloße Titel in Anerkennung besonderer Verdienste.

---

saunen und der *rgya gliṅ* (s. Abb. 4) (= die neun Zeichen guter Vorbedeutung) getragen werden, besonders von den *rgya gliṅ* spielenden Mönchen. c. *duṅ gos:* „Kleidung der Posaunenbläser", wird bei den erwähnten Anlässen von den Posaunenbläsern angelegt. d und f. *spos k'ebs:* Weihrauch-Decke, *spos p'or:* Weihrauchträger; während der Prozessionen gehen allen übrigen zwei Mönche voran, die den *spos k'ebs*, von der rechten Schulter zur linken Achselhöhle geschlungen, tragen und in den Händen den Weihrauchbehälter für die *bsaṅs*-Zeremonie halten (s. S. 220). d und e. Ist ein Großlama geladen, so schreiten vor ihm (ein bis zwei) Mönche einher, die in das „Weihrauchkleid" gehüllt sind und in den Händen den *spos dbyug* (Abb. e), „Weihrauchstäbchen", halten. Diese Mönche gehen hinter den *rgya gliṅ*-Spielern.

ts'ogs mc'od, am zwölften Tag des zweiten Monats) zu erläutern, zu kommentieren und öffentliche Disputationen über die fünf Lehrgebiete abzuhalten.

Manchen *dge bšes lha ram(s) pa* steht das Vorrecht zu, an den großen Debatten über Fragen der Logik teilzunehmen oder selbst solche Streitgespräche zu leiten, die bei Gelegenheit der allgemeinen Zusammenkünfte in Lhasa oder zur Zeit des *sMon lam* (vgl. S. 170) stattfinden; sie dürfen den Mönchen aus den Klöstern von Sera, Depung und Galdan *(dGa' ldan)* und allen anderen zu diesem Fest in der Hauptstadt zusammengeströmten Mönchen predigen, welcher Richtung auch immer sie angehören mögen. Bei diesem Anlaß empfängt sie der *Dalai Lama,* der dann unter zwanzig bis dreißig Teilnehmern die fünf oder sechs Bestqualifizierten auswählt. Die so Ausgezeichneten *lha ram(s) pa* sind zur Abtswürde in einem der großen Klöster ausersehen: sie können auch die höchsten Stufen der geistlichen Hierarchie erklimmen, etwa die eines *k'ri pa* von *dGa' ldan,* des anerkannten Nachfolgers von *Tsoń k'a pa.*

Die „Literaten" mit den *dge bšes* an ihrer Spitze widmen sich also der Lehre *(c'os),* während *srid,* die weltlichen Güter und das Gebiet der Verwaltung, den *p'yag mdsod,* den *gñer pa* und *spyi gso* vorbehalten bleibt.

Das klösterliche Studium beschränkt sich keineswegs nur auf liturgische, dogmatische und esoterische Schriften: dem Studierenden wird darüber hinaus die Möglichkeit eines Eindringens in die Hilfswissenschaften geboten, auch wenn diese nicht unmittelbar mit der vorwiegend religiösen und liturgischen Ausbildung zusammenhängen. Es handelt sich dabei um folgende sogenannte Wissenschaften *(rig pa),* die in Sonderschulen gelehrt werden: Medizin *(sman rig);* Astrologie und Astronomie nach dem indischen System *(rtsis dkar);* nach chinesischem System *(rtsis nag);* Kalligraphie; Rhetorik *(sñan ṅag);* Malkunst *(lha bris);* Grammatik *(sgra rig);* Zeichenkunst zum Umreißen der *maṇḍala* bei den Tantrazeremonien oder beim Weiheakt *(dkyil ṅak'or gyi t'ig daṅ rdul ts'on).*

Das liturgische Leben entfaltet sich in einer Fülle religiöser Begehungen, an denen teilzunehmen den Mönchen zur Pflicht gemacht wird. Die gewichtigeren Kulthandlungen gehen in den größeren Klöstern im Zentralkapitel, in den kleineren im Kapitel der Lehranstalt vor sich. Zu der regelmäßigen Kulthandlung, die täglich im Zentralkapitel stattfindet, versammeln sich sämtliche ordinierten Mönche sowohl der Lehranstalten als auch der Herbergsgebäude. Die Kulthandlung beginnt bei Morgengrauen. In ihrem Verlauf wird dreimal *(sña, p'yi, bar gsum)* Tee *(maṅ ja)* herumgereicht. Die fromme Handlung selbst besteht aus einer Rezitation der heiligen Schriften und aus genau festgelegten Riten. Derartige Morgenandachten erfolgen gewöhnlich einmal täglich, an Festtagen zweimal.

Abgesehen von dieser täglichen liturgischen Betätigung steht das Dasein der *dGe lugs pa* im Zeichen eines intensiven anderen Bestrebens: die Erringung des ersehnten Grades eines *dge bšes* verlangt ein überaus konzentrier-

tes Studium der dogmatischen Schriften, besonders des *mNon rtogs rgyan (Abhisamayālaṅkāra)* und des auf diesem Werk aufgebauten *Lam rin c'en mo* von *Tsoṅ k'a pa*, vor allem aber die Logik *(mts'an ñid)*. Eine wesentliche Rolle im Leben der Mönche spielt demgemäß der für öffentliche Diskussionen bestimmte *c'os grva*, ein weiter, offener Platz, nicht selten baumbestanden und von einladender Stille, die eine ringsum aufgeführte Mauer *(lcags ri)* gewährleistet. Inmitten des Platzes befindet sich die Stelle für den Thronsessel *(k'ri)*, auf dem der Diskussionsleiter Platz nimmt und von wo aus er sein Urteil über Fähigkeit und Reife der Teilnehmer an dem jeweiligen Wettstreit verkündet. Die Lernzeit zerfällt in acht, je nach den vier Jahreszeiten verschieden bemessene Abschnitte, in denen Stunden des Studiums, der Texterörterung, der dialektischen Debatten (z. B. mit *dpyid c'os daṅ po* beginnt und mit *dpyid c'os c'en mo* endet die Frühlingslehrzeit) mit Ruhepausen *(c'os mts'ams)* abwechseln. Doch auch dann dürfen sich die Lernbeflissenen keine echte Ruhe gönnen, denn während dieser Pausen haben sie jene Texte auswendigzulernen, die sie zu ihrem Spezialstudium erwählt haben, stellen sie Fragen an ihre Lehrer *(dge rgan)*, fahren sie in ihrer gewohnten Beschäftigung fort, allerdings mit etwas größerer Freiheit als während der gewöhnlichen Schulroutine.

Die Lerntätigkeit im *c'os grva*[9] beginnt gleich nach Beendigung des *sMon lam*-Festes (am fünfundzwanzigsten des ersten Monats). Debatten dürfen in der Regel allein auf dem genannten, dafür vorgesehenen Platz veranstaltet werden, nur ausnahmsweise im Kapitel der einzelnen Lehranstalten, da diese Räume den liturgischen Begehungen und geistlichen Erfahrungen *(ñams len, ñam bšes)* vorbehalten sind, während der *c'os grva* eben für dialektische Disputationen *(brtag dpyad)* bestimmt ist. Manche Wortgefechte, in denen die Mönche nicht nur ihre Gelehrsamkeit, sondern auch ihre Geistesgegenwart und Spitzfindigkeit unter Beweis stellen, sind von besonderem Interesse. Als Beispiel sei hier nur jener dialektische Wettstreit angeführt, der in der Zeit zwischen dem zweiten und dem sechzehnten Tag des fünften Monats *(c'os mts'ams)* stattzufinden pflegt. Die Veranstaltung beginnt damit, daß ein Mönch seine Gefährten zur Diskussion über von ihm vorgeschlagene Themen herausfordert. Zu diesem Zweck begibt er sich in eine von der seinen verschiedene Lehr-

9 Die Lerntätigkeit im *c'os grva* ist in vier Abschnitte eingeteilt:

a) Morgendlicher Lernturnus *(žogs c'os)*, in dessen Rahmen die Rezitation der heiligen Texte und die Auseinandersetzungen und Debatten über theologische und logische Fragen nur eine nebensächliche Rolle spielen;
b) Tagesturnus *(ñin c'os)*, in dem das Gegenteil der Fall ist;
c) Abendturnus *(dgoṅ[s] c'os*, auch *sku rim* genannt), in dem die Rezitation vorherrscht;
d) Nachtturnus *(mts'an c'os*, auch *dam bca')*, ausschließlich Debatten vorbehalten, an denen jedoch nur diejenigen teilnehmen dürfen, die in den heiligen Schriften wohlbewandert sind.

anstalt und schreibt dort seinen Namen auf eine dafür bestimmte Mauer. Hierauf beginnt das Redegefecht, in dessen Verlauf er verpflichtet ist, auf alle ihm von seinen anwesenden Kollegen und Lehrern gestellten Fragen zu antworten. Diese Rededuelle, die an ähnliche Gebräuche in Indien erinnern, heißen *rig c'e* (Große Weisheitsprobe). Sie beginnen jeden zweiten Tag bei Sonnenuntergang und dauern pausenlos bis zum Morgengrauen des folgenden Tages.

Während der großen, der Lehre gewidmeten Sommerperiode *(dbyar c'os c'en mo)* zwischen dem siebzehnten Tag des fünften und dem fünfzehnten des sechsten Monats pflegen die Äbte der einzelnen *c'os grva* das *Lam rim c'en mo* von *Tsoṅ k'a pa* zu erklären und auszulegen.

Der sechzehnte des sechsten Monats ist im *c'os grva* zwar Ferientag, doch veranstalten auch dann manche *dge bšes* öffentliche Diskussionen vor dem Tor des Zentralkapitels über Fragen der religiösen Doktrin. Dann verwandelt sich die Debatte in ein richtiges Volksfest *(dus ston)*, bei dem die Laien auch dazu angeregt werden sollen, dem Kloster Gaben zu spenden, ja, die dort lebende Mönchsgemeinschaft geradezu vier Tage lang ganz zu verköstigen. Aus Anlaß dieser Feste nehmen die übrigen Mönche eine gründliche Reinigung aller heiligen Geräte vor und schmücken die Tempelräume bunt aus[10].

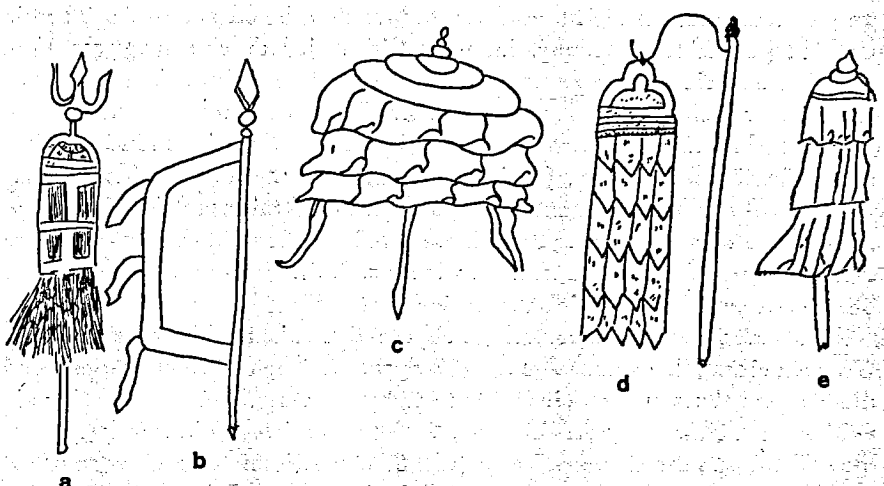
In die Zeit vom siebzehnten des elften Monats bis zum sechzehnten des zwölften fällt das große Winterfest der Lehre (*dgun c'os c'en mo*, auch *byams smon lam dgun c'os* oder *bzaṅ spyod c'os t'og* genannt). Während dieses Festes werden täglich vier Versammlungen ins Kapitel der einzelnen Kollegien einberufen, wobei sich die Debatte ununterbrochen zwei Tage und zwei Nächte lang hinzieht. Auch bei diesem Fest wetteifern die Laien in Freigebigkeit für die Klostergemeinschaft.

Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich, erstreckt sich in den *dGe lugs pa*-Klöstern die Tätigkeit der Mönche auf zwei Bereiche. Auf der einen Seite steht ein durch Gewohnheit geheiligtes liturgisches Leben, eingesponnen in eine durch die Tradition festgelegte Ritualistik, die mit jener der anderen Richtungen viele gemeinsame Züge hat, auch wenn sie sich von manchen dort heimischen Auswüchsen des Esoterismus freihält. Auf der anderen Seite steht das in die Tiefe gehende Studium der Dogmatik, das aber wegen seiner Schwierigkeit nur für wenige Auserwählte bestimmt ist. Die Vorherrschaft der Logik und Dialektik hat hier einen starken Schematismus zur Folge, der es mit sich bringt, daß die formalrichtige Aufstellung einer These als Gewähr

10 Im siebten Monat werden fünfzehn Tage lang täglich je zwei Versammlungen veranstaltet (sog. *rig grva*, Weisheitskollegien), in denen gelehrte Mönche die heiligen Schriften erläutern oder über Fragen der Logik disputieren. Bei dieser Gelegenheit beschenkt der *spyi gso* die Mönche mit *tsamba* und einem aus Mehl und Gerste gebackenen Brot, das in Sera von länglicher, in Tashilhunpo von runder Form ist, das sog. *k'a zas* (in Tashilhunpo auch *k'ur ra* genannt). Dieser Brauch wiederholt sich aus Anlaß der anderen Hauptfeste *(dus c'en)*.

für deren Wahrheit gilt und man der kalt-logischen Architektur einer Schriftauslegung den Vorzug vor den Erschütterungen einer innerlich erlebten Geistigkeit gibt.

Wenn wir im Vorhergehenden vor allem die Rolle der Dogmatik und Dialektik bei den *dGe lugs pa* betont haben, so soll dadurch nicht der Eindruck erweckt werden, diese Richtung vernachlässige das Tantrastudium. Es wird vielmehr von eigenen Schulen gepflegt, den *sṅags k'aṅ*, die nur nach



14. Tempelschmuck und bei Prozessionen mitgeführte Gegenstände

a. *rkya dar:* ein Gebilde von ähnlicher Form wie das auf dem Dach der Tempel sich befindende *t'ug:* ein Zylinder, hergestellt aus schwarzen Wollfäden oder Yakhaaren, die über einen mittleren Rahmen oder ein Gestell gespannt sind, darüber ein Dreizack; das Ganze eingefaßt von vertikalen und horizontalen Streifen aus weißer Baumwolle. b. *dar:* Fahne von beliebiger Farbe, viereckig oder rechteckig, mit flatternden Wimpeln *(lce)* unbestimmter Zahl. c. *gdugs:* Schirm, etwas kleiner als die gebräuchlichen Schirme. d. *p'aṅ ts'ar:* Standarte (s. Abb. 6). e. *rgyal mts'an:* andersartige Standarte, deren Spitze einem kleinen Schirm ähnelt. Alle diese Gerätschaften werden bei Prozessionen gebraucht; sie stehen mit hohen Würden bekleideten Lamas zu oder werden bei besonderen Zeremonien (Aufstellung eines *maṇḍala* usw.) verwendet, sobald die Mitwirkung eines mit hohen Würden bekleideten Lamas als unerläßlich erachtet wird.

Absolvierung eines vorbereitenden Lehrgangs zugänglich sind (s. S. 155). Was dagegen diese Richtung von anderen unterscheidet, ist die geringere Anzahl der von ihr empfohlenen Tantra und die von ihr getroffene strengere Auswahl.

Es darf in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß *Tsoṅ k'a pa* selbst nicht nur den Traktat *Lam rim c'en mo* verfaßt hat, sondern auch den

nicht minder berühmten *sNags rim*, ferner daß einer seiner Schüler *(mK'as grub rje)* als Verfasser einer der wichtigsten Schriften über die Tantraliteratur und ihre Gliederung bekannt ist.

Im Hinblick auf die Frage der Liturgie sei noch folgendes hinzugefügt: Das liturgische Leben in Tibet weist viele Aspekte und ebenso zahlreiche Formulierungen auf. In den Werken der tibetischen Vielschreiber sind ritualistische Traktate *(c'o ga)* in Hülle und Fülle vorhanden, von denen einzelne in die verschiedenen Klöster Eingang gefunden haben. Der tägliche liturgische Akt, an dem teilzunehmen die Mönche verpflichtet sind, ist oft nur in der Theorie ein Akt geistlicher Erbauung, im wesentlichen jedoch eine magische Verrichtung, als solche wohl zu unterscheiden vom Tantraritus, dem ein hoher emotionaler Gehalt nicht abzusprechen ist. Den stets wiederholten Worten und Formeln (oft in einem mehr oder weniger entstellten, den Mönchen selbst unverständlichen Sanskrit), ja, jedem Einzelmoment des rituellen Dramas wird eine ihm automatisch entströmende Wirkungskraft zugeschrieben. Diese Kraft wohnt dem liturgischen Akt als solchem inne; sie wird durch ihn mit der gleichen Zwangsläufigkeit ausgelöst, wie sie z. B. die Rezitation eines heiligen Textes mit dem daraus erfließenden Verdienst verknüpft.

Abschließend sei noch bemerkt, daß die tibetischen Klöster in folgende Gruppen einzuteilen sind: *gdan sa, gžis dgon, gžuṅ dgon.* Unter *gdan sa* sind die Hauptniederlassungen einer Schulrichtung zu verstehen, wie z. B. für die *rÑiṅ ma pa: Mindoling (sMin grol gliṅ)* und *Dorjetag (rDo rje brag);* für die *dGe lugs pa* die obenerwähnten (vgl. S. 154) Klöster *Sera, Ganden (dGa' ldan)* und *Depung (aBras spuṅs);* für die *bKa' brgyud pa: Tshurpu (mTs'ur p'u)* und *Digun (aBri guṅ);* für die *Sa skya pa: Sa skya,* für die *bKa' gdams pa: Reting (Rva sgreṅ).* Jedem dieser Klöster sind Zweigklöster der gleichen Sekten zugeordnet, die „Dependancen" *(gžis dgon* oder *dgon lag)* heißen. Kollegien *(grva sa)* befinden sich nur in der Hauptniederlassung, deren Mönche im allgemeinen als „örtliche", d. h. in der Umgebung dieser Niederlassung geborene und dort schon im Knabenalter zum Studium eingetretene Mönche, und als fremde Mönche *(byes grva)* unterschieden werden. Letztere kommen aus den Zweigklöstern *(gžis dgon)* in die Hauptniederlassung, um dort die für den Abschluß ihrer Studien vorgeschriebene Reihe von Lehrjahren zu verbringen, wobei das Kolleg Versorgung und Unterkommen dieser Zöglinge zu bestreiten hat. Doch kommt es auch vor, besonders wenn die betreffenden Klöster nicht im strengen Sinne als „Dependancen" der Großklöster anzusprechen sind, daß ihre Mönche nach alter Sitte die Kollegien anderer größerer Klöster besuchen.

Die Zweigklöster *(gžis dgon)* beherbergen gewöhnlich nur eine beschränkte Zahl von Mönchen und decken ihren Unterhalt aus den Erträgnissen ihrer Besitztümer und aus frommen Schenkungen. Nicht selten erhalten sich auch die Mönche aus ihrem Privatbesitz (in Westtibet und *Spiti* ist es üblich, daß die Familie zu diesem Zweck ihrem Sohn, der im Begriff steht, ins Kloster

einzutreten, ein Stück Land zuweist; in einem solchen Falle geht dieser Besitz bei seinem Tode an das erbberechtigte Familienmitglied über, anderenfalls wird er vom Kloster, abgesehen von den persönlichen Habseligkeiten des Verstorbenen, eingezogen). Die *dGe lugs pa*-Klöster von *Sera, Depung, Ganden* werden gewöhnlich als „Staatsklöster" *(gžuṅ dgon)* bezeichnet, da sie – obwohl Inhaber eigener Besitztümer – im Notfall öfters Unterstützungen von seiten des Staates empfangen. Doch ist dieser Brauch und die entsprechende Bezeichnung auf Zentraltibet beschränkt (vgl. S. 154).

2. *Religiöser Festkalender und Feste*

Das sich zwischen Kult, Studium und Disputationen abspielende Alltagsdasein des Mönches wird periodisch durch die religiösen Feste und Feiern belebt, die mit ihren weihevollen Sonderriten das ganze Klosterleben in ihren Bann ziehen.

Dabei ist zu unterscheiden zwischen der Begehung der Kalenderfeste durch die den Kulthandlungen obliegenden Mönche und der Teilnahme der Laienschaft an den Festen. Die einen walten als Akteure, die anderen sind Zuschauer, doch freizügige Zuschauer. Nicht übersehen werden darf, daß wenigstens theoretisch die Laien stets die Nutznießer dieser frommen Handlungen bleiben, da diesen ein sich auf alle erstreckendes Verdienst entströmt. Kraft der Übertragung der Frucht einer guten Handlung *(parināmaṇā)* kommt sie allen zugute. Dadurch werden die Gläubigen dazu ermuntert, ihres eigenen moralischen Vorteils wegen durch Schenkungen und sonstige Leistungen zum fruchtbringenden Vollzug der heiligen Zeremonie beizutragen.

Der tibetische Festkalender verdankt seine Gestaltung im wesentlichen den im *Vinaya* festgelegten Vorschriften (Vollmond, Neumond usw.) sowie den die denkwürdigen Ereignisse und Handlungen im Leben des Buddha betreffenden Gedächtnisfeiern. Buddhistische Dogmatik hatte das Buddhaleben in zwölf „Akte" *(mdsad pa bcu gñis)* eingeteilt, deren sich auch die Kunst bemächtigte. Diese stellen die Erweiterung eines gedrängteren Schemas dar, das nur acht wesentliche Akte im Leben des Erhabenen kannte, deren jeder durch die Errichtung eines besonders gestalteten *mc'od rten (stūpa)* gefeiert wurde[11]. Bekanntlich gipfelt der religiöse Kalender in vier Buddhaakten: Geburt, Erleuchtung, In-Bewegung-Setzung des Rades der Lehre, Eingehen ins *nirvāṇa*. Alle diese vier Feste werden am selben Tag gefeiert, nämlich an dem, auf den die Erringung der Erleuchtung fällt. An diese Hauptmomente im Leben des Meisters *(ston pa)* schließt sich die Gedenkfeier seines Herabkommens vom

11 Doch liegen auch andere Einteilungen der Buddhaakte vor: außer in zwölf – die übliche Gliederung – auch in sechzehn.

Himmel an, wohin er aufgestiegen war, um der Mutter das Gesetz zu predigen, ferner die des berühmtesten dem Buddha zugeschriebenen Wunders, des von *Śrāvastī*, als er sich selbst in einer unendlichen Reihe von Erscheinungen vervielfältigte, wobei abwechselnd seinen Schultern Flammen, seinen Füßen Feuer entströmte und so die ihn zu einem magischen Wettkampf herausfordernden Häretiker besiegt wurden.

Folgende sind die wichtigsten Daten im tibetischen Kultjahr:

Erster Monat, vom zehnten bis fünfzehnten, Gedenkfeier des großen Wunders von *Śrāvastī* im Anschluß an das Fest des *sMon lam*, des Großen Gelübdes; es ist das bedeutsamste Kultereignis des Jahres. Es ist leicht zu verstehen, wie sich das Wunder von *Śrāvastī*, das Große Wunder *(c'o p'rul c'en mo)*, in das Neujahrsfest *(lo gsar)* einschalten konnte: es gemahnt an die Niederlage der Häretiker, der Widersacher nicht nur des Buddha, sondern vor allem auch des Gesetzes, also der moralischen und religiösen, durch den Buddhismus in Tibet eingeführten Ordnung. So lag eine Gleichsetzung jener Ketzer mit den Mächten des Bösen, mit der Welt des Māra *(bdud)*, nahe, einer Welt, die sich auf tibetischem Boden um zahlreiche neue Züge bereicherte, die Indien noch nicht gekannt hatte. In jener Welt waren sich die unversöhnlichen Mächte der dem Buddhismus feindseligen angestammten, von ihm unterdrückten Religion des Landes begegnet. Das Große Wunder wurde so zum Sinnbild des Triumphes des *novus ordo* und der Niederwerfung seiner Feinde.

Vierter Monat, siebter Tag: Geburtsfest des Buddha.

Vierter Monat, fünfzehnter Tag: Fest der Erleuchtung und des Eingehens ins *nirvāṇa*.

Sechster Monat, vierter Tag: Fest der ersten Predigt.

Neunter Monat: Herabsteigen des Buddha vom Himmel.

Jeder dieser Tage oder Tagreihen ist, gleich dem Neujahrsfest, ein Fest, eine „Große Zeit" *(dus c'en)*.

Mit vorstehender Aufzählung ist der religiöse Kalender Tibets keineswegs erschöpft. Der fünfzehnte Tag des dritten Monats ist z. B. dem Gedächtnis der Predigt des *Kālacakra* geweiht, eines berühmten, in *dPal ldan aBras spuṅs* vollzogenen Tantrazyklus. Überdies feiert jedes Kloster jenen Tag, an dem der Überlieferung zufolge die Offenbarung jener besonderen *rgyud* oder Tantra stattgefunden haben soll, denen die betreffende Richtung besondere Bedeutung beimißt.

In der *rÑiṅ ma pa*-Richtung haben zahlreiche Feste bedeutsame Ereignisse im Leben des *Guru Rin po c'e, Padmasambhava*, zum Inhalt. Am zehnten des ersten Monats: Flucht aus der Welt, Ablegung der Gelübde, Meditation auf Friedhöfen, Annahme des Namens *Śāntarakṣita;* Zehnter des zweiten Monats: Ablegung der Gelübde, Annahme des Namens *Śā kya seṅ ge;* Zehnter des dritten Monats: Vom König von Zahor den Flammen überantwortet, ver-

wandelt der Heilige Feuer in Wasser und läßt er sich zur Meditation auf einer Lotosblume nieder, die inmitten des von ihm durch Zauber hervorgerufenen Sees erblüht ist. Als seine Gefährtin wählt er sich *Mandāravā*. Darauf nimmt er den Namen *Padmasambhava* an. Auch einer Reihe weiterer berühmter Episoden aus seinem Leben wird am zehnten Tag dieses Monats gedacht.

Bei den *Sa skya pa*-Mönchen findet die Sommerzeremonie *(dbyar mc'od)* vom siebten bis fünfzehnten des vierten Monats statt. In ihrem Mittelpunkt stehen die dem *dPal Kye rdo rje* geweihten liturgischen Formeln. Am vierten Tag des sechsten Monats wird das Fest der (sechzehn oder achtzehn) *arhat (gnas brtan)* gefeiert, auch *stoń mc'od c'en mo* genannt: bei diesem Fest werden tausend Lampen *(lha bšos)* entzündet. Vom zweiundzwanzigsten bis neunundzwanzigsten des neunten Monats wird der als *gtor zlog* bezeichnete Exorzismus vollzogen, der dem *mgon po Mahākāla* geweiht ist und in der Aufrichtung eines großen *gto* besteht, von dem noch zu sprechen sein wird (vgl. S. 172). Bei Gelegenheit dieses Festes vollführt man auch die große *ma ṇi duń sgrub* genannte Zeremonie: ein *maṇḍala* für *sPyan ras gzigs* wird erstellt, in dessen Mitte ein Gefäß *(bum pa)* Platz findet, von dem ein Faden ausgeht, den die einen Kreis bildenden zelebrierenden Mönche in der Hand halten. Die Zeremonie muß sieben Tage lang andauern, ohne daß die Kette der Mönche je abreißt. Wenn einer von ihnen sich zum Essen oder Schlafen entfernt, steht sofort ein Ersatzmann bereit.

Die tibetische Liturgie ist reich an Variationen, die nicht nur von der verschiedenen Gestalt der Riten in den einzelnen Sekten abhängen, sondern auch von dem Sondercharakter der jeweiligen Feste und Gottheiten. Außerdem unterscheidet sich naturgemäß die allgemeine und Alltagsliturgie von jener ungleich komplexeren, die den mystischen Erlebnissen vorhergeht oder sie begleitet. Trotzdem sind gewisse gemeinsame Elemente, meist als Vorspiel der eigentlichen sakralen Handlung, fast ausnahmslos vorhanden: vor allem die Reinigung des vorgesehenen Ortes, also die Beseitigung aller den Vollzug des Rituals oder die Sakralität der Örtlichkeit beeinträchtigenden Kräfte und Einflüsse.

Die Kulthandlung wird mit dem feierlichen Aussprechen der dreifachen Zufluchtsformel *(skyabs ągro)* „zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde" eingeleitet; darauf folgt die Wiederholung des Gelübdes, nach Erleuchtung zu streben, und das Bekennen der vier „Unermeßlichkeiten" *(ts'ad med bži)*. Es schließen sich an die sieben Teile *(yan lag)* des Rituals: Akt der Huldigung oder Verehrung *(p'yag ts'al)*; eigentliches Opfer (*mc'od pa*, vgl. S. 132); Sündenbekenntnis; Ausdruck des Jubels über die von den Geschöpfen und den Buddhas begangenen guten Taten, die uns allen zugutekommen *(dge la rjes su yi rań ba)*; Aufforderung an die Buddhas, die Lehre zu predigen; Gebet an die Bodhisattvas, auf ihr Eingehen ins *nirvāṇa* zu verzichten und ihr

Erlösungswerk auch weiterhin in der Welt fortzusetzen und alle Lebewesen an der Frucht ihrer guten Taten teilhaben zu lassen; auf das alles folgt das Absingen der Hymnen und das Opfer der *gtor ma.*

Manche Feste sind das Ergebnis einer Anpassung alter lokaler Feiern an die Welt des Lamaismus. Dieser hat u. a. keineswegs die Feste zu Ehren der verschiedenen *dei loci (yul lha, sa bdag, klu)* verboten, sondern den überkommenen Riten und Festen sein eigenes Gepräge aufgedrückt, so daß sie unter Beibehaltung wesentlicher Bestandteile ihrer überlieferten Formen weiterbestehen konnten. Es gibt fast keinen Ort in Tibet, wo diese alteinheimischen Kulte nicht durch Aufnahme in den Festzyklus des lamaistischen Kalenders vor dem Untergang bewahrt worden wären. Selbst in so bedeutsamen Feierlichkeiten wie dem in Lhasa vom vierten bis zum fünfundzwanzigsten des ersten Monats begangenen *sMon lam* ist das uralte, fast überall nachweisbare Fest des Neuen Jahres unter der lamaistischen Hülle deutlich greifbar.

Das „Große Gelübde", *sMon lam,* ist von den exorzistischen Gebräuchen der Austreibung des im Verlauf des vergangenen Jahres aufgespeicherten Schlechten *(gtor bzlog)* nicht zu trennen. Es handelt sich um ein überaus komplexes öffentliches und privates Brauchtum, das die Heraufkunft des Neuen Jahres begleitet. Die betreffenden Riten und Feste kehren, wenn auch lokal abgewandelt, in allen Teilen Tibets wieder. Überall und in allen Schulrichtungen wird dieser stets bedrohliche Zeitabschnitt durch besondere Kulthandlungen begangen. In *Derge* z. B. gipfelt die einleitende Feierlichkeit in einem großen liturgischen Ritual *(sgrub c'en)* im Rahmen des *dPal Kye rdo rje* und der sieben *maṇḍala* der *Nor*-Schule.

Am Jahresende wird das Fest der guten Vorbedeutung *(bkra šis dgu rtsegs)* gefeiert, dessen Sinn es ist, einen Zyklus zu schließen und eine neue Heilszeit unter günstigen Vorzeichen einzuleiten. Das Fest besteht hauptsächlich in einer Musikvorführung, bei der die riesigen Trompeten und Flöten erklingen. Sie beginnt in der Nacht des dreißigsten Tages des letzten Monats im Jahr und wird bis zum Abend des fünfzehnten des ersten Monats des neuen Jahres ständig wiederholt. Der apotropäische Charakter dieses Brauches ist offenkundig, ebenso ist klar, warum er ununterbrochen von Sonnenuntergang bis Morgengrauen zwei volle Wochen lang andauert: in diesen Nächten sind die in der Dunkelheit lauernden Mächte des Bösen am gefährlichsten. In der zweiten Hälfte des letzten Jahresmonats (am 16., 21., 22., 23., 25., 28. und 29.) finden auch die Begehungen des *p'ur bu*-Zyklus statt, doch mit wechselnden liturgischen Einzelheiten. Die Feste des achtundzwanzigsten und neunundzwanzigsten Tages heißen *p'ur c'en,* die des einundzwanzigsten und zweiundzwanzigsten *p'ur c'uṅ.* Das erstgenannte heißt auch „Obere Handlung" *(stod las),* das letztere „Untere Handlung" *(smad las).* Während das eine Fest im wesentlichen positiv geartet ist und den Geschöpfen den Weg zur Erleuch-

tung *(byaṅ c'ub sgrub)* erleichtern soll, hat das andere die Aufgabe, die feindseligen Mächte zu verjagen *(dgra bgegs bsgral ba)*. Höhepunkt des rituellen Aktes ist die Vertreibung der Kräfte dämonischer Zerstörung *(gto zor)*. Bei beiden Anlässen werden eindrucksvolle kultische Tänze *(lha ạc'am)* veranstaltet, die für manche Schichten der tibetischen Gesellschaft den Inbegriff des Neujahrsfestes ausmachen.

Großartige Festfeiern wie diese sind nicht nur eine Angelegenheit des Mönchstandes. Ihre Funktionen einer Bannung schädlicher Einflüsse, der Heraufbeschwörung eines besseren Zeitalters, einer glückverheißenden Anrufung des beginnenden Jahres verleihen ihnen eine allumfassende Tragweite. Das Begehen dieses Festes mit seinem gemeinsamen Hoffen und gemeinsamen Kampf nicht nur für das Wohl des einzelnen, sondern für das Beste der Gesamtheit bewirkt eine Integration von Mönchtum und Laienwelt zu einem gesellschaftlichen Ganzen. Kein Wunder also, wenn diese Feier zum Nationalfest des ganzen tibetischen Volkes geworden ist. Schon die Anwesenheit der Laienschaft betont das Mitbeteiligtsein aller an den Aufschwüngen des religiösen Ganzen, auch wenn der Laie nicht direkt am Kultritual mitzuwirken berufen, sondern nur Zuschauer ist. Trotzdem trägt auch er eine aktive Mitverantwortung für die Wirksamkeit der Riten, leistet er seinen Beitrag zu der Ansammlung guter und heilsamer Kräfte, u. a. indem er die rituelle Umwanderung der heiligen Gebäude, ja sogar der Klosterdruckerei, unternimmt. Durch solch frommes Tun huldigt er dem Buddhawort, dem Wortleib Buddhas, und häuft er Verdienste nicht nur für sein persönliches Heil, sondern darüber hinaus auch für das der Gesamtheit auf, deren künftiges Wohl durch den gemeinsam vollzogenen Ritus gesichert wird.

Stellt der Übergang von einem Jahr zum anderen einerseits einen kritischen Moment für das gesamte Land dar, so verlangt er andererseits die gemeinsame Anspannung aller positiven Kräfte, um diesen Übertritt glückhaft zu gestalten. Wen kann es verwundern, wenn bei dieser Gelegenheit uralte einheimische Gebräuche der Austreibung unheilvoller Mächte wieder an die Oberfläche drängen und sich in der vom Lamaismus übernommenen Liturgie widerspiegeln, ja sich sogar mit der Ethik des Buddhismus verschlingen. Nicht nur darum geht es jetzt, die drohenden Widersacher zurückzuweisen, sondern vielmehr auch um ein aktives Handeln mit dem Ziel der Anhäufung guten Karmas. Das gute Karma erwächst aus dem Zusammenwirken der die Kulthandlungen vollziehenden Mönche und der sie durch Schenkungen und Mildtätigkeit materiell unterstützenden Laien. Der Karmabestand bleibt so nicht isoliert, er kommt allen zugute, setzt den ethischen Tatbestand einer wirksamen Verteidigung gegen das Böse, Ergebnis einer Symbiose zwischen Altem und Neuem, zwischen der ursprünglichen Religiosität Tibets und der Morallehre des Buddhismus.

Aus diesem Zusammenhang wird begreiflich, wie es dazu kam, daß die von *Tsoṅ k'a pa* eingeführte *sMon lam*-Feier[12] sich in das Gesamtbild der gekennzeichneten Zeremonien einfügen konnte. Die genannte Feier ist das Ergebnis einer Einverleibung des urtümlichen, überall verbreiteten Übergangsritus anläßlich des Jahreswechsels in das lamaistische Ritual durch Vermittlung der *dGe lugs pa*-Schulen. Auch die *dGe lugs pa* vollziehen exorzistische Riten *(gtor bzlog)*, doch haben sie dem Fest ein mehr mönchisches Gepräge und die ihnen eigene Symbolik verliehen, dabei es jedoch nicht verhindern können, daß das Volk sein altes absonderliches Brauchtum auch im neuen Gewande weiter bewahrte, war doch die neu aufgepfropfte Symbolik nicht allen verständlich. Angesichts des Vorhandenseins einer für das Allgemeinwohl und die Zukunftssicherung als unerläßlich erachteten Ritualistik mußte die alte Tradition in neuem Gewande weitergeführt werden.

Die Überlagerung des alten Neujahrsfestes durch die *sMon lam*-Feier erhellt mit aller Deutlichkeit aus der Tatsache, daß nunmehr dieses Fest mit dem Gedenktag des Sieges über das Böse und die Häresie im Wunder von *Śrāvastī* (vgl. S. 166) gleichgesetzt wurde. Dieser Kampf und Sieg bilden auch das tragende Motiv für die zum Jahresende im Rahmen aller Richtungen veranstalteten *lha ạc'am*-Tänze. Allerdings wird der spontane, volkstümliche Charakter des Neujahrsfestes bis zu einem gewissen Grad durch die seiner Zulassung in die dogmatischen Schemen der *dGe lugs pa*-Reform dienende Symbolik belastet.

In diesem Rahmen hat das *sMon lam*-Gelübde — wenigstens in der Theorie — nicht nur die Aufgabe, die Heraufkunft eines gesegneten Jahres zu sichern. Die *dGe lugs pa* verleihen ihm vielmehr einen geheimeren Sinn. Die Gemeinschaft befindet sich in einer Periode allmählichen Niedergangs, in der das Böse wächst und die von *Śākyamuni* gepredigte Lehre sich trübt. Es ist also geboten, die deutlichen Merkmale dieses Zeitalters — Seuchen, Kriege, Hungersnot — aus der Welt zu schaffen oder wenigstens zu mildern, vor allem aber die Heilswirksamkeit des nächsten Buddha, *Byams pa, Maitreya*, mit vorbereiten zu helfen. Der diesem Gedanken zugrundeliegende Symbolismus hat auch liturgische und praktische Auswirkungen: die Regierung verteilt an die Mönche heilkräftige Pflanzen *(sman)* als Gegengift gegen Krankheiten, Seidenstoffe *(dar ạjam)* zur Abwehr der Waffengefahr, Speisen, Fleisch, Suppen, Geld usw. gegen drohende Hungersnot.

12 Das *sMon lam*-Fest dauert einundzwanzig Tage, vom vierten bis zum fünfundzwanzigsten des ersten Monats. In seinem Verlaufe finden abwechselnd sechs feierliche Mönchsversammlungen statt, drei davon sind die sog. „trockenen" *(skam ts'ogs)*, drei die „feuchten" *(rlon ts'ogs)*. Im Verlaufe der erstgenannten sind bei Tage liturgische Feiern vorgeschrieben, während nachts aus den heiligen Schriften gelesen wird, ohne daß die Mönche Tee, Suppe und Geld *(sku ạgyed)* erhalten, wie es bei den drei anderen Zeremonien der Fall ist, bei denen ausschließlich streng liturgische Texte gelesen werden.

Die Liturgie ist in allen ihren Einzelmomenten dogmatisch bedingt. Wenn z. B. der Tempel von *Byams pa* rituell umwandelt wird, so hat diese Begehung den Symbolgehalt, daß das neue Zeitalter der Lehre, die Herabkunft des göttlichen Wortes, bereits eine vollendete Tatsache ist. Selbst der auch von den *dGe lugs pa* geübte Exorzismus *(gtor bzlog)* erfährt hier eine ihn von seinem ursprünglichen Sinn entfernende Umformung. Aus der einheimischen Überlieferung in den Buddhismus eingedrungen, nimmt er in dessen Rahmen spekulative Spitzfindigkeiten in sich auf, z. B. die Vorstellung, das Nicht-Wissen *(ma rig)*, Ursprung der sittlichen Verseuchung *(ñon moṅs)*, daher auch des entsprechenden Karma, sei uns allen, mir und den anderen, eingeboren, daher sei es geboten, es im Feuer der sublimierten Erkenntnis *(ye šes kyi me)* zu verbrennen. Das im Mittelpunkt dieser Zeremonie stehende Bild soll dabei das Nicht-Wissen in sich aufnehmen und wird im Feuer der Weisheit, das so vergegenwärtigt wird, verbrannt. Um sich mit solcher Ausdeutung nicht allzusehr von den gewohnten Vorstellungen zu entfernen, werden in dieses (*liṅ ga* genannte) Bild die Widersacher der Religion und des Landes, die dämonischen Mächte, gebannt gedacht. Mittels der rituellen Handlung werden sie beseitigt oder getötet, nachdem ihr bewußtes Prinzip *(rnam par šes)* in die Ebene der unendlichen potentiellen Existentialität *(c'os dbyiṅs)*[13] abgedrängt worden ist.

Auf der ganzen Linie wird so unter den Auspizien der *dGe lugs pa* eine Neuauslegung der überkommenen Riten vorgenommen. An Stelle der Erwartung des neuen Jahres tritt die Erwartung des *annus magnus*; der kurze Zeitraum von zwölf Monaten wird so zum Glied einer sich ins Unendliche erstreckenden Kette, das als solches glückbringend und gesegnet werden soll, würdig der Erneuerung der Lehre, der Herabkunft des *Maitreya*-Reiches, dessen Epiphanie nach Abschluß des fortschreitenden Verfallsprozesses der gegenwärtigen kosmischen Periode eintreten wird.

Unter den *sMon lam*-Zeremonien ist ein weiterer Neujahrsbrauch zu erwähnen, der sich ähnlich in vielen anderen Kulturgruppen wiederfindet: die zeitweise Umkehrung der sozialen Schichtung, derart, daß die Macht vorübergehend (manchmal auch auf längere Zeit) in andere Hände gelegt wird. Zum Stadtmagistrat von Lhasa wird bei dieser Gelegenheit ein Mönch aus der Gemeinschaft gewählt. Während des *sMon lam*-Festes führt er die Oberaufsicht über alle Klöster, ja das Stadtregiment, verhängt er Geld- und andere Strafen. Ein ähnlicher Brauch besteht in *Derge* (wo der erwählte Mönch nicht *žal ṅo* heißt, wie in Lhasa, sondern *ạdu bai gsol dpon c'en mo*). Stets ist im Auge zu behalten, daß es sich beim Exorzismus *(gtor bzlog)* um einen positiven

13 Bei diesem Ritus werden verschiedene Liturgien befolgt, z. B. *dPal mgon p'yag drug, dMag zor rgyal mo, gDugs dkar mo, Seṅ ge gdoṅ ma.* Bei den *Sa skya pa: dPal mgon gur žal bži pa.* Bei den *rÑiṅ ma pa: bKa' brgyad, gDugs dkar mo, mGon po ber nag.*

Akt der Austreibung des Bösen handelt, an dem die Gesellschaft mit aller Energie teilnehmen muß. In diesem kritischen Augenblick des Überganges von der Vergangenheit zur Zukunft wird der Kampfgeist des gesellschaftlichen Ganzen und jedes einzelnen zum äußersten Einsatz aufgerufen. Die Teilnehmer an den sakralen Tänzen schwingen Waffen in den Händen; Pferderennen, Bogenwettkämpfe, athletische Spiele runden das Bild des Festes ab. Es handelt sich dabei gewiß um uralte, zweifellos vorbuddhistische Überlieferungen, in denen ein agonistisches und kriegerisches Gepräge vorherrschte. Das Fest wird zu einer Zeit gefeiert, in der Krieg und Jagd von neuem beginnen. Die geschilderten Wettkämpfe sind derart traditionsverwurzelt, daß sie noch heute eine Rolle ersten Ranges bei den Neujahrsfestlichkeiten spielen, so besonders die Pferderennen, die seit den ältesten Zeiten eine der beliebtesten Attraktionen dieser Feste darstellen. Infolge der leichten Erregbarkeit der Geister und der gesunkenen Disziplin geht dies jedoch mitunter nicht ohne Gefahren ab. Nach der Erzählung des *Pad ma t'aṅ yig* (Nr. 3, S. 406 f.) war es eben während dieser Pferderennen am Neujahrsfest, daß König *K'ri sroṅ lde brtsan* den Tod durch einen Pfeilschuß fand, nachdem ihn seine Minister gezwungen hatten, dem Rat *Padmasambhavas,* den alten Brauch abzuschaffen, kein Gehör zu schenken.

Angesichts der Ungewißheit des kommenden Jahres will der Mensch nicht abdanken, sondern ihr seine angespannte Kraft entgegensetzen. Das agonistische Element wird so zum entscheidenden Faktor dieser Feste, es spiegelt sich in kriegerischen Riten, im Gebärdenspiel der Tänze usw. wider. Die Übernahme altertümlicher Bräuche seitens des Lamaismus tritt in manchen der in *Derge* geübten Neujahrsbräuche zutage. Bei diesen Festen werden auch die üblichen Rivalitäten zwischen den Sekten zeitweise gemildert. *Sa skya pa* und *rÑiṅ ma pa* beteiligen sich gemeinsam an den Zeremonien (dem *drug cu*[14] oder *ts'ogs rab*-Fest) vom dreiundzwanzigsten bis zum neunundzwanzigsten des zwölften Monats, einem Ritus der Vorbereitung auf den *gto* vom neunundzwanzigsten dieses Monats, einer Beschwörungs- und Versöhnungsfeier des *dPal rdo rje ǫjigs byed* nach *Sa skya pa*-Methode.

Von *gto,* seinem Wesen und seiner Bedeutung, war bereits die Rede, und es wird im folgenden (vgl. S. 197) noch darauf zurückzukommen sein. Hier ist außerdem auf die bei diesen Festen veranstalteten Wettspiele aller Art hinzuweisen, die den oben geschilderten im wesentlichen ähnlich sind. Der Lamaismus hat diesen schwer ausrottbaren Gebräuchen seine Zustimmung nicht verweigern können. Bei diesem Fest finden Kampfspiele sogar im Verlauf der religiösen Begehungen statt. Am Morgen des dreiundzwanzigsten erdröhnt der erste Schlag der gewaltigen Trommel auf dem Söller des zweiten Stockwerkes des Tempels, genau über den Eingangstoren. Unter lautem

14 *dbyu gu drug cu (rtsa) bži,* die 64 Gottheiten des *maṇḍala* von *gŠin rje, Yama.*

Geschrei und indem sie sich mit Händen und Füßen vorarbeiten, versammeln sich die Mönche bei den beiden Toren rechts und links vom großen Tempel, die vorher von den beiden Ministern *(blon po)* des Königs von *Derge* verschlossen worden sind. Beim zweiten Trommelschlag werden die beiden Tore von den genannten Amtspersonen aufgestoßen, und die ganze Menge der Mönche stürzt wie aus Rand und Band lärmend heraus, um sich vor dem Haupttor des Tempels zusammenzudrängen. Auf dessen beiden Torflügeln befinden sich hoch oben zwei Metallbeschläge, an denen zwei Metallreifen hängen, an die verschiedenfarbige Seidenschärpen geknotet werden, doch so, daß die Reifen nach oben gedreht sind. Beim zweiten Trommelschlag stürmen die Mönche mit gewohnter Heftigkeit in dichtem Haufen gegen das Tor vor. Der nun beginnende Wettkampf besteht darin, als erster den Metallring wieder in seine normale Lage zu versetzen, so daß die Schärpe nicht mehr vom oberen Bogen, sondern von der unteren Hälfte herabhängt. Zu diesen Wettspielen sind nur die Insassen dieses Klosters zugelassen, nicht die aus anderen Klöstern zum Fest in *Derge* zusammengeströmten Gäste.

Sobald sich beim dritten Trommelschlag das große Tor öffnet, bewegt sich die tumultierende Menge ins Innere des Tempels, wobei jeder als erster die rechts und links von den beiden Hauptpfeilern befindlichen Sitzgelegenheiten zu erreichen bemüht ist. Um diese Pfeiler rankt sich eine Legende. Niemandem sei es geglückt, sie aus dem Wald zum Tempelbauplatz zu befördern. Eines Tages jedoch hätte man sie an Ort und Stelle gefunden, eine Tat des *deus loci (gži bdag)* von *Derge, aBri gñan gdoṅ*. Wem es gelingt, auf dem Sitz vor diesen Pfeilern Platz zu nehmen, rechts und links neben dem Thron *(c'os k'rims k'ri)* — dieser bleibt dem König von *Derge* vorbehalten —, der erhält von der Regierung einen *mdso* (Füllen einer Kuh und eines Yak) und ein Leopardenfell (daher heißen diese Pfeiler *mdso ka, mdso*-Pfeiler). Die Einnahme dieses Sitzplatzes ist also an einen Wettkampf gebunden, der nicht selten (Prof. *Namkhai Norbu* zufolge, dem ich diese Einzelheiten verdanke) in einen richtigen Tumult ausartet. Sobald jedoch der König von *Derge*, seine Minister und alle Klosterhäupter sich auf ihren Thronen niedergelassen haben und der König einen Wink mit der Hand gegeben hat, tritt Schweigen ein und beginnt die große Versammlung für den Kultakt. Es hat sich also an eine rein liturgische, einem bestimmten Tantrazyklus zugehörige Kultbegehung ein volkstümliches Element aus dem Bereich der Jahresfeste — Wettspiele — ankristallisiert.

Während diese Feste sich vom dreiundzwanzigsten bis zum neunundzwanzigsten im *Sa skya pa*-Tempel abspielen, feiert die *rÑiṅ ma pa*-Sekte gleichzeitig in anderen Klöstern ihre *ąJam dpal ts'e bdag* geweihten Riten. Beide Liturgien verfolgen den gleichen Zweck, Hindernisse *(bar c'ad)*, Ursachen und Anlässe für Unheil *(rkyen ṅan)* aus dem Weg zu räumen, um so das Glück im kommenden Jahr zu sichern. Dieser Sinngehalt geht noch deutlicher aus der

am neunundzwanzigsten Tag des gleichen Monats begangenen Feier hervor. An diesem Tag wird der geschilderte Exorzismus *(gto)* des *drug cu c'en mo* (vgl. S. 172) von *Sa skya pa*-Mönchen und *rÑiṅ ma pa* gemeinsam vollzogen. Die aus dem Hauptkloster und dessen Nebenanstalten herbeigeströmten *Sa skya pa* ziehen in Prozession vorbei. Dann findet der *rDo rje ạjigs byed*-Tanz statt, hierauf wird die große Opfergabe *(gtor ma)* an das Ufer des *gTaṅ c'u* gebracht. Im weiteren Verlauf des Festes versammeln sich *Sa skya pa* und *rÑiṅ ma pa* im *Ts'e bdag lha k'aṅ* und führen den *gto c'en* (vgl. S. 197) des *Ts'e bdag* auf den Tanzplatz. Der Tanz dauert den ganzen Tag bis Sonnenuntergang. An ihm nehmen über hundert als Hirsche[15] verkleidete Mönche teil, weitere hundert in der Tracht der schwarzen Frauen (der sogenannten *nag ga ma*). Nach Hereinbruch des Abends wird der große *gto* ans Ufer des *gTaṅ c'u* geleitet, wo die *Sa skya pa* die Opfergaben *(gtor ma)* vorbereitet haben. Unterwegs wird der *gto c'en* einem kleinen Tal *(Ñul c'u)* zugekehrt, hierauf einem Felsen *(rdo p'a waṅ)*. Dieser Brauch beruht auf der Vorstellung, die im *gto* wirkende Kraft habe das Vermögen, Wasser- und Bergschäden *(gnod)* abzuwehren. Dann wird der *gto* an das Ufer des *gTaṅ c'u* gebracht und ihm eine auf ein Stück Papier gezeichnete Darstellung des *liṅ ga* hingehalten. Während dieser Vorgänge schießen ungefähr dreihundert reich gekleidete und geschmückte Männer aus altertümlichen Flinten mit riesigem Lauf und furchtbarer Knallwirkung.

Die im religiösen Kalender verankerten Neujahrsfeierlichkeiten, denen die Teilnahme der Mönchsgemeinschaften eine besondere Weihe verleiht, unterscheiden sich grundsätzlich von den vorwiegend profanen und volkstümlichen Festen, z. B. denen der Erntezeit, von welchen im Abschnitt über die tibetische Volksreligion noch die Rede sein wird. Wahrscheinlich bezeugen Neujahrsfest und Erntefest in ihrem Nebeneinander auch das Nebeneinanderbestehen zweier Kalendersysteme verschiedenen Ursprungs. Im älteren Kalender, *lo gsar*, ist noch der Nachklang einer im wesentlichen auf dem Jägertum beruhenden Gemeinschaft greifbar. Beim ersten Tauwetter werden die Gebirgspfade begehbar, die Tiere kommen aus ihren Verstecken hervor, jede menschliche Tätigkeit wird unbehinderter, Jagd und Krieg stehen bevor. So kündigen Kriegstänze, Wett- und Kampfspiele usw. die neue Phase im Rhythmus des Lebens der Gemeinschaft an.

Die Feste zum Abschluß der Erntezeit stehen in einem andersartigen Kulturzusammenhang. Mit der Ernte geht ein begnadeter Abschnitt des Tuns der Gemeinschaft zu Ende und beginnt ein neuer Arbeitszyklus, der des Ackerns und Säens. Das damit verknüpfte Ritualwesen ist anders geartet, weil durch andere sakrale und kulturelle Voraussetzungen bedingt. Allerdings verwischt sich im Laufe der Zeit die Trennungslinie: beide nebeneinander bestehenden

15 Der Hirsch spielte auch in den *Bon po*-Riten eine bedeutende Rolle und wurde auch in den Neujahrszeremonien geopfert – vgl. S. 265, Anm. 21.

Seinsweisen färben aufeinander ab, wechselseitige Beeinflussung wird zur Regel. Eine vereinheitlichende Sakralordnung bildet sich heraus, bewirkt die unvermeidliche Verschmelzung der Elemente unterschiedlicher kultureller und sozialer Provenienz. Trotzdem ist auch heute noch das Vorhandensein zweier auf verschiedene Ursprünge zurückdeutender Kalenderverfassungen mit Händen zu greifen. Die eine, durch ihre Adoption seitens der Mönchsgemeinschaft offiziell geworden, hängt aufs engste mit der sakralen Regelung des Klosterlebens zusammen. Die andere entzieht sich solcher Kontrolle; sie ist eine Ausdrucksform agrarischen Gemeinschaftsdaseins, in dem die Bannung schädlicher Geister durch den Dorfzauberer eine wichtigere Rolle spielt als die direkte Einmischung des Klosters.

3. Das Einsiedlerwesen

Das tibetische Mönchswesen erschöpft sich nicht im Klosterleben. Neben den Klostermönchen sind vor allem die Wanderlamas zu nennen, die allerdings oft mit den Exorzisten *(sṅags pa)* in eins zusammenfließen. Sie stellen ihre Dienste überall dort zur Verfügung, wo ihre Formeln und Künste, in deren Alleinbesitz sie sich glauben, angefordert werden. Eine andere Mönchsgruppe ist die der Eremiten *(ri k'rod pa)*. Zeitweilige Absonderung in eigens dafür vorgesehene Einsiedlerzellen oder in mehr oder weniger abseits von ihrem Kloster gelegenen Felsgrotten ist bei Mönchen aller Richtungen üblich, ist nicht nur dem vertraut, der sich einem kontemplativen Leben und Yogaübungen verschrieben hat, sondern auch solchen, die in der Einsamkeit meditieren oder schreiben wollen. In Tibet gibt es ganze Eremitenstädte, die von einzelnen Klöstern abhängen. Unter zahlreichen anderen seien nur *Yer pa* oder die Einsiedeleien in der Nähe von *Gyantse* herausgegriffen, wo jeder Mönch in einer eigenen schmalen Zelle sein Leben verbrachte. Die Einschließung kann sehr ernste und harte Formen annehmen, so besonders in den Sekten der *bKa' brgyud pa* und der *rÑiṅ ma pa*. In diesen Fällen handelt es sich nicht mehr um zeitweilige Absonderung, sondern um eine vollständige Trennung von der Welt, um den Abbruch aller menschlichen Beziehungen. Mitunter erinnert dieses Eremitenleben an gewisse von Festugière (1964) so eingehend untersuchte Besonderheiten des ägyptischen Mönchtums, so daß vielleicht die Frage nach dem Ursprung einzelner Züge dieses Büßertums, für die in Indien kaum Parallelen vorliegen, neu zu stellen wäre. Auf jeden Fall wird die frei gewählte Einschließung erst nach eingehender Vorbereitung unter Anwendung besonderer liturgischer Formeln vollzogen. Die Weltflucht ist hier von dem Verlangen beherrscht, besonderer mystischer Offenbarungen unter Zuhilfenahme geeigneter Yogatechniken teilhaftig zu werden. Der Asket *(rnal ạbyor pa)* muß sich also unter der Führung seines Meisters zunächst der

vorgeschriebenen Initiation unterziehen. Hierauf werden bei den *bKa' brgyud pa* die „Vier Hunderttausend", bei den *rÑiṅ ma pa* die „Fünf Hunderttausend" rezitiert *(ạbum t'er)*. Dies bedeutet nichts weniger als die Verpflichtung eines hunderttausendfachen Hersagens der Zufluchtsformel (Zuflucht zum Buddha, zum Gesetz, zur Gemeinde: *skyabs ạgro*), eines hunderttausendfachen *maṇḍala*-Zeichnens, zu hunderttausend Verbeugungen *(rkyaṅ p'yag,* vollständige Proskynese, bei der die Stirn die Erde berührt: das sanskritische *aṣṭāṅga-praṇāma)* und eines hunderttausendfachen Hersagens der Mantraformel des *rDo rje sems dpa'*.

Solche vierfache Propädeutik wird bei den *rÑiṅ ma pa* noch durch eine hunderttausendmal vom Kandidaten zu wiederholende Meditation ergänzt. Diese vorbereitenden Akte finden entweder in der Einsiedelei *(ri k'rod)* selbst oder in jenen Lehranstalten für Asketik *(sgrub grva)* statt, von denen oben die Rede war (vgl. S. 31). Dort erwartet der angehende Eremit nach seinem Gelübde die sakrale Billigung seines Vorhabens seitens der zu diesem Ziele führenden Schutzgottheit *(yi dam)*, nämlich *dPal ạK'or lo bde mc'og*. Unfern einer Einsiedelei oder eines kleinen weltabgeschiedenen Klosters *(c'os sgar)* baut er sich dann eine Lehmhütte *(ạdam sbyar)* oder sucht er Zuflucht in einer Felsgrotte *(brag p'ug)*, die ihm ein Gehen, Liegen, Sitzen ermöglicht und in einer Ecke mit einem Abtritt versehen ist. Diese Zelle wird dann vollkommen verschlossen, abgesehen von einer kleinen Öffnung, durch die ihm der ihm zugeteilte Aufwärter *(sgrub γyog)* einmal täglich, zur Mittagszeit, Speise und Wasser reicht, ohne ein Wort dabei sprechen zu dürfen. Dies geschieht mittels einer Art drehbaren Tellerkorbs, der genau in die Öffnung hineinpaßt, so daß der Diener nicht einmal die Hand des Meditierenden erblicken kann. Wenn drei Tage lang aus dem Zelleninneren keine Antwort erfolgt, so bedeutet dies Erkrankung oder Tod des Einsiedlers. Dann wird der zuständige Lama herbeigerufen. Dieser ist auch bei der Zellenschließung zugegen, die von einer besonderen Zeremonie begleitet wird, durch die jede mögliche Störung gebannt werden soll *(bar c'ad sel ba)*. Darauf werden zwei bis vier Steinhaufen *(mts'ams t'o)* vor den Eingang gewälzt und rituelle Gaben *(gtor ma)* für die *c'os skyoṅ*, die *rgyal c'en*, besonders aber für den *deus loci (gnas bdag)* gespendet (ein weiteres Ritual vgl. im *Rin c'en gter mdsod*, ja, VII, 11, ba. XV, 8). Ferner wird die magische *hūm*-Formel mit Tinte auf ein Holztäfelchen geschrieben und dieses vor der Zellenöffnung angebracht.

Die Dauer der Einschließung beträgt gewöhnlich sieben Jahre, mindestens aber fünf. Im Krankheitsfalle kann der die Einsiedelei betreuende Lama herbeigeholt werden, um die unheilvollen Ursachen zu bannen *(rkyen sel)*.

Betreffs der *rÑiṅ ma pa*-Richtung ist noch hinzuzufügen, daß sich die Eremiten dieser Sekte in Zellen oder Grotten einschließen lassen, in die nicht der geringste Lichtstrahl eindringen darf. Solche Einsiedlerhöhlen heißen „finstere Abkehr" *(mun mts'ams)*. Ihre Insassen pflegen eine Sonderart des

Yoga, die den Geist *(sems)* mit dem Licht *('od gsal)* gleichsetzt – wir haben bereits darauf hingewiesen – und daher darauf vertraut, das innere Licht werde aus dem ihm wesensgleichen Geist hervorbrechen, um alles mit seinem glänzenden Strahl zu erhellen. Einzelne Asketen gehen so weit, sich ohne Speise und Trank einmauern zu lassen: ihrem religiösen Vertrauen genügt „das Wesen" des Wassers *(c'ui bcud)* oder „das Wesen" eines *coṅ ži* genannten Steines als Nahrung.

4. Der Klosterbesitz und seine Verwaltung

Wie bereits erwähnt (vgl. S. 148), ist der Klosterbesitz *(spyi)* von viererlei Art: Grundbesitz, Groß- und Kleinviehherden, Handelsgüter, Wucherzinsen.

Der Grundbesitz *(gžis ka, c'os žiṅ)* ist teils wiederholten Schenkungen zu verdanken, teils der Einverleibung von Ländereien anderer Klöster im Gefolge der häufigen Händel, teils auch Neuinvestitionen. Seine Verwaltung obliegt dem *spyi pa*, d. h. dem für den Gemeinbesitz *(spyi)* verantwortlichen Mönchsbeamten. Was die Verwaltung der Großklöster wie *Se ra, dGa' ldan* usw. anbelangt, so wenden sich die Bewerber um das Amt eines *spyi pa* an die Regierung mit einem entsprechenden Ansuchen, dem meist derart Folge geleistet wird, daß das Amt von seiten des Staates an bestimmte Beamte vergeben wird. Es bestehen zwei Verwaltungstypen. Im ersten Falle überträgt der *spyi pa* die Nutznießung *(bog ma)* bestimmter Gemeinschaftsgüter einzelnen Familien, die dann *bog bdag* heißen. Die Felder werden dann von Klosterbauern *(mi ser)* bestellt, die statt einer Entlohnung ein zu ihrem Unterhalt dienendes Stück Land *(ats'o rten)* empfangen und als Klosterangestellte keine Steuern zu bezahlen brauchen. Der Pächter *(bog bdag)* hat einen Teil der Ernte gemäß vorheriger Vereinbarung an den *spyi pa* abzuliefern und die Steuern an die Regierung zu entrichten. Derartige Abmachungen erweisen sich meistens als überaus einträglich, und fast alle *bog bdag* sind Angehörige des Adelsstandes. Das andere Verfahren besteht in folgendem: Der *spyi pa* entsendet in die Klostergüter einen Stellvertreter *(sku ts'ab)*, der mit der Aufsicht über die Erntearbeiten und der Überwachung der Bauern betraut ist. Der Ernteertrag wird dann an den *spyi pa* abgeliefert. In dem einen wie in dem anderen Falle besteht eine erhebliche Gewinnspanne.

Außer Grund und Boden besitzen die Klöster meistens beträchtliche Viehbestände, Yak, Dso, Schafe, Ziegen, die von Hirten *(ạbrog pa)* gehütet werden. Am wichtigsten ist in diesem Zusammenhang die klösterliche Butterproduktion. Butter *(mar)* dient einerseits zu Ernährungszwecken, andererseits findet sie ausgedehnte Verwendung in der Liturgie (Lampen, *mar me, c'os me*). In der sog. „Butterernte"-Zeit *(še sdud pa)* macht ein Beauftragter des *spyi pa* die Runde auf den Klostergütern, um die Butter einzusammeln und

die Stückzahl der im Laufe des Jahres neugeborenen Tiere festzustellen. Dabei ist es im allgemeinen üblich, dem Agenten des *spyi pa* für jeden Dso oder Yak fünf Maß *(k'al)* Butter einzuhändigen. Hinsichtlich der Schafe und Ziegen werden zwei Berechnungsverfahren angewandt. Das eine stützt sich auf die Zählung der in der Herde stattgehabten Geburts- und Todesfälle und bewertet die lebendigen Tiere mit drei Maß *(k'al)*, die toten mit einem Maß. Die Nachprüfung hinsichtlich der Zahl der toten Tiere erfolgt auf Grund ihrer Hörner und Häute, die den Vertrauensleuten des *spyi pa* von den Hirten *(ạbrog pa)* vorgewiesen werden müssen. Das andere Zählsystem bezieht die neugeborenen Tiere nicht in die Berechnung ein und heißt deshalb *skye med*, die „Nicht-Geborenen". Sind Tiere verstorben, so muß trotzdem die vereinbarte Buttermenge abgeliefert werden, hat dagegen die Herde Zuwachs erfahren, so braucht der Produzent sich nur an die vorherige Abmachung zu halten und darf er eine geringere Buttermenge abliefern, als er tatsächlich produziert.

Eine weitere Einnahmequelle der Klöster ist der Handel *(ts'oṅ)*, hauptsächlich Kauf und Verkauf von Waren aus China und Indien, abgesehen von Tauschgeschäften mit den Hirten *(ạbrog pa)*. Letzteres System führt den Namen „Kaufe im Sommer, verkaufe im Winter (oder Herbst)": angesichts des dringenden sommerlichen Bedarfs der Hirten an Gerste, Weizen und anderen Erzeugnissen schießen ihnen die *spyi pa* inzwischen vereinbarungsgemäß alles Nötige vor. Wenn dann im Herbst oder Winter die *ạbrog pa* von ihren Bergen heruntersteigen, um auf den Märkten Handel zu treiben, müssen sie zunächst den Gegenwert der im Sommer bevorschußten Vorräte in Butter, Wolle, Fellen usw. dem *spyi pa* zurückerstatten. Dies bewirkt, daß in den größeren Städten, vor allem in Lhasa, die Warenlager der *spyi pa (spyi k'aṅ)* reicher beliefert sind als die übrigen Läden.

Eine nicht unbeträchtliche Bereicherungsquelle der Mönche stellen ferner Leihgeschäfte mit Privatleuten dar. Diese gehen meist nach der Handregel „aus vier mach fünf" vonstatten, d. h. die Zinsen betragen ein Viertel des Ausgeliehenen.

Nicht zu vergessen sind schließlich die außerordentlichen Einnahmen: Stiftungen und fromme Gaben der Gläubigen bei den verschiedensten Anlässen, ebenso die Schenkungen der Regierung besonders an die Klöster der gelben Mönche, z. B. bei jeder neuen Münzemission *(dṅul lo)*.

In manchen Gegenden Tibets haben die dem Kleingrundbesitzerstand entstammenden Mönche im Kloster eine ihrer Familie gehörige Wohnung inne (s. oben S. 164). Aus diesen Kreisen ergreift stets ein Familienmitglied die Mönchslaufbahn; ein solcher Mönch kann für seinen eigenen Unterhalt sorgen, denn seine Familie hält für diesen Zweck stets ein Stück Land bereit, das ihm wirtschaftliche Unabhängigkeit gewährleistet. In der Theorie gehört jedoch der gesamte Privatbesitz der Mönche ihrem Kloster. Für den Fall

seines Hinscheidens ist der Mönch nicht ermächtigt, seine Familienmitglieder zu Erben einzusetzen; dies besagt jedoch nicht, daß nicht Zeit seines Lebens seine Verwandten in größerem oder geringerem Umfange mit Zuwendungen aus seinem Vermögen bedacht werden können. Gemäß seiner letztwilligen Verfügung kann sein Vermögen an seinen meist bereits in jugendlichem Alter von ihm zunächst zu seiner Bedienung gewählten Lieblingsschüler (*sras*, geistiger Sohn) vererbt werden. Überdies wird die Besitzfrage durch eine eigenartige Kasuistik bestimmt: das Privatvermögen wird auch deshalb geduldet, weil es den Mönch in die Lage versetzt, sich an den Aufwendungen der Klostergemeinschaft für seinen Unterhalt, seine Kleidung usw. mitzubeteiligen, abgesehen davon, daß ihm seine persönlichen Mittel erlauben, zuweilen die im Kloster geübte Gastfreundschaft — wenigstens hinsichtlich seiner Besucher — auf eigene Rechnung zu übernehmen. Das Kloster ist nicht berechtigt, von einem Mönch anderen Personen gewährte Darlehen zurückzufordern, ebensowenig Schenkungen an seine Familie oder an seine Pfleger im Falle einer Krankheit. Auch ihm gehörige, im Hause anderer hinterlegte Gegenstände, an die sich ein Rechtsstreit heften könnte, sind der Verfügungsgewalt des Klosters entzogen.

Jedes Kloster repräsentiert eine in sich abgeschlossene Wirtschaftseinheit *(dgon gžuṅ)*. Alle durch Erbschaft oder wie immer in seinen Besitz übergegangenen Güter gehören voll und ganz der in ihm wohnenden Mönchsgemeinschaft, auch Schenkungen, die zugunsten des Gesamtvermögens eingezogen werden, abgesehen von Sondergaben an die einzelnen Mönche aus Anlaß besonderer ritueller Leistungen *(sku ągyed)*. Von den Großklöstern hängen kleinere Tochterklöster der gleichen Sekte ab *(dgon lag)*, die fast stets über Eigenvermögen verfügen, das ihren Bestand ermöglicht. Ihre Insassen sind verpflichtet, eine gewisse Ausbildungszeit im Mutterkloster zu verbringen.

Es zeigt sich, daß das Klosterwesen Tibets nicht unbeträchtlich von den einst in Indien bestehenden großen Mönchsgemeinschaften abweicht. Wenn wir auch über deren Verfassung zur Zeit der Übernahme des Buddhismus in Tibet wenig unterrichtet sind, so mußte doch die hier in ständig steigendem Maße vor sich gehende Entwicklung ins Riesenhafte der Klosterorganisation dank ihrer zentralen Rolle im Leben dieses Landes neue Aufgaben und Funktionen zuspielen. Dieser Prozeß setzt bereits in der Zeit des *K'ri sroṅ lde brtsan* ein, als den damals begründeten ersten Mönchsgemeinschaften nicht nur Sonderrechte und Steuerfreiheit, sondern darüber hinaus, zum Unterhalt der Mönche und als materielle Grundlage des von ihnen gepflegten Rituals, Grundbesitz und Hörige zugestanden wurden. Damit gewann das Kloster zusehends eine von den Laienbehörden unabhängige Stellung — ein bereits in einem anderen Abschnitt unserer Ausführungen (vgl. S. 55) behandelter Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Adel und Kirchenbehör-

den. Erst mit der Wiedererstarkung des Buddhismus im Gefolge seiner zweiten Verbreitung in Tibet und dank der Großklöster *(Sa skya, aBri gun, Ts'al, mTs'ur p'u* usw.) zeichnet sich die Vorherrschaft der kirchlichen Instanzen immer deutlicher ab. Es kommt so zur Festigung des Klosterfeudalismus dank einer Art Symbiose zwischen einem religiösen „Chef" und seinem dem Laienstand angehörigen Gehilfen, der sich dem Schutze des Klosters überantwortet und zu seinem „weltlichen Arm" wird. Es bildet sich eine arbeitsteilige Spaltung zwischen den rein religiösen und geistlichen Funktionen des Abtes oder Inkarnierten *(sprul sku)* auf der einen Seite, den Verwaltungsobliegenheiten auf der anderen heraus.

Die in den Klöstern vollzogene Verbindung von politischer und wirtschaftlicher Macht mußte zwangsläufig zur Herausbildung eines theokratischen Gepräges der öffentlichen Gewalten führen. In diesem Sinne hat die Gelbe Sekte, beginnend mit dem fünften Dalai Lama, nur einen Prozeß zu Ende geführt, dessen Voraussetzungen bereits weiter zurück lagen. Diese Entwicklung ist das Werk zahlreicher Faktoren, nicht nur der gewaltigen wirtschaftlichen Macht der Klöster, dank der sie in mannigfacher Weise die hauptsächlichsten Einnahmequellen des Landes in ihre Hände brachten, sondern auch ihrer unzweifelhaften Geschicklichkeit, dem religiösen Verlangen des tibetischen Volkes angemessen Rechnung zu tragen. Das Kloster entwickelte sich rasch zum Mittelpunkt des gesamten Lebens des betreffenden Landesteiles, dessen Wirtschaft durch das Kloster mit Absatzmöglichkeiten versorgt wurde. Vor allem aber stellte die Mönchsgemeinschaft mit ihrer Kirchenliturgie den geistlichen Beistand für die Laien sicher. Indem die Mönche die wohltätigen Wirkungen der ihrer Gemeinschaft dargebrachten Gaben auch im Hinblick auf das ganze zukünftige Heil des Gebers ins rechte Licht zu stellen wußten, gelang es ihnen, nicht nur die Klostereinkünfte zu vermehren, sondern auch der Menge ein Gefühl der Zuversicht hinsichtlich der Geschicke jedes einzelnen einzuflößen. In jeder Lebenslage, bei Geburt, Krankheit, Tod und zur Erntezeit war der Mönch zur Stelle, immer und überall machte er sich die dem Tibeter angeborene magische Grundhaltung zunutze, kurz, jede Tat und Leistung der Gläubigen stand unter seiner Aufsicht, und diese suchten einzig bei den Mönchen und ihrer Ritualistik ihr Heil. Darüber hinaus hat es der Lamaismus verstanden, jene Feste und lokalen Riten unter seine Obhut zu nehmen, die seit unvordenklichen Zeiten dazu gedient hatten, die Geister und Dämonen der Tiefe zu bannen oder günstig zu stimmen, obwohl er es sich angelegen sein ließ, die alten Mythen und Riten in ein buddhistisches Gewand zu kleiden. Dabei trug er der ausgeprägten Neigung des Tibeters für alles Augenfällige Rechnung: so hat er die Entstehung einer Art volkstümlichen Theaters gefördert, das sich zwar auf indische, durch den Buddhismus verbreitete Vorlagen stützt, doch immer mehr einen auch der Menge zugänglichen Eigencharakter annahm. Während diese Darbietungen dank ihrer Anschau-

lichkeit im Zuschauer fromme Empfindungen erweckten, bekräftigten sie gleichzeitig in den Massen den zuversichtlichen Glauben an die buddhistische Heilslehre und ihre Priester. Die damit verbundenen sakralen Tänze bargen in sich die Bürgschaft für den Sieg des Guten über das Böse, für die Heraufkunft eines Zeitalters des allgemeinen Gedeihens, für die Bannung der dämonischen Mächte.

Unverkennbar lagen jedoch in dieser Entwicklung Keime, die sich gefährlich auswirken konnten. Als straff organisierte und wirtschaftlich starke Gebilde waren die einzelnen Klöster ebensowenig wie ursprünglich der Laienadel geneigt, auf ihre Selbstverwaltung und Unabhängigkeit zu verzichten. Dadurch wurde der unter dem einheitlichen Firnis des offiziellen Glaubens fortschwelenden Neigung zur Aufsplitterung immer mehr Vorschub geleistet, und dies um so mehr, als die Mehrheit der Mönche kaum imstande war, die nur einer begrenzten Elite zugänglichen Studien zu bewältigen, und so ein leicht manövrierbares, bei geeigneten Anlässen stets zur Aktion bereites Mönchsproletariat zur Verfügung stand.

Ohne auf wohlbekannte Geschehnisse einzugehen wie die aktive Einmischung der großen Klöster in die politischen Intrigen zur Zeit des sechsten und achten Dalai Lama, sei nur an gewisse spätere Ereignisse nach dem Tode des dreizehnten Dalai Lama erinnert. Das Großkloster *Se ra* griff damals gewaltsam mit seinen Mönchssoldaten in die in Lhasa während der Regentschaft des *Taktra rimpoche* andauernden Wirren ein. So bildeten die Klöster bis zu der Zeit der Einbeziehung Tibets in den Herrschaftsbereich Chinas ein Gegengewicht gegen das jeder Regierungsgewalt zugrunde liegende Einheitsbestreben. Der dreizehnte Dalai Lama ließ es sich zwar verschiedentlich angelegen sein, die Macht der Klöster einzuschränken, doch war er in diesen Bemühungen durch den Umstand behindert, daß er ja selbst nichts anderes darstellte als einen Exponenten des Mönchswesens, mit dem er auf Gedeih und Verderb verbunden blieb. Andererseits war die gewaltige Macht der Klöster eine ständige Quelle des Mißvergnügens für den Laienadel, der sich in seinen Bestrebungen und Herrschaftsansprüchen auf Schritt und Tritt durch die Mönchsgemeinschaften gehemmt sah, ohne doch die Kraft aufbringen zu können, dieses Joch abzuschütteln.

VI. DIE VOLKSRELIGION

1. Allgemeine Grundzüge

In den vorhergehenden Abschnitten ist wiederholt der erhebliche Einfluß betont worden, den die religiösen Gegebenheiten Tibets vor der Verbreitung des Buddhismus auf die Entwicklung des Lamaismus ausgeübt haben. Es handelte sich dabei einerseits um aus Indien und anderen Ländern eingeführte Lehren und Kulte, andererseits um echte Volksreligion mit ihren unter den Massen *(ajig rten pa)* verbreiteten Glaubensvorstellungen, Göttergeschichten und Gebräuchen. Von ihnen wird das Alltagsleben des Tibeters beherrscht, sie bestimmen sein Verhalten gegenüber den ihn umgebenden Mächten.

Eine solche Volksreligion gedieh Seite an Seite mit der den Mönchen vorbehaltenen und schulmäßig tradierten Dogmatik und Liturgie: allenthalben läßt sich im Volksglauben das Fortleben der bunten, das ganze Dasein umspannenden vorbuddhistischen Glaubenswelt des Schneelandes mit Händen greifen. Im übrigen gilt hier wie in anderen Fällen die Erfahrungstatsache, daß jede neue Religion sich die von ihr bereits vorgefundene Glaubenswelt einzuverleiben trachtet. In Tibet war die Situation für die Aufnahme bodenständiger religiöser Elemente deshalb besonders günstig, weil zwischen den einheimischen Überlieferungen und der Welt des Tantrismus höchst bemerkenswerte Analogien bestanden, vor allem aber weil hier wie dort eine verwandte psychologische Atmosphäre herrschte. Auch in Indien hatte der Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus freudig das Erbe der Volksreligion angetreten. Es genüge, in diesem Zusammenhang an Schriften wie die *Mahāmāyūrī* sowie an vielerorts, wie z. B. in *Uḍḍiyāna* (Swat) oder Bengalen — wo ein bedeutender Teil des Tantraschrifttums aufgezeichnet wurde —, verbreitete Strömungen zu erinnern, ferner an einzelne lehrmäßige Formulierungen wie die Zusammenfassung volkstümlicher Gottheiten *(ajig rten pa)* in „Familien" usw. Dieses Thema wurde in Tibet wiederholt zum Gegenstand hitziger Erörterungen, insofern sich auch im Rahmen dogmatischer Ansprüche die Frage nach der Vereinbarkeit der einheimischen *numina* und *dii minores* und der Gottheiten der buddhistischen Theologie aufdrängen mußte. Sie wurde dahingehend entschieden, daß als „Götter der gewöhnlichen Welt" *(ajig rten pa)* jene zu betrachten seien, in denen der Gedanke der „Erleuchtung" nur undeutlich und unbeständig waltet. Es handelt sich hier um

die ortsgebundenen Gottheiten der Berge, Felsen, *ạdre, srin, btsan,* die nun zu „Beschützern" und „Verteidigern" des buddhistischen Gesetzes erklärt wurden, da sie dem Gebot der großen Lehrmeister, wie eines *Padmasambhava,* gehorcht hatten und sich von ihnen bekehren ließen. Ihnen eignet übernatürliche Macht, sie sind imstande, Wunder zu bewirken, doch nicht unbedingt oder ausschließlich zum Zwecke des Heils: werden sie irgendwie beleidigt oder sind sie unzufrieden, dann gewinnt ihre gewaltsame Natur die Oberhand. Manche dieser *ạjig rten pa*-Gottheiten sind jedoch im Grunde gutmütig veranlagt und bereit, gegen die bösen Mächte anzukämpfen, zum Beispiel ist so *gÑan c'en t'aṅ lha,* eine der verbreitetsten und volkstümlichsten Göttergestalten der vorbuddhistischen Zeit, zum Bodhisattva geworden, ebenso der Planet *Rāhu,* nach manchen Lehrern ein Bodhisattva der zehnten „Erde". Der Aktionsbereich dieser Gottheiten beschränkt sich indes auf verschiedene magische Grundoperationen: Besänftigung, Glücksbereitung, Wachstum des guten Karma-Vermögens, Verderben feindseliger Gewalten — an der Verwirklichung des höchsten Erlösungszieles mitzuwirken, bleibt ihnen versagt: diese Aufgabe ist den überweltlichen Gottheiten *(ạjig rten las ạdas pa)* vorbehalten. Der Buddha selbst hat ausdrücklich empfohlen, nicht zu sehr mit ihnen zu rechnen. Diesen niedrigeren Gottheiten kommen höchstens untergeordnete, aushilfliche Nebenfunktionen zu. Im Zusammenhang mit den *maṇḍala* z. B. walten sie als Hüter der „Tore", stehen sie also am Rande der eigentlich initiatischen Sphäre. Einzelnen Lehrschriften zufolge sind diese Gottheiten nichts anderes als Erscheinungsformen jenes Gottes, dem das *maṇḍala* geweiht ist *(gtso bo),* frei gewählte Manifestationen zum Schutze der Gläubigen. Diese Frage wurde im Laufe der Zeit zum Gegenstand endloser Auseinandersetzungen, in deren Rahmen auch der Standpunkt vertreten wurde, manche „weltlichen" Götter hätten die Macht, sich durch geistige Läuterung in „überweltliche" zu verwandeln, während andere unrettbar böse bleiben müßten.

Theologische Spekulation bemühte sich um eine Erklärung des Daseins solcher bösartiger *numina:* es sei nicht etwa die Folge einer „schwarzen" Schöpfung, im Gegensatz zu einer „weißen", guten, sondern ausschließlich die Wirkung des jenen göttlichen Wesen eignenden Karma. Sie sind wegen ihrer bösen Handlungen *ạdre* geworden (Nr. 52, vgl. Nr. 74, S. 1), ihr Geist ist „verseucht" *(sems la gdon sems),* einzelne von ihnen haben auch ihr Gelübde, das sie zum Schutz und zur Verteidigung des Buddhismus verpflichtete, nicht eingehalten *(dam ts'ig ñams pa,* Nr. 74, S. 2). Derartige Beispiele machen deutlich, daß der Lamaismus in seiner volkstümlichen Ausprägung ein überaus komplexes Gebilde ist, zu dessen Aufbau Elemente verschiedenster Herkunft, verschiedensten Alters und Inhalts, vorzeitliche Überlieferungen und neuere Einwirkungen beitrugen. Auf diese Weise erlangt das religiöse Dasein des Tibeters seinen charakteristischen Gestaltenreichtum.

Um zu einer angemessenen Bewertung der Eigenart der tibetischen Volksreligion gelangen zu können, empfiehlt es sich, den Begriff „Volksreligion" in einem vielleicht etwas weitgespannten Sinn zu gebrauchen. Sicherlich muß der Buddhismus, wie ihn der gebildete Mönch versteht und betreibt, gewissen Grundzügen entsprechen, die ihm durch seine Ausbildung, seine Klosterlaufbahn, seine Funktion im Rahmen der Gesellschaft vorgezeichnet sind. Der Laienbuddhismus dagegen bewegt sich in davon wesentlich verschiedenen, freieren und vor allem elementareren Formen. Wenn auch im Geiste des Laien das Licht des Gesetzes mehr oder weniger lebhaft schimmert, so ist er doch durch die bloße Tatsache, außerhalb des Klosterlebens zu stehen, allzu strengen Normen entbunden. Im allgemeinen kann festgestellt werden, daß in der religiösen Praxis der Laie noch stark unter der Einwirkung des vorbuddhistischen und volkstümlichen Erbes steht. Mit den epischen Taten und wunderbaren Ereignissen, die die hierhergehörige Literatur und Tradition erfüllen, ist er von Kind an vertraut, und das eigenartige religiöse Gefühl, das sie beseelt, beherrscht die gesamten Beziehungen zwischen dem tibetischen Menschen und der unermeßlichen, ungewissen Welt des Dämonischen und Göttlichen. Die in ihr hausenden *numina* helfen ihm in seinen Nöten, sie stehen ihm zur Seite in seinem ständigen Abwehrkampf gegen die Widrigkeiten und Gefahren, die offenkundigen oder geheimen Widersacher, die allenthalben sein Dasein, sein Wohlbefinden, sein Besitztum bedrohen. Häufig genug sind jedoch gerade diese numinosen Mächte Ursache seines Unheils.

Das Leben des Tibeters ist gewissermaßen in eine Welt vielgestaltiger Hierophanie eingebettet, die alle Erscheinungen mit Sakralität durchtränkt. Die numinosen Mächte vollführen ihre unerschöpfliche Epiphanie sozusagen in klassifizierbaren Gruppen und Untergruppen. Dem Tibeter steht es frei, auf die unsichtbare, doch unbezweifelbare Anwesenheit der Mächte auf seine besondere und ihm persönlich eingegebene Weise zu antworten. Selten hat sich der Mönchslamaismus einer kühnen, geschickt vollzogenen Verschmelzung der alteinheimischen religiösen Gepflogenheiten mit den in Tibet durch das Vajrayāna-Schrifttum eingeführten magisch-religiösen Vorstellungen und Erfahrungen widersetzt. Daß der Uneingeweihte am alten Erbe zäher festhält als der Mönch und es treuer zu bewahren versucht, versteht sich von selbst.

Wenn der Lamaismus aber auch die *numina* der heimischen Religion weiterbestehen läßt, so bemüht er sich doch um eine Anpassung ihrer Anrufungen und Begehungen an seine eigene Ritualwelt. Selbst die *dGe lugs pa* verschmähen es nicht, sobald sie sich zum Apostolat unter den Mongolen anschicken, Činggis Khan unter ihre *c'os skyoṅ* aufzunehmen, obwohl sie sonst widerwilliger als die anderen Richtungen dieser Tendenz nachgeben. Manche einheimische Gottheiten finden Eingang ins lamaistische Pantheon durch bloßes Aussprechen des Wortes *„rdo rje"*, Diamant, ein Wort, in dem – wie

oben (vgl. S. 132) gezeigt – eine tiefe Symbolik beschlossen sein soll, ferner durch die Verleihung neuer, der tantrischen Terminologie besser entsprechender Namen an jene Gottheiten. So behalten die zwölf schrecklichen *brtan ma* (oder *bstan ma*) ihre angestammten Namen als „geheime Namen", doch ihr neuer liturgischer Name wird den neuen Anforderungen entsprechend umgeformt: *Roṅ gi Jo mo k'a rag* z. B., die Gottheit des Gebirges zwischen *dBus* und *gTsaṅ*, wird zu *rDo rje dpal gyi yum* (Nebesky 1956, S. 183). Doch bewahrt der überwiegende Teil der *numina* seine alten Namen.

Angesichts der bunten Fülle der vorbuddhistischen mythologischen Welt, ihres Pantheons und ihrer unbegrenzten lokalen Hierophanien, machte sich ein Orientierungsbedürfnis geltend, das sich teils der alten Gliederungen bediente, teils neue aufstellte. Es kamen so verschiedene Listen von *sa bdag* zustande, in denen sich die wichtigsten *genii loci* treffen, auch solche, die je nach ihrem Ursprungsort beträchtlich voneinander abweichen, vielnamige Listen von *dgra lha, dregs, bstan ma* oder *gñan* usw. Keine der örtlichen Gemeinschaften war gewillt, auf ihre alten heimischen Schutzgötter zu verzichten. Auch die *sruṅ ma* und *c'os skyoṅ* der einzelnen Klöster sind nicht selten lokale, durch irgendeinen Wundertäter zum Buddhismus bekehrte *numina*, die sich in die neue Religion als Hüter des Gesetzes einfügen, ja sogar jede Gesetzesverletzung ahnden, jede Übertretung des buddhistischen Gelübdes bestrafen. Doch auch in solcher Vergeltungsfunktion bricht ihr altes dämonisches Ungestüm von neuem durch: in ihrem Amt als *defensores fidei* kennen sie kein Pardon, dürfen sie sich von der ihnen angeborenen Gewalttätigkeit fortreißen lassen, enthüllen sie sich als unversöhnliche Rächer des verübten Bösen. Die dämonischen Mächte dieser Art treten gruppenweise auf: *ạbar ba spun bdun*, „die sieben Brüder" *ạbar ba;* die *p'yugs lha spun bdun*, „Herdengötter, die sieben Brüder"; *ma mo mc'ed dgu*, „die neun Schwestern *ma mo*". Manche von ihnen hausen in einem Kupferschloß, in einem Blutsee, oder sie trinken Blut *(k'rag t'uṅ). Yam šud dmar* nährt sich von Menschen- und Pferdefleisch; an *Ts'iu dmar*, Oberhaupt der *btsan*, angeglichen, war auch er ursprünglich wahrscheinlich ein Todesgott und Totenrichter. Dieser Wesenszug rückt ihn an die Seite der *srog bdag*, „Herren des Lebens", Hüter und Beschützer des Lebens, doch ebenso wie die *dgra lha* auch Vernichter *(srog gcod)* ihrer Feinde, oder an die Seite der „Sechzehn scharfrichterlichen Brüder", die den Lebensgeist an sich reißen *(dbugs len gyi šan pa bcu drug).* Viele dieser *numina* sind von furchteinflößendem Aussehen: so die Zyklopen *(mig gcig)* und Einfüßler *(rkaṅ gcig)*, z. B. *T'eu raṅ rkaṅ gcig*, ferner die Göttin *Gaṅs dkar ša med*, „Weiße Schneegöttin ohne Fleisch", oder *Ša med* (ohne Fleisch) *yyu sgron ma.* Gewisse soziale Sondergruppen verehren ihre eigenen Gottheiten: die *ạbrog pa* z. B. eine Gruppe von neun *ạbrog mo (ạbrog mo spun dgu)*, die Bauernbevölkerung dagegen den Gott der Felder *(žiṅ lha).* Den Gebirgsgott – er übertrifft an Bedeutung fast überall die anderen Gottheiten – be-

gleiten die *numina* der Felsen: fast jede einen Pfad, ein Dorf oder eine Brücke gefahrdrohend überragende Felswand gilt als Sitz eines *brag lha,* dessen Gunst gewahrt werden muß. Tracht und Reittiere dieser Gottheiten weisen unverkennbar auf das Hirten- und Kriegertum der entsprechenden sozialen Schichten hin: die *numina* dieser Art reiten auf Antilopen, Yaks, wilden Eseln *(rkyaṅ),* wilden Hunden; sie tragen Rüstungen, oft einen Kupferhelm oder Filzhut *(p'yiṅ žva),* auf dem Hut Vogelfedern, in der Hand einen Spiegel (bekanntlich gehört ein solcher zum unentbehrlichen Rüstzeug des Schamanen).

Gemäß der üblichen kosmologischen Dreiteilung zerfällt der Bereich der *numina* in den des Himmelsraumes, den der Erdtiefe und den der Zwischenwelt *(ts'aṅs rigs: lha, snaṅ rigs: btsan, 'og rigs: klu),* jedoch ohne starre Trennungslinien im einzelnen. In den Götterlisten des theologischen Schrifttums ist die Zuweisung einzelner *numina* an den einen oder anderen dieser drei Bereiche nicht selten unbestimmt und vieldeutig (z. B. hinsichtlich der *gñan*), doch werden größere *(c'e)* ung geringere *p'raba, p'ra mo)* Gottheiten unterschieden; dabei verlaufen die Aufzählungen von den höheren zu den niedrigeren *(man c'ad)* und schließen mit den tiefststehenden.

Andersartige Gliederungsversuche scheinen auf Beeinflussung durch gewisse Züge des taoistischen Pantheons hinzudeuten. In diesen Fällen sind die Götter von einem Hofstaat umgeben; sie haben nach Königsart Gattinnen, Minister, Generäle und ein ganzes Gefolge. So unendlich an Zahl sind die den Tibeter umgebenden übersinnlichen Gewalten, so unbestimmt ist meistens ihr Gepräge, daß es schwerfällt, sie einem organisch in sich geschlossenen Ordnungssystem zu unterwerfen. Dazu kommt, daß dieses Pantheon sich in fortwährender Ausdehnung und Neuzeugung aus der schreckerfüllten oder hoffnungsfreudigen Vorstellungskraft seiner Träger befindet, in der jedes Ding, jeder Vorgang in plötzlicher Hierophanie sakralen Charakter annehmen kann.

Die *numina* dieser Art sind nicht nur zweideutig und unbestimmt, bisweilen tragen sie auch nicht einmal einen Namen. Sie sind dann nichts weiter als ein vager Hinweis auf eine sakrale Gegenwart. Erkundigt man sich, warum man einer gewissen Örtlichkeit besser fernbleiben oder wie man sich dort verhalten soll, dann erhält man eine ganz allgemein gehaltene Antwort: „Weil es dort einen *lha* gibt." Allerdings zehren einzelne *numina* dermaßen von ihrer vergangenen Glorie, daß sie noch heute in der Liturgie als Beschützer Tibets angerufen werden, so die zwölf *bstan ma,* die auch „Schutzpatrone Tibets" *(bod k'ams skyoṅ)* genannt werden. *A p'yi lha mo* ist ebenfalls Schutzpatron Tibets, *„bod skyoṅ".* So mächtig ist diese Tradition verwurzelt, daß diese Schutzpatrone sogar in den Liturgien der *dGe lugs pa* (Nr. 70, S. 2) ihren festen Platz behaupten konnten und man ihnen *bsaṅs,* Räucherwerk, darbringt, damit sie die Örtlichkeit, die Wohnstätte *(gnas gži),* das Kloster *(gdan sa)* oder die Einsiedelei *(sgrub gnas)* unter ihren Schutz nehmen. Auch

sPu rgyal, der mythische König, ist Schutzpatron *(skyoṅ byed)* Tibets (Nr. 70).

Alle diese einheimischen *numina* erhalten nach dem Eindringen des Buddhismus sozusagen Bürgerrecht in der neuen Religion. Wiewohl diese Einbürgerung seit je ununterbrochen vor sich ging, glaubte man naturgemäß, ihren Ursprung genau festlegen zu können: sie sei dem Wirken *Padmasambhavas* zu verdanken. *Padmasambhava* besitzt nicht nur magische Kräfte *(mt'u)*, er gebietet auch über eine andere Wundergabe *(mt'u stobs)*, das wahre, nie lügenhafte Wort, das echte Wort des Buddha *(bden pa bslu ba med pai mt'u)*.

Die im epischen Ton vorgetragene Schilderung des Triumphzugs *Padmasambhavas* im *T'aṅ yig* (Nr. 3, S. 244) läßt mit aller Deutlichkeit eine lange Reihe heiliger Örtlichkeiten aus vorbuddhistischer Zeit erkennen, damit aber auch die Umrisse einzelner dort hohe Verehrung genießender Mächte. Es handelt sich dabei durchweg um lokale oder Berggottheiten, oftmals auch um Stammes- und Ahnengötter. Ebenso berichtet die Lobschrift über die Gegend von *Myaṅ (Ṅaṅ)*, mit *Gyantse* als Hauptort, wie *Padmasambhava* dort bald nach seinem Eintreffen die Unterwerfung von nicht weniger als dreizehn Dämonen zustande brachte, die alle namentlich angeführt werden (Nr. 4, S. 8 b). Manche dieser Berge haben ihren sakralen Charakter bis auf den heutigen Tag bewahrt, ebenso ihre in der vorbuddhistischen Zeit weitverbreiteten Namen: *btsan, k'yuṅ, ạbroṅ* (wilder, dämonischer Yak, im Gegensatz zum weißen Yak, *ɣyag dkar po*).

Die von *Padmasambhava* bei seinem Siegeslauf durch Tibet angetroffenen und unterworfenen *numina*[1] gehen schließlich auf ihre neue Rolle als *defensores fidei* ein, allerdings unter Beibehaltung ihres schreckenerregenden Charakters. Die bezwungenen *numina* bringen dem Sieger ihr „Herz" *(sñiṅ)* dar, d. h. das dessen geheime Substanz darstellende *mantra;* sie geloben, sich künftig als feurige Verfechter des Gesetzes zu betätigen. Mit diesem feierlichen Eide *(dam bca')* werden sie ins Gesetz aufgenommen. Ihre Unterwerfung bewirkt die Errichtung einer neuen Welt über der alten, die Schaffung eines den *novus ordo* symbolisierenden, vorschriftsmäßig konsekrierten Gebäudes. König *Sroṅ btsan sgam po* kann nur nach vorheriger *defixio* der auf dem Rücken unter der Erde Tibets liegenden *Srin mo* das Gesetz verbreiten, indem er auf ihren Schultern, Füßen, Händen usw. ebenso viele Tempel errichtet. Der Bau des Klosters *bSam yas*, das im Beisein *Padmasambhavas* eingeweiht wird, besiegelt die endgültige Unterwerfung der von ihm besiegten und bekehrten Götter: *bSam yas* ist das Wahrzeichen der auf magische Weise

1 Auch *Rin c'en bzaṅ po* muß vor Inangriffnahme der Erbauung seiner Tempel einen örtlichen Dämon (eine *Bon*-Gottheit) unter seine Botmäßigkeit bringen: *Kar gyal*, Nr. 113, S. 214.

und unwiderruflich nach Tibet verpflanzten, ihre Vorgängerin verdrängenden buddhistischen Welt.

Die geschilderte Legende (Tucci 1956, S. 279) steht so sinnbildlich für einen bedeutsamen Wendepunkt der tibetischen Geschichte. Sie verknüpft die damals vollzogene Verschmelzung von Neuem und Altem mit dem Wirken einer einzigen Persönlichkeit, *Padmasambhava.* Soweit dies tunlich war, setzt der tibetische Buddhismus das in Tibet Herkömmliche fort, allerdings mit jenen Einschränkungen, auf denen er bestehen mußte, wollte er nicht seinen fundamentalen Grundgedanken untreu werden, z. B. dem Verbot blutiger Opferspenden.

In seinem religiösen Alltag soll der Laie die Formel der dreifachen Zuflucht — zum Buddha, zur Lehre, zur Gemeinde — ständig wiederholen und seine Schutzgottheiten *(yi dam)* sowie die bedeutendsten Gottheiten des buddhistischen Pantheon, denen sein besonderer Glaube gilt, andächtig verehren. Aus diesem Grund ist im Hause jedes nicht gänzlich mittellosen Tibeters eine Kapelle *(c'os k'aṅ)* vorhanden, auf deren Altar sich Götterbilder aus Holz, Terrakotta *(rdsa sku),* Bronze, ferner Bücher und Gemälde *(t'aṅ ka)* befinden, die jene Gottheiten, Götterkreise oder auch Lehrmeister darstellen, die in der betreffenden Familie besondere Verehrung genießen. In der Wahl dieser Darstellungen herrscht größte Weitherzigkeit: im Rahmen der Familie ist nichts von jener Strenge zu spüren, zu der die Mönche gemäß ihrer dogmatischen Haltung verpflichtet sind. Der Laie kennt keine Parteilichkeit in seiner Verehrung der Mönche und Klöster. In seinen Augen besitzt jeder Mönch jene sakrale Würde, die ihm dank seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, dem dritten der „Drei Juwelen", zukommt. Er verdient daher die höchste Achtung an sich, ohne Unterschied von Lehrrichtung oder Sekte.

In den Hauskapellen finden sich die unentbehrlichsten Geräte für die einfacheren liturgischen Begehungen *(mc'od pa)* vor. Jeden Morgen spenden die Familienältesten den Götterbildern Wasser *(yon c'ab),* während ihnen gegenüber eine Lampe *(mar me)* stets brennend gehalten wird. Allgemein besteht der Brauch, am frühen Morgen *suffimenta,* Räucherwerk *(bsaṅs),* darzubringen, das durch das Verbrennen wohlriechender Bäume und Sträucher *(bdud rtsi šiṅ),* besonders Wacholder *(šug pa), ba lu,* einer Art Rhododendron, Birke, *(stag pa)* usw., gewonnen wird. Ein *bsaṅs,* von dem noch ausführlicher zu handeln sein wird, ist dem *dGra lha* geweiht und den Männern vorbehalten, in Lhasa jedoch auch den Frauen zugänglich, da Lhasa den Schutz einer weiblichen Gottheit, *Ma gcig dpal lha mo,* genießt, zu der die Frauen in karmischer Verbindung *(rten ąbrel)* stehen. Dabei ist zu beachten, daß *bsaṅs,* gewiß an sich ein liturgischer Akt *(mc'od),* von *c'o ga* unterschieden werden muß, d. h. von jener Ritualistik, deren Ausübung dem Mönch nach den Vorschriften der buddhistischen Liturgie entweder allein oder gemeinsam mit anderen Mönchen obliegt. Ein ritueller Akt kann nur dann als *c'o ga* (skr.

vidhi) bezeichnet werden, wenn er von einem Initiierten, also von einem ordnungsgemäß geweihten Mönch vollzogen wird, widrigenfalls ein solcher willkürlicher Akt nicht nur nicht den gewünschten Erfolg zeitigen kann, sondern sich sogar schädlich auswirken muß.

Außer der Rezitation des dem persönlichen *yi dam* geweihten *mantra* ist die Wiederholung des *mantra* der sechs heiligen Silben *(om ma ṇi pad me hūm)* sehr gebräuchlich, das sich auf eine Sondererscheinung des *Avalokiteśvara, Ṣadakṣara,* bezieht. Des Morgens werden außer der Formel der dreifachen Zuflucht auch Stellen aus besonderen, sehr verbreiteten Gebetbüchern hergesagt, so aus dem *Ts'ig bdun gsol ḍebs,* Teil eines *Le'u bdun ma* genannten, dem *Padmasambhava* zugeschriebenen Textes, oder auch aus dem *bSam pa lhun grub,* wo folgendes zu lesen ist:

> In der Zeit der Unbill, in der Endzeit des Kaliyuga
> Jeden Morgen, jeden Abend zum Heile Tibets werde ich kommen.
> Kommen werd' ich, als Reiter auf dem gesammelten Strahlenkranz
> der aufsteigenden Sonne,
> Aber am zehnten Tag in Gestalt des wachsenden Mondes.

Es wurde bereits ausgeführt (vgl. S. 165), daß der tibetische Kalender reich an Festen ist, die sich zum großen Teil im Klosterbereich abspielen; bei manchen von ihnen ist die Laienbevölkerung der Umgegend als Zuschauer zugelassen. Daneben gibt es Festveranstaltungen, zu denen zwar die Mönche geladen werden, schon um dem Fest größeren Glanz und sichere Wirksamkeit zu verleihen, die aber im wesentlichen eine Angelegenheit des Laientums sind, so *ma ṇi duṅ sgrub,* das Fest des Sprechens der „hundert Millionen sechssilbiger *mantra*", das zur Winterszeit in den Dörfern gefeiert wird. Ferner ist in diesem Zusammenhang die „Acht Paare weißen Fastens" *(bsñen gnas dkar po c'a brgyad)* genannte, sechzehn Tage währende Fastenzeit zu nennen, in der die Fastenden abwechselnd weiße Speise — Milch, Reis, Korn — zu sich nehmen dürfen. Dieser Brauch ist besonders in *K'ams* heimisch. Hinzu kommen Gebete *(gsol ḍebs)* sowohl an die Gottheiten als auch an die großen Lehrmeister des Buddhismus, die — wenngleich auf Nirvāṇa-Ebene — aus Mitleid mit den Menschen stets ihre Verbindung mit der Welt bewahren. An sie richtet sich der Anruf (z. B. Nr. 59), ihren barmherzigen Blick auf den Beter zu richten: „Aus der Wesensgleichheit der Saṃsāra- und Nirvāṇawelt wendet euren Blick auf mich" *(ḍak'or ḍas dbyed med kloṅ nas gzigs cig).*

Weitere örtlich abweichende Kultakte, die nicht an strikt festgelegte Zeitpunkte, doch im allgemeinen an die Zeit des Sommers gebunden sind, werden unter dem Allgemeinbegriff der *lha gsol* zusammengefaßt. Es handelt sich dabei im wesentlichen um Festversammlungen auf Berggipfeln in Dorfesnähe zum Zweck der Darbringung von *bsaṅs* an die auf jenen Bergen hausenden *sa bdag, btsan, lha,* deren Schutz zum Wohle der Gemeinschaft erfleht

wird: Reste uralter Kulte zu Ehren des heiligen Berges, der Seele des Landes *(bla ri)* oder des Sitzes der Ahnengeister.

Eine exakte begriffliche Bezeichnung für die tibetische Volksreligion ist schwer zu finden. Der Ausdruck *mi c'os,* der gewöhnlich in diesem Sinne verwandt wird, hat gemäß einigen Autoren einen erheblich weiteren Bedeutungsumfang[1a]; er umfaßt ein überaus reiches kulturelles und geistiges Besitztum, das nur zum Teil und nur mittelbar mit der religiösen Erfahrungssphäre (zumindest in dem üblichen Wortsinn von Religion) zusammenhängt. Das gesamte Dasein des Tibeters, sein Erkennen und Wollen, sein Fühlen und Denken, ist vom Erlebnis des Sakralen durchtränkt und gefärbt. Seine Volksreligion beschränkt sich nicht auf Mythos, Liturgie oder fromme Haltung gegenüber den von uns erwähnten *numina;* sie ist daneben auch das lebendige Zusammenwirken kosmogonischer und kosmologischer Überlieferungen, genealogischer Legenden der einzelnen Gruppen und Familien, magischer und Sühneriten, gnomischer Volksweisheit (wie sie das *Blon po bka' t'aṅ* versteht), kurz, ein allumfassendes Erbe von Jahrhunderten, das wohl allenthalben den Einflüssen der in Tibet festen Fuß fassenden Religionssysteme ausgesetzt war, dabei aber gleichzeitig neben ihnen unter Wahrung seiner Mannigfaltigkeit, seines eigentümlichen Gehaltes, ja seiner in ihm beschlossenen Widersprüche, weiterbestand.

Eine Volksreligion dieser Art konnte unmöglich ein einheitliches Gepräge aufweisen: sie ist abhängig von landschaftlichen Besonderheiten, von Lebensformen der verschiedensten Art, die ihrerseits an Hirtentum und Bodenbestellung, Nomadenleben und seßhafte Lebensweise (nicht ohne einen fernen Widerhall primitiven Jägertums) gebunden sind; sie steht in engem Zusammenhang mit Stammesüberlieferungen, die das Erbe älterer Substrate in spätere Zeiten hinüberretten. Aus Raumgründen müssen wir uns hier auf das Aufzeigen gewisser Sonderaspekte beschränken, aus denen mit besonderer Deutlichkeit jene Symbiose zwischen Einheimischem und Fremdem, zwischen lebensvoller Spontaneität und systematischer Strenge hervorgeht, die für den Lamaismus so kennzeichnend ist.

1a Ich ziehe es vor, diese Volksreligion nicht mit dem Wort *mi c'os* zu bezeichnen, weil *mi c'os* eine viel breitere Bedeutung haben kann. Dieser Ausdruck wird nämlich oft für den Komplex von moralischen Normen und Gewohnheiten gebraucht, die der Buddhismus, als er sich durchsetzte, gleichermaßen allen Gläubigen vorschrieb. Vgl. Nr. 98. Dies ist aber gelehrte Tradition: in den Volksliedern von Spiti z. B. findet man: *lha c'os* = Buddhismus, *bon c'os* und *mi c'os.* Vgl. *Tucci* 1966, S. 92.

2. *Der Mensch gegenüber den göttlichen und dämonischen Mächten*

Die Beziehungen zwischen den Dingen und Ereignissen einerseits, dem Menschen andererseits sind in der Hauptsache von zweierlei Art: *bkra šis* und *bkra mi šis*, günstige und glückverheißende — widrige und schädliche. Ob der Mensch Günstling oder Opfer des Schicksals ist, hängt nicht vom Zufall ab. Dies ist vielmehr die Frucht seines *karma;* aber es gibt auch andere Faktoren, die die Wirksamkeit des *karma* unterstützen. Jede Tatsache, jedes Ereignis ist die Folge des Eingreifens eines bewußten Willens oder einer bewußten Macht, die mitunter materiell-sichtbare Erscheinungsformen annimmt, zuweilen aber unbestimmt und ungreifbar bleibt. Manche dieser Mächte sind unter allen Umständen feindselig, von Natur bösartig, aber die meisten verhalten sich zweideutig und gleichgültig. Ihre Handlungsweise hängt von der Aufführung des Menschen ihnen gegenüber ab. Es sind leicht reizbare, zum Zorn geneigte, Huldigung und Ehrerbietung heischende Wesen. In gewissem Sinne sind sie auf den Menschen angewiesen, müssen sie von ihm ernährt und verehrt werden. Unterläßt er dieses, so kann er ihrer Rache gewiß sein. In der Sühneliturgie und dem *bsaṅs* werden sie angerufen und dazu bewogen, von ihrem Sitz herabzusteigen, sind sie als gegenwärtig vorgestellt. Es ergeht an sie die Einladung, das Opfer, welcher Art auch immer (*ạbul* oder *gtad, ạbul* für die Götter, *gtad* für die zu bannenden Dämonen), oder die Spende des *c'aṅ (p'ud rgod)*[2] anzunehmen *(bžes);* die heilige Handlung endet mit dem Wunsch, der Opferempfänger möge befriedigt sein, sich sättigen, sich erfreuen.

Zwischen manchen dieser Wesen und dem Menschen besteht eine enge Verbindung. Wenn z. B. der Mensch durch seine Nachlässigkeit die Krankheit der *klu* verschuldet, dann wird der betreffende Mensch selbst vom gleichen Schicksal befallen.

Im allgemeinen gliedern sich die übersinnlichen Mächte in zwei Gruppen: in weiße *(p'yogs dkar)* und gute, in schwarze und böse *(p'yogs nag, ṅan),* eine Einteilung nach indischer Überlieferung, beruhend auf der Karma-Beschaffenheit, ebenso wie die Einteilung der beiden Schöpfungswelten in einzelnen seitens der *Bon po* übernommenen theologischen Lehren iranischen Ursprungs ist. Die Folge der — angeborenen oder herausgeforderten — Feindschaft dieser unheilvollen Mächte ist stets ein „*gdon*", eine verderbliche Einwirkung, gegen die der Mensch sich im voraus sichern muß. Die betreffenden Riten und magischen Formeln verfolgen zwei Hauptziele: vor allem Gedeihen, Wohlstand,

2 Nur *p'ud* bezieht sich auf die Spende von Milch und Gerste. *gsol p'ud* ist eine z. B. im *sgrub grva* übliche Opferspende: auf einen Silberteller *(pad sder)* wird das Gefäß für den *p'ud (p'ud p'or)* gestellt, in dem das Trankopfer *(skyems)* dargereicht wird: es besteht aus Samen verschiedener Art, vermischt mit Tee, *c'aṅ* und Milch. Oder in einem besonderen, *mc'od t'ib* genannten Gefäß werden verschiedene, mit Milch, *c'aṅ* und Tee gemischte Gaben *(p'ud)* gereicht.

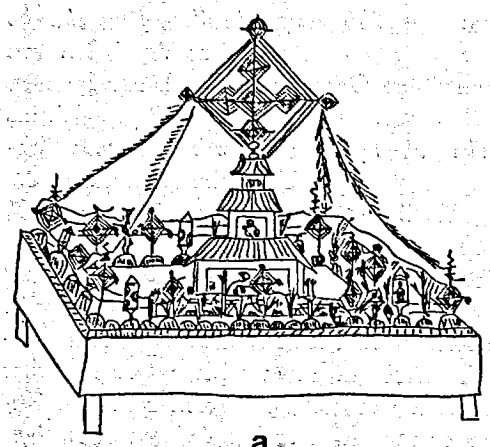
Glück *(bde legs)* im greifbarsten Sinne, sodann langes Leben *(ts'e riṅ)*, Gesundheit *(nad med)*, Reichtum *(loṅs spyod)* (Nr. 12), Sieg über die Feinde usw., ferner Austreibung *(bzlog)* und Beseitigung alles dessen, was jenem *bde legs* im Wege steht, also Armut, Krankheit, früher Tod. Der Betätigung des Exorzisten *(sṅags pa)* eröffnet sich so ein unendlich weites Feld: bei Dürre kann er Regen herbeirufen, er kann Hagel bannen oder aus Rache heraufbeschwören, Seuchen unter Mensch und Herden Einhalt gebieten. In diesem unabsehbaren Bereich kultischer Prozeduren zur Förderung des Guten und zur Abwehr des Bösen sind das überlieferte Erbe Tibets und das aus Indien und China Hinzugekommene auseinanderzuhalten. Auf dem Gebiet der Astrologie ist der Beitrag Chinas (*nag rtsis*, im Gegensatz zu *rgya rtsis*, der Astrologie indischen Ursprungs) besonders bemerkenswert, und zwar nicht so sehr in seiner gelehrten Ausprägung als vielmehr in seiner volkstümlichen, magischen und exorzistischen Gestalt. Die Gabe Indiens ist hauptsächlich eine Frucht des Tantrismus und seines besonderen Interesses für jene magischen Riten, die sich Besänftigung *(ži)* der feindseligen Mächte, Förderung des Wohlstandes *(rgyas)*, Gewinnung der Macht *(dbaṅ)* oder schreckenerregende Taten *(drag)* zum Ziel setzen. Es ergibt sich so ein äußerst vielschichtiger Synkretismus, eine Symbiose verschiedenartigster Elemente, die in der psychischen Sonderveranlagung des Tibeters einen fruchtbaren Nährboden vorfinden: er lebt in einem Dauerzustand ängstlicher Besorgtheit; jede physische oder seelische Störung, jede Krankheit, jede unsichere oder gefahrdrohende Lage veranlassen ihn zu einer fieberhaften Suche nach den Ursachen solchen Geschehens sowie nach der tauglicher Mittel zu ihrer Abwehr.

Nach einem *Padmasambhava* zugeschriebenen Buch (Nr. 20, S. 77) ist der Mensch deshalb unvermeidlich zum Unglücklichsein und zum Leid verurteilt, weil er — oft ohne sich dessen voll bewußt zu sein — in diesem Leben oder in vorausgegangenen Existenzen gewisse Taten begangen hat, die für ihn den unverzüglichen Rückschlag seitens bestimmter dämonischer Wesen zur Folge haben müssen. Doch können ihm bestimmte weibliche Gottheiten zu Hilfe kommen, vorausgesetzt, daß jede einzelne an jenen besonderen Tagen, in denen ihre fürsorgliche Funktion wirksam ist, angerufen wird. So kennt der Befallene nicht nur Art und Ursache seiner Krankheit oder seines Unglücks, sondern auch das geeignete Mittel, sich des Unheils zu entledigen. Die Krankheit hat nicht nur einen physischen Ursprung. Bei ihr ist die in einer Gleichgewichtsstörung der drei Säfte bestehende bewirkende Ursache *(rgyu)* von einer mitwirkenden Ursache *(rkyen)* zu unterscheiden, die in einer Unreinheit *(mi gtsaṅ)*, einem Schatten, einer Befleckung *(grib)* zu suchen ist. Diese Unreinheit *(mi gtsaṅ)*, dieser Schatten kann verschiedener Art sein, er kann von einer Sünde, aber auch von anderen Anlässen herrühren, z. B. von dem Genuß gewisser unreiner Speisen *(mi gtsaṅ pai zas)*. So führen von einer Witwe oder einem Mörder angebotene Speisen einen Gefahrenzustand herbei

(Nr. 75). Auch verbrannte Speisen *(zas t'ab can)*, die den *p'ug lha* (s. S. 209) beleidigen, verursachen eine Befleckung, ebenso das Vergießen von Flüssigkeiten (vgl. Nr. 56) oder von üblen Geruch und Rauch erzeugenden Substanzen, die den Herdgott *(t'ab lha)* erzürnen, über dem Herd, desgleichen Feuerentzünden auf den Bergen (*ri la me rgyab*, Nr. 76, k'a 18) und Sichaufhalten in Gegenden, wo *gñan* weilen *(gñan sa)*. Unreinheit haftet auch am Umgang mit Menschen, die eine gefährliche Sakralität ausströmen, so z. B. mit Schmieden (*mgar pa*, Nr. 56, S. 3 b) und Waffenschmieden (die *ḍas log*-Traktate verweisen sie in die Hölle, Nr. 76, ga, S. 6 b, S. 22 b), doch handelt es sich hier um keine allgemeine Vorschrift; diese Auffassung scheint eher in Westtibet (*Ladakh* inbegriffen) geherrscht zu haben als in anderen Landesteilen. Anscheinend handelt es sich dabei um einen Überrest vorzeitlicher Zusammenhänge zwischen Schmiedetum und unterweltlichen Mächten, Zusammenhänge, die in manchen Gemeinschaften dem Schmied ein gewaltiges Ansehen verleihen, in anderen dagegen dank einem allmählichen Entmythisierungsprozeß auf ihm nur den dämonischen Schatten des Verkehrs mit gefährlichen Mächten ruhen läßt. So ist auch der Umgang mit *Bandhe* und *Bon po* eine Quelle der Befleckung: da sie von bestimmten *numina* (ihren *sruṅ ma*) begleitet und beschützt werden, vermögen sie *gdon* zu entfesseln (Nr. 22, S. 6 a).

Sakrale Unreinheit steht einem günstigen Geschick im Wege und macht empfänglich für alles Ungünstige. Diese Gelegenheit nehmen die *gdon* wahr, eine sehr ausgedehnte Klasse von Dämonen, die freilich scharfer Konturen entbehren. In der Regel werden als *gdon* die Krankheit bewirkenden Mächte bezeichnet. In den medizinischen Traktaten entsprechen sie den indischen *graha* oder *bhūta* (in der Übersetzung des *Aṣṭāṅgahṛdaya* VI, 3 und VI, 5 wird *gdon* im ersten Falle im Sinne von *graha*, im zweiten von *bhūta* verwendet), weshalb sie gemeinhin „Krankheits*gdon*" genannt werden. *gdon* ist den anderen ungünstigen, unheilvollen *(mi mt'un)* Kräften an die Seite zu stellen. In hohem Maße *gdon* sind Mächte wie die der Planeten *(gza')*, mit denen sie vielfach in Zusammenhang gebracht werden. Diese erzeugen angeblich Geisteskrankheiten und Wahnsinn, berauben den Menschen des Bewußtseins seiner Handlungen und nehmen ihn völlig in Besitz. So wird König *Glaṅ dar ma* zur Apostasie und Verfolgung des Buddhismus verleitet, weil ein *gdon* ihn in seine Gewalt gebracht und jeder Selbstverantwortung beraubt hat. *gdon* ist demnach der infolge einer Sünde oder überhaupt einer Befleckung hereinbrechende Zustand. Durch Erfüllung der geeigneten rituellen Vorschriften[3], z. B. durch eine Waschung *(k'rus)*, wird jeder Makel böser

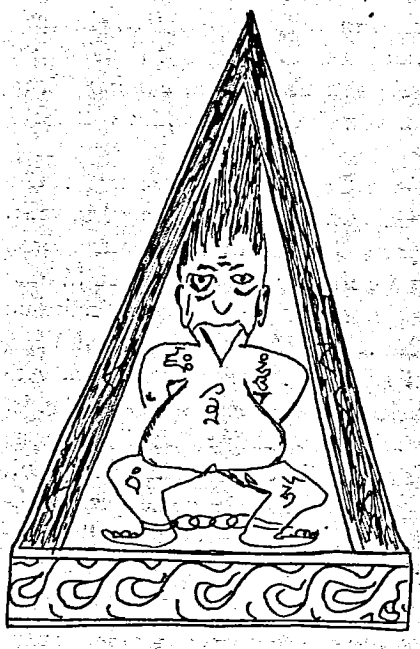
3 Für den Reinen, auch falls *gdon* entstehen sollten, erwächst keine Gefahr, weil er sich durch Formeln *(gsaṅ sṅags)*, Meditationen über das Leere, über das Mitleid, durch das Gelübde, die Erleuchtung anzustreben, durch die Verehrung seines *bla ma*, Exorzismen *(klu* usw.) verteidigen kann. Nr. 123, S. 212.



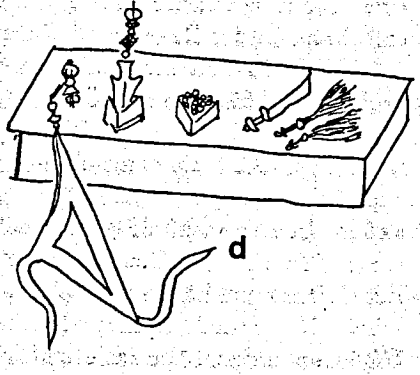
a



b



c



d

15. Zubehör des *mdos*-Ritus

a. *mdos:* kleines dreistöckiges Gebäude, darin der *glud* (s. S. 196) jener Personen, zu deren Besten die Zeremonie veranstaltet wird. Davor der *p'o glud* oder *mo glud*, „glud" für männliche oder weibliche Wesen (s. Abb. S. 198), ferner die acht glückbringenden Zeichen sowie Darstellungen von Land-, Wasser- und Haustieren, von Früchten und Körnern ringsherum, ebenso *nam mk'a'*, d. h. um das Kreuz geflochtene Fäden, Zweige wohlriechender Pflanzen, Lampen an den vier Seiten. Die Bilder sind aus gefärbtem *tsamba* verfertigt. b. *glud:* figürliche Wiedergabe der betreffenden

Handlungsweise getilgt und verlieren die *gdon* ihre Macht über den so gereinigten Menschen. Im wesentlichen sind sie nichts anderes als der Inbegriff seelischer und körperlicher Gleichgewichtsstörungen, hauptsächlich unter dem Einfluß der Planeten, der *ąbyuṅ po* (= skr. *bhūta:* der Ausdruck ist sowohl im Sanskrit als auch im Tibetischen doppelsinnig, da er sowohl die Elemente als auch die Dämonen bezeichnet) in der Oberwelt zwischen Himmel und Erde wie der *gñan* in der unteren Welt.

Zur Kennzeichnung der *gdon* darf noch hinzugefügt werden, daß sie in drei Gruppen auftreten: äußere, innere und geheime *(p'yi, naṅ, gsaṅ).* Die äußeren *gdon* verkörpern sich als Dämonen, Planeten usw., die inneren erscheinen als verderbliche Mächte, die durch Verübung des Bösen, der Sünde und Befleckung entfesselt werden, die geheimen *gdon* entstammen einer fehlerhaften Kontrolle des Lebenshauches oder Atems *(rluṅ)* während des Yoga-Geschehens.

Den unheilvollen Folgen *(gnod)* der Taten, die das *gdon* der „Könige" *(rgyal po,* wie *Pe har),* der *btsan,* der männlichen und weiblichen *ądre,* der *sa bdag* usw. herausfordert, zu begegnen, sind vor allem verdienstvolle Taten förderlich, so das laute Lesen heiliger Texte – ausgewählt je nach dem einzelnen Fall und in Anbetracht der Art und des Anlasses des Übels und der Heimsuchung –, Wiederherstellung oder Neuanstrich eines verfallenen *mc'od rten,* Neubemalung eines *lha k'aṅ* oder von Heiligenbildern *(lha k'aṅ sku dkar gsol),* Weihung von *jo dar*[4], Einmeißelung von Bildern *(rdo lha)* oder der Formel *om ma ṇi pad me hūm* in Stein, Freilassung von zur Tötung bestimmten Tieren *(ts'e t'ar, srog slu),* eigene oder bestellte Rezitation aus besonders wirksamen Büchern, vor allem der *rDo rje gcod pa,* usw. Es handelt sich um fromme Werke, die von den zu Höllenstrafen Verdammten jenen empfohlen werden, denen das Geschick zuteil wurde, zur Hölle hinabzusteigen und wieder zur Erde zurückkehren zu können *(ądas log):* diese Werke seien das wirksamste Mittel, um in den Lebenden das unerbittliche Heranreifen des Karma günstig zu beeinflussen (Nr. 76). Die glückverheißenden *(bkra šis)* Elemente werden nach buddhistischer Lehre durch Anhäufung verdienstvoller Taten in ihrer Wirksamkeit verstärkt. Aus guten

4 *Tucci* 1966, S. 93.

Person als *gtor ma* (aus *Tsamba* und Butter); davor Darstellung von als Wegzehrung vorgestellten Speisen sowie anderer Opfergaben, gedacht als Abschlagszahlung auf Schuldverpflichtungen gegenüber jenen Mächten, die als Urheber von Unglücksfällen, die dem Auftraggeber der Opferhandlung drohen, gelten. Davor eine Lampe (s. S. 203). c. *liṅ ga* (s. S. 205): dreieckig, ringsumher Darstellung von Feuerzungen, in der Mitte Bild des an Händen und Füssen mit Ketten gefesselten vermutlichen Feindes *(dgra).* d. *bsgral c'as:* Geräte zur Entfernung des *liṅ ga:* eine schwarzfarbige Standarte, *p'ur bu,* ein Stein zum Zerquetschen des *liṅga,* ein Eisendreieck mit darin befindlichen weißen Steinen *(rdo t'un),* ein Messer, um den *liṅga* in Stücke zu schneiden, zwei aus Eulenfedern *(sgro yyab)* hergestellte Fliegenwedel.

Werken erfließt das *dbaṅ t'aṅ*, eine geistige und materielle Macht und Sicherheit, die auf der vergangenen Karma-Erfahrung beruht. Damit nicht genug: auch gegenüber unglückseligen *(bkra mi šis)* Geschehnissen, die bereits heranreifen, verfügt der Mensch über eine unerschöpfliche Fundgrube an Formeln und Riten, Riten der Austreibung *(bzlog)* der widrigen Mächte durch gewaltsames exorzistisches Handeln *(gto)* und Loskaufsriten *(bslu, glud)*. Das *bla*, die Seele, kann z. B. von der Gefahr losgekauft werden *(bla bslu)*, etwa im Falle einer Ohnmacht, ja, man kann sich sogar im Augenblick des Todes vom Tode loskaufen *(ạc'i bslu)* und so das Leben verlängern. Auch die Lebenskraft kann zurückgeholt werden *(srog bslu)*, sobald sie den Körper verlassen will.

Die *mdos, yas, glud* und *gto*, von denen nun zu sprechen ist, sind Handhaben, sich den seitens der feindlichen Mächte drohenden Gefahren zu entziehen. Diese können körperlicher, materieller *(gzugs can)* oder immaterieller, unsichtbarer *(gzugs med)* Art sein.

Da *yas* und *glud* unter den Begriff der *mdos* fallen und als Abarten derselben betrachtet werden können, muß hier vor allem die Eigenart von *mdos* und *gto* umrissen werden. Der erstgenannte Ritus soll entweder demjenigen, der ihn vollzieht, oder dem, zu dessen Vorteil er von einem anderen ausgeführt wird, Schutz verleihen gegen Gefahren, Hindernisse, Schäden, Krankheiten, Widrigkeiten aller Art, deren Ursache den bösen Mächten zugeschrieben wird. In stärkerer Anlehnung an die buddhistische Lehre kann diese Zeremonie auch dann vollführt werden, wenn es gilt, Hindernisse auf dem Weg zur Erreichung des höchsten Zieles, der Erlösung, zu beseitigen. Die heilige Handlung besteht in der Opferspende von Gaben, die von den widrigen Mächten besonders geschätzt werden, so daß sie, erfreut *(mñes)* und gesättigt *(ts'ims)*, sich beruhigen *(ži ba)* und von weiterer Verfolgung Abstand nehmen. *mdos* ist daher ein Weg zur Entfernung *(bzlog t'abs)* der feindseligen Mächte vermittels einer Art Sühnegeld, ähnlich wie ein Verurteilter sich durch Erlegung einer Geldstrafe loskauft oder wie durch Tributzahlungen ein mit Krieg drohender Feind besänftigt wird.

In der *mdos*-Zeremonie können entweder wirkliche Dinge wie Korn, Gerste, Kleider oder auch aus Tsamba geformte Nachbildungen von Tieren, Schafen, Pferden usw. dargebracht werden.

Die *yas*-Zeremonie ist weniger gewichtig, auch die Gaben sind hier dürftiger. Während der *mdos*-Ritus von einem *sṅags pa* vollzogen wird, handelt hier häufig der Spender in eigener Sache, indem er die Opfergaben im Weichbild der bewohnten Gegend an einer Wegkreuzung unter gewaltigem Schreien und Kreischen hinwirft.

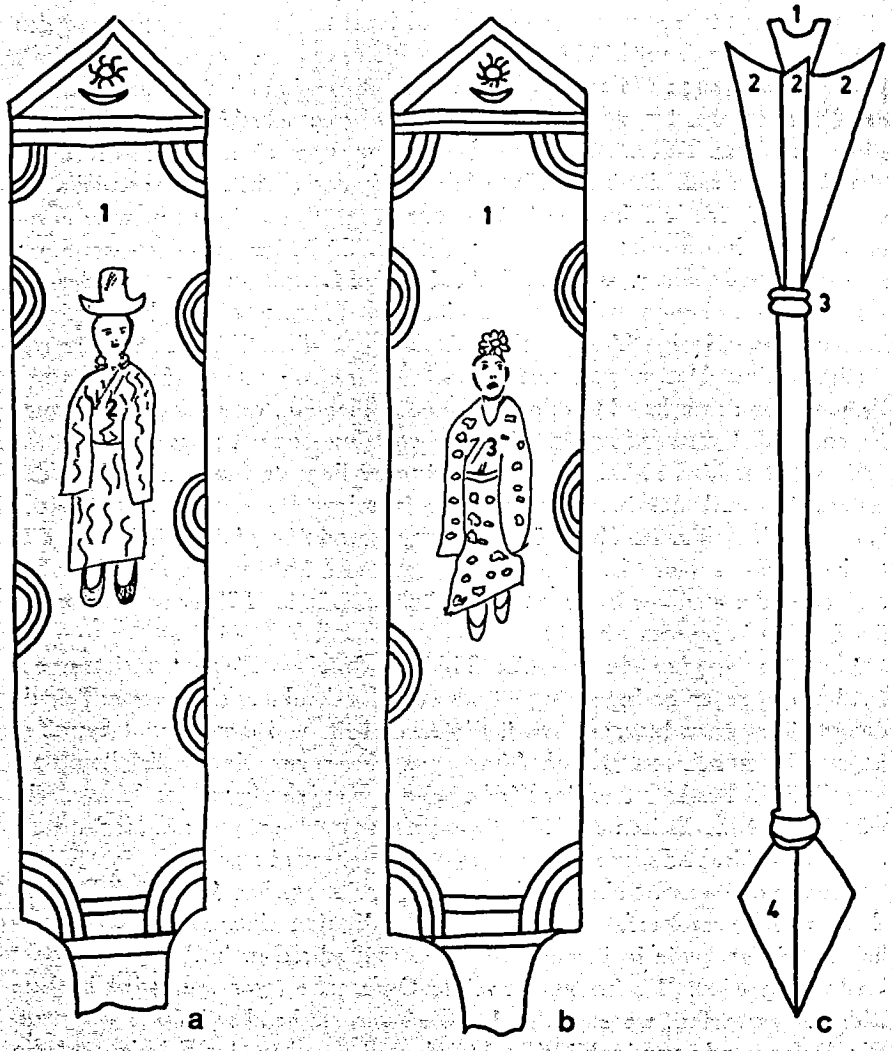
Jedem *mdos* liegt stillschweigend der Gedanke des Loskaufs *(glud)* zugrunde. Der Ritus setzt demgemäß das Abbild der Person *(ṅar glud, ṅar mi)* voraus, zu deren Gunsten der Loskauf vollzogen wird oder die beschützt

werden soll *(sruṅ bya)*. Im Falle der Krankheit eines Tieres wird dessen Abbild hergestellt. Wenn es sich um einen Menschen handelt, stattet man das betreffende Bildnis mit Kleider- oder Schuhfetzen aus, wenn um ein Tier, mit Haaren von dessen Hals oder Schwanz. Auch bestimmte Besitzgegenstände des Kranken werden zuweilen dargestellt. Unentbehrliche Requisiten des Ritus sind von Fall zu Fall mit besonderer Symbolgeltung ausgestattete Tsambastücke, z. B. eine ausgehöhlte Scheibe, in deren Mitte Butter angebracht wird: Speise für die Dämonen *(tiṅ lo* oder *til lo)*. Die *c'aṅ bu* genannte Form erzielt man, indem man ein Tsambastück kräftig in der geschlossenen Faust zusammenpreßt, derart, daß es stäbchenförmige Gestalt annimmt, aus der die von den Hohlräumen zwischen den einzelnen Fingern verursachten Spitzen herausragen, winzige Tsambastücke *(t'eb skyu)*, die als Gaben an die *lha* bestimmt sind. Das so gewonnene *glud* tritt stellvertretend für die kranke Person oder das erkrankte oder gefährdete Tier ein, es wird dem das vorliegende Übel verursachenden dämonischen Wesen zum Loskauf dargeboten.

Der Unterschied zwischen *glud* und *ṅar mi* liegt demnach darin, daß der erstere Ausdruck den betreffenden Ritus in seiner Gesamtheit, seinem Aufbau und seinem ganzen Zubehör umfaßt, während *ṅar mi* das Abbild des den Loskauf erflehenden Menschen meint. Rechts und links von dieser Figur befindet sich der *c'aṅ bu;* in seinen verschränkten Händen hält er das *tiṅ lo;* vor ihm ist eine Lampe angebracht.

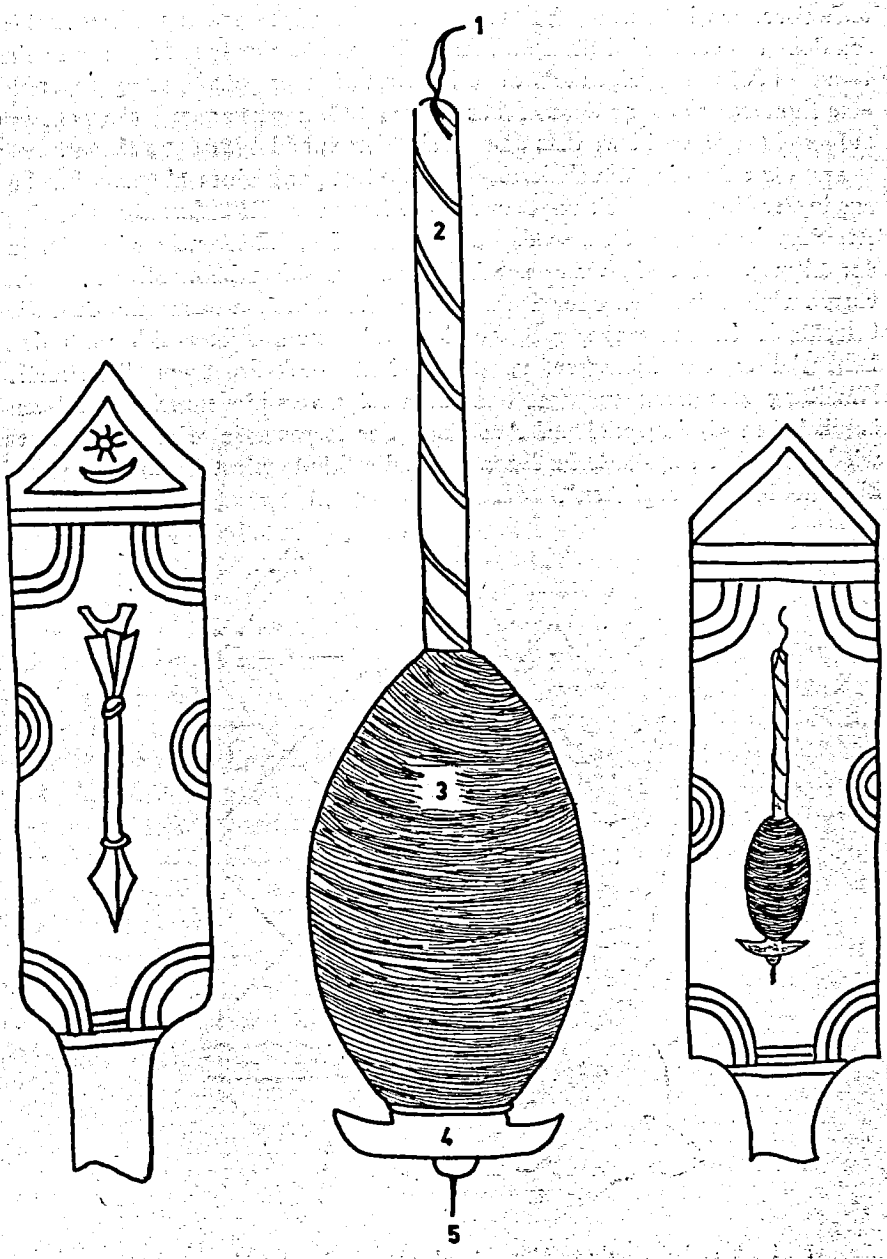
Zuweilen ist *glud* ein lebender Sündenbock, ein *scapegoat,* meistens ein Bettler, der gegen geringes Entgelt oder durch Schenkung eines neuen Bekleidungsstückes dazu bewogen wird, die Krankheit, von der jemand betroffen ist, auf sich zu nehmen. Der *glud* (scapegoat) hat sogar seinen offiziellen Platz im religiösen Festkalender der Kirche bei den Neujahrsfesten, zu deren merkwürdigsten Einzelheiten er zählt. Allerdings handelt es sich auch hier nur um eine lokale Abwandlung eines universell verbreiteten Brauches.

Der *gto* dagegen ist ein gewaltsamer Austreibungsritus *(drag po)*. Der ihn Zelebrierende muß erfahren sein in der Meditation einer seiner Schutzgottheiten *(yi dam)*, die in ihrem grimmigen und schreckeneinflößenden Aspekt beschworen wird. Die im *gto* geweihte Opfergabe *(gtor ma)* wird in jene Richtung geworfen, wo man die das Übel verursachenden Mächte vermutet. Die Opferspende versinnbildlicht Fleisch und Knochen der Feinde, und die Schutzgottheiten, *sruṅ ma, c'os skyoṅ* usw., werden damit um die Vernichtung der gegnerischen Mächte angegangen. Nachdem das zahllose Heer der *sruṅ ma* so auf die Fährte der Feinde gesetzt worden ist, erwartet man, daß es sich auf die Widersacher stürzt und sie beseitigt. Aus diesem Grunde gehören zum Zubehör *(yan lag)* des *gto* ebenfalls aus Tsamba hergestellte, zuweilen aber auch echte Waffen, die in eigenen Behältern zusammen mit dem *gto* die Angriffsmittel darstellen, deren sich die *sruṅ ma* in ihrem Kampf gegen die feindlichen Mächte bedienen sollen. Der *gto* muß immer Dreiecksform



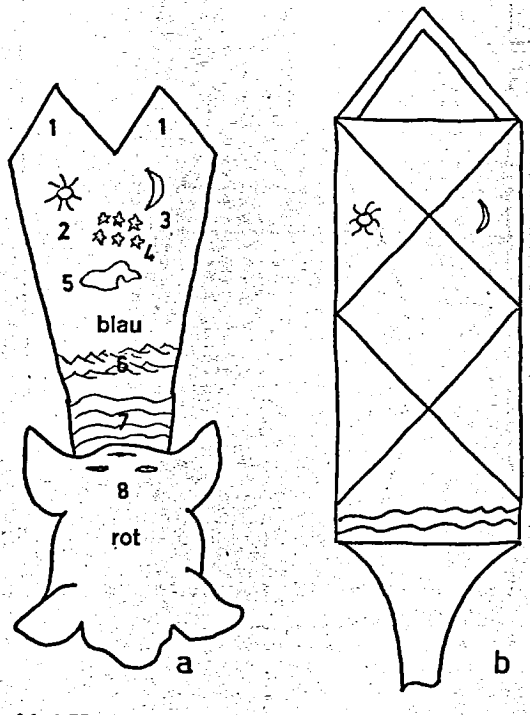
16. Magischer Loskauf *(glud)* des Mannes und der Frau

a. Loskauf des Mannes: 1) *šiṅ byaṅ* = Holztäfelchen; 2) *p'o ris stag gos can* = Darstellung eines mit Tigerfell bekleideten Mannes. b. Loskauf der Frau: 1) *šiṅ byaṅ* = Holztäfelchen; 3) *mo ris gzig gos can* = Darstellung einer mit Leopardenfell bekleideten Frau. c. Pfeil (in den magischen Loskaufzeremonien des Mannes): 1) *mda' stoṅ k'a* = Höhlung; 2) *sgro bźi* = vier Fähnchen; 3) *ts'on sna lṅa dkris* = fünffarbiger Ring; 4) *mdel* = Pfeilspitze. d. Täfelchen zur Aufbewahrung des Pfeiles. e. Spindel (zum magischen Loskauf der Frau): 1) *skud pa* = Faden; 2) *p'aṅ yu* = Schaft; 3) *snal ma* = Wollfäden; 4) *p'aṅ ąk'or* = Reifen; 5) *p'aṅ k'ab* = Nadel. f. Täfelchen zur Aufbewahrung der Spindel.


1
2
3
4
5
d
e
f

aufweisen; er wird aus Mehl, das schwarzem Getreide entstammt, hergestellt; um den *gto* herum wird blutiges Tiergedärm aufgerollt; eine Hecke oder ein Zaun *(ra ba)* aus Zweigen schwarzer Dornensträucher *(ts'er šiṅ nag po)* stellt eine Einfassung vor; an deren Ecken werden Stücke schwarzen Holzes *(rtsaṅ)* aufgestellt, während über dem ganzen ein Totenschädel *(t'od pa)* thront.

Lan c'ags ist die Aktualisierung und Bewältigung eines Ungemachs, das aus in der Vergangenheit angesammeltem Karma erfließt. *Lan c'ags* ist eine Art Schuldenlast *(bu lon)*, so daß beide Ausdrücke häufig nebeneinander in der Liturgie gebraucht werden. Schulden lassen sich zahlenmäßig erfassen: ebenso viele Kügelchen oder Stäbchen aus Tsambateig veranschaulichen die betreffende Zahlenmenge, z. B. hundert, oder man richtet sich nach den Lebensjahren des Menschen, zu dessen Nutz und Frommen die rituelle Handlung vorgenommen wird, oder man folgt verschiedenartigen anderen kasuistischen Gesichtspunkten. Am Ende der Zeremonie wird die Formel wiederholt: *lan c'ags soṅ, bu lon sbyaṅ,* „die Schuldenlast ist fortgegangen, die Schulden sind beglichen".



17. Loskauf bei Unglücksfällen, die das Dorf oder das Heim betreffen
a. Holzmesser: 1) *ral gri rtse gñis* = zweispitziges Schwert; 2) *ñi ma* = Sonne; 3) *zla ba* = Mond; 4) *skar ma* = Sterne; 5) *sprin* = Wolke; 6) *ri bo* = Gebirge; 7) *mts'o* = Meer; 8) *sbal mgo* = Froschkopf. b. dasselbe in vereinfachter Gestalt.

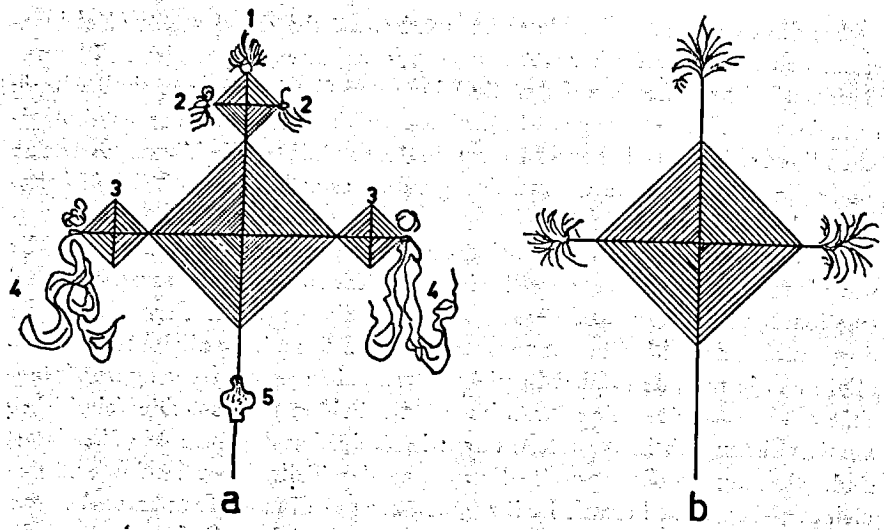
Wie die vorstehende Schilderung zeigt, bewegt sich der den Ritus Zelebrierende gemeinsam mit seinem Auftraggeber auf zwei verschiedenen Ebenen: einer natürlichen Ebene, auf der die Dinge und Geschehnisse so sind, wie sie erscheinen, und einer magisch-halluzinatorischen, die von einer psychologischen Sondersituation beherrscht wird, in deren Gefolge die Vorstellungen an die Stelle der Dinge treten und den gleichen unanfechtbaren Wirklichkeitsanspruch wie diese erheben.

Auf einer psychischen Gewißheitsgrundlage, an der alle teilhaben und die von niemandem in Frage gestellt wird, aus dem so bewirkten rezeptiven und emotionalen Sonderzustand heraus, der durch die rezitierten Formeln und die damit verbundene Meditation noch weiter bekräftigt wird, vollzieht sich eine — allerdings je nach den dabei Beteiligten mit stärkerer oder geringerer Intensität erlebte — zeitweilige Umwälzung der beiden Ebenen. Die feindlichen *numina* bieten sich in Gestalten dar, wie sie in der Ikonographie überliefert sind. Ritus und hoffnungsvolle Erwartung der Teilnehmer beschwören eine vielgestaltige Welt herauf. In ihr haben sowohl die aus Tsamba und Butter in wundersamen symbolträchtigen Formen gemodelten Opfergaben an die *numina* ihren Platz als auch die anderen unermeßlichen, unerschöpflichen („die das Denkbare übersteigen" — lautet die betreffende Formel) Mächte, hinsichtlich deren auf Sichtbarmachung verzichtet werden muß, die aber der inneren Schau gegenwärtig sind, deren Gnade das Weltall überströmt und die zum Kampf gegen die feindlichen, unheilvollen Gewalten aufgerufen werden können. Die in diesem Ritus vollzogenen Operationen haben für die Beteiligten den gleichen Wirklichkeitswert wie die gewöhnliche Erfahrung. Die durch ein Zusammenwirken der aufgezeigten Faktoren auf den Plan gerufenen psychischen Kräfte lehnen in keiner Weise das Alltagsleben ab, ja, sie führen es bruchlos in eine andere Dimension hinüber, da sie stets im Gewebe des Daseins den geheimen, doch deshalb nicht minder mächtigen und wirksamen Einschlag darstellen.

Wenn wir nun auf die *mdos*[5] zurückkommen, so sei die Feststellung vorausgeschickt, daß ihr Grundschema stets eine kreuzförmige Gestaltung aufweist. Die Kreuzarme sind durch verschiedenfarbige Fäden[6] miteinander verknüpft, die rhomboidförmig ineinander verschränkt sind.

5 Es gibt zahlreiche Arten der *mdos:* solche zur Abwendung drohender Gefahren im Bereiche des Physischen *(lus),* in jenem der geistigen Welt *(sems),* drohender Gefahren für das Land *(yul),* solcher, die einem Mann, einer Frau, dem Besitztum, den Herden usw. drohen. Die geeignetsten Örtlichkeiten für die *mdos*-Praktiken sind dreigipflige Berge, Wegscheiden und Kreuzwege, Stellen in der Nähe von Wasserfällen oder solche, auf die weder Sonnen- noch Mondlicht fallen kann.

6 Sie werden *nam mk'a',* wesentliche Teile des *mdos,* genannt und sind in dem Traktat über die Trauerfeiern erwähnt (hrsgg. von *Lalou* 1953, S. 351). Siehe Abb. 18.



18. *nam mk'a'* (a: in reicher Ausgestaltung; b: in einfacher Form): 1) *bya spu* oder *bal ts'on* = Vogelfedern oder Wollfäden; 2) *dar* oder *šog bu'i dpyaṅs* = Stoff- oder Papierfransen; 3) *nam mk'a'i lag pa gñis* = die beiden „Hände" des *nam mk'a'*; 4) *dar gyi dpyaṅs* = Stofffransen; 5) *yuṅs kar gyi sgaṅ bu* = Schachtel mit weißen Senfsamenkörnern.

In den *mdos*-Begehungen wird sozusagen die Welt auf magische Weise und gemäß den herkömmlichen Schemata neu aufgebaut: auf einer Plattform thront der Berg Meru *(ri rab)*, die siebenstufige *(baṅ rim)* Weltachse; darüber wird das Gefäß *(bum pa)* angebracht, das die rituellen Substanzen *(rdsas)* enthält; ringsherum sind die vier Hauptkontinente *(gliṅ)* und die acht Nebenkontinente angeordnet.

Solche magische Neuschaffung der Welt ist deshalb geboten, weil der den Ritus Vollziehende zum Schöpfungsbeginn zurückkehren oder — anders gewendet — sich in eine einzigartige Situation einfügen muß, die dank einer radikalen Aufhebung des Zeitlichen zustande kommt. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn ein derartiges Ritual nicht selten mit kosmogonischen Erzählungen *(lo rgyus)* verknüpft ist, die sich mitunter im buddhistischen Zusammenhang wie Fremdkörper ausnehmen. Elemente dieser Art findet man auch in den Schriften jener Verfasser, die es sich angelegen sein lassen, vorbuddhistische oder fremde Kulte, Riten und Mythologeme mit dem Mantel verhältnismäßiger Rechtgläubigkeit zu umkleiden, so z. B. bei *Pad ma dkar po*, wo allerdings solche Elemente Seite an Seite mit den klassischen kosmogonischen Lehren des Abhidharma auftreten (Nr. 66).

Es versteht sich von selbst, daß strenge Dogmatik bei einer Billigung der *mdos*-Riten stets darauf bestehen muß, sie als eine der zahllosen Verfahrens-

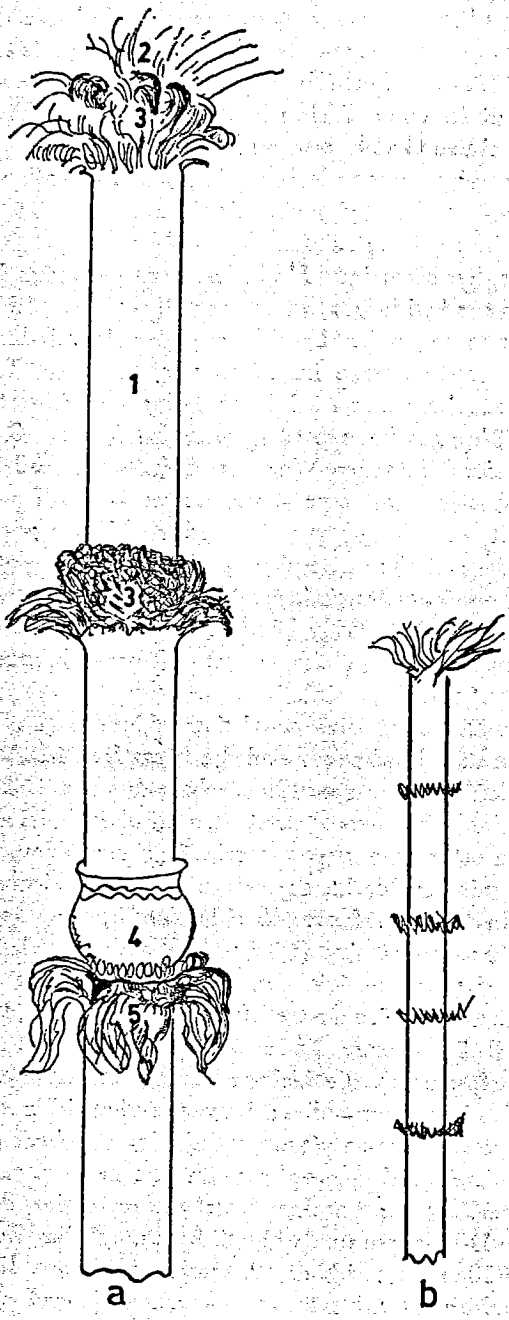
handlungen kosmischer Illusion zu betrachten, da doch die dabei angesprochenen Mächte *(lha, ądre* usw.) nichts anderes darstellen als trügerische Ausgeburten unserer Unwissenheit (Nr. 66). Damit soll jedoch nicht ihre praktische Wirksamkeit in einer Welt beeinträchtigt werden, in der das Sein eines Dinges mit seinem Gedachtsein zusammenfällt.

Die im *mdos* herabgerufenen Mächte sind zum Eingreifen bereit in ihrer Eigenschaft als große Helfer *(gñer c'en)* der Lehre (Nr. 66, S. 9 a), als Untertanen *(ąbaṅs)* der „Drei Juwelen" (a.a.O.).

Die abzuwehrenden bösartigen Mächte nehmen entweder die Opferspende an und lassen sich beschwichtigen, womit sie stillschweigend ihr Gefolgschaftsgelübde dem Gesetz gegenüber bekräftigen, oder sie verschmähen die Gabe und ziehen weiteres Verharren im Bösen vor. Im ersten Falle werden sie aufgefordert fortzugehen; dies wird ihnen dadurch erleichtert, daß ihnen der einzuschlagende Weg gewiesen wird *(lam bstan)* (Nr. 63, S. 5 a). Damit sie nicht im Dunkel der Nacht den Weg verfehlen, wird ausdrücklich vor dem heilkräftigen Bild *(ṅar glud)* eine — wie immer — aus Tsamba hergestellte Lampe aufgestellt. An die sich zurückziehenden Mächte wird die Mahnung gerichtet, sich nicht mehr umzuwenden *(p'yi mig ma lta žig).* — Im anderen Falle ist die Anwendung drastischerer Methoden geboten: „Brecht ihr euer Versprechen, dann wird der den Diamanten in der Faust führende König (im Ritus mit dem Exorzisten gleichgesetzt) in Zorn entbrennen, und aus euch wird Asche werden" (Nr. 66, S. 13).

Zuweilen (Nr. 21) wird die exorzistische Handlung von einem Zwiegespräch zwischen dem Beschwörer und der bösartigen Macht begleitet. Nach seinem Einswerden mit der den Ritus beherrschenden Gottheit (ohne eine solche Identifikation wäre sein Handeln fruchtlos) befindet sich der Exorzist in einem Trancezustand, in dessen Verlauf er den Kampf oder die Auseinandersetzung mit der Macht, die seinen Schutzbefohlenen Böses zufügen will, aufnimmt. In dieser Verfassung berichtet er über alle Geschehnisse dieses vermeintlichen Zusammenstoßes. (Dies schließt nicht aus, daß auch Begehungen vorkommen, die von zwei Personen bestritten werden: dem Exorzisten und dem den Dämon verkörpernden Menschen.) Das Abbild der von Krankheit oder Unheil betroffenen Person, die Begleitfiguren aus Tsambateig *(rgyaṅ bu, t'eb skyu* usw.), die kleinen Tsambastatuetten von Mensch und Tier rings um die Hauptfigur — dies alles verwandelt sich auf magische Weise in wirkliche Dinge und Wesen, dazu tauglich, das Begehren der dämonischen Macht zu befriedigen, auch wenn diese sich erst nach langem Widerstreben zufriedengibt. Verläuft die Auseinandersetzung erfolglos, dann nimmt man seine Zuflucht zu Drohungen und schließlich zu magischen Zwangsmitteln.

In gewissen Fällen setzt sich die Austreibung *(bzlog)* die effektive Vernichtung der feindlichen Mächte zum Ziel oder auch jener Personen, bei denen feindselige Absichten vermutet werden. Bei letzterer Gelegenheit bezweckt


2
3
1
3
4
5
a
b

die magische Handlung deren Tötung oder tödliche Erkrankung. Das Abbild des zu beseitigenden Feindes wird aus Tsamba gemodelt und heißt *liṅga*, hat aber nichts zu tun mit dem in der *glud*-Prozedur verwandten *liṅga*, das zwar ebenfalls aus Tsamba zubereitet, jedoch mit Blut gemischt sein muß. Auf ein Papierstück werden die Silbe *nri* (skrt. *nṛ*, Mensch) und der Name der feindlichen Person geschrieben sowie ringsherum die Formel *māraya* („töte") und die Anrufungen besonderer Dämonenklassen mit der Aufforderung an diese, den Feind zu zertreten und zu vernichten *(non)*. Nachdem der *sṅags pa* alle zur Zeremonie nötigen Ingredientien beisammen und sich selbst nach dem dafür gültigen Verfahren in ein göttliches Wesen verwandelt hat, wird er am neunundzwanzigsten Tag des Monats, zur Zeit des wachsenden Mondes, neun gewappnete Krieger, neun Witwen, neun linke Yak-Hörner, neun Erdhäufchen, neun schwarze Steine, neun Pfefferkörner, neun dürre Zweige der Alpenweide *(glaṅ ma)*, neun Pflanzen einer *ts'a rgog ram pa* genannten Art zusammenbringen. Sollte es ihm nicht gelingen, all dieses Zubehör zusammenzubekommen, dann wird der Exorzist neun Hunde- oder Wolfsschädel oder das linke Auge eines Pferdes nehmen und das Ganze auf die acht Weltgegenden verteilen. In dem folgenden Teilstück des Ritus wird das Leben des *liṅ ga* beschworen *(liṅ ga bskyed)*; dann kommt der Moment, der die Vernichtung des Feindes und seine Zerstückelung bringen wird. An diesem Punkt der Handlung proklamiert der Beschwörer seine Identität mit den vierzehn schrecklichen Gottheiten, mit *Heruka* an der Spitze, unter deren Obhut der rituelle Vorgang steht, dann erinnert er an vorausgegangene, durch Intervention jener Gottheiten bewirkte Bändigungen der Feinde und fesselt schließlich die in den vier Himmelsrichtungen drohenden Widersacher *(dgra)* und bannt sie ins linke Horn des Yak usw. Im weiteren Verlaufe der magischen Begehung wird der Siege berühmter Gestalten des Altertums über die feindlichen Mächte gedacht. Ihre Taten werden als Vorbild aufgestellt: so wie es ihnen — gemäß den alten Überlieferungen — gelang, den Schlupfwinkel, das Behältnis, den Träger der Seelen jener Dämonen z. B. in einem Stein oder Baum ausfindig zu machen und zu zerstören, so wird auch das Tun des gegenwärtigen Beschwörers von Erfolg gekrönt sein. So wie die früheren Meister diese Taten nach dem Gebot der alten Könige vollbrachten, so proklamiert sich auch der heutige Beschwörer, im Dienste seiner Auftraggeber, als „König der furchtbaren Gottheiten", „Henker der Feinde und Dämonen" *(dgra* und *bgegs)*. Er legt alle gefürchteten Feinde in Fesseln und setzt sie im linken Horn des Yaks (oder auch in den anderen oben genannten Gegenständen) fest. Dann verwahrt er das Horn unter einem Herdstein — jedoch

19. *rgyaṅ bu* (a: in ausgebildeter Gestalt; b: in einfacher Form) *(lus kyi glud)*: 1) *śiṅ gaṅ ruṅ* = Holz beliebiger Art; 2) *bya spu* = Vogelfedern; 3) *bal ts'on sna ts'ogs* = Wollfäden; 4) *yuṅs kar gyi sgaṅ bu* = Schachtel mit weißen Senfsamenkörnern; 5) *dar snai dkris* = verschiedenfarbige Stoffe.

nicht dem des eigenen Herdes –, an einer Wegscheide oder unter einem *mc'od rten*. Aus vom Himmel gefallenen Metall *(gnam lcags drag po = mt'o rdeu)* fertigt er dann einen mit giftigem oder unreinem Blut getränkten Pfeil, während der Oberteil des Bogens aus Menschenrippen, der untere aus Menschenhaut *(žiṅ c'en lpags)* hergestellt ist. Indem der Beschwörer den Pfeil abschießt, schreit er in alle Winde, der Feind, in welchem Punkte des Raumes auch immer er sich befinde, gehe der Vernichtung entgegen. Während er das Horn, in dem die Seele des Feindes gefangen ist, an einer Wegkreuzung niederlegt, befiehlt er dem Widersacher, in diesem Kerker so lange zu verharren und keinen Schaden anzurichten, als er nicht gewillt sei, das bindende Gelübde der Erleuchtung abzulegen: ein offenkundiges Zugeständnis an die buddhistische Vorstellungswelt im Zusammenhang einer magischen Begehung, die mit Buddhismus wenig oder nichts gemein hat.

Obwohl sich die Vorstellung des *liṅga* in der geschilderten Prozedur von jener im *glud* unterscheidet und auch andersartige Zielsetzungen vorliegen – hier Tötung, dort Loskauf –, so wird doch das *liṅga* zuweilen in den *glud*-Zeremonien verwendet, z. B. in einem besonderen *(gto nag dgra zor* genannten) Ritus, in dem die Darstellung auch in Lebensgröße erfolgen kann. Dabei wird das *liṅ ga* in den Mund des *glud* gesteckt. Damit soll angedeutet werden, daß der exorzistische Akt die unheilvollen Einflüsse des Widersachers nicht nur mittels des Loskaufs beseitigen möchte, sondern darüber hinaus den Feind entscheidend zu treffen, ihn zu töten gewillt ist.

Wie kam es dazu, daß im Buddhismus, oder wenigstens in dessen lamaistischer Gestalt, die Tötung eines Gegners, sei es auch nur zu Verteidigungszwecken, geduldet wurde? Hier wird eine äußerst subtile Unterscheidung getroffen: wohl wird der Beistand der „Schützer des Gesetzes" zur restlosen Vernichtung der Dämonen angerufen, so daß von ihrem Körper nichts anderes übrigbleibt als Staub, aber dieser Bittruf wird von dem Gebet begleitet, ihr bewußtes Prinzip möge sich im *c'os dbyiṅs*, auf der Ebene der absoluten Potentialität, im absoluten Frieden des unaufhebbaren Seins auflösen (Nr. 21, S. 4, *rnam šes c'os dbyiṅs su sgrol*). Übrigens erlaubt selbst der indische Buddhismus die Tötung des Feindes in einzelnen Sonderfällen, so unter dem Vorwand, sie bringe ihm geistigen Gewinn, insofern sie ihn davon abhalte, sein Gewissen mit weiteren schweren Sünden zu belasten (vgl. S. 33). Es fehlt nicht an Beispielen dafür, daß auch berühmte Meister der Lehre es nicht verschmähten, in gleicher Absicht zu Beschwörungen ihre Zuflucht zu nehmen, und zwar im Kriege oder auch aus persönlichen Beweggründen. *U rgyan pa* z. B. befördert auf einer Wallfahrt im Swat bei einer Begegnung mit Räubern diejenigen von ihnen, die sein Leben bedrohten, durch Anwendung besonders wirksamer Zauberformeln vom Leben zum Tode (Tucci 1967, S. 183).

Nicht immer sind es außermenschliche Mächte, die den Menschen bedrohen

und ihm nachstellen. Es gibt auch menschliche Geschöpfe, besonders weiblichen Geschlechts, die sich in dämonische Wesen verwandeln können. Sie werden dann Dämonen in Menschengestalt und verursachen das gleiche Unheil wie die echten Dämonen. Man nennt solche Wesen „lebende Dämonen" *(gson ądre)*.

Abendliche Begegnung mit solchen Weibern löst Fieber und Krankheit aus. Während ihr Körper leblos wie im Schlaf daniederliegt, wird ihre Seele *(bla)* des Nachts zum Dämon *(ądre)*, der ruhelos umherschweifend den mit ihm in Berührung Kommenden Unheil und Siechtum bringt. Wer diese dämonischen Weiber aus der Nähe erblickt, kann ihre Identität feststellen.

Auch ein Verstorbener kann sich in einen Dämon verwandeln (ein solcher heißt dann *ši ądre*), falls er im Augenblick des Todes ein Rachegelübde *(smon lam)* gegen jemanden ablegt, oder auch wenn er eines gewaltsamen Todes stirbt. Das Bewußtseinsprinzip des Ermordeten wird dann vom Tötungswillen gegenüber dem Mörder beherrscht und angetrieben; es will dessen Lebensprinzip *(srog)* an sich reißen.

3. *Persönlicher Schutz und Schutz des Hauses*

Im vorstehenden wurde durchweg über von Fall zu Fall und im Zusammenhang mit bestimmten Umständen ausgeübte apotropäische Handlungen berichtet. Das gesamte Seelenleben des Tibeters wird jedoch von einer dauernden Abwehrhaltung bestimmt, von einem beständigen Beschwichtigungs- und Versöhnungsbestreben angesichts der von ihm gefürchteten Mächte. Diese haben allenthalben ihren Sitz, so in seiner rechten Schulter *dgra lha* (Erbstück uralter Überlieferung einer Krieger- und Jägergesellschaft!), in der rechten Achselhöhle *p'o lha*, in der linken Achselhöhle *mo lha*, im Herzen *žaṅ lha*. Wörtlich bedeuten die drei letzten tibetischen Ausdrücke: männlicher Gott, weiblicher Gott, Gott des mütterlichen Oheims. Diese Wesenheiten verkörpern die Kontinuität der Familie, die unaufhörlich über dem Bestand der Sippe wachenden väterlichen und mütterlichen Vorfahren. Ferner ist in diesem Zusammenhang *t'ab lha*, der Gott des Herdes, zu nennen, weiter *p'ug lha* oder *k'yim lha*, die im Innenpfeiler des Hauses wohnende Gottheit des Heims, schließlich die Gottheit der Vorratsräume, *baṅ mdsod lha*. Die letztgenannten und ähnliche *lha* sind nicht nur mit dem Menschen als solchem verbunden, sondern insbesondere mit seiner Wohnstatt, mit jenem Ort, an dem sich der Tibeter wahrhaft behütet und sicher fühlt, vorausgesetzt, daß er nicht die dort Seite an Seite mit ihm hausenden unsichtbaren Mächte kränkt oder verletzt. Zelt und Haus sind demnach nicht Orte wie alle anderen; hier wird nicht nur die unlösbare Lebensgemeinschaft zwischen Gegenwart und Vergangenheit greifbar, die Heimstätte erweist sich vielmehr kosmologischer Auslegung als Projektion des Weltganzen ins irdische Dasein. Das Haus erneuert und repräsentiert den kosmogonischen Urakt: Die damit verknüpfte

Symbolik wird in den Hochzeitsgesängen in allen Einzelheiten heraufbeschworen. Den Teilen des Tores – Tragbalken, Schwelle, vier Türpfosten – entsprechen bestimmte Farben (Türkis, Gold, Bergkristall, Muschelfarbe), und diese Farben gemahnen an die vier Welteier, aus denen die ganze Schöpfung hervorgegangen ist (Tucci 1949, S. 722), oder an die vier Himmelstore, die ebenfalls von verschiedenfarbigen Tieren (Muschelfarbe, Gold, Türkis, Eisen) bewacht werden.

Die Entsprechung erstreckt sich z. B. auch auf die das Erdgeschoß mit dem Oberstock verbindende Treppe. Sie hat dreizehn Stufen, ebenso viele wie die Schichten oder Abfolgen der Himmel. Der Eintritt der Braut in ihr neues Heim und ihr Aufstieg in den Oberstock wird im Brauchtum und in den Liedern symbolisch dem Aufsteigen zum Himmel gleichgesetzt; Vater und Mutter des Gatten vertreten dabei die himmlischen Mächte.

Ähnlich entspricht im Zelt die Scheitelöffnung für den Rauchauslaß der höchsten Pforte am Weltgipfel, die sich auf den unbegrenzten Raum hin öffnet, wo Sonne und Mond ihre ewigen Bahnen ziehen.

Im Hause drängt sich das Verteidigungssystem sozusagen in zwei Baugliedern zusammen. Das eine davon ist der *p'o lha mk'ar*, „Burg des *p'o lha*" (auch *gsas mk'ar* genannt), ein Anbau entweder in der Mitte des Hausfirstes oder vier Anbauten an den vier Hausecken. Das hohe Alter dieses Brauches geht schon aus dem Namen hervor, mit dem der Sitz des *p'o lha*, besonders in K'ams, bezeichnet wird: *gsas mk'ar*, ein Ausdruck, in dem das alte Wort *gsas* für die heiligen Gebäude der Bon *(gsas k'aṅ)* wiederkehrt.

Der *gsas mk'ar* (auch *spo se* oder *p'o lha mk'ar*), der Sitz des *p'o lha*, ist mit einer Aushöhlung versehen, die zur Aufnahme der *bsaṅs*-Opferspenden dient *(bsaṅs k'aṅ)*.

In manchen Häusern, besonders aber in den Klöstern, teilt der *p'o lha mk'ar* seine Schutzfunktion mit einem großen, über einem Holzgerüst befestigten Stoffzylinder, der mit den Schwanzhaaren eines Yak umgürtet ist und von einem Totenschädel sowie von einem Dreizack *(t'ug)* überragt wird. Dem Ganzen sind eindeutig apotropäische Aufgaben zugedacht.

Eine ähnliche Funktion wie die geschilderte zum Schutze des äußeren Hauses hat als Schirmer des Hausinneren der *p'ug lha* (der Name bedeutet eben den „inneren Gott") oder der „mütterliche Gott" *(mo lha)*, auch kurz „Hausgott" *(k'yim lha)* genannt. Sein Sitz befindet sich gewöhnlich in einem Pfeiler oder in einem Baumzweig in der verborgensten Ecke der Küche. Während *p'o lha* vorwiegend als Gott der Männer angesehen wird, ist *p'ug lha* der Gott der Frauen; er ist ihrer Obhut anvertraut und hat seine Stätte eben in jenem Teil des Hauses, in dem sich das weibliche Dasein überwiegend abspielt. Wie alle *lha* zeigt auch *p'ug lha* ein ambivalentes Verhalten. Er ist leicht verletzbar; er liebt es nicht, wenn die Exorzisten *(sṅags pa)* oder die *bon po* ihm zu nahe kommen, da diese von ihren Schutzgottheiten *(sruṅ ma)* be-

gleitet sind; der *p'ug lha* verträgt die Einmischung dieser seiner Nebenbuhler und Gegner nicht. Ja, er sieht auch andere, nicht zur Familie gehörige Frauen nicht gerne in seiner Nähe, da dies zu einem Zusammenstoß mit dem *p'ug lha* einer anderen Familiengruppe führen könnte. Ebenfalls ist ihm die Anwesenheit eines fremden Menschen nicht immer willkommen. Falls die Braut in ihrem neuen Heim unruhig oder krank wird, vermutet man, der *p'ug lha* hege keine besondere Zuneigung für sie; dann muß er durch geeignete Zeremonien günstig gestimmt werden. Der *p'ug lha* übt auch eine weitgehende Kontrolle über das Besitztum der Familie aus, vor allem über den Viehbestand. Wenn die Herden auf einen neuen Besitzer übergehen, sich aber in dessen Haus nicht wohl zu fühlen scheinen, dann muß der *p'ug lha* beschwichtigt werden. Er ist das Symbol des Hauses und des Besitzes. Bei einer Übersiedlung oder beim Bau eines neuen Wohnsitzes und der Aufgabe des alten muß der *p'ug lha* sozusagen am Umzug teilnehmen. Ein Zweig der am Hauptpfeiler angebrachten Glücksbäume, besonders des Wacholders, wird dann mit größter Sorgfalt und ohne ihn zu beschädigen mitgeführt: er ist das „innere Gehäuse" *(nan rten)*, in dem der *p'ug lha* seinen Sitz hat. Es zeigt sich also, daß *p'o lha* und *p'ug lha* sich in den Schutz des Hauses und der in ihm wohnenden Familie teilen; der *p'o lha* kümmert sich um dessen äußeren Schutz, hat er doch als einer der *dgra lha* sein kämpferisches Wesen beibehalten, der *p'ug lha* dagegen um das innere Heim und den Besitz der Familie.

Wie bereits erwähnt, ist *t'ab lha* der Gott des Herdes. Der Herd ist der Mittelpunkt des Hauses oder des Zeltes und daher des gesamten Familienlebens; er hat sakralen Charakter nicht nur als Ort der Speisebereitung, sondern auch als Stätte, an der das Feuer der Familie brennt. Der Herd duldet keinerlei Unreinheit: jegliche Verunreinigung erregt seinen Zorn und erzeugt einen alle Familienmitglieder in Mitleidenschaft ziehenden Zustand der Schwäche und der Anfälligkeit für das Übel. Eine Unreinheit solcher Art kann jedoch auch durch Zufall und unbeabsichtigt hervorgerufen werden (vgl. oben S. 193), so z. B., wenn die Flüssigkeit aus einem Kochgefäß überfließt und schlechten Geruch oder Dampf verbreitet. Um sich gegen derartige Gefahren im voraus abzusichern und dem *t'ab lha* keinen Anlaß zum Zorn zu bieten, nimmt man zum üblichen *bsaṅs* seine Zuflucht. Der Sakralcharakter des Hauses, dessen Homologisierung – als Nachbild oder als Projektion – des Weltganzen, der Wille des Menschen, sich in der durch das Haus gebotenen unverletzlichen Sicherheit zu verschließen[7], ja gleichsam darin zu vergotten – dies alles spiegelt sich auch im Aufbau der religiösen Gemeinschaften wider: diese werden nach Art des Hauses gedacht, und die Meister dieses Hauses werden, je nach ihrer größeren oder geringeren Gewichtigkeit, als Pfeiler *(ka ba)*, als Balken *(lcam)* usw. bezeichnet, dies alles in der Absicht, das

7 *Stein* 1957 („Architecture" und „L'habitat"); *Tucci* 1961.

Schema oder den Archetyp einer in dieser Institution waltenden zeitlosen Ordnung erneut zu bekräftigen (vgl. o. S. 32).

Der Tibeter erlebt das Haus als Mikrokosmos, als abgesichertes Gehäuse, im Gegensatz zum äußeren Raum, dem Tummelplatz und Versteck der stets im Hinterhalt drohenden zahllosen allgegenwärtigen Mächte. So erklärt es sich, daß nichts von dem, was irgendwie mit diesen Mächten in Berührung stand, ihnen geweiht oder verfallen ist, im Hausinneren aufbewahrt werden darf. Es muß stets ins Freie, besonders an Wegkreuzungen — bevorzugte Stätte der *numina* — weggeschafft werden.

4. Die Seele

In einem Großteil der magisch-volkstümlichen Ritualistik wird das Wort *bla* im Sinne von Seele gebraucht. Fällt jemand in Ohnmacht, so sagt man, sein *bla* habe den Körper verlassen; stirbt jemand, so heißt es, der *bla* habe sich vom Körper getrennt, er irre irgendwo umher, er sei entführt worden. In allen diesen Fällen werden bestimmte Riten vollzogen, die den *bla* in den Körper zurückführen sollen (z. B. *bla k'ug, bla bslu, ạc'i bslu,* Loskauf des *bla,* Loskauf vom Tode; Lessing 1951). Andere Riten bezwecken die Verlängerung der eigenen Lebensdauer *(srog bslu)* oder die Rettung des Lebens eines anderen, so z. B. die aus mit der Formel *om ma ṇi pad me hūm* beschrifteten Steinen errichtete sog. Goldene Brücke *(gser zam).*

Das Ritual, das den Loskauf der Seele *(bla bslu)* zum Ziel hat, ist zu umfangreich, um hier im einzelnen beschrieben zu werden. Es muß genügen, darauf hinzuweisen, daß auch dieser Brauch auf ein überliefertes Vorbild zurückgeführt zu werden pflegt, auf seine Offenbarung durch eine Gottheit oder seine Erstbegehung durch einen besonders berühmten Wundertäter der Vergangenheit wie *Padmasambhava.* Dadurch ist die Art und Weise dieser rituellen Verrichtung ein für allemal unabänderlich festgelegt (z. B. Nr. 51 im Falle der Krankheit des *rgyal bu Mu k'yud ạdsin*). Der Austritt des *bla* aus dem Körper bzw. die Gefahr eines solchen kann das Werk eines *lha* oder eines *ạdre* sein. Daher ist es vor allem erforderlich festzustellen, auf wen die vorliegende Verlockung des *bla* zurückgeht. Denn je nachdem kommen gänzlich verschiedene Riten zum Einsatz. Diese grundsätzliche Vorentscheidung wird mittels Würfeln *(šva = šo)* herbeigeführt, wobei der weiße Würfel den *lha* angeboten *(ạbul),* der schwarze dagegen den *ạdre* zugeworfen *(gtad)* wird. Den erstgenannten sind hohe Würfe *(šva c'en)* zugeordnet, den anderen niedrige *(šva c'uṅ).* Werden hohe Zahlen gewürfelt, dann ergibt sich mit Sicherheit, daß ein *lha* die Ursache der Krankheit oder des drohenden Todes jenes Menschen ist, zu dessen Gunsten der Ritus vollzogen wird.

Die Zeremonie erfordert mancherlei Zutaten: eine aus *tsamba* gemodelte, der gefährdeten Person gleichende *bla*-Figur; den rechten Schenkelknochen eines Schafes; ein Holzstück; einen weißen Stein; Wasser; kostbare Substanzen; einen weißen Würfel; eine Koralle; einen Türkis usw. Dies alles wird in einen Napf *(sder)* getan, der dann mittels des dazugehörigen Deckels geschlossen und auf ein Gefäß oder Maß *(bre)* Gerste *(nas)* gestellt wird. Hierauf wird der weiße Würfel den *lha* angeboten, der schwarze den *ądre* zugeworfen, während über dem erwähnten Gefäß ein Pfeil angebracht wird, an dem ein weißer Lappen hängt. Rings um das (möglichst mit seinem Schweiß oder seinem Speichel bestrichene) Tsambabild des Kranken werden seine Schuhe hingestellt, ferner sein Hut, ein lebendes Tier, das eigens, um es der Tötung zu entziehen *(ts'e t'ar)*, freigelassen worden ist. Der Beschwörer verkündigt nun, die von ihm ausgeführte heilige Handlung sei eine Wiederholung der von *Padmasambhava* zum erstenmal vollzogenen. Nachdem er auf die oben erwähnte Art festgestellt hat, in wessen Hände — eines *lha* oder eines *ądre* — die Seele des Kranken gefallen ist, fordert er den *lha* auf, falls der Würfel zu dessen Gunsten gefallen ist, ein weißes Lamm *(ts'e t'ar)* anzunehmen, während er gleichzeitig dem *bla* als Stütze den rechten Schenkelknochen des Schafes anbietet und ihn dabei anfleht, in diesem *(bla rkań)* seinen Sitz zu nehmen, und so fort: im weißen Würfel *(bla yi šva)*, im Türkis, in der Koralle, im Stein *(bla rdo)*, im Holzstück *(bla šiń)* usw.

Zum Abschluß erklärt der Beschwörer, die zum Loskauf *(glud)* angebotene Figur sei kein lebloses oder totes Ding, sondern ein lebendiges Geschöpf; dann fordert er die *lha* auf, die von ihnen gefesselte Seele wieder freizugeben und statt ihrer den *glud* anzunehmen, während die Seele ermahnt wird, sich nicht zu verirren *(yo)*, nicht zu straucheln, sich nicht aufzulösen *(nub)*, nicht auseinanderzubrechen *(c'ag)*, nicht umherzuschweifen.

Das genannte Zubehör, vor allem der Napf *(sder* oder *p'or pa)*, muß stets von der Person selbst, der die ganze Zeremonie gilt, aufbewahrt werden, da alle diese Ingredientien nunmehr aufs engste mit ihrem *bla* verknüpft, ja dessen Sitz *(gnas)* und Stütze geworden sind, so daß ihr Verlust oder ihr Raub den Betreffenden den größten Gefahren ausliefern würde. Besonders den Napf muß er künftighin pfleglich behandeln und sich seiner ständig bedienen. Das Maß Korn dagegen gebührt dem Exorzisten.

Das gleiche Zeremoniell — natürlich *mutatis mutandis* — kommt auch im Falle der Entführung der Seele durch die *ądre* zur Anwendung; dabei werden die in Frage kommenden dämonischen Mächte klassenweise aufgezählt *(ya bdud kyi sde, lha yi sde, gnod sbyin, klu, bdud kyi sde, rgyal poi sde mu rje, skyes bu luń btsan, gñan c'en t'ań lha, sman kyi sde, t'eu rań rgyal c'en bži, yul gži bdag)*.

Falls es sich um die Rettung eines Menschen handelt, dessen Heil angesichts seiner Gelehrsamkeit oder seines heiligen Wandels von Wichtigkeit für die

Religion ist, kann auch in der Weise vorgegangen werden, daß die Mächte, die sich zu seinem Untergang verschworen haben, auf ein anderes Ziel hingelenkt werden, vorausgesetzt, daß ein anderer bereit ist, sich statt seiner zu opfern; ein solcher heißt dann „Ersatz im Fleisch, Ersatz in den Knochen" *(ša ts'ab rus ts'ab)*.

Der *bla* hat bestimmte Konturen *(gzugs)*; dessen ungeachtet haust er in verschiedenartigen Gegenständen, im Holz, im Stein, im Würfel, in der Koralle usw., kann er dem Zugriff der *lha* oder *ądre* entrissen werden, ist er der Gefahr der Auflösung oder des Strauchelns ausgesetzt, kann er auseinanderbrechen, hat er ein ihm eigenes Licht, kann er der Speise bedürfen, ist er fast allgegenwärtig, da er sich an verschiedenen Stellen lokalisieren läßt.

Wenn auch im Buddhismus — wenigstens was seine Lehre betrifft — kein Platz für die Seele ist, da das entscheidende Zentrum des karmischen Fortbestandes im *vijñāna (rnam par šes pa)* liegt, so hat doch die neue Religion Tibets ältere Anschauungen, wie den bekanntlich besonders bei den alten Chinesen und den Stämmen Nordzentralasiens und Südwestasiens beheimateten Seelenpluralismus, nicht ganz verdrängen können[8]. Der *bla* ist eine Art lebendigen Doppelgängers des betreffenden Individuums: sich seiner bemächtigen, heißt sich des Menschen, dem er zugehört, bemächtigen. Gewiß ist er nicht so leicht zerstörbar wie ein beliebiger materieller Körper, doch kann auch ihm Schaden zugefügt werden, unterliegt auch er der Abnutzung (vgl. S. 213).

Neben dem *bla* existiert der *srog*, d. h. die mit der Lebenszeit identische Lebenskraft (Nr. 9 [Bon] Ch. 2, S. 8 b *srog ni ts'e ste*). Sie strömt im Atem *(dbugs)*, hat ihren Sitz im Herzen und durchtränkt den Körper (a.a.O.). Obwohl die darauf bezüglichen Vorstellungen nicht selten differieren und nur schwer auf einen Nenner zu bringen sind, leuchtet doch so viel ein, daß sie jenes Prinzip meinen, das den Gegensatz zum Todeszustand bezeichnet. Das Entschwinden dieser Kraft ist gleichbedeutend mit dem Tode. Es handelt sich also um eine Art Lebensanstoß, Atem *(ąbugs, prāṇa)*, Vitalseele, die mit dem Leben als solchem zusammenfällt. So ist in einzelnen Textstellen (Nr. 51) die Rede von der Lebensdauer der Seele *(bla ts'e)*, von einer Vitalzeit des *srog* und ebenso des Atems *(dbugs ts'e)*, so werden die Gottheiten bestimmter Zyklen angerufen, die Lebenszeit zurückholen *(ts'e k'ug)*, sobald das Leben in diesem seinem dreifachen Aspekt verletzt und geschädigt *(ñams pa)* wird. Vom *srog* sind die verschiedenen Formen der Körperlichkeit abhängig, die nacheinander angenommen (Nr. 10, S. 14 b) werden, doch tritt damit ein in

8 Vgl. *I. Paulson*, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasiatischen Völker, Stockholm 1958; *E. Porée-Maspero*, La cérémonie de l'appel des esprits vitaux chez les Cambodgiens, BEFEO XLV, 1951, S. 145–269; *I. Paulson*, Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolga-finnischen Völker, Numen XI, 1964, S. 212–242.

sich geschlossener Kreis in Kraft, da diese Körperlichkeit in ihrem Verbundensein mit dem Bewußtseinsprinzip, mit der moralischen Verantwortung, das Entstehen eines größeren oder geringeren Bestandes an Verdiensten *(dbaṅ t'aṅ)* bestimmt, dieser aber seinerseits das Anderssein des nachfolgenden *srog* verursacht. *Bla* ist demnach eine bewegliche Seele, die überall ihren Sitz nehmen kann, in einem Baum, einem Felsen, einem Tier, dabei jedoch aufs engste mit dem Leben des betreffenden Menschen verbunden bleibt. Stets bedarf die Seele einer Stütze *(rgyab rten)*. So zielt denn die Gebetsanrufung darauf ab, diese Stütze des *bla* möge nicht gekränkt, zersplittert oder zerstört werden (Nr. 11, S. 5 b, und Nr. 51). Ähnlichen Gefahren ist offenbar der *srog* ausgesetzt, der in jedem beliebigen Gegenstand (z. B. *ljon šiṅ*, Nr. 11. S. 11 b) seinen Sitz nehmen kann. Auch eine Art kollektiver Seele kommt vor: so sind die Berge *bla ri* der sie als Ahnengottheit verehrenden Gemeinschaft. Der Ti se, Kailāsa, z. B. wird als *bla ri* von Žaṅ žuṅ angesehen.

Auch der Atem *(dbugs)* hat die gleiche Dauer wie das Leben als solches. Allerdings spricht man von ihm, wie bereits erwähnt, fast stets im Zusammenhang mit dem *srog* (die *dam sri*, Totendämonen, entführen *srog* und *dbugs* des Menschen, worauf dieser erkrankt und stirbt, Nr. 75). Das Aufhören des Atmens bezeichnet das Ende auch des *srog*. Es handelt sich hier um den Doppelaspekt der im Glauben vieler Völker verbreiteten Atemseele, wobei noch Spuren wesentlich komplizierterer Anschauungen greifbar sind. Solche zeigen sich besonders deutlich in der Gruppe der *ạgo bai lha*, der „Führergottheiten", ebenso in jener der *dgra lha*[9]. Diese Vorstellungen beruhen auf besonders altertümlichen Grundlagen. Die *lha*, um die es sich dabei handelt, werden auf durchaus verschiedene Weise aufgezählt und klassifiziert: in Gruppen von 5, 7, 13, 21 *ạgo bai lha*.

Wir müssen uns hier auf die Gruppe der fünf *ạGo bai lha*, die zu Schutzgöttern geworden sind, beschränken. Man wendet sich an sie, um Schutz zu erlangen, und doch sind sie dem Menschen direkt eingeboren *(lhan cig skyes)*. Einer von ihnen steht, wie wir noch sehen werden, dem Menschen nach seinem Tode im Augenblick des Gerichtes zur Seite[10] (vgl. S. 215).

9 Vgl. darüber die aufschlußreiche Untersuchung von *R. Stein*, Sino-Indian Studies, 1957.

10 *srog lha*, Gottheit des *srog*, der im Herzen konzentrierten Vitalkraft, vgl. S. 212; *dgra lha*, deren Aufgabe die Vernichtung der Feinde in der Schlacht ist *(dmag dpuṅ bkyes la dgra dpuṅ t'ul*, Nr. 69); *p'o lha*, *lha* der männlichen Sippe *(p'a mes)*, *mo lha*, *yul lha*, mit dem Sitz im Kopfscheitel usw. Manche Aufzählungen setzen an die Stelle des *p'o lha* den göttlichen mütterlichen Oheim *(žaṅ lha)*, Gottheit der mütterlichen Sippe. Wenn auch mit gewissen Schwankungen – sie erklären sich aus zeitlichen Unterschieden und solchen in den sozialen Ordnungen und Tendenzen (Matriarchat bzw. höhere Bedeutung der mütterlichen Familie) – finden wir in dieser Gruppe von *lha* gewissermaßen Bestand und Verteidigung der Sippenkontinuität und ihres Besitzes verkörpert. Über die Seele gemäß der Auffassung der Tibeter s. *R. Stein*, a.a.O.

In dieser Gruppe stoßen wir auf uns bereits bekannte *lha*. Dabei ist jedoch nicht der Umstand zu übersehen, daß alle diese *lha* im Körper des Menschen ihren Sitz haben, gleichzeitig mit ihm geboren sind, ihn auf seinem ganzen Lebensweg begleiten. In den an sie gerichteten Anrufungen wird darum gebeten, nicht zuzulassen, daß der Lebenskraft *(srog)* ihres Schutzbefohlenen Schaden zugefügt werde (Nr. 69, S. 3), und ebensowenig dem *bla* und dem *mdaṅs*. Letzteres Wort bedeutet das blühende Aussehen eines bei guter Gesundheit und bei vollen Kräften befindlichen Menschen, entspricht also dem Sanskritbegriff *ojas* oder *tejas*. Es darf also angenommen werden, daß es sich bei dieser Gruppe von fünf *ago ba* ursprünglich um eine Vergöttlichung ebenso vieler dem Menschen innewohnender Kräfte handelt, um Schutzseelen vor ihrer Wandlung zu Schutzgöttern, von denen die körperliche Unversehrtheit des einzelnen abhängt.

5. *Vom Tod*

An früher Gesagtes anknüpfend ist festzustellen, daß es sich nach tibetischer Auffassung beim Tod nicht nur, wie im älteren Buddhismus, um die sich zu einer bestimmten Zeit und auf eine bestimmte Art einstellende Folge des karmischen Reifeprozesses handelt, sondern um eine nicht auf im engeren Sinn karmische, vielmehr auf andere, zufallsgegebene Faktoren zurückführbare Trennung des Lebensprinzips, *bla*, vom Körper. Diese Trennung ist jedoch nicht irreparabel, da geeignete Verfahren zur Hand sind, den *bla* in seine körperliche Hülle zurückzuholen und damit diese dem Leben zurückzugeben. Die schon in seiner tantrischen Ausprägung immer mehr fortschreitende Zersetzung der Lehrgrundlagen des Buddhismus nimmt in Tibet um so größere Ausmaße an, als hier die erwähnten einheimischen Vorstellungen unausrottbar weiterbestanden. Wegen seiner Beispielhaftigkeit mag an dieser Stelle nochmals des *Bar do t'os grol* gedacht werden, der Rezitation des „Totenbuches" am Kopfkissen des Sterbenden oder Verstorbenen, durch die in seinem Bewußtheitsprinzip die befreiende Bewußtheit erweckt werden soll. In seinen verschiedenen Fassungen (vgl. S. 76), in Anpassung an das Lehrgebäude der jeweiligen Richtung, stellt dieses Buch die Erlösungstechnik des Lamaismus in den Mittelpunkt. Die Heilsübung des *Bar do t'os grol*, vor allem in dem Sinne, wie sie die *rÑiṅ ma pa* und die *bKa' brgyud pa* verstehen, ist von besonderer Eigenart; als letztes Ziel gilt stets die Abhilfe gegen bestimmte Karmavorgänge.

Im *Bar do t'os grol* hat jene Bewußtheit, die der ausübende Lama im Bewußtseinsprinzip des Toten wachzurufen bestrebt ist, die Aufgabe einer Läuterung. Der Lama, der dem Toten, um den noch ein Hauch des ihm eigenen Bewußtseinsprinzips weht, den Wortlaut des Buches ins Ohr flüstert, ist in Wahrheit ein *psychopompos*, der während der 49 Tage des Zwischen-

zustandes zwischen Tod und Wiedergeburt *(antarābhava)* den Verstorbenen Schritt für Schritt auf seinem schweren Weg begleitet. Gelingt es der Rezitation des Buches nicht, das Bewußtsein des Toten zu erwecken, und kommt so sein Übergang in eine bessere Existenzform nicht zustande, dann wird sein Bewußtseinsprinzip zum letzten Gericht vor den Totengott geleitet. Vor sich (Evans-Wentz 1954) gewahrt er dann die Finsternis, von hinten reißt der Sturm an ihm, die Boten des *gŠin rje* schlagen auf ihn ein. Doch nicht allein gelangt er vor seinen Richter, sondern in Begleitung zweier Gefolgsmänner: der eine ist „der mit dem Menschen geborene Dämon der bösen Werke", der andere der „eingeborene Gott", der eine schwarz, der andere weiß, der eine hat schwarze Steinchen in der Hand, der andere weiße, um im Augenblick des Richterspruches die vom Toten verübten bösen und guten Taten zu zählen. Diese im Menschen gleichzeitig bestehenden und gegenwärtigen Mächte treten zugleich mit ihm ins Dasein und reifen mit ihm als Verkörperung des von ihm bewirkten Guten und Bösen heran. Im Augenblick seines Hinscheidens nehmen sie feste Gestalt an. Dem eingeborenen Gott, *dgra lha*, von dem oben die Rede war, steht hier sein Widerpart gegenüber; dabei handelt es sich jedoch nicht mehr um einen bloß materiellen Beschützer, wie es der *dgra lha* ist, sondern um eine Art Anwalt des Menschen vor dem letzten Gericht[11].

Ein neuer Gedanke kommt in diesen eschatologischen Vorstellungen zum Durchbruch: Bewußtseinsverdoppelung und dementsprechend zweifache Verkörperung in einem Verteidigergott bzw. einem Anklägerdämon – eine offenbar ethischen Besorgnissen entsprießende Aufspaltung. Die Berechnung der guten und bösen Werke geschieht mittels der erwähnten zweifarbigen Steinchen, ferner mit Hilfe eines Spiegels und einer Waage (zur Widerlegung der Unschuldsbeteuerungen des Sünders), abgesehen von einem Register, in dem alle von ihm begangenen Taten verzeichnet sind. Gewisse Einzelheiten scheinen auf Vorbilder in der iranischen Eschatologie hinzudeuten, der ja besonders der Widerstreit zwischen gutem und bösem Bewußtsein eigentümlich ist, ein Zwiespalt, der sich auch ins Jenseits hinein erstreckt und von dem das Schicksal der Einzelseele abhängt.

Dem *Dâtastân-î-Dênīk*[12] zufolge tritt in der dritten Nacht bei Anbruch der

11 Obwohl meines Wissens eine ähnliche Tradition in Indien nicht existiert, gibt es doch zwei Bücher, den *Bhaiṣajyaguru* (Taishō Nr. 449, S. 403) und das *Avataṃsakasūtra, Hua yen king*, das von Buddhabhadra (Taishō Nr. 278, S. 680) übersetzt worden ist, in denen von zwei Göttern gesprochen wird, die den Menschen begleiten und von gleicher Herkunft und gleichen Namens sind. Diese werden in anderen Büchern, die sicher apokryph sind, zu Göttern, die zusammen mit dem Menschen geboren werden und beobachten, was an Gutem und Bösem von ihm getan wird. Über die Entwicklung dieser Lehre in China (und auch in den taoistischen Schulen) vgl. *M. Soymié* 1966.

12 Vgl. *I. D. C. Pavry*, The Zoroastrian doctrine of a future life, New York 1929, S. 86 und 87.

Morgenröte der Hüter der guten Werke in Gestalt eines schönen, blühenden Mädchens der Seele entgegen und weist ihr den aufgespeicherten Schatz an guten Werken vor, während auf der anderen Seite ihre Sünden, verkörpert in einem grauenerregenden, mit allem verübten Bösen belasteten Weib, sich der Seele entgegenstellen.

Ebenso ringen in einem anderen Buch[13] die über die guten und bösen Taten der Menschen wachenden Hüter miteinander um den Besitz der Seele. Siegt der Hüter der guten Werke, dann befreit er den Toten aus den Krallen seines Anklägers und geleitet er ihn vor den auf seinem Thron sitzenden Großen und weiter vor das Angesicht der Leuchtenden. Geht jedoch der Hüter der Sünde als Sieger hervor, dann wird die Seele den Händen ihres Verteidigers entrissen und der Sphäre des Hungers, des Durstes und der qualvollen Krankheiten überantwortet.

Noch deutlicher sind die Entsprechungen zur iranischen *Činvat*-Brücke, jener Brücke des jenseitigen Gerichtes, über die nur die Reinen hinübergelangen, während die Verdammten von ihr in den darunterbefindlichen Höllenstrom stürzen. Fast genau entsprechende Vorstellungen sind im *ḍas log*-Schrifttum (z. B. Nr. 76, ka 6 a und ga 4 b) greifbar, wo der Fluß *gŠin c'u nag po ṅa ro can* heißt, die Brücke *gŠin rje zam pa*, Brücke von *gŠin rje*. In dem eben an zweiter Stelle genannten Text ist auch von einem haarschmalen Übergang die Rede, den nur die Gerechten zu überschreiten vermögen, während die anderen unter fürchterlichem Geheul in die stürmischen Höllenfluten hinabstürzen.

Damit soll keineswegs behauptet werden, Theorie und Praxis des *Bar do*[14], wie er sich bei den *rÑiṅ ma pa* vorfindet, seien ausschließlich von iranischen Einflüssen bestimmt. Abgesehen von indischen Elementen sind auch solche schamanistischen Gepräges deutlich festzustellen, so z. B. die Erwähnung schreckeneinflößenden Getöses, das die Seele des Verstorbenen hemmt oder sie ängstigt, ferner der aus dem schamanistischen Bereich bekannte Glaube an ein kürzeres oder längeres — bis zu vierzig Tagen währendes — Verweilen der Seele in Grabesnähe (falls es sich dabei nicht um rein lamaistische Bestandteile handelt), die Vorstellung von schweren Bedrohungen der Seele auf ihrer Jenseitsreise, von einer Vielfalt der Vitalprinzipien oder Seelen usw.

Die im *Bar do* sich begegnenden Elemente verschiedener Herkunft wurden natürlich dem eschatologischen Rahmen des Buddhismus angepaßt. Übrigens besitzt auch die *Bon*-Religion ein eigenes Schrifttum — samt praktischer Anwendung —, das den Zyklus der besänftigten und schreckenerregenden Gottheiten *(ži k'ro)*, die im *Bar do*-Zustand auftreten, zum Gegenstand hat. Selbst-

13 A.a.O., S. 87.

14 Das Totenbuch der Tibeter, wie wir es in seinen jetzigen Fassungen kennen, die sehr voneinander abweichen, setzt sich aus verschiedenen Elementen zusammen. Eine sehr vereinfachte Fassung ist in *Tun-huang* gefunden worden (vgl. *Lalou* 1949).

verständlich führen hier die in Frage stehenden Gottheiten andere Namen, doch handelt es sich da wie dort um das gleiche Prinzip, so daß der Gedanke naheliegt, die Parallelfassungen der *Bon po* und der *rÑiṅ ma pa* seien vom gleichen Prototyp abgeleitet.

Weniger kompliziert erscheinen andere Riten, die der Lamaismus seinen Gläubigen anbietet, um den Toten jenem Geschick zu entreißen, das er sich selbst durch seine Handlungen bereitet hat. Derartige liturgische Vorschriften sind in die Werke der großen Lehrmeister des Buddhismus eingefügt; sie bewegen sich in den üblichen Schablonen der tantrischen Ritualistik; obwohl sie im Grunde indischer Herkunft sind, stellen sie doch in ihrer tatsächlichen Formulierung ein Zugeständnis an tibetische Glaubensanschauungen dar; vor allem gilt dies von der durch sie erweckten Hoffnung, irgendwie das Geschick des Verstorbenen ändern zu können. Schon das Mahāyāna und Vajrayāna hatten Wege zur Umgehung des karmischen Gesetzes gefunden: ein Eingriff in dessen Unbeugsamkeit sollte vor allem vermöge frommer Übungen und Leistungen sowie durch Abtretung eigener Verdienste an andere, besonders an die eigenen Verwandten, bewerkstelligt werden. So findet sich z. B. in den Inschriften von Ladakh und den Weiheaufschriften von *sKu ɑbum* in Gyantse wiederholt die Formel, die aus einer verdienstvollen Tat, wie der Errichtung eines *mc'od rten,* einer „*maṇi*-Mauer" oder eines Tempels, entspringende Wirkung möge den verstorbenen Anverwandten zugutekommen. Aus all dem geht unzweideutig hervor, daß auch abgesehen von der *Bar do*-Liturgie der Glaube bestand, irgendwie auf die Geschicke des Toten Einfluß nehmen zu können.

Die Tantraerfahrungen und die mit ihnen zusammenhängenden liturgischen Begehungen setzen sich grundsätzlich zur Aufgabe, im Initiierten eine ruckartig eintretende Umkehrung der Seinsebenen — von der zeitverhafteten *Saṃsāra*-Existenz zur außerzeitlichen *Nirvāṇa*-Ebene — zu bewirken. Dieses Ziel mußte dem Tibeter vor allen Dingen teuer sein, ging doch sein ganzes Sinnen und Trachten dahin, dem unerbittlichen Heranreifen des Karma zu entrinnen oder zumindest dessen Folgen zu mildern. Es kam so in Tibet zur Herausbildung sinnreicher Liturgien, die entweder geradezu die gänzliche Tilgung des Karma *(sdig sgrub sbyaṅs,* Nr. 25, Nr. 26) anstreben oder die Verwandlung schlechten Karmas in gutes Karma bezwecken und damit, als sofortige Folge der rituellen Operation, die Gewähr für eine Wiedergeburt im Gegensatz zu jener, die das zusammengeballte Karma bereitgestellt hatte, bieten wollen. Eine derartige Wirkung wird durch Erweckung des Bewußtheitsprinzips des Toten erzielt, indem man ihn dazu nötigt, der rituellen Anrufung Antwort zu stehen, und zu seinen Gunsten eine gewaltsame Umkehrung der Seinsebenen hervorruft. Eine dieser Liturgien, die von *Nor bla ma* verfaßt ist, stellt den Kult des *Kun rig,* einer Sonderverkörperung des *rNam par snaṅ mdsad* (Vairocana), in ihren Mittelpunkt.

Es erübrigt sich in unserem Zusammenhang ein längeres Verweilen bei den Einzelheiten des einführenden Ritus, mittels dessen die Läuterung des Denkbaren durch seine Identifizierung mit dem Leeren *(stoṅ pa ñid)* und die substantielle Einswerdung des Zelebrierenden mit der Gottheit vollzogen wird. Es folgt die Herbeirufung der in ihrem Lichtglanz sich offenbarenden Buddhas aus allen Richtungen des Raumes, in einem Sichtbarwerden ihrer Scheinkörper, während sie das Gesetz der Erlösung verkünden. Den Mittelpunkt der Zeremonie bildet die Beschwörung des *k'ro rgyal bgegs ts'ogs ḍul*, des „Besiegers der *k'ro rgyal*, des Überwinders aller *bgegs*". Die Begehung mündet in einer Aufforderung an die *bgegs*, sich zu entfernen und das Feld zu räumen.

Das eigens erstellte *maṇḍala* wird nun mit der Aura unbefleckter Sakralität umkleidet und die Vergöttlichung des Zelebrierenden nach vorgeschriebener Weise (Nr. 25, Nr. 26) vollzogen. Hierauf wird auf dem *maṇḍala* ein Knochenstück *(rus)* des Toten oder auch ein Stück Papier oder Holz niedergelegt, auf dem sein Name *(miṅ byaṅ bu)* aufgezeichnet ist, abgesehen von den für die Reinigungsoperation *(sbyaṅ bai yo byad)* erforderlichen Ingredentien, Sandkörner *(bye ma)*, weißer Senfsamen *(yuṅs kar)* usw. Nun wird mittels des Meditationsprozesses die Auflösung dieser Dinge ins „Leere" bewirkt, wobei die Vorstellung zugrunde liegt, daß die rituell zu reinigenden Gegenstände *(sbyoṅs stegs)* — auf denen das mit der Silbe *nṛ* (Sanskrit: Mensch) und dem beigefügten Anfangsbuchstaben des Namens des Toten[15] beschriftete Papier oder Holzstück deponiert wird — dann neuerdings aus dem Leeren auftauchen. In der darauf folgenden Phase wird die Gestalt des Toten, sein Name, seine körperliche Erscheinung, kurz die Gesamtheit seiner sichtbaren Komponenten (*p'uṅ po, k'ams, skye mc'ed*, mit Ausschluß des Bewußtheitsprinzips), visuell vorgestellt. Nun strahlen aus der im Herzen des Verstorbenen vergegenwärtigten Silbe *nṛ* und der im Herzen des Meditierenden vorgestellten Silbe *hūm* zwei Lichter auf, die das Bewußtheitsprinzip des Toten, wo immer es sich befindet, an sich reißen und es in das erwähnte Papier- oder Holzstück einbringen. Wird es weißfarbig vorgestellt, also in seinem Urzustand, dann wird das *maṇḍala* unter linksläufiger Drehung des in der rechten Hand gehaltenen *rdo rje (rdo rje gsor)* rituell umwandelt, während sich das Glöckchen in der Linken befindet, wobei den *gdon* und *bgegs* als Belohnung *(rṅan) gtor ma* (*tiṅ lo* und *c'aṅ bu*, vgl. oben S. 197) gespendet wird. Die *gdon* und *bgegs* werden nun aufgefordert, sich wegzubegeben, das Bewußtseinsprinzip des Verstorbenen zu verlassen, da dieser durch ihren Einfluß seine ihm angeborene Reinheit eingebüßt habe. Sollten die Mächte diese Aufforderung zurückweisen, dann werden sie, dank jenem

15 Nur mit dem Anfangsbuchstaben, nicht mit dem Präfix: ist der Name *blo* (sprich: *lo*), wird der Buchstabe *l* geschrieben, ist der Name *ṅag (dbaṅ)*, der Buchstabe *ṅ*.

diamantenen Bewußtsein *(rdo rje ye šes)*, das mit dem geistigen Wesen *(t'ugs)* aller Tathāgata identisch oder wesensgleich ist, dazu gezwungen, ihre Beute freizugeben. Die den Toten belastende Sünde materialisiert sich dann zunächst als schwarzer Punkt, hierauf als Skorpion; dieser verbrennt in dem rechts befindlichen Feuer oder löst sich im Wasser zur Linken auf. Sind so die auf solche Weise körperlich sichtbar gewordenen Sünden beseitigt, werden anschließend angesichts des Gebeins des Toten und des Papier- oder Holzstückes, das seinen Namen trägt, neun Mantra aufgesagt, abgesehen von anderen Reinigungsriten, die hier übergangen werden können.

Die besondere Rolle des Knochen ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert. Er ist in der geschilderten Zeremonie nicht nur die Stütze des Toten, sondern auch — gemäß über ganz Zentral- und Nordasien verbreiteten Vorstellungen — das Prinzip des Lebens: in den Knochen hat die Seele ihren Sitz, aus diesem Element kann das Leben von neuem erstehen.

Der Umfang der Zugeständnisse des Buddhismus an die Volksvorstellungen geht aus dem geschilderten Ritus deutlich hervor. Wie sich gezeigt hat, handelt es sich dabei um eine Art Vorladung der Seele (daß diese in solchem Zusammenhang *rnam par šes pa* genannt wird, hat nur geringe Bedeutung), durch die das schlechte Karma nicht nur in seiner Wirksamkeit gehemmt, sondern geradezu vernichtet werden soll. Die Sünde wird dabei als etwas Dinghaftes und Physisches vorgestellt, das von der Seele Besitz nimmt, als eine verderbliche schwarze Substanz, die mittels der rituellen Handlung von der Seele ausgeschieden werden soll, um so deren ursprüngliche weiße Farbe wiederzugewinnen.

Damit übereinstimmende Vorstellungen sind in einer anderen tibetischen Literaturgattung weit verbreitet, in den Erzählungen vorübergehend verstorbener Menschen oder solcher, die von einer Jenseitsreise wieder in diese Welt zurückkehren *(ḍas log)*, um hier über ihre Schauungen zu berichten. Der Lamaismus bedient sich derartiger Schriften, um einfachen Gemütern seine Lehren einzuprägen und um seine ethischen Gebote zu verbreiten. Mitunter erinnern derartige Vorstellungen in aller Deutlichkeit an die in der schamanistischen Kulturwelt weitverbreiteten Seelenreisen, abgesehen natürlich von den durch den Buddhismus bewirkten Umgestaltungen religiöser Grundanschauungen.

In den meisten Fällen geht der Jenseitsreise eine schwere Krankheit *(nad drag po)* voraus, die den Menschen unversehens überfällt und eigenartige Symptome hervorruft: Fieber, Brennen in der Kehle, Frostschauer. Vor der Reise hat der *ḍas log* entsetzliche Gesichte und Halluzinationen, wähnt er sich inmitten schrecklicher Ungewitter und Wirbelwinde, hört er schauerliches Getöse, glaubt er sich von heftigen Hagelstürmen angefallen, die ihm die Knochen zerschmettern und die Haut zerfetzen (Nr. 76, ca. 2 b), erlebt er sich als Schiffbrüchigen am Meeresgrund oder im Sturz aus Himmelshöhen, meint

er tot zu sein, da die wirkliche Welt seinem Blick entschwindet und die jenseitige Welt von ihm geschaut wird. Mitunter schwingt er sich von seinem Wohnsitz auf dem Rücken eines plötzlich vor ihm erscheinenden Pferdes in die Lüfte und führt er seine Reise auf Geheiß unsichtbarer, ihm dabei als Führer dienender Wesen aus. Auch das Wiedererwachen ist langsam und mühevoll. Diese und ähnliche Einzelheiten erinnern an manche Entrückungserlebnisse, die Himmelsreise und Unterweltsabstiege der Schamanen begleiten, doch ist ein gewisser Unterschied zwischen solchen schamanistischen Schauungen und den Berichten der erwähnten „Wiederkehr" nicht zu verkennen. Während im schamanistischen Bereich der Schamane seine Reise freiwillig antritt, überfällt hier das Ereignis den Betroffenen gänzlich unvorhergesehen, hat es einen ausgesprochenen Zufallscharakter, wenn es auch für derartige Abenteuer durch ihre Anlage dazu besonders berufene Naturen bevorzugt. Gemeinsam ist beiden Bereichen Aussichheraustreten und Wiederkehr, Jenseitsreise und Heilung der Seele, wobei in der buddhistischen Umwelt solche Heilung gleichbedeutend ist mit der Beseitigung der moralischen Ansteckung und der Sündhaftigkeit als solcher.

Wenn sich auch die Jenseitsvorstellungen gegenüber den früheren, z. B. in der Bon-Tradition heimischen Anschauungen gewandelt haben, so läßt sich doch auch heute noch feststellen, daß der Gedanke einer unmittelbaren Verbindung zwischen Erde und Paradiesessphären aus der tibetischen Volksphantasie nicht völlig verschwunden und noch immer der Glaube verbreitet ist, der Tote bewahre auch weiterhin sein Aussehen wie zu Lebzeiten, er trete, getragen von seinen verdienstlichen Werken, seine Reise nach den himmlischen Gefilden auf einer Stoffschärpe u. ä. an. Offenbar hat dieses Stoffgewebe hier die Rolle jener Brücke übernommen — eine gewiß von dem oben (vgl. Tucci 1949, S. 733) erwähnten Regenbogenkörper verschiedene Vorstellung, obwohl auch in diesem Falle der archetypische Hintergrund der gleiche geblieben ist.

6. Das bsaṅs oder suffimen

Als eine der eigenartigsten liturgischen Verrichtungen der tibetischen Volksreligion haben wir oben (vgl. S. 188) das *bsaṅs* erwähnt, ein *suffimen*, das, begleitet von Gebeten, vom Hausvater oder in seiner Abwesenheit immer von einem Mann dargebracht wird, und zwar jeden Morgen, seltener am Abend. In *K'ams* z. B. gilt das abendliche *bsaṅs* geradezu als gefährlich, insofern es Pferden den Tod bringen kann. Dieser tägliche Kultakt gehört zu jenen liturgischen Begehungen, die im Hinduismus als *nityapūjā*, täglicher Gottesdienst, bezeichnet und von den nur aus besonderem Anlaß und bei Festgelegenheiten verrichteten Kulthandlungen unterschieden werden. Das *bsaṅs* weist in seiner praktischen Anwendung verschiedene Abarten auf; sein

wesentliches Merkmal bleibt jedoch immer das eines *suffimen*, einer Räucherung mittels aromatischer und balsamischer Kräuter *(bdud rtsi šiṅ)*, z. B. Wacholder. Dem sich überallhin verbreitenden duftenden Rauch dieser Opferspenden werden reinigende und sühnende Wirkungen zugeschrieben. Die Räucherung ist das Grundelement dieser Riten, wenngleich sich an dieses *suffimen* die Opferung wertvoller Gaben oder auch von Nachbildungen von Tieren anschließen kann. In den begleitenden Anrufungen und Stoßgebeten spiegelt sich besonders anschaulich die vielschichtige, auf eine weit zurückliegende Vergangenheit hindeutende Welt der Volksreligion wider. Mit dem *bsaṅs* eng verbunden ist der Opferlohn *(brṅan)* an die den Raum bevölkernden doppeldeutigen Mächte, die durch derartige Schenkungen meistens bloß abbildhaft dargestellter wünschenswerter und kostbarer Dinge *(ạdod pai mc'od pa)* günstig gestimmt werden sollen. Der Opferer nimmt seinen Standort in einem ideellen raum-zeitlichen Zentrum, so daß durch sein *suffimen* und die damit zusammenhängenden Gaben alle denkbaren Mächte geläutert und befriedigt *(ži ba)* werden können: *c'os skyoṅ, dri za, grul bum*, Mächte des Grund und Bodens, auf dem der Opfernde haust *(sa bdag)*, ferner die einzelnen *lha*, die Gottheit des Hauses, des Herdes, des Vorratsraumes *(baṅ mdsod lha)*, der *p'o lha* (mit Sitz in seinem *mk'ar*), der Gott des Tores usw. Dazu kommen die zahllosen unbestimmbaren Mächte, denen eine Schutzfunktion eignet und die bei Kränkung oder Vernachlässigung über den Menschen und seine Habe Unheil aller Art bringen können: der Pferdegott *rta lha (rma dpon)*, der Gott der Herden *(p'yugs lha)*, ferner die über die Felder wachenden *numina (žiṅ lha)* oder jene des unterirdischen Bereichs, die *klu*, der oberirdischen Sphäre, die *sman*, dann die *sruṅ*, die 12 großen *brtan ma*, die 13 *mgur lha*, abgesehen natürlich von den ihrem Wesen nach nichts als Schaden zufügenden Mächten, den *ạdre* und *bgegs*.

Sobald diese den Menschen umringenden Mächte zufriedengestellt sind und die Opferspenden gnädig angenommen haben, wendet sich die Anrufung den fünf eingeborenen Gottheiten zu (vgl. S. 213). Alle so besänftigten Mächte werden um Gedeihen und Segen angefleht *(ɣyaṅ* und *p'ya)*.

Die Erhörung solchen Gebets setzt moralische und sakrale Reinheit des Beters voraus. Wie bereits angedeutet (vgl. S. 193), ist im Bereich der hier waltenden ritualistischen Anschauungen die den Zorn und die Rache der Mächte herausfordernde Unreinheit, deren Verzeihung erfleht wird, nicht bloß ethisch zu verstehen, sondern sie hat einen weit darüber hinausreichenden Bedeutungsumfang: ein derartiges Verschulden kann auch durch Taten bewirkt werden, die sich jeder ethischen Bewertung entziehen. Der hier zugrunde liegende Schuldgedanke erwächst auch nicht nur aus der Übertretung der buddhistischen Moralgesetze, da er nicht auf die Karma-Ebene beschränkt bleibt. Es handelt sich hier nicht ausschließlich um eine gemäß dem Karmagesetz ihrem Lohn entgegenreifende Sünde. Das Karma ist individuell be-

dingt, ist eine Art Abrechnung, und der Urheber jeder Tat ist sich dessen wohl bewußt, diese Rechnung unter allen Umständen begleichen zu müssen. Das Karmagesetz bereitet für jeden von uns ein in sich geschlossenes Kontinuum vor, dessen von Uranfang an gegebene Voraussetzungen jeden von außen kommenden Eingriff ausschließen. Ganz anders liegen die Dinge in der Volksreligion. Hier geht es um eine Befleckung, eine Unreinheit, einen Schatten, eine Kontamination *(grib)*, die im Menschen einen eigenartigen Schwächezustand hervorruft, der den feindlichen und übelwollenden Mächten *(gdon)*, den *lha, ạdre, bgegs*, den Weg bahnt, wie sich bereits bei Behandlung der *gdon* gezeigt hat (vgl. S. 193), aber durch weitere Beispiele leicht zu belegen wäre. Auch die *dregs* sind dämonische Wesen, doch meint *dreg* auch Unsauberkeit, Schmutz. *Grib* ist nicht nur eine Gruppe finsterer, boshafter *numina*, sondern bedeutet auch Flecken, Schatten, kurz stets einen Zustand mangelnder Helle, des Makels. Ein solcher Status veranlaßt die dem Menschen eingeborenen Gottheiten und seine Beschützermächte dazu, ihn aufzugeben, von ihm „das Gesicht abzuwenden", da er befleckt und unrein geworden ist. Der Sinn des *bsaṅs* als eines wesentlichen Elementes dieser liturgischen Begehungen wird so begreiflich: *bsaṅs* leitet sich ab von *saṅs*, reinigen, bezeichnet also einen Reinigungsakt, durch den jeder Makel, *dreg, grib, gdon*, beseitigt werden soll. Dieser Reinigungsakt erstreckt sich jedoch nicht nur auf den das Opfer Darbringenden, der dadurch gegen jeden Angriff der feindlichen Mächte gefeit und des erflehten Schutzes der besänftigten Gottheiten würdig gemacht werden soll, sondern sogar auf die angesprochenen Gottheiten selbst, um auch diese zu läutern und ihnen den Zustand der Reinheit zu verleihen. So erklärt es sich, daß es in zahlreichen Formeln heißt: *bstan sruṅ bsaṅs, gźi bdag bsaṅs* — gereinigt sind die *bstan sruṅ*, gereinigt sind die *gźi bdag* (Nr. 70).

Zwei der zahlreichen Anlässe, durch die der Unmut und die Rache einzelner Mächte — zum Beispiel der den Untergrund beherrschenden *klu* oder der *sa bdag* — herausgefordert werden, sind das Entfernen von Steinen *(rdo slog)* oder das Umgraben der Erde *(sa brko)*. Derartigen Handlungen muß daher ein auf den *bsaṅs* beruhender Sühneritus vorhergehen. Sie sind an und für sich für den sie Ausführenden gefährlich, weil sie einen verletzenden Einbruch in das Reich der Unterweltmächte darstellen. Seit jenem Augenblick, da der erste König, *Ye smon rgyal po*, den Ackerbau einführte, lastet diese Befleckung auf dem Menschen. Die Bearbeitung der Erde seitens des Menschen bedeutete das Heraufkommen einer neuen, den vorhergehenden Stand der Dinge störenden Ordnung. Die *klu, gñen, lha, lha mo, sman* und alle die anderen zahllosen *numina* entbrannten darüber in Zorn und ahndeten die Rücksichtslosigkeit des Menschen mit Unheil aller Art. Dieser war so genötigt, sich des Beistandes der Seher zu versichern, dieser ersten *institutores* gesitteten Zusammenlebens, die ihn in den erforderlichen Sühneriten

und Abwehroperationen unterwiesen. Die mit dem *bsaṅs* (und ebenso mit den *gto*, den *glud*, den *mdos*) zusammenhängenden, bei der Grundsteinlegung eines Hauses vorgeschriebenen Gebräuche berufen sich eben auf diese Lehren und Vorbilder. Der entweder im Eigeninteresse oder im Auftrage eines anderen (als *sbyin bdag*) Zelebrierende erneuert eine *illo tempore* erstmals vollzogene heilige Begehung (*sṅon gyi bskal bai daṅ po la*, Nr. 63, S. 4), seine Handlung wiederholt eine *ab initio* geoffenbarte Sühneliturgie. Im rituellen Akt wird das Einst zum Jetzt: „Ich bin der Körper, der die drei Gifte vernichtet, ich bin wesensgleich mit allen Siegreichen, ich bin der Ahnherr der dreifaltigen Welt, ich bin der Vater aller Geschöpfe. Die *lha* und die *srin*, Verletzer der Welt, sind alle meines Befehls gewärtige Sklaven" (Nr. 67, S. 3).

7. *Zukunftsschau: Ermittlung günstiger oder ungünstiger Vorzeichen einer Handlung*

Angesichts der Abhängigkeit des Menschen von den ihn ringsum bedrängenden Mächten und seines Ausgeliefertseins an deren Wohlwollen wird es begreiflich, daß dieser allenthalben geeignete Mittel und Wege sucht, Hinweise auf sein künftiges Geschick und Winke für sein richtiges Verhalten zu erlangen. Auf solchen Voraussetzungen beruht der gewaltige Aufschwung der Astrologie, die bereits zum Teil mit dem tantrischen Schriftwesen im Buddhismus festen Fuß gefaßt hatte, nun aber zu verschiedenen Zeitpunkten auch aus China einströmt (vgl. S. 160). Die Orakellehre des *Yi king*, wie sie in der Symbolik der acht Hexagramme *(pa kua)* und fünf Metalle gestaltet ist, dringt in Tibet ein und liefert hier den bevorzugten Vorwurf für jene Amulette oder Wahrsagekarten, die der Tibeter mit sich führt oder in seinem Heim aufbewahrt. Allerdings büßten diese Gegenstände im Laufe der Zeit mehr und mehr ihren divinatorisch-astrologischen Charakter ein, um eine im engeren Sinne apotropäische Funktion zu übernehmen.

Der das ganze Dasein des Tibeters beschattenden Stimmung der Erwartung, des Argwohns, der Angst läuft die Überzeugung parallel, die Zukunft des Menschen vermöge sich irgendwie mittels enthüllender Vorzeichen *(ltas)* guter oder schlechter Art anzukündigen. Dann ist es aber außerordentlich wichtig, in den Besitz der Fähigkeit zu gelangen, derartige Vorzeichen zu entdecken, zu verstehen, richtig zu deuten. Es kann im vorliegenden Zusammenhang nicht unsere Aufgabe sein, auf jene onirischen Erlebnisarten näher einzugehen, die ein Gemeingut fast aller Kulturen darstellen. Auch im Rahmen der lamaistischen kommt ihnen große Bedeutung zu. Hier wird den Traumgesichten vielfach eine echt initiatische Rolle zuerkannt, doch steht Tibet auf diesem Gebiet nicht allein und bietet in dieser Hinsicht kaum

grundsätzlich Neues und Eigenartiges. Daneben gibt es andere Methoden zur Aufdeckung der unmittelbar bevorstehenden Geschicke des einzelnen, durch die dieser in die Lage versetzt werden soll, die geeignetsten Gegenmaßnahmen zu ergreifen.

Verfahren solcher Art sind die Wahrsagung und die Auslosung, deren schon in einigen Inschriften und Urkunden (Tucci 1950, S. 52) der dynastischen Periode gedacht wird und die von Amts wegen immer dann zu Hilfe genommen wurden, wenn es galt, wichtige Entscheidungen zu treffen. Es handelt sich also um ein Relikt aus vorbuddhistischen Zeiten. Eine der üblichsten Arten der Zukunftsbefragung besteht in der Verwendung von Würfeln, *šo*, eine Methode, die dem Patronat der *dPal ldan lha mo*, der *dMag zor ma* oder anderer Gottheiten unterstellt wurde: unverkennbares Beispiel der Inbesitznahme eines alteinheimischen Brauches durch besonders volkstümliche buddhistische Gottheiten. Im übrigen unterstehen Zukunftsvorhersage und Rat in Augenblicken der Unsicherheit auch dem Orakelspruch eines (dann als *mo lha* bezeichneten) *btsan*, ähnlich dem *bTsan rje sñiṅ kruṅ*.

Der letztgenannte *btsan* gehört dem Kreis jener *numina* an, die über die sogenannte *pra*-Liturgie gesetzt sind. Bei diesem Verfahren vermag gewöhnlich eine Frauensperson oder ein Knabe die Zukunft deshalb zu enthüllen, weil jener *btsan* sich in der betreffenden Person niedergelassen hat; sie heißt dann Stütze des *pra (pra brten)*. Ein wesentliches Gerät dabei ist der Spiegel *(me loṅ)*, Stütze des Ritus und der Zukunftsoffenbarung *(sgrub rten)*. Weiter sind erforderlich ein Pfeil mit den üblichen fünffarbigen Lappen, die Spende von Milch und *c'aṅ*, von mit Butter vermischtem Mehl *(p'ye mar)* und von Gerste. Der heraufbeschworene und zur Annahme der Gaben aufgerufene *btsan* erscheint vor dem Beschwörer pechschwarz; er ist bekleidet mit einem Wams *(go žu)* aus schwarzem Zeug und reitet auf einem dunklen Roß mit schwarzen Hufen; auf seinem Kopf trägt er eine schwarze Vogelfeder; seine Stimme ist ein Gedröhn. Man bittet ihn, die Gabe zu genehmigen und dann zugunsten des Guten und gegen das Schlechte, für das Glückbringende gegen das Unheil zu entscheiden.

Mitunter ist die Sachlage aber wesentlich verwickelter (Nr. 55). Die *pra*-Stütze bilden dann ein Knabe oder ein Mädchen von nicht weniger als zwölf und nicht mehr als sechzehn Jahren (im Falle des Knaben nicht unter acht Jahren)[16]. Die Gottheit läßt sich in ihrem Träger nieder (terminologisch aus-

16 Im Ritual der *gtor ma* ist es Vorschrift, eine Stütze in Form des göttlichen *Yak* zu benutzen *(lha yyak)*; auch die Art des Steines, der unter dem Knie des *pra*-Zelebranten *(pra mk'an)* steht, ist vorgeschrieben. Die Zeichen erscheinen im Spiegel und werden in gute und schlechte eingeteilt; sie dienen der Zukunftsvorhersage; *k'yim p'ya, srid p'ya, gdon p'ya, c'os p'ya, lam p'ya* usw.
Der vielseitige tibetische Gelehrte *ąJam mgon Mi p'am rgya mts'o* hat über die Zeichen und deren Interpretation ein in Tibet sehr verbreitetes Buch geschrieben: vol. *ṅa* seiner gesammelten Werke *(brTag pa sna ts'ogs pai skor nor bu me loṅ)*.

gedrückt wird die Beziehung: *rten-brten; rten* — der Träger des *pra, brten* — der Getragene, die in ihn einkehrende Gottheit), um mittels des von ihr „in Besitz Genommenen" (der unverwandt in einen alles Gute und alles Böse dieser Welt sehenden Spiegel, *snaṅ srid kyi legs ñes ạc'ar bai me loṅ* schaut) vorbedeutende Zeichen zu gewähren. Durch solche, sei es auch nur vorübergehende, Inbesitznahme durch den *lha* wird das betreffende Subjekt aus der Menge von seinesgleichen herausgehoben, wird es zum *lha pa,* zu „einem, in den der *lha* herabgestiegen ist", ja, in dem er sich gleichsam verkörpert. Der „Besessene" muß für seine Aufgabe vorbereitet und auserwählt werden: u. a. muß er irgendwo ungesehen einen Stein auflesen, der, sorgfältig in ein weiß-schwarzes Tuch eingehüllt, von dem den Ritus leitenden *(pra mk'an) sṅags pa* unter seinem Knie verborgen wird. Dieser Stein heißt *bla rdo,* Seelenstein — ein weiterer Hinweis auf die Einbeziehung schamanistischer Vorstellungen in den neuen Rahmen. Der Zelebrierende muß weiß gekleidet sein. Obwohl die dabei zur Verwendung gelangenden Formeln mehr oder weniger sanskritisches Gepräge aufweisen, verrät die ganze Anlage des Ritus einen weitaus altertümlicheren Untergrund, etwa in der Meditation über den göttlichen Yak, in der Bezeichnung der weiblichen Gottheiten als *sman btsun,* Türkise (im buddhistischen Zusammenhang wird dem noch *rdo rje, vajra,* Diamant, vorangestellt). Diese Göttinnen steigen aus einem Zelt herab, das aus einer „Anhäufung kostbarer Wolken" besteht; oder die Gottheit weilt jenseits des Himmelsraumes, jenseits der Sonne, auf dem Gipfel eines Berges, der weiß wie eine Muschel ist. Inmitten eines ebenfalls muschelweißen Sees befindet sich ein Zelt aus Bergkristall *(šel gur),* in dem der Gott ruht, der nun angerufen wird herabzusteigen, ohne dessen müde zu werden, die Zukunft zu verkünden. Die Schicksalslose sind von dreierlei Art, je nachdem sie das Haus *(k'yim p'ya)* oder das Leben *(srog p'ya)* oder die Geburt eines Sohnes *(srid p'ya)* betreffen. Außer mittels des Spiegels kann die Enthüllung auf dem Wege des Anstarrens der Fingernägel *(sen pra)* erfolgen.

Im Gesamtbereich dieser Volksreligion gilt das Grundprinzip der lamaistischen Liturgie, daß der Zelebrierende zur Begehung der heiligen Handlung nur dann befähigt ist, wenn er sich mittels der besprochenen Meditation in einen Gott verwandelt hat *(lha bskyed)*: nur dank solcher Vergottung vermag er der gegnerischen Mächte Herr zu werden. Dabei bleibt die Besitzergreifung eines Menschenwesens durch die Gottheit nicht ausgeschlossen, wie der *pra*-Ritus gezeigt hat. In letzterem Falle dient die Zeremonie jedoch nicht der Vergottung, sondern bezweckt sie, das Subjekt der Begehung in einen passiv-rezeptiven Zustand zu versetzen; dadurch wird es Stütze und Träger, deren sich die beschworene Gottheit zu ihrem vorübergehenden Aufenthalt bedient. Das *numen* bedarf eines menschlichen Anhalts, um handeln und sprechen zu können. Hier haben wir es jedoch nicht mit mystischer Entrückung zu tun, sondern mit einem eigenartigen Besessenheitszustand.

Von den mannigfachen Formen des Orakelwesens und der Divination, z. B. bei Entscheidungen in Zweifelsfällen, sei nur die auch hier gebräuchliche Skapulimantie, die Divination mit Hilfe eines Schulterblattes, genannt.

8. Der Schutz des Besitzes und der Herden

Abgesehen von seinem persönlichen Schutz muß der Mensch auch für die Sicherheit seiner Habe Sorge tragen. Die ihn bedrohenden Gefahren stellen ebenfalls die Quellen seines Wohlstandes in Frage. Je nachdem, ob es sich um einen Wanderhirten oder um einen seßhaften Bodenbauer handelt, wird die erfolgversprechende liturgische Form verschieden sein. Was den letzteren betrifft, so muß es ihm vor allem darauf ankommen, von Unwetter, besonders Hagelschlag, Rost *(btsa)* und Dürre *(t'an)* verschont zu bleiben, dagegen im richtigen Augenblick mit Regen beschenkt zu werden *(c'ar c'u dus su rgyun mi ąc'ad par p'ebs)*, eine ausgiebige Ernte zu erlangen *(lo tog, lo t'og, lo t'og dań ąbrui ts'ogs p'un sum ts'ogs)* usw. Auch Krankheit, Armut und Hunger (Nr. 12, S. 9) hofft er von sich und den Seinen fernzuhalten. So folgt auf die Anrufungen des Gottes der Felder, *žiṅ lha* (Nr. 60), sowie einer ganzen Kohorte anderer — einesteils mit indischen Göttern *(Ts'aṅs pa, Brahmā* usw.) gleichsetzbarer, anderenteils lokaler — Gottheiten die Opferspende an die ernteschädlichen Mächte. Auch hier sind in das liturgische Brauchtum vermutlich indischer Herkunft (z. B. *ghaṭasthāpana;* in Indien gibt es gleichfalls ein überaus reichhaltiges magisch-exorzistisches Schrifttum zur Beschirmung der Felder) einzelne Namen vorbuddhistischer *numina* eingeschaltet; meistens sind es bloße Namen — skelettartige Überbleibsel einer uralten, verschollenen Mythologie.

Im Falle schlechten Ernteertrags nimmt man zum *glud* „Loskauf des Jahres" (Nr. 61) Zuflucht, einem *glud,* der sich hauptsächlich an die bösen Mächte *bse rag, ągoṅ, dam sri* und *ąbyuṅ po* wendet, die als Urheber des vom Exorzisten erlittenen Schadens betrachtet werden. Dabei identifiziert sich der Beschwörer mit *k'rag t'uṅ Heruka*: „Ich bin *k'rag t'uṅ* (Trinker des Blutes) *Heruka*". Im Verlaufe dieser Begehung werden die Dämonen, falls sie die Opferspende nicht annehmen und von ihrem bösen Vorhaben nicht abstehen wollen, vom Beschwörer durch Drohungen zurückgetrieben. Dieser tritt ihnen dabei bewaffnet und gepanzert, mit einem Schwert in der Faust, entgegen und schreit mit lauter Stimme die magische Formel: *gi ha.* Bevor es jedoch zum äußersten kommt, wird den Dämonen *yas* angeboten, um damit die *ągoṅ po,* die gemäß der kosmologischen Überlieferung eingeteilten „Neun Brüder", zufriedenzustellen und sie zu bewegen, ihren Hang zum Bösen *(že sdaṅ)* in ein Mitleidsgefühl *(byams pai sems)* für alle Geschöpfe zu verwandeln. Auch in diesem Falle handelt es sich um die Begleichung einer den Mächten gegen-

über eingegangenen, auf dem Verhalten des Menschen beruhenden Schuldverpflichtung (Nr. 61).

Der hirtennomadische Bevölkerungsteil *(ạbrog pa)*, dessen Wirtschaft auf Herdenhaltung, vor allem auf der von Yak und Pferd, beruht, besitzt ein ihm eigentümliches Sonderpantheon, in dessen Mittelpunkt die *P'yugs lha spun bdun* stehen, die „Götter der Siebenbrüderherde", nämlich der Pferdegott, der Gott der Yaks, der Gott des zahmen Hausyaks *(ạbri)*, der Gott des *Dso* (Kreuzung aus Yak und Kuh), der Ochsengott, der Gott der Schafe, jener der Ziegen usw. Bei Pferdekrankheiten wird zum Loskauf des Pferdes *(rta glud)* geschritten, einer dem *gtum c'en* zugeordneten Zeremonie. Wir müssen uns hier mit diesen Angaben und dem allgemeinen Hinweis begnügen, daß die religiöse Welt des Nomadentums Besonderheiten und äußerst vielschichtige Nachklänge älterer Verhältnisse aufweist, die eine Sonderuntersuchung rechtfertigen würden.

9. Schlußbetrachtungen

In der im vorstehenden umrißhaft geschilderten Volksreligion offenbart sich ein religiöses und magisches Erbe, ein Gefüge von Riten, Glaubensvorstellungen, mündlichen Überlieferungen und legendären Geschichten, hinter dem eine jahrhundertealte Vergangenheit steht und das sich nur langsam und zögernd in die buddhistische Welt eingliedern konnte. Die seit altersher verbreiteten Überzeugungen strömten in die neue Religion mittels der *sṅags pa*, der *bandhe* ein, die wohl auf den gleichen Glaubensvorstellungen beruhten, sich aber leichter zu einem regelrechten liturgischen System zusammenfügen ließen. Die tantrische Ritualistik vermochte den gewohnheitsmäßig geübten religiösen Praktiken einen strengeren und bestimmteren Aufbau zu vermitteln. Anrufungen buddhistischer Gottheiten mußten genügen, Riten, die ursprünglich nicht das geringste mit Buddhismus zu tun gehabt hatten, einen buddhistischen Anstrich zu verleihen. Die durch den Buddhismus aus Indien eingeführten Göttergestalten „leben" so Seite an Seite mit den autochthonen Gottheiten, ja zuweilen tragen sie offenkundig die Merkmale von Eindringlingen (vgl. z. B. in dem S. 226 angeführten Ritus die Einschaltung *Herukas*). Die Tantraliturgie mit ihrer rituellen Überlagerung der Praxis der *gtor ma, mdos, bsaṅs, glud* usw. beseitigt nirgends das uralte religiöse Substrat. Aus Butter und Mehl geformte Tierbilder, auf mannigfache Weise gemodelte Tsambastücke, deren jedes je nach seiner Form und Bestimmung einen eigenen Namen führt — all dies hat nichts mit der Tantraritualistik Indiens zu tun, selbst wenn einzelne Wörter wie z. B. *gtor ma* dem sanskritischen *bali* entsprechen. Wesensart und Aufbau der in Frage stehenden Bräuche sind von der sie nur äußerlich umkleidenden indischen Ritualistik grundsätzlich verschieden. Wir haben es hier mit einem altertümlichen Brauchtum zu tun,

das nicht überall seine primitive Roheit verleugnen kann. So stoßen wir im Seelenpluralismus, im Vermögen der Inbesitz- und Gefangennahme einer Seele, in der Seelenreise ins Jenseits usw. auf deutliche Nachklänge schamanistischer Vorstellungen. Die liturgischen Geräte sind nicht selten die des Bon und der schamanistischen Welt: die einfüßige Trommel *(rṅa)* und der *ḍamaru*, beides wesentliche Instrumente jeder Zeremonie, haben nicht so sehr die Aufgabe, die feindlichen Mächte zu erschrecken, als vielmehr die, einen Zustand innerer Sammlung zu begünstigen, der die Herabkunft der angerufenen göttlichen Mächte und deren Besitzergreifung des so gleichsam seiner Bewußtheit entkleideten Exorzisten erleichtert. Ähnliches gilt für den Pfeil[17] und die daran geknüpften fünffarbigen Stofflappen, für den zum unentbehrlichen Rüstzeug des *Bon po* gehörigen Spiegel usw. Der Zelebrierende tut kund und zu wissen, er vollziehe die Rückkehr zum Anfangszustand (z. B.: *sṅon gyi srid pai dpe bžin*, „nach dem aufgestellten Vorbild der Urzeit des Seins"), d. h. er identifiziert sich mit dem Lehrmeister, der den betreffenden Ritus eingeführt hat (z. B. *bdag ḍra Pad ma ḍbyuṅ gnas*, „als mir gleichem *Padmasambhava*"). Um seine volle Wirkungskraft zu gewinnen, muß der Ritus von jemandem durchgeführt werden, der sich in den ersten Urheber desselben verwandelt hat. Nur die Umkehrbarkeit der sakralen Zeit gewährleistet den Erfolg der Begehung.

Vorstellungen solcher Art beherrschen den Tibeter fast aller Gesellschaftsklassen. Im Rahmen dieser sozialen Struktur mißt das *ḍas log*-Schrifttum (das der Dahingeschiedenen-Wiedergekehrten) — für das Volk und inmitten des Volkes entstanden, um in dessen Seele die religiösen Vorbilder zu verbreiten und zu vertiefen — der Mönchsgemeinschaft als solcher nur eine geringfügige Bedeutung bei. In diesen Schriften (Nr. 76, k'a S. 35) beginnt die Aufzählung mit den dem Bürgertum angehörigen Oberhäuptern, den Herren *(skyoṅ c'en, mi c'en)*, geht dann zu ihren Ratgebern oder Amtspersonen *(druṅ ḍk'or)* über und nennt erst hierauf die Mönche, und zwar anfangend mit den „Großen Meditierenden" *(sgom c'en)*, also den nicht unbedingt an das Klosterleben gebundenen mystischen Geistern. Unter den Ordensbrüdern werden die *dge bšes* (Sanskrit: *kalyāṇamitra)* hervorgehoben (in einzelnen derartigen Listen ist dagegen nur von *dge ḍdun*, den Mönchen im allgemeinen, die Rede), ferner die *btsun ma*, doch gehen ihnen in manchen Aufzählungen jene voraus, die den *gcod* (Nr. 76, ga S. 27) ausüben. Es folgen die Exorzisten *(sṅags pa)*, danach die *ma ṇi pa* (Stein 1959 [Recherches], S. 324, 330), hierauf die Männer, die Frauen, die Bettler. Den *ma ṇi pa* wird besondere Bedeutung beigemessen (Nr. 76, k'a S. 37). Sie predigen dem ganzen Volk

17 Der Pfeil wurde nach chinesischen Quellen zur Übertragung von Botschaften auch bei anderen „Barbaren" benutzt. Vgl. *P. Demiéville*, Quelques traits de moeurs barbares dans une chantefable chinoise des T'ang. Acta Orientalia Hungarica. Tomus XV 1962, fas. 1–2, S. 74.

(rgyal k'ams pa), sind große Erzähler, so der überall bekannten Geschichten von *Viśvantara,* von *gZugs kyi ñi ma,* von *ąGro ba bzaṅ mo,* sie tragen dynastische und Familiengenealogien *(rgyal rabs)* vor, denen regelmäßig Mythen über die Weltentstehung, Berichte über den Ursprung der einzelnen tibetischen Stämme, Geschichten aus dem Mythenkranz um *Padmasambhava,* das Epos von *Gliṅ* und Lebensbeschreibungen *(rnam t'ar)* vorausgeschickt werden. Die *ma ṇi pa* betätigten sich so als Bewahrer einer mündlich tradierten und rezitierten, doch nicht selten auch schriftlich festgehaltenen Literatur, die ein doppeltes Ziel verfolgt. Einerseits sorgt sie – in allgemein zugänglicher Form – für Verbreitung und Einprägung der Grundanschauungen des Buddhismus, indem diese an berühmten Vorbildern (die zuweilen auch sakrale Schauspiele inspirieren) veranschaulicht werden, in denen die von dieser Religion befürworteten höchsten Tugenden ihre edelste Verkörperung finden. Andererseits bewahrt und überliefert diese Profanliteratur volkstümliches Gut verschiedensten Inhalts und mannigfacher Art, darunter auch mythologische Vorstellungen über die Entstehung der Welt und der Menschengeschlechter, wobei es nicht ohne Verherrlichung der göttlichen Abstammung einzelner Sippen abgeht, während epische Erzählungen fast verschollenes altes Sagengut in die Gegenwart hinüberretten. In dieser Hinsicht ist das Wirken der *ma ṇi pa* nicht grundsätzlich von jenem der Barden *(sgruṅ pa)* verschieden, denen die Aufgabe zukommt, die Götteroffenbarungen der alten Zeit und den Ruhm der Vorfahren zu besingen. Oder, besser gesagt: diese Aufgabe kam ihnen in der Vergangenheit zu, denn gegenwärtig sind die *ma ṇi pa* im großen und ganzen auf das Niveau von Bettlern herabgesunken, die während der Neujahrsfestlichkeiten ihre Glückwünsche vorbringen. Wie sich uns bereits gezeigt hat, gehen auch in diesen Kosmogonien vorbuddhistische und dem Buddhismus zu verdankende Vorstellungen Hand in Hand. Das Gebirge bewahrt unverletzt seine Sakralität als Ahnengottheit. Die Mächte des Untergrundes, die vorzeitlichen Mythenzyklen, die atmosphärischen und Sturmgottheiten werden unmittelbar in ihrer gefürchteten Gegenwart erlebt, andererseits aber erscheinen sie wieder Seite an Seite mit den Buddhas der höchsten Pentade und mit den Bodhisattvas. So bestätigt sich uns stets von neuem eine unauflösliche Koexistenz von buddhistischen und nicht-buddhistischen Traditionen, die in ihrem Zusammenwirken die erlebte religiöse Erfahrung des tibetischen Menschen ausmachen. Wenn einzelne Elemente dieses Ganzen auf den ersten Blick eher chronikalen Wert zu haben scheinen als echte religiöse Substanz, so darf doch nie übersehen werden, daß die religiöse Heilserwartung alles mit Sakralität durchdringt und so diese scheinbar zwiespältige Welt zu einem Gesamtbild integriert. Gewiß nimmt dabei auch die buddhistische Ritualistik – wenigstens in manchen Sekten – zuweilen düstere Farben an, so in der grausigen Beschreibung bluttriefender Opfer, selbst wenn diese nur symbolisch gemeint sind, so hinsichtlich der Opferreste der

durch die Schutzgottheiten getöteten rebellischen Dämonen. Sicherlich handelt es sich dabei um auch gewissen indischen Richtungen nicht fremde Züge, die aber hier, im tibetischen Bereich, dank der im Lamaismus vollzogenen Symbiose zwischen alteinheimischer Überlieferung und neuer religiöser Erfahrungswelt, unverhältnismäßig überhandgenommen haben. Die blutige Opfergabe, sei es auch nur in ihrem heutigen Ersatz durch aus Tsamba bereitete *gtor ma*, die jedoch stets auf magische Weise in ihre echte Gestalt zurückverwandelt gedacht werden, gehört zum Wesen einzelner exorzistischer Riten, besonders derer, die den *sruṅ ma*, den *ma mo* und *brtan ma* geweiht sind. Diesen Gottheiten sind Fleisch und Blut bestimmter Tiere vorbehalten (z. B. Fleisch eines schwarzen Pferdes, eines *rkyaṅ mo*, eines schwarzen Hundes). Die erhabenste Opfergabe *(rdsas mc'og)* ist das Herz des Menschen (*mi sñiṅ*, Nr. 65, S. 7 b), doch bleibt all dies im allgemeinen, wie gesagt, auf den Bereich des Symbolhaften beschränkt, ist es nur ein sprachliches *survival* älterer, dem Namen nach in den Lamaismus hinübergenommener Riten. Der Aufenthaltsort vieler solcher *numina*, z. B. der *bdud*, wird mit einer Fülle schauerlicher Einzelheiten beschrieben: *gña' riṅs k'rag med* („des Blutes bar") haust in einer *bdud*-Burg, die aus Menschen- und Tierschädeln inmitten eines Blutsees errichtet ist (Nr. 71, S. 3 b). Gerade dank seiner geschmeidigen Nachgiebigkeit gegenüber dem autochthonen magisch-religiösen Erbe gelang es dem Buddhismus bei seinem Eindringen in Tibet, gewissermaßen integrierender Bestandteil der Volksreligion zu werden und auf allen Gebieten mit ihr zusammenzuarbeiten.

Wenn der siegreiche Buddhismus auch eine Umwertung mancher Werte dulden mußte, wenn der Lamaismus in seiner Anpassung an die Laienwelt immer bereit schien, selbst deren absonderlichsten Anforderungen entgegenzukommen, so war er doch nicht gewillt, auf seine aus Indien bezogenen Ritualstrukturen zu verzichten, und zwar auch dann nicht, wenn es sich um dem Buddhismus vollkommen fremde, aus älteren, einheimischen Erfahrungsschichten ererbte Mächte handelte. Das Tun des *sṅags pa* kann auf Erfolg rechnen, insofern er sich, gemäß den Normen der tantrischen Liturgie, in Gott verwandelt hat, als Gott geboren wird *(lhar skyes)*. Die Mächte, die er anrufen muß, um ihren Schutz erlangen und sie dann zu beherrschen, werden von ihm herbeigezwungen, von ihren Sitzen vor sein Angesicht zitiert, in das liturgische Drama hineinverwickelt — kraft der von ihm gebrauchten Formeln, kraft des von ihm vollzogenen Ritus. Nur diese Formel, nur die peinlich genau vollzogene Begehung gewährleisten die Wirksamkeit des betreffenden Ritus *(sgrub)*.

In diesem Bereich unternimmt die Seele des Schamanen keine Himmelsreisen mehr, versinkt sie nicht mehr in die Unterwelt; höchstens bewirkt der *sṅags pa* oder *lha pa* in sich oder anderen (wie im Falle des für den *pra* herangezogenen Knaben) eine Besitzergreifung durch eine bestimmte Macht.

Überdies schwebt über diesen freund-feindlichen Begegnungen ungezählter Mächte stets der unaufhebbare Gedanke der Leerheit des Alls *(stoṅ pa ñid)*, in deren jeder Farbe bares und dabei doch blendendes Licht alles zerfließt und wohin alles zurücksinkt. Diese „Reinigung aller ihrem Wesen nach leeren Dinge" bildet das Vorspiel zu jedem Ritualakt: doch bei dessen praktischer Ausübung kann es diese ideelle Voraussetzung nicht verhindern, daß im gewöhnlichen Bewußtsein, in der Reichweite täglicher Erfahrungen, die Gegenwart der beschworenen Mächte, der feindlichen oder zweideutigen Kräfte, der *sa bdag, gñen, btsan, klu* usw., als eine durch und durch handfeste Wirklichkeit angenommen wird, der im höchsten Grade Rechnung zu tragen ist, da von ihr die menschlichen Geschicke abhängen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die in den häuslichen Riten dem Stein zugeschriebene Wichtigkeit, die so weit geht, daß einzelne Autoren (z. B. Hummel) darin sogar Überreste einer echten Megalithkultur erblicken wollen. Dem Stein sind wir bereits mehrfach begegnet, so als Stütze oder Träger der Seele, wir haben ihn auch in den Riten zur Zukunftsvorhersage *(pra)* vorgefunden, in denen der Zelebrierende einen offenbar ebenfalls als Seelenstütze dienenden weißen Stein unter seinem Knie, als einem sicheren und nicht leicht sichtbaren Ort, unterbringen muß: wahrscheinlich deshalb, weil die Seele des Beschwörers während des Ritus den Körper verläßt, um dem *lha* Platz zu machen, der in ihn herabsteigt und sich seiner vorübergehend bemächtigt. Verschiedenfarbige und auf verschiedene Art angeordnete Steinhaufen werden auch in manchen Hochzeitszeremonien Westtibets (Tucci 1966, S. 175) und anderer Gegenden als Sitz der günstigen Mächte angesehen und bei der Vertreibung der ungünstigen verwendet. Im Gebirge gelten Steine als die bevorzugten Aufenthaltsorte der heimischen *lha* und *btsan*. Steinhaufen am Gipfel der Berge oder auf den Gebirgspässen *(lha btsas)* sind periodisch besuchte Kultstätten; die Gemeinschaft begibt sich alljährlich an den durch den Festkalender vorgesehenen Tagen dorthin, um jene Gottheit zu verehren, die diese Örtlichkeit bewohnt oder sie durch ihre Hierophanien und Offenbarungen zur Zeit der Ahnen geheiligt hat.

Durch den Buddhismus wurde ein fortdauernder Entmythisierungsprozeß ausgelöst. Es waren höchstens Bruchstücke und Nachklänge der alteinheimischen Mythenwelt, die in seine Ritualistik Aufnahme fanden, meistens nicht viel mehr als bloße Namen, als auch beim Übergang zu den neuen religiösen Vorstellungen schablonenhaft bewahrte ikonographische Prägungen, als versteckte Hinweise auf die vermeintlichen Sitze dieser Gottheiten, als ein schwacher Widerhall weit zurückliegender Kontraste und Auseinandersetzungen zwischen beiden Glaubensformen. Mehr und mehr gewinnt das architektonische, systematisierende Moment, die ganze dem Tantrismus eigentümliche und mit ihm auch hier eingezogene Verwickeltheit dieser Ritualistik die Oberhand. Während die dogmatische Spekulation nur wenigen

Auserwählten vorbehalten bleibt, beginnt der Ritualismus die gesamte lamaistische Welt zu beherrschen, und zwar sowohl deren klösterliche Ausprägung als auch die für die Alltagsbedürfnisse des Laien geschaffenen liturgischen Formen, die ihn instandsetzen wollen, seiner Ängste Herr zu werden und in seiner Heilserwartung Befriedigung zu finden. Allerdings ist als Folge des buddhistischen Sieges ein – wenn auch nicht sehr tiefgehender – neuerlicher Mythisierungsvorgang unverkennbar, so im Zyklus um *Padmasambhava,* der zum Symbol des Kampfes zwischen alter und neuer Glaubenswelt und des darauf folgenden Friedensschlusses und Ausgleichs geworden ist. Seine geschichtliche Rolle *(lo rgyus)* und sein archetypisches Vorbild *(dpe)* werden im rituellen Akt stets erneut vergegenwärtigt: bemerkenswertes Beispiel einer Mythenbildung um eine zweifellos historische Gestalt, die unter solchen Umständen zum Mittelpunkt episch-magischer Zyklenbildung umgeschaffen wird. Freilich handelt es sich hier nur um eine Art sekundärer Mythisierung auf überwiegend thaumaturgischer und stillschweigend ritualistisch aufgefaßter Grundlage, insofern *Padmasambhavas* Taten aus seinem magischen Vermögen *(mt'u)* hervorgehen, das es im Ritus sozusagen zu reaktivieren und neuerlich wirksam zu machen gilt, und zwar mittels jenes Ritus, dessen Prototyp ihm zu danken ist, wenn auch in Anpassung an die sonst gebräuchliche Liturgie.

Ein weiteres bemerkenswertes Kennzeichen der tibetischen Religiosität ist ihr auffallender Mangel an sozialem Mitgefühl. Echter Buddhismus mahnt zur Liebe für alle Geschöpfe; in seinem Mittelpunkt steht das Gelöbnis, sich bis zur äußersten Selbstaufopferung um das Wohl aller Wesen zu bemühen; sein Ziel ist es, alle Wesen vom Leid zu befreien und dem Licht endgültiger Erlösung entgegenzuführen. Mit diesem Gelöbnis schließen zwar auch in Tibet alle Gebete, auch jene, die der Laie alltäglich hersagt, doch gehen die darin enthaltenen Lehren selten über den Bereich einer verschwommenen theoretischen Aussage hinaus. Schon ihr bloßes Aufsagen verleiht der Seele des Tibeters Frieden und die Gewißheit, seine Glaubenspflicht als Buddhist erfüllt zu haben. Davon und von den großen Feierlichkeiten abgesehen, die eben unter der Signatur einer stellvertretenden Übertragung der durch sie bewirkten Verdienste auf andere veranstaltet werden, ist der Lamaismus seiner ganzen Anlage nach auf konkrete Sonderziele hin ausgerichtet: dieser oder jener Person Nutzen zu bringen, vor allem dem *sbyin bdag,* dem Auftraggeber des betreffenden Ritus, oder einer bestimmten Familie oder Sippe gemeinsamer Abkunft, sobald sich die in Frage stehende Gruppe von einer gemeinsamen Gefahr oder in ihren gemeinsamen Interessen bedroht fühlt. Die Gemeinschaft findet zu ihrem Einheitserlebnis bei Gelegenheit gewisser Feste zurück, zum Beispiel bei den Neujahrsfeiern, wo das Zusammenwirken aller zum Wohle aller (vgl. S. 169) geboten erscheint, oder bei jener Art religiöser Volksfeste, die einem Berg- und Ahnengott geweiht sind. Dies

bleibt aber auf die besondere Gruppe derer, die sich vom gleichen *sa bdag* oder *gñan* oder *lha* bewacht und beschirmt glauben, beschränkt. Davon abgesehen, dreht sich das alltägliche Kultleben stets um das Wohl und Wehe des einzelnen oder seiner Familie, wobei die Familieneinheit wie das Einzelwesen als von einem verwickelten *lha*-System kontrolliert und beschützt gedacht wird.

Das eigentümlich Schillernde und Zweideutige in Gestalt und Funktion des Zelebrierenden wird so begreiflich. Wenn sich die *sṅags pa* auch nicht in „Weiße" und „Schwarze" einstufen lassen, wie dies hinsichtlich der Bon po oder Schamanen üblich ist, so ergibt sich doch in der Wirklichkeit ihrer praktischen Betätigung eine Hinneigung zu und Bevorzugung von dem einen oder anderen System magisch-religiöser Operationen. Der eine Exorzist spezialisiert sich sozusagen auf die *liṅ ga*-Zeremonie mit dem Vorsatz der Tötung eines Menschen, der zweite auf das Hervorrufen von Hagel zum Schaden des Eigentums eines anderen: beide gehören ohne Frage zur Klasse der „Schwarzen". Dennoch ist diese Unterscheidung im allgemeinen nicht gebäuchlich: der Exorzist verfügt über eine Technik, die gute oder schlechte Resultate zu erzeugen vermag, doch hängt die Wahl im Einzelfalle vom Wunsche des Auftraggebers ab. Bei alledem ist diese Volksreligion naturgemäß alles eher denn gleichförmig. Sie ist dieses höchstens in ihren psychologischen Voraussetzungen und Grundlagen, nicht jedoch in inhaltlicher Hinsicht. Wie bereits angedeutet, werden die Erscheinungsformen der religiösen Welt eines nicht dem Boden verhafteten und stärker den Naturgewalten ausgelieferten Hirtennomaden wesentlich verschieden sein von jenen des Ackerbauers, der Kriegerstämme, des friedliebenden Karawanenkaufmanns. Lebensweise, Art der Siedlung und Behausung usw. verleihen der Volksreligion eine fast unbegrenzte Variationsbreite hinsichtlich ihres Inhalts, ihrer mythologischen Ausrüstung, nicht zuletzt auch hinsichtlich der Reaktionen auf ihr bloßes Vorhandensein. Als vielgestaltiges Zeugnis archaischer Lebensformen und deren lokaler Ausprägungen gibt sie uns die Möglichkeit, zur vorbuddhistischen Religionswelt Tibets vorzustoßen, vorausgesetzt, daß wir sie in ihrem eigenen Zusammenhang, aus der psychischen Gesamthaltung des Tibeters heraus, betrachten, dem sich die Gegenwart des Sakralen allenthalben, an jedem Ort, in jedem Gegenstand oder Ereignis offenbart. Die Welt *(snaṅ srid)* ist für ihn nicht so, wie sie sich gewöhnlicher Erfahrung und auch uns darstellt, nicht physisch-materielle Wirklichkeit, sondern ein Komplex lebendiger Kräfte und Potenzen, bewußter Willensäußerungen, seelischer Wesenheiten, die sich in beständiger Bewegung und in heftigem Widerstreit untereinander befinden. Auf manche Einzelheiten dieses eigenartigen religiösen Weltbildes wird das bisher kaum noch in systematischer Weise in Angriff genommene Studium der volkstümlichen, magischen und exorzistischen Liturgien Tibets sicherlich neues Licht werfen.

Der von den ihn ringsum belauernden, bedrohenden, demütigenden Mächten überwältigte Tibeter hat im Lamaismus ein stets funktionsbereites, wirksames Abwehrsystem gefunden. Die dem fehlerfrei vollzogenen Ritus und der sachgemäß (d. h. im vollen Bewußtsein ihrer Kraft und Wirksamkeit im vorgeschriebenen Moment des liturgischen Gesamtprozesses) ausgesprochenen Formel entströmende magische Kraft *(mi'u)* stellt ihm eine Potenz zur Verfügung, dank der er aus dem Kampf siegreich hervorzugehen hofft, die ihm sein Übergewicht über die *numina* sichert, so daß diese, angesichts der unvergleichlichen Überlegenheit des heiligen Buddhawortes wehrlos und unschädlich geworden, abtreten müssen.

Diesem grenzenlosen Gewühl der das Dasein des Menschen launisch und unversehens in Frage stellenden Kräfte, Mächte, *numina*, dieser Welt unheilbarer Zwietracht, Willkür und Unordnung gegenüber steht eine sichere ewige, das Weltchaos überragende Norm: das alles Werden und Leben des Universums bestimmende und regelnde Gesetz des Buddha.

VII. DIE BON-RELIGION

Die *Bon*-Religion (*Bon* ist auch gewöhnlich der Name des Landes, *Bod, Bod yul,* Tibet[1]) ist die einheimische Religion Tibets, die trotz aller Beeinflussungen seitens des Buddhismus sich in eine spätere Zeit hinüberretten konnte. *Bon*-Klöster und *Bon*-Heiligtümer sind über das ganze Land verbreitet, besonders zahlreich sind sie in Osttibet, weniger häufig in Mitteltibet, obwohl sich ein wichtiges Kloster in der Nähe von *Shigatse* befindet, ferner in den westlichen Grenzbezirken des Landes, so in *Blo,* das wohl politisch zu Nepal, kulturell und sprachlich jedoch zu Tibet gehört. Es handelt sich also um eine auch heute noch lebendige Religion, die über eigene Anhänger, Kultorte und Klöster verfügt. Sie hat sich inmitten des Lamaismus erhalten, von dem sie wohl manche seiner Vorstellungen und Lehren übernahm, ohne daß er doch je imstande gewesen wäre, sie gänzlich zu ersticken. Daß wir auf die Bon-Religion erst am Ende unserer Darstellung zu sprechen kommen, ist u. a. dadurch bedingt, daß unsere vorhergehenden Ausführungen, besonders hinsichtlich der Volksreligion und gewisser Sonderaspekte des Lamaismus, gewissermaßen den Weg zum Verständnis des Bon eröffnet haben.

Wenn wir von einzelnen kurzen, in Zentralasien aufgefundenen Schriften absehen dürfen, so ist festzustellen, daß die vorbuddhistische Religion Tibets einem umfassenden Entwicklungsprozeß unterworfen war, der zum Ziel hatte, sie gegenüber der ungleich tragfesteren dogmatischen Architektur des Buddhismus konkurrenzfähig zu erhalten. Überdies muß im Auge behalten werden, daß zahlreiche Schriften, die uns heute als Teile ihres Lehrgebäudes entgegentreten, in vergleichsweise später Zeit unter dem offensichtlichen Einfluß des Buddhismus entstanden sind, dem auch ihre Klassifizierung und Einteilung in zwei Sammlungen, *bKa' ągyur* (in dieser ist die Offenbarung von

1 *d* und *n* werden im Tibetischen oft vertauscht. Auch Nr. 35, S. 6, behauptet, daß Bon = Bod ist.
Das Wort *bon* ist mit dem Verb *bon* in Zusammenhang zu bringen, das im Sinne von *zlo,* „beten", „murmeln" (von Formeln, skr. *jāpa*), „einladen", ein höheres Wesen, König oder Gott, anrufen oder bitten; von *gsol,* „übergeben, anbieten von etwas", gebraucht wird (vgl. *Uray* 1964). Es ist aber klar, daß diese Bedeutungen nur einen kleinen Teil des Begriffsumfanges ausmachen, den das Wort *bon* im Laufe der Entwicklung angenommen hat; vgl. auch Snellgrove 1967.

gŠen rab enthalten) und *bsTan agyur*, entlehnt wurde. Als wahrscheinlich gleichzeitig mit dem ersten Eindringen des Buddhismus die Lehren des Bon literarische Gestalt anzunehmen begannen, wurden z. B. jene rituellen Gepflogenheiten einer Kodifikation unterzogen, die bisher von den Exorzisten und *Bon*-Priestern gewohnheitsmäßig überliefert worden waren. Dieses Ausbauwerk nahm in dem Maße einen immer größeren Umfang an, in dem aus den angegebenen Gründen das Interesse an lehrhafter und theoretischer Ausgestaltung wuchs. Der ursprünglichen Ritualistik lag wohl das Ziel zugrunde, der Person des Königs, den Stammeshäuptern und bevorzugten Familien Schutz und Beistand zu gewährleisten, wie dies auch heute noch in der Volksreligion der Brauch ist, wo es sich darum handelt, in entscheidenden und lebensbedrohenden Augenblicken die verhängnisvollen Mächte abzuwehren. Solches Brauchtum bot die Grundlage, auf der allmählich ein dogmatischer Überbau errichtet werden konnte. Dieser stand nicht nur unter dem Einfluß des Buddhismus, sondern auch anderer religiöser Vorstellungen und Lehren, deren Kenntnis die Tibeter ihren zentralasiatischen Eroberungen und ihrer Berührung mit China und Indien verdankten. Die Bon-Überlieferungen selbst enthalten Hinweise auf einzelne Herkunftsbereiche der berühmtesten Meister und Kodifikatoren ihrer Lehre: so auf *Bruža*, d. h. Gilgit und Nachbarländer, *Žaṅ žuṅ*[2], eine gewöhnlich für Westtibet gebrauchte geographische Bezeichnung, die jedoch auch als Name für ein ungleich ausgedehnteres, sich vom Westen des Landes nach Norden und Nordosten erstreckendes Gebiet dient (dort waren 8 Hauptsprachen und 24 weniger bedeutende Sprachen in Gebrauch). Auch Meister aus *K'a c'e* (Kaschmir), aus China, ferner die *Sum pa* werden genannt. Gilgit (ebenso Kaschmir) bedeutet einen stark vom Shivaismus geprägten religiösen Bereich, in dessen unmittelbarer Nachbarschaft *(Hunza)* gnostische Lehren gleichzeitig iranischen und shivaitischen Ursprungs verbreitet waren, die in einem berühmten Buch der ismailitischen Schulen ihren Niederschlag gefunden hatten und sich dort großer lokaler Beliebtheit erfreuten. Auch *Žaṅ žuṅ* war als ausgedehntes Grenzland dazu berufen, nicht nur die dort beheimateten religiösen Vorstellungen, sondern auch den Widerhall fremder weiterzuleiten. Die Bon po-Überlieferung kennt auch ein Land *sTag gzig*, mit welchem Namen im tibetischen Schrifttum gewöhnlich die iranische oder iranisch sprechende, wenn auch vom Islam beherrschte Welt bezeichnet wird. Aus alledem scheint die — übrigens schon von den tibetischen Traktatenschreibern (vgl. z. B. Nr. 82) eingestandene — Beeinflussung durch den Shivaismus auf dogmatischem Gebiet deutlich hervorzugehen[3]. Allerdings

2 Hinsichtlich *Žaṅ žuṅ* bleibe ich bei meiner *(Tucci* 1956) erläuterten Meinung; vgl. *Petech* 1967, S. 252.

3 Nach einigen Quellen *(La dvags rgyal rabs)* wurde *Glaṅ dar ma* nicht durch die *Bon po*, sondern von vier indischen Brahmanen zur Häresie verführt. Die

lassen sich wohl einzelne Übereinstimmungen mit shivaitischen Vorstellungen indirekt durch Vermittlung der *rDsogs c'en* erklären (vgl. S. 99), d. h. sie mögen zustandegekommen sein, nachdem diese Sekte, die mit dem Shivaismus manches gemeinsam hat, Einfluß auf die späteren systematischen Bon po-Lehren gewinnen konnte. Andere, wesentlich ältere Elemente bezeugen greifbare Einwirkungen der iranischen, insbesondere vermutlich der zurvanitischen Glaubenswelt[4]. So, wenn von einem Urgott der Welt die Rede ist, von *Yaṅ dag rgyal po*, einem *deus otiosus*, damals als es noch weder Sonne noch Mond gab, weder einen Zeitablauf noch Jahreszeiten, sondern reine Potenz. Dann aber wurden zwei Leuchten geboren, eine weiße und eine schwarze, die ihrerseits zwei Geschöpfe hervorbrachten: aus dem schwarzen Licht entstand ein schwarzer Mann, aus dem weißen Licht ein weißer Mann. Das eine Geschöpf vertritt das Prinzip der Negation, des Nicht-Seins, es ist bewaffnet, heißt *Myal ba nag po*, „das schwarze Leid", es entstammt den Gestirnen und Dämonen, der Dürre, es bringt Seuche und Unheil aller Art mit sich. Damit begannen die Dämonen, *ạdre, srin, byur*, ihr unheilvolles Werk, während der Glaube an die *lha* erlosch.

Was den weißen Mann betrifft, so gilt für ihn das Gegenteil: er ist der positive Gott, der Gott des Seins (vgl. S. 260); sein Name ist *sNaṅ srid sems can yod pa dga' bai bdag po* (oder auch *'Od zer ldan*, der Leuchtende), Prinzip alles Guten. Nach seinem Erscheinen werden die *lha* von neuem verehrt und beginnt der Kampf zur Niederwerfung der Dämonen. Wir bewegen uns hier offenbar in einer zurvanitisch geprägten Vorstellungswelt.

Andere Werke lehrhaften und theoretischen Charakters (Nr. 10) unterscheiden in der Existenz ein dreifaches Moment: das Sein an sich, von Ewigkeit bestehend *(ye srid)*, unwirksam *(byed mk'an la mi ltos)*; das Sein als

Hypothese von *Richardson* (1957, S. 76), daß *Glaṅ dar ma* unter den Einfluß von shivaitischen Schulen geraten sei, verdient – auch wenn sie bisher nur eine Hypothese ist – für spätere Untersuchungen berücksichtigt zu werden. Man muß auf jeden Fall beachten, daß in den Gegenden, die an Westtibet angrenzen, Kaschmir, Gilgit, Swat, die shivaitischen Schulen und Kulte florierten (vgl. *Tucci* 1958, S. 279 ff.; 1963, S. 70). Natürlich ist, wenn man von shivaitischen Einflüssen auf die Bon-Religion spricht, hauptsächlich diejenige Form von Bon gemeint, die die Tibeter „modifiziertes Bon" nennen (vgl. S. 247), insofern es beginnt, sich zum System zu organisieren. Die *Bon po*, welche *Gri gum* einlädt (vgl. S. 246), kommen aus dem Lande *Gurṇavartta* zwischen Indien und *sTag gzig*, sie vollziehen die Riten (Nr. 85, ja, S. 7 a) und verhalten sich wie einige extreme Sekten des Shivaismus, z. B. die Kāpālika. *Gurṇavartta* ist mir unbekannt: in den geographischen Listen der *Purāṇa* finde ich keinen ähnlich klingenden Namen, außer *Urṇa: Urṇā darvās tathaiva ca*. Vgl. *D. C. Sircar*, Studies in the Geography of Ancient and Medieval India, Vanarasi 1960. *W. Kirfel*, Das Purāṇa vom Weltgebäude, Bonn 1954, S. 118 v. 56 (*Sircar*, a.a.O., S. 37, liest hier: *hūṇā*). Diese Menschen heißen Gebirgsbewohner *(parvatāśrayina)*.

4 Diese kamen zustande durch Kontakte mit mittelasiatischen Völkern oder durch Vermittlung des Manichäismus, der in diesen Regionen verbreitet war, und später durch den Kultureinfluß der Uiguren (*Gabain* 1961).

wirksam *(byed byas srid);* die materiellen Ursachen, vermöge deren das Sein sich entfaltet und in sich Unterschiede hervorbringt *(rgyu mts'an gyi srid).* Diese spekulative Vorstellung verbindet sich mit einer anderen, der zufolge die Dinge vermöge einer ihnen innewohnenden Wesensnatur bestehen, ähnlich wie in der Außenwelt die Flamme ihrem Wesen nach nach oben strebt oder das Wasser nach unten seinen Lauf sucht, oder ähnlich wie im menschlichen Bereich die Instinkte im Menschen am Werke sind. Es besteht daher eine Welt der Potenz, die sich vermittels der Intervention eines Schöpfers *(byed mk'an)* verwirklicht. Das Sein manifestiert sich so in den Verschiedenheiten der Erscheinungswelt *(snaṅ srid),* in unserer Existenzwelt.

Die Gestalt des Schöpfers, der dem *Iśvara* einzelner shivaitischer Schulen entspricht, trägt verschiedene Namen: *sNaṅ ba 'od ldan* (Nr. 10, S. 9), *Kun snaṅ k'yab pa, K'ri k'ug rgyal po* usw. Das von ihm Geschaffene hat zwei Gestalten: die Außenwelt *(p'yi snod)* und das in ihr Enthaltene *(bcud),* eine Unterscheidung, die jener zwischen dem indischen *bhājana-loka* und *sattva-loka* entspricht. Daran schließt sich unmittelbar eine sicherlich uralte Kosmogonie, stets auf dualistischer Grundlage: aus dem Hauch, der dem Schöpfer entströmt, gehen die beiden Silben *hu hu* und stufenweise das gesamte Universum hervor. Was die Schaffung des Weltinhaltes betrifft, so verläuft diese in doppelter Richtung: vermöge eines wohltätigen Vaters *(p'an yab)* und eines das Böse schaffenden Vaters *(gnod yab).* Der eine entsteht aus einem weißen, der andere aus einem schwarzen Ei; der eine ist Herr des Seins *(yod pa),* der andere Herr des Nicht-Seins *(med pa)* und Ursprung der dämonischen Mächte *(bdud).* Die Schreibung des erstgenannten Namens schwankt zwischen der ursprünglichen, *Saṅs po yab srid,* und einer anderen, *Ts'aṅs pa* (= *Brahmā*), was deutlich eine Kontamination mit der aus Indien bezogenen religiösen Terminologie verrät. Der aus dem schwarzen Ei geschaffene Gott heißt *bsKal med ạbum nag,* doch steht ihm eine wohltätige Mutter *(p'an byed yum)* zur Seite, die aus dem Wasser geboren ist und daher Königin-Herrin der Gewässer, *C'u lcam rgyal mo,* genannt wird.

Damit setzt die Entfaltung einer uferlosen Theogonie ein. Aus der Paarung von *Saṅs po* und *C'u lcam* (Wasser-Gattin) entspringen die achtzehn Brüder und Schwestern *(srid pai miṅ sriṅ),* d. h. neun männliche und neun weibliche Wesen. Unter den männlichen ist der erstgeborene *Srid rje ạbraṅ dkar,* unter den Schwestern die erste *gNam p'yi guṅ rgyal,* Göttin des Himmelsraumes. Anderen Schriften zufolge heißt sie einfach *A p'yi guṅ rgyal;* sie ist *Srid pai sman* (Nr. 2, S. 5 a), hat ihren Sitz auf dem *Ti se* (a.a.O.) und heißt auch *sman mo gNam p'yi guṅ rgyal* (a.a.O., S. 12 a). Sie gehört zu der zahllosen Gruppe der *sman,* weiblicher Gottheiten, die sich einer großen Beliebtheit in der tibetischen Volksreligion erfreuen.

Die Geschöpfe des schwarzen, bösartigen Gottes erzeugen Krankheit, Seuchen, Hungersnot, Waffen, kurz alle dem Sein widerstrebenden Kräfte, ähn-

lich wie *Anra Mainyu (Ahriman)* sich *Ahura Mazda (Ohrmazd)* entgegenstellt oder wie das Wesen der Finsternis dem des Lichtes entgegengesetzt ist. Jeder der neun Söhne und jede der neun Töchter paart sich wiederum mit anderen Göttinnen bzw. Göttern – ihrerseits Emanationen *(sprul)* –; so ergeben sich verschiedene Klassen göttlicher Wesen, *lha,* ambivalenter, nicht unbedingt bösartiger Prägung; desgleichen entstehen so die Gottheiten der Vier Jahreszeiten sowie die zwölf Göttinnen, die den zwölf Tieren des zwölfjährigen Jahreszyklus vorstehen, und andere, die über die Macht verfügen, die verschiedenen Dämonensippen zu beherrschen und sie ihrem Willen gefügig zu machen.

Ähnliches gilt für die bösartige Schöpfung. Sie umfaßt die *ši, dmu, gnod, bgegs, sri, klu, bdud, t'eu raṅ spun dgu.* Es handelt sich um eine bunte göttlich-dämonische Welt, in der gegensätzliche Wesen nebeneinander bestehen, ohne sich auszuschließen. Bemerkenswert ist der Umstand, daß auch die Überlieferung die Erinnerung an eine Schichtung sich allmählich wandelnder und aneinander angleichender Glaubensvorstellungen und kultischer Begehungen sowie an einen primitiven, vorliterarischen Zustand bewahrt hat, in dem die verschiedenen Formen von Exorzismus und Magie nebeneinander bestanden, deren Überleben wir in der Volksreligion feststellen konnten, so vor allem in den Grabriten, in bezug auf die Anlage der Gräber, in der Beschützung der Lebenden vor dem von den Toten oder Dämonen drohenden Unheil.

Ohne Zweifel geht die Vorstellung einer Vielheit von Seelen *(bla, la)*[5], von der bereits die Rede war, auf dieses primitive Substrat der tibetischen Volksreligion zurück, dem ähnliche Vorstellungen benachbarter Völker an die Seite gestellt werden können. Übereinstimmungen und Unterschiede werden klarer hervortreten, wenn man sich die historische Situation vor Augen führt, in der die hier behandelte Religion sich herausgebildet hatte: Tibet war noch nicht zu politischer Einheit gelangt, sondern gemäß einer sicherlich tatsächliche Zustände widerspiegelnden Überlieferung in verschiedene Stämme geteilt (z. B. Nr. 85 ja 4 b): die zwölf *Sil ma* und später vierzig Kleinkönige bekämpften sich untereinander und hatten dabei stets Einfälle aus den Nachbarländern zu befürchten. Jeder dieser Lokalherrscher hatte Macht nur über ein begrenztes, nicht durchweg ethnisch einheitliches Gebiet, dem er den Namen gab oder von dem er seinen Namen bezog. Hier schalteten und walteten einzelne mächtige Familien, die ihren Stammbaum auf einen himmlischen Ahnherrn zurückführten, oft einen solchen in Berggestalt, mit entsprechenden Kulten.

Die heiligen Örtlichkeiten, seien es solche in der Ebene oder im Gebirge, hießen *gsas mk'ar* oder auch *gsas k'aṅ.* Als *gŠen rab mi bo* im Laufe von zwölf

5 Daß die Seele als etwas Materielles, obwohl äußerst Subtiles, verstanden wurde, geht aus der Beschreibung der Trauerfeier des Königs hervor, wo gesagt wird, die Seele werde in einem Sondermoment des Ritus „gesammelt".

Jahren sein Offenbarungswerk und seine erste Mission vollbringt (Nr. 31), begibt er sich alljährlich auf einen Berg, eben einen *gsas mk'ar*. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang der Gebrauch der Zahl 360, sicherlich nicht ohne astrologische Bezüge. Eine berühmte Göttersippe, die *Gi k'od* oder *Ge kod*, zählt 360 Götter; von den *gsas mk'ar* gibt es ebenfalls 360. 360 ist die Zahl der Sprachen, in denen das Bon abgefaßt ist, worauf es *gŠen rab mi bo* in eine einzige, die „Sprache des Svastika" *(yyuṅ druṅ skad)*, übersetzt, aus der dann die verschiedenen Völker die heiligen Texte wieder in ihre eigene Sprache rückübertragen. Der Begriff des *gsas mk'ar* verschwindet nicht, nur bleibt der Name jetzt auf besondere Gefäße für die Schutzgötter auf den Häusern oder Bergen beschränkt.

Das Motiv der Geburt aus einem Berg oder aus einer Grotte in einem religiösen Rahmen, in welchem dem Gebirge besondere Sakralität beigemessen wird, findet sich in Zusammenhang mit zahlreichen rings um den *Ti se* lokalisierten Örtlichkeiten. So hatte z. B. König *Tun yar mu k'rod* von *Žaṅ žuṅ*, Emanation *(sprul pa)* des *Ts'ad med 'od ldan*, keine Söhne. Eines Tages berichtet ihm ein Hirte, er habe, von weidenden Ochsen geleitet, eine aus einem Felsen ertönende Stimme gehört. Der König begibt sich an den angegebenen Ort und läßt den Felsen niederreißen: da erscheint ihm ein achtjähriges Knäblein, dessen Gestalt aus dem Licht des Regenbogens gewoben ist. Mit dieser Legende eng verflochten sind der Dogmatik zu verdankende Ausschmückungen: auf entsprechende ihm gestellte Fragen antwortet das Kind, sein Vater sei die Leere *(stoṅ)*, seine Mutter *gSal ba ye šes* (strahlende sublimierte Erkenntnis), sein Lichtkörper sei Identität von Licht *(gsal)* und Leere *(stoṅ)*. Er komme aus dem geburtslosen Anfang *(skyed med kloṅ)* und begebe sich zum Immateriellen Sein *(dgag med dbyiṅs)* (vgl. Nr. 2, S. 25 a). Dies alles sind jedoch spätere Hinzufügungen. In gewissem Sinne darf behauptet werden, daß diese Bon-Religion ebenso wie die Volksreligion je nach den Regionen, wo sie zu Hause war, andersartig gefärbt war. Trotz gewisser gemeinsamer Züge bietet sie uns das Bild einer jeder Klassifizierung spottenden Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungswelt, wenn auch das Wesen mancher Mächte im Grunde genommen dasselbe bleibt. Die in der Volksreligion noch fortlebenden Mächte und die dazugehörigen Mythenfragmente sind Überbleibsel einer in alten Zeiten vorherrschenden religiösen Welt, die sich zum Teil dank der Widerstandskraft des Glaubens an in Leben und Wirken des Menschen eingreifende Mächte durch die Jahrhunderte im Buddhismus wie im Bon fortzuerben vermochten.

Ebenso zahlreich und verschiedenartig sind die theogonischen Vorstellungen, und auch hier handelt es sich um ihrer Natur nach ähnlich geartete Mächte. Beherrschend erscheint das Bemühen um eine Scheidung zwischen dem Zuträglichen und dem Schädlichen, um danach die Beziehungen zwischen Mensch und Mensch ausrichten zu können. Es fehlt nicht an Spuren göttlicher

Paare, Vater-Mutter, Himmel-Erde. So finden wir *A p'yi guṅ rgyal, gNam p'yi guṅ rgyal,* die sich mit *gNam gyi lha rgod t'og pa* paarende Himmelsgöttin, doch neben einer Erdgöttin, *Sa rgyal doṅ gi dbal mo,* auch einen Erdgott, *Sa bla dog rum* oder *Sa yi lha 'od,* ebenso einen Wassergott, *C'u lha,* aus dem die Schlangen hervorgehen, oder auch eine Wassergöttin (*C'u lcam,* vgl. oben S. 238) usw. In einzelnen Genealogien erscheint die Sonne als Frau. Manche sind Gottheiten der Jahreszeiten und des zwölfjährigen Jahreszyklus, andere der Künste und Wissenschaften: so *Yi ge pa, bZo lha, gSo byed pa,* „der zu schreiben vermag", „der Künstler" *(bzo),* der „Meister der Heilkunst". Einige dieser Göttergestalten sind kämpferischer Natur, sie sind den Mächten des Bösen feind, so *dgra ḍul, rgod ḍul, nad ḍul,* Besieger der Krankheiten. Dazu kommen die Ahnengötter bestimmter Sippen, *sTod, A ža, Žaṅ žuṅ*[6]. Manche Götterklassen sind ambivalenter Artung: sie schwanken zwischen der guten Schöpfung, wie die *bdud, dmu, gñan,* und der bösen Schöpfung, in der wir auch auf *mk'a' ldiṅ* stoßen, einen sagenhaften, in der Bon po-Mythologie beheimateten Vogel, Feind des im allgemeinen der guten Schöpfung zugerechneten *k'yuṅ.* Die unheilvollsten Mächte, deren der Mensch sich zu erwehren hat, sind die männlichen bzw. weiblichen *sri* und *srid mo,* die auf Friedhöfen und an den Toren hausen. Eine bösartige Gottheit herrscht über die unheilbringenden Träume. Wie ersichtlich, handelt es sich um eine Klassifikation in Gegensatzpaaren, doch sie ist insofern schwankend, als die gleichen Mächte je nach der seelischen Reaktion des Menschen bald in der guten, bald in der bösen Spalte der Liste aufgeführt werden. Nichts ermächtigt jedoch zu der Gesamtauffassung des Bon als einer Religion ausschließlicher Himmelsanbetung, denn eine solche findet nur unter besonderen Umständen und in bestimmten Augenblicken statt, nämlich nur sobald von einem *gNam*-Bon, einem Himmels-Bon, die Rede ist.

Der Versuch einer zusammenfassenden Gruppierung dieser Göttergestalten scheitert auch daran, daß es sich vielfach um lokale Ahnengötter handelt, ein neuerlicher Hinweis darauf, daß jede Gegend ursprünglich einen eigenen Hauptgott besaß, insbesondere einen Berg-Ahnen. Ein bezeichnendes Beispiel liefert die im Literaturverzeichnis, Teil I, unter Nr. 38 (Tucci 1949) genannte Liste, aus der die Gleichsetzung der Einzelgötter (*srid pai c'ags pai lha dgu,* vgl. oben S. 238) mit den einzelnen Bergen — beginnend mit *'O de guṅ rgyal,* bis auf den heutigen Tag Gebirgsname in der Nähe von *'Ol k'a* — deutlich hervorgeht. Ähnliches gilt für die Könige: sieben von ihnen sind auf Berge herabgestiegen, drei — beginnend mit *gÑa' k'ri btsan po* — in *Lha ri gyaṅ t'o* in *rKoṅ po,* zwei auf den *Potala* von *Lhasa,* zwei in *Šam po la rtse* in *Yar kluṅs.* Berge, auf die sich der Ahne herabgesenkt hat; gewinnen besondere Sakralität oder auf denen er wohnt, an sie knüpfen sich dann kosmo-

6 Nach Nr. 35, S. 22, sollen auch die Bon-Bücher aus Büchern anderer Länder übersetzt worden sein: *Sum pa, sTag gzig, Žaṅ žuṅ,* Indien, China, *K'rom.*

gonische oder theogonische Erzählungen oder verwickelte philosophische Auslegungsversuche: dank ihrer sakralen Natur werden solche Berge gleichsam zur Seele des Landes, gewährleisten sie dessen Fortbestand sowie Schutz für die zu ihren Füßen wohnenden Menschen. Das gefeiertste Beispiel dieser Art in Westtibet ist der *Ti se* = *Kailāsa.*

Er ragt auf unter dem Himmelsrund wie ein Schirm mit acht Stäben *(rtsibs)* und über der Erde wie ein Lotus mit acht Blumenblättern, gleich einem ausgebreiteten Teppich (Nr. 2, S. 3 a). Er ist Nabel der Welt (*aJam bu gliṅ lte ba* — Nr. 2, S. 28 b), Sitz der Himmelsgötter *gnam p'yi guṅ rgyal, srid pai sman* (Nr. 2, S. 5 a).

Der *Ti se* ist *Bon ri,* Bon-Berg, *Žaṅ žuṅ bon ri,* Berg des Bon von *Žaṅ žuṅ, bla ri, bla ri gaṅs dkar Ti se* (Nr. 2, S. 21), Berg-Seele. Die Berg-Seele von *Žaṅ žuṅ* ist gleichzeitig eine zum Himmel aufsteigende und vom Himmel herabführende Leiter *(mt'o ris t'em skas)*[7], der also die gleiche Funktion zukommt wie dem *dmu t'ag* = *gnam t'ag* („Himmels-Strick", der Himmel und Erde verbindet) (Nr. 2, S. 14 b): auf diesen Berg ist der Emanationskörper des *gŠen rab* herabgestiegen[8]. Der Kreis der *ge k'od*-Götter besitzt dort seinen eigenen Palast. Es gibt deren dreihundertsechzig, nach einer auch vom *Pad ma t'aṅ yig* (Nr. 3, S. 245) übernommenen Tradition; die Deutung des *Ti se* als Weltachse, um die sich das Jahr mit seinen 360 Tagen dreht, liegt auf der Hand. Der Berg wird vorgestellt als ein ungeheurer *mc'od rten* aus Bergkristall oder auch als ein Palast, in dem verschiedene Götterfamilien ihren Sitz haben. Er hat vier Tore: *rgya stag* (chinesischer Tiger), Schildkröte *(rus sbal),* roter Vogel *(bya dmar)* und *yyu ạbrug* (Türkisdonner). Ihre Aufgabe ist es, die vier Himmelsrichtungen zu beschützen: Osten, Norden, Westen und Süden.

Dank der Übernahme elementarer philosophischer Gedanken, die zwischen jenen der *rDsogs c'en* und wohl auch jenen des Shivaismus die Mitte halten, vollzieht sich später die Verwandlung dieser Vorstellungen zu Symbolen. das zum Heil führende Hilfsmittel *(t'abs)* wird symbolisch als Vater gedeutet, während der Manasarovar-See *(Ma p'am)* die Mutter, das Symbol der sublimierten Erkenntnis *(ye šes)* (Nr. 2, S. 17 a), darstellt. Offenbar handelt es sich dabei um eine gnostische Umdeutung bereits vorgefundener mythischer Vorstellungen, nämlich jener vom Berg-Vater und von der See-Mutter. An anderer Stelle wird die Frage aufgeworfen, wie das als existent Erscheinende *(snaṅ srid)* entstanden sei. Woraus ist dieses Sein *(srid)* hervorgegangen und wie? Es rührt von einem *ab aeterno (kloṅ)* bestehenden Prinzip her — ein von den *rÑiṅ ma pa* gebrauchter Terminus —, es ist entstanden aus dem *bon ñid,*

7 Doch trägt auch eine Bergspitze der gleichen Gebirgsgruppe diesen Namen (Nr. 2, S. 14).

8 *Ti se* ist der Kailāsa, auf dem nach der shivaitischen Tradition Śiva zusammen mit Pārvatī seinen Sitz hat.

also dem *ye ñid stoṅ pa.* Der Ausdruck *bon* in dieser dogmatischen Nachbildung ist gleichbedeutend mit *c'os = dharma,* daher ist *bon ñid* die fiktive Entsprechung von *c'os ñid, dharmatā,* der grenzenlosen potentiellen Existentialität, alles dessen, dem wir Dinglichkeit zuschreiben oder das uns dinglich, als Existenzelement *(dharma)* erscheint: *bon ñid* ist also das Leere, *ye ñid stoṅ pa* (s. S. 270). Aus diesem Anfangszustand entspringt in der Folge eine Befreiung, ein Aktualisierungsprozeß *(grol),* derart, daß die in der Leere angelegte Möglichkeit sich befreit, Form annimmt.

Das dritte Moment besteht in dem eigentlichen göttlichen Emanationsprozeß *(sprul).* In diesen Vorstellungskomplex brechen nun die einheimischen alten kosmogonischen Vorstellungen noch handgreiflicher ein. Charakteristisch für dieses Moment ist die dem Schnee des *Ti se*-Gebirges und den Gewässern des *Ma p'am*-Sees entströmende Lichterscheinung[9]. Das vierte Moment ist durch die Bildung der fünf Elemente gekennzeichnet, die sich im kosmischen Ei manifestieren. Das fünfte Moment wird als Hervorquellen *(brdol)* bezeichnet, d. h. es ist eine Manifestation jedes der fünf Elemente gemäß der Sondernatur jedes einzelnen. Das sechste Moment wird gebildet durch das Entstehen *(ạbyuṅ ba),* nämlich das Hervorgehen eines Erscheinungskörpers *(sprul pa), dBal c'en ge k'od,* begleitet von seinem Gefolge (insgesamt 360 Götter) Das siebte Moment ist jenes der Illusion *(rdsu ạp'rul);* es wird begründet durch das Entstehen des *srid kyi yyag po dkar po,* des weißen Yaks der Existenz[10]. Das achte Moment ist dessen „Fall", d. h. sein Abstieg in das Land *Žaṅ žuṅ,* das Land des Bon. Das neunte und letzte Moment bezeichnet das „Kommen" *(byon),* das Kommen des *Šel gyer* in Gestalt des *dGra bla* des Bon: der Yak steigt vom Himmel auf das Gebirge herab und geht damit in die Welt ein. Sofort danach reißt er mit seinem Gehörn das Gebirge zur Rechten und zur Linken auf, und die Erde bedeckt sich mit Blumen (Nr. 2, S. 17 a ff.). Damit ist die Schöpfung vollendet.

Dieser kosmische Mythos, in dessen Gefüge einem Yak die Aufgabe zuerkannt wird, die Erde bewohnbar und für *dGra bla (= lha)* geeignet zu gestalten, ist offenkundig in einen ausgesprochen dogmatischen Rahmen eingeschaltet worden. *Ge k'od* ist das Prinzip anderer Emanationen aus seinem Herzen: a) *Ye šes lha bdud ạdul gsaṅ bạ drag c'en,* Gott der sublimierten Erkenntnis, Geheimnis, Überwältiger der *bdud,* überaus gewalttätiger Gott (mit 9 Köpfen und 18 Armen), begleitet von seiner Paredra *(yum);*

9 Wir beschränken uns dabei auf die Tradition, wie sie sich in Westtibet gestaltet hat; in Osttibet existiert ein ähnlicher Zyklus, der den *sPom A myes rma c'en* zum Mittelpunkt hat.

10 Der weiße Yak, der dem schwarzen, dämonischen entgegengesetzt ist; die Zähmung des Yak ist die gleiche wie die Domestizierung des Pferdes. Über dieses Thema sind viele Legenden entstanden, die mit der Jagd, die, wie gesagt, auch einen rituellen Charakter hat, zusammenhängen. (Von diesen Legenden sind mehrere Fragmente bekannt: *Thomas* 1957, Kapitel 1 A, S. 20 ff.) Diese Legenden wurden vermutlich vor der Jagd rezitiert, um den Erfolg zu sichern.

dieser seinerseits emaniert b) *Ku byi mań ske* in Gestalt des Körpers des Mit-Genießens *(sambhogakāya, loṅs spyod rdsogs kyi sku)* von grüner Farbe (ein Kopf, zwei Arme); aus ihm emaniert c) *A ti mu wer*, schmucklos, nackt.

Nach einer anderen, im gleichen Text enthaltenen Kosmologie oder Theogonie (in Nr. 2, S. 2 b) befreite sich aus dem Absolut-Leeren, aus der spontanen Ursache, die Existenz; die große Mutter der potentiellen Existentialität *(dbyiṅs)* emanierte die Existentialität selbst. *gŠen lha 'od dkar* wurde aus dem Licht emaniert; *Saṅs po bum k'ris* wurde aus den Strahlen geboren, Meister *gŠen rab* aus dem Wind, *A ti mu wer* aus der geistigen Ebene, *Ku byi mań (s)ke* aus der Wortebene, *dBal c'en ge k'od* aus der physischen Ebene.

Bemerkenswert ist das Nebeneinanderbestehen verschiedener Schemata im gleichen Text; deren Einzelelemente sind offenbar aus verschiedenen sozialen Gruppen oder Traditionen zusammengeflossen und unterschiedlicher lokaler Herkunft.

Diese von Ort zu Ort verschiedenen kosmogonischen, theogonischen und genealogischen Vorstellungen sind so lange lebendig geblieben, wie sie sich in den einzelnen Familien als Überlieferung weiter vererbten; der in ihr enthaltene Anspruch auf göttlichen Ursprung war ihrem Weiterbestand naturgemäß förderlich. In anderen Fällen wurden derartige Familienüberlieferungen von anderen, mit jenen verwandtschaftlich oder auf sonstige Art verbundenen Familieneinheiten übernommen. Gegenseitige Beeinflussungen und Verschmelzungen dieser Art sind deutlich erkennbar, sobald diese mythischen Gebilde aufmerksamer Prüfung unterzogen werden.

Man kann verschiedene Arten der Fusion feststellen. An erster Stelle steht dabei jene, die offiziell vom Buddhismus anerkannt und bereits in älteren Werken vollzogen wurde, z. B. im *bKa' t'aṅ sde lṅa*, in Werken, die vielfach vorbuddhistische oder im Buddhismus zäh weiterlebende Aspekte überliefern, so Werke der *Sa skya pa*, der *yYu t'og pa*, der *sTag luṅ pa*, der *P'ag mo gru pa*, die von einer Weltschöpfung aus dem Ei und einem ersten göttlichen Wesen, *Ye smon rgyal po*, ausgehen und stufenweise bis zu jenem göttlichen Ahnen gelangen, der auf wunderbare Weise auf einem Berg geboren und von einem Drachen, einem Tiger, einem Geier beschützt wird.

Die Mehrschichtigkeit und Vielfalt der kosmogonischen Mythen, die nie völlig miteinander verschmelzen, sondern durch ein offenbar durch lokale Überlieferungen beeinflußtes Schrifttum weitergegeben werden, bestätigt die Richtigkeit vorstehender Feststellungen: diese mythische Welt ist beherrscht von einem — wenn auch in unterschiedlicher Gestalt auftretenden — kosmogonischen Grundinteresse, nämlich der Frage nach dem Ursprung der Götter, der Stammeshäupter, des Menschengeschlechtes, die alle aus einem mehr als nur chaotischen Urzustand, einem Urzustand leerer Potentialität, hervorgegangen sind, dem mittelbar oder unmittelbar das Ur-Ei (eines oder mehrere) entspringt, aus dem dann die Existenz hervorgeht oder jenes Wesen

geboren wird, das die Welt in ihrer Vielfalt ins Dasein ruft. Doch ist auch die Überlieferung von einem kosmischen Baum nicht unbekannt, aus dem seinerseits vier verschiedenfarbige Eier hervorgehen. Oder die Entstehung der Welt ist der Zerreißung eines Urwesens zu verdanken, dessen einzelne Körperteile das Zustandekommen der gegenwärtigen Welt *(srid)* bewirken. Eine andere Lehre kennt ein mit demiurgischen Funktionen ausgestattetes Urwesen *(Ye smon rgyal po, Saṅs po)*, dem in den einzelnen Überlieferungen verschiedene Namen beigelegt werden (Tucci 1949, S. 712).

Nicht selten besteht der Urzustand des Nicht-Seins oder der reinen Potentialität des Seins in einem bloßen Licht — ein Hinweis auf den uralten Ursprung jenes Photismus, jener Lichtlehre, die dann durch die Tantraerfahrung in ein theoretisches System gebracht wurde, jedoch seit langem Gegenstand des Nachdenkens der Tibeter gewesen war und bewirkt hatte, daß sich ihr ursprünglicher Olymp mit zahlreichen Lichtgottheiten bevölkerte. In einem anderen Abschnitt der Kosmologie spielen die *klu* eine bedeutsame Rolle, jene Wesen, die den sanskritischen *nāga*, Schlangen, entsprechen, doch im allgemeinen jene Mächte der Erde und Gewässer bezeichnen, von denen das Gedeihen der Landwirtschaft abhängig gedacht wird. Um diese Wesen hat sich ein ganzer Zyklus gerankt, der seinen Niederschlag in einer reichhaltigen Literatur gefunden hat. Ihr wichtigstes Erzeugnis ist das *Klu ạbum*, die „Hunderttausend *klu*", das in drei Teile zerfällt: weiße *klu*, vielfarbige *(k'ra) klu*, schwarze *klu*.

Das brennende Problem der Ursprünge, das den Tibeter zu allen Zeiten so stark beschäftigte, spiegelt sich auch auf sozialem Gebiet wider: es findet seinen Widerhall in der religiösen Organisation und ihrer gesellschaftlichen Schutzfunktion. Wie und warum sind die einzelnen sozialen und zivilen Einrichtungen, die Bräuche und Künste entstanden? Sobald die Welt da ist, sobald sie eine Seinsweise *(srid)* geworden ist, schreitet der Mensch ein, um die erforderliche Ordnung zu schaffen und seine Lebensgewohnheiten zweckmäßig zu gestalten. Damit wird aber eine neue Situation heraufbeschworen, die oftmals jene Mächte stört oder schädigt, die bisher bestimmte Bereiche ihr eigen nannten: Bau eines Hauses, Aufrichten eines Zeltes an einem bestimmten Ort, Brückenschlag über einen Fluß, Graben in der Erde — dies alles bedeutet den Einbruch in fremde Machtbereiche, der Sühne mittels entsprechender Riten erfordert. Die Rechtfertigung eines solchen Ritus oder der Nachweis des Ursprungs der einzelnen Bräuche sind von Fall zu Fall Gegenstand des Berichtes in den Bon po-Quellen, die zunächst von einem *in illo tempore* stattgehabten Ereignis erzählen, dann aber regelmäßig hinzufügen: „daraus ist der so beschaffene Brauch entstanden", d. h. ebendies ist die Ursache dieses Brauches *(gtan ts'igs kyaṅ de nas byuṅ*, z. B. Nr. 32, S. 21 b). Von diesen Dingen handelten die Barden, *sgruṅ* (vgl. S. 223, S. 257), und ihre Erzählungen lieferten eine Erklärung nicht nur für den Ursprung des betreffenden

Brauches, sondern beinhalteten auch die Gewähr, daß aus ihm keinerlei schädigende Wirkung erfließen könne und daß durch seine Wiederholung jener Urmoment erneut heraufbeschworen werde, in dem nach erfolgter Kränkung der göttlichen und dämonischen Mächte auch das sichere Mittel zur Abhilfe gefunden worden sei. Kurz, der Bericht sühnt die geschehene Kränkung und verleiht Schutz gegen deren Folgen. Doch konnten die *sgruṅ* auch Wundergeschichten erzählen, so von Gewinnung des Goldes mit Hilfe der Totengeister, von Macht über die *ma sańs* usw. (Nr. 85 ja, S. 9).

Die gleiche Vielfalt tritt in den von den Geschichtsschreibern der Folgezeit allgemein akzeptierten Stammbäumen zutage. So besitzen wir eine umfangreiche Königsliste, in der bis hinein in halbgeschichtliche Zeiten ein König auf den anderen folgt, bis sie in *Sroṅ btsan sgam po* gipfelt. Da diese Reihenfolge zweifellos erst dann ausgearbeitet wurde, als *Sroṅ btsan sgam po* bereits Tibet geeinigt hatte, ist dieser Stammbaum natürlich nicht ohne eingehende Prüfung hinzunehmen. Was dabei gleich ins Auge fällt und Verdacht erweckt, ist die Gleichsetzung des Urahnen *gÑa' k'ri btsan po* mit einem König Indiens. Offenbar handelt es sich dabei um eine nach dem Sieg der Lehre aufgestellte Fiktion, die zum Ziel hatte, die Königsfamilie mit Indien, ja sogar — nach einzelnen Lehren — mit der Familie Buddhas in Beziehung zu bringen.

Diese Königsliste entspricht der Dreiteilung der Existenz: *gnam,* Himmelsraum; *bar,* Zwischenraum; *sa,* Erde, jedoch unter Einschaltung zweier weiterer Zwischengruppen: *stod kyi steṅ,* die Herrscher über den hochgelegenen Teil Tibets, und *'og gi btsan,* die unteren Könige. Diese Einschaltungen bezeichnen in Wirklichkeit Einschnitte, Zäsuren. Die letzten Könige *('og gi btsan po)* beginnen mit *Lha t'o t'o ri,* also mit jenem König, dem die erste wunderbare Berührung mit der buddhistischen Lehre zugeschrieben wird. Zweifellos handelt es sich dabei um eine Legende, doch könnten wir uns mit ihrer Hilfe vielleicht einer tragfesteren Tradition annähern. Aber was soll die ganze Liste als solche bedeuten? Es war bereits von *gÑa' k'ri btsan po* die Rede. *Gri gum* bezeichnet in mancher Hinsicht einen tatsächlichen Bruch: die Dinge, die sich unter seiner Regierung wandeln, sind zahlreich. In diesem Zusammenhang wird auch auf einen Konflikt zwischen seiner *majestas (mṅa' t'aṅ)* und der magischen Macht *(mt'u)* hingedeutet. Eher steht er mit *Myaṅ ro* in *gTsaṅ* in Zusammenhang, doch nichts beweist seine besondere Verbindung mit der Familie des *Sroṅ btsan sgam po. A posteriori* wird ihm der Name „Durch den Dolch Getöteter" beigelegt, doch nennen ihn andere Quellen (Nr. 35, S. 15) *Ge mun.* Einzelne Überlieferungen, die seine Häresie mit der Ankunft von Lehrmeistern aus Kaschmir in Verbindung bringen, scheinen seine Zugehörigkeit zu den Westgebieten Tibets zu bestätigen.

Nach *Myaṅ c'uṅ* (Nr. 4, S. 139 a) befand sich der Palast des *Gri gum* in Tshechen bei Gyantse. Die sich durch das Schwanken zwischen zwei verschie-

denen Formen verratende Unsicherheit, mündend in eine Rückkehr zum traditionsgeheiligten Namen, in dem als Grundelement das Wort *gri*, Messer, auftritt, läßt an die Einführung bestimmter Opferriten denken. Der gesamte Zusammenhang legt die Möglichkeit einer Infiltration von Gedanken nahe, die Einwanderern aus den westlich Tibets gelegenen Ländern verdankt sein mögen: Erben in manchen Formen shivaitisch durchtränkter religiöser Lokalüberlieferungen (die Leichenbestattung erinnert eher an Gebräuche der Kafiren als an streng hinduistische Bestattungsgepflogenheiten), die jedoch in den mit indischer Kultur in Berührung stehenden Gebieten autochthon gewesen sein können.

Es ist dabei die Tatsache nicht aus dem Auge zu verlieren, daß seit den ältesten Zeiten das Gebiet um den Kailāsa und Manasarovar ein bedeutendes Anziehungszentrum für indische Pilger und Gläubige aller angrenzenden Religionen darstellte, eine Tatsache, die sogar durch das Vorhandensein hinduistischer Tempel und Gottheiten bestätigt wird (Tucci 1959).

Vorstehendes zwingt uns, ein damit in Zusammenhang stehendes Thema anzuschneiden: das Problem einer Evolution auch innerhalb der Bon-Religion, die Frage ihrer Entwicklung im Zusammenhang mit dem Wandel im Leben der tibetischen Gesellschaft und ihrer Sitten, bedingt durch die Berührung mit anderen Völkern oder den Hereinbruch andersgearteter religiöser Vorstellungen. Den Widerhall solcher Veränderungen finden wir, außer in den zur Zeit des genannten Königs zu verzeichnenden Ereignissen, auch in auf uns gekommenen Überlieferungen. So spricht z. B. Nr. 82 von drei aufeinanderfolgenden Phasen im Bon: *ạjol Bon* (= *mjol Bon* bei Lalou, 1952, S. 350), *ạk'yar Bon* und *ągyur Bon*. Das *ạjol Bon* wäre dabei das erste, noch literaturlose Stadium, in dem es einzig darum ging, die schädlichen Mächte zu unterwerfen. Die zweite, im gleichen Werk als *ạk'yar Bon*, „abweichendes Bon", bezeichnete Entwicklungsstufe, gleichzusetzen mit den *dur Bon*, hat es vor allem mit den Grabriten zu tun. Sie soll mit *Gri gum btsan po* angehoben haben und der Mitwirkung einzelner Lehrmeister oder Schulhäupter zu verdanken sein, von denen man vorher nichts wußte. Mit anderen Worten: mit ihnen beginnt eine Periode theoretischen und organisatorischen Ausbaus und kommt es zur Fühlungnahme mit anderen, vielleicht nicht nur tibetischen, religiösen Mittelpunkten. Das dritte Stadium heißt *ągyur Bon*, modifiziertes Bon, denn in dieser Phase sieht sich die Bon-Religion genötigt, ein dogmatisches Kleid anzulegen, das ihr vorher abging, und vielleicht auch einzelne Riten zu ändern, ferner auch sich einen bedeutenden Teil der buddhistischen Lehre zueigen zu machen. Dies ist wahrscheinlich die durch *gŠen rab* eingeleitete Periode, der von der Bon po-Literatur schließlich als ausgesprochenes Bon po-Korrelat zum Buddha vorgestellt wird[11]: sogar Bekehrungen

11 Der Name, unter dem er bekannt ist, ist *gŠen rab mi bo*, „der Mensch, der höchste *gŠen*". Einige verstehen *rab* als *rabs* = Herkunft, also „der Mensch, der von den

und Unterwerfungen von örtlichen und Gebirgsdämonen werden ihm zugeschrieben, ganz wie es die sich um *Padmasambhava* rankenden Legenden von diesem Wundertäter berichten (Nr. 33). Dabei ist schwer zu sagen, auf welche Quellen sich solche Tradition stützen konnte, doch entspricht diese Entwicklung offenbar einem inneren Gesetz: von einer primitiven, örtlich unterschiedlichen Ausgangsposition rein magischer oder schamanistischer Prägung ausgehend, kommt es zu *Gri gums* Zeiten – zweifellos bezeichnet er einen überaus bedeutsamen Faktor in der Entwicklung der Bon po-Religion – zu den ersten Anfängen einer organisatorischen Durchbildung, vermutlich bedingt durch den Kontrast zwischen der königlichen Autorität und der magischen Macht des Bontums. Wie sich uns in der Folge erweisen wird, ist es auch denkbar, daß *Gri gum* mehr als nur dies bedeutete: vielleicht ist er als Vertreter des Kultes chthonischer Gottheiten, im Gegensatz zu jenem der himmlischen, aufzufassen. Erdbestattung, Erscheinen der *dur Bon* usw. bezeugen die Rückkehr des Leibes zur Erde: eine Megalithkultur, beruhend auf Grabriten und Grabbauriten, dringt ein in eine andere Kultur, in deren Rahmen trotz der auch hier zu verzeichnenden Rolle der *klu* (in der Dreiteilung der Weltwesen: *lha*, Menschen, *klu*, kommt den *klu* eine bedeutende, zentrale Stellung zu) die himmlischen Gottheiten, Lichtgottheiten, Gottheiten des weißen Lichtes, sich der entschiedenen Gunst der Gläubigen erfreuen. Fest steht jedenfalls, daß mit dem Tode des *Gri gum* ein bedeutsamer Bruch in den Grabgebräuchen erfolgt. Hinsichtlich der Zeit vor ihm spricht die Überlieferung von einem Aufsteigen des Königs zum Himmel mit Hilfe eines Himmel und Erde verknüpfenden Strickes: auf solche Weise ließ der verstorbene König keinerlei Spur von sich zurück, verschwand er wie ein Regenbogen. Zur Zeit des *Gri gum btsan po* jedoch reißt der Strick und wird die Leiche in eine Truhe verschlossen und in den Fluß geworfen.

Die Erinnerung an das Himmel und Erde verknüpfende Seil findet sich auch in anderen Familiengeschichten, allerdings werden für dessen Reißen verschiedene Ursachen genannt. Auch ändert sich die Bestattungsweise je nach den verschiedenen Klassen oder Gruppen der Könige, die in der alttibetischen Klassifikation der Dynastien verzeichnet werden: in Gefäßen, Sarkophagen, Flüssen, wie noch heute in manchen Gebieten Tibets üblich. Fest steht jedoch, daß bereits zur Zeit des *Sroṅ btsan sgam po* Technik und Architektur der Königsgräber in ihren Grundzügen festgelegt waren (Hoffmann 1950; Tucci 1950). Hinsichtlich dieses Königs spricht die Überlieferung von unterirdischen Kammern, insgesamt neun (neun und dreizehn sind die heiligen Zahlen des Bon po), und einer Mittelkammer. Die Leiche wurde in

gŠen stammt". Diese Interpretation scheint mir nicht annehmbar; *gŠen rab* ist dasselbe wie *paramaguru* in Indien, „der höchste Meister", und bedeutet, daß, auch wenn es viele *gŠen* gibt und gegeben hat, er sie alle überragt. Er ist der Großmeister (vgl. aber auch S. 265, Anm. 22).

einem silbernen Sarg bestattet, während in den anderen Räumen unermeßliche Schätze hinterlegt wurden. Mit den Grabriten gingen Opfer und die Bestattung von Menschen und Pferden (Lalou 1952) Hand in Hand, doch meldet aus Rücksicht auf den Buddhismus das Kapitel des *bKa' t'aṅ sde lṅa* nichts mehr darüber. Tumuli wie jene der tibetischen Könige zu *Yar lung* trifft man auch in anderen Gebieten Tibets an. Sehr häufig sind auch die Gräber vom Megalithtypus in Kreisform, mit oder ohne Zentralstein. Die größte Bestattungsstätte dieser Art konnte ich in der Nähe von *Seṅ ge rdsoṅ* auf einer Bergspitze feststellen. Offenbar stand hinter der Anlage der neun Kammern des Grabes von *Sroṅ btsan* die Absicht, das Grab als eine magische Projektion der Welt zu gestalten (Tucci 1950, S. 9): der König in dessen Mitte sollte für ewige Zeiten die Achse der Welt darstellen, während die im Grabe aufgehäuften Schätze, besonders das als Lebenselement aufgefaßte Gold, Glück und Gedeihen des Reiches gewährleisten sollten.

An dieser Stelle darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß der Gestalt des *Gri gum* in der buddhistischen Überlieferung König *Glaṅ dar ma* entspricht (siehe S. 27). Beide werden als Widersacher der bestehenden Religion beschrieben, wenngleich in manchen Bon po-Texten *Glaṅ dar ma* keineswegs als Opfer seines Eifers für den Bon po-Glauben erscheint. Ebenso wie *Glaṅ dar ma* von einem Mönch, *dPal gyi rdo rje,* deshalb getötet wird, um der Verfolgung der Lehre ein Ende zu bereiten, wird *Gri gum* von einem seiner Minister ermordet. Die Erklärung dafür scheint in seiner feindseligen Haltung gegenüber der zu seinen Zeiten herrschenden Bon-Religion zu liegen, die er einer Erneuerung unterziehen wollte[12]. Beide Könige werden durch einen Pfeilschuß getötet, doch schwankt hinsichtlich des *Gri gum* die Überlieferung zwischen einem Dolch *(gri)* und einem Pfeil. Beide sind von einem *gdon* besessen. Kurz, es hat sich eine Art Mustertypus eines schismatischen Königs herausgebildet. Die Leiche des *Gri gum* wird in eine geschlossene kupferne Truhe gebettet und diese in den Fluß geschleudert. Der Tote gelangt nach *rKoṅ po,* wo ein Dämon von ihm Besitz ergreift. Seine Söhne versuchen vergeblich, die Leiche loszukaufen, doch gelingt es nach anderen Quellen einem König, *Maṅ po rje,* den „Dolch-Dämon" *(gri ši)* zu bezwingen und die Leiche nach *Yarlung* zu bringen. Als der Leichnam entdeckt wird, gibt er die Laute *ṅa ra ra* von sich; daher heißt die Örtlichkeit seitdem *Ñar pa t'aṅ.* Die Menschen umwandeln die Leiche 360 Tage lang (die *gi kod* umwandeln den als *axis mundi* aufgefaßten *Ti se* ebenfalls 360 Tage); dann wird sie auf dem Gipfel eines Berges bestattet. Seither gilt sie als dessen *deus loci.*

Einer seiner Söhne, *Ša k'ri* oder *k'yi* (nach anderen Quellen *Bya k'yi),*

12 Auch die Bon po (Nr. 35). Er ist von einem Dämon besessen und ein großer Feind der Bon-Lehre.

wird dem *sPu de gun rgyal* gleichgesetzt, während sich hier *Ša k'yi* nach *rKoń po* begibt. Die gleiche Person wird auch *rKoń dkar po* genannt (Nr. 28, S. 127), jedoch ebenfalls *rKoń rje dkar po* (Nr. 110, ka, S. 21 b). *Ša k'yi = sPu de gun rgyal* wird dagegen von einigen Quellen mit *Yarlung* in Verbindung gebracht. Dabei bleibt ungeklärt, wie diese Identifizierung von *Ša k'yi, Bya k'yi* mit *sPu de gun rgyal* zustande gekommen ist. (Doch darf nicht übersehen werden, daß in einzelnen Quellen sein Name eine neue Königsliste, die der sogenannten sechs *Legs,* eröffnet.) Dies alles läßt vermuten, daß wir es hier mit einem anderen Stammbaum zu tun haben, der in die späterhin orthodox gewordene Genealogie eingeschaltet wurde. Der bedeutsamste *sPu de gun rgyal* zugeschriebene Charakterzug ist der eines Urhebers sozialer Vorschriften mit dem Ziele, ein gesichertes und tätiges menschliches Dasein zu schaffen.

Auch die Geschichte des ersten Namens der Liste, *gÑa' k'ri,* verlangt aufmerksame Prüfung. Besonders wenn man den Angaben darüber nachgeht, wo er herabgestiegen sein soll, wird die Sachlage immer verwickelter: während die offizielle Überlieferung als Ort seiner Herabkunft *Šam po lha ri* in *Yarlung* angibt, setzen andere Quellen (auch Nr. 85, ja, S. 6 b) seine Katabasis in *Lha ri Gyaṅ t'o* in *rKoń po* an. Wie ich in einer in Vorbereitung befindlichen Untersuchung beweisen zu können glaube, hat die gesamte überlieferte orthodoxe Genealogie der tibetischen Könige einen ausgesprochen fragmentarischen Charakter: es handelt sich zweifellos um eine unter Miteinbeziehung anderer dynastischer und Sippengenealogien abgefaßte, aus verschiedenen Herkunftszentren stammende und künstlich zusammengestellte Liste: aus *Myaṅ ro, rKoń po* und *Yarlung.* Ähnliches gilt im Hinblick auf *'O de gun rgyal,* der auch in den tibetischen Edikten als der erste dem Himmel entstammende König betrachtet wird: mit *sPu de gun rgyal* scheint er nichts zu tun zu haben. Wie oben bereits angedeutet, ist *'O de gun rgyal* der Name eines Gott-Berges südlich von *Ol k'a;* aber auch in diesem Zusammenhang ist die Rede von einem Abstieg vom Himmel, wie übrigens bei fast allen Berg-Ahnen. *sPu rgyal* ist kein Gebirge: nach einer Überlieferung ist er vom Himmel herabgestiegen (Nr. 110, ca, S. 18), während er nach anderen, häufigeren Erzählungen identisch ist mit einem der Söhne des *Gri gum,* ohne daß eine Begründung für den neuen Namen gegeben würde. Auch aus diesem Grunde gelangen wir zu der bereits oben gezogenen Schlußfolgerung, daß zahlreiche Genealogien in Tibet nebeneinander bestanden — so viele Stammbäume wie mächtige Familien! — und daß es sich bei der *Sroṅ btsan sgam po* gewöhnlich zugeschriebenen Abstammung um eine ziemlich alte Verquickung handelt, was schon aus den Schwankungen der Tun-huang-Texte (Bacot, 1940) hervorgeht, also um einen sicherlich nicht als ursprünglich anzusprechenden Stammbaum. Dessen Kompilatoren waren wohl darum bemüht, die Abstammungslisten der mit der Familie dieses Königs verschwägerten, jedoch durch das politische

Spiel nunmehr ausgeschalteten Familien in die neue genealogische Folge hineinzuarbeiten. Vermöge dieses Kunstgriffes wurde erreicht, daß die Herrscherdynastie den krönenden Abschluß eines vielverzweigten historischen Ablaufs bildete und zur Erbin einer Sakralität wurde, die auf jenen himmlischen Ahnen und den heiligen Ahnengebirgen beruhte. In diesem Sinne erscheint es mir wahrscheinlich, daß es sich je nach den Landschaften und Zeitperioden um mindestens drei verschiedene Stammeshäupter und Ahnherren handeln muß: *gÑa' k'ri, sPu rgyal, 'O de guṅ rgyal. Gri gum* steht dabei abseits. Die angeführten Einzelheiten mögen als Beleg dafür gelten, in welch undurchdringliches Gestrüpp wir uns bei Betrachtung der vorliegenden Kosmogonien, Theogonien und Genealogien begeben. Die Verwirrung wird noch dadurch gesteigert, daß an allen wichtigeren Orten den dort vorherrschenden einheimischen Überlieferungen sich neue, mehr oder weniger willkürliche Bindungen an bestimmte Mächte ankristallisierten, die allmählich ebenfalls allgemeine Anerkennung beanspruchten und fanden und zu Sondergruppen zusammengefaßt wurden, wie es zum Beispiel mit dem *lha* von *Ñar pa t'aṅ* geschah, der mit dem Zyklus von *Gri gum* zusammengebracht wurde. Auf solche Weise wurden lokale Kulte immer häufiger mit anderen mythischen Vorstellungen in Verbindung gebracht und mit ihnen verquickt[13].

Auch die verschiedenen Arten des Bon, auf die in den Schriften manchmal Bezug genommen wird, wie Himmels-Bon, Bon der Begräbnisstätten usw., dürfen nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um eine Art Arbeitsteilung oder auch um einen Versuch, die Mannigfaltigkeit der erlebten religiösen Erfahrungen mit ihrem Hervortreten des einen oder anderen magisch-religiösen Motivs, je nach den einzelnen Örtlichkeiten, in ein einheitliches System zu zwingen. So gelangt man zu einem gewissen Zeitpunkt zu einer Klassifikation von neun *gšen-*, d.h. Zaubergruppen, deren Obliegenheiten einzelnen Schriften gemäß (Nr. 31, vgl. S. 252) bereits von *gŠen rab mi bo* – von dem noch die Rede sein wird – festgesetzt worden sein sollen, und zwar während jenes zwölfjährigen Zeitraumes, in dem er nach Art des Buddha die zwölf „denkwürdigen Taten" *(mdsad pa bcu gñis)* vollbracht haben soll. Jeder dieser neun Gruppen ent-

13 Ich bin auf solche Genealogien näher eingegangen, die gewiß auf sehr alte Zeiten zurückgehen, um klarzumachen, daß wir, wenn wir über die vorbuddhistische Religion in Tibet sprechen (auch wenn wir sie *Bon* nennen wollen, weil manche ihrer Priester diesen Namen hatten), diese Vielschichtigkeit nicht vergessen sollten, die gerade durch die Genealogien bewiesen wird. Die Genealogien aber sind eng mit den Kosmogonien und deren Rezitationen bei den Jahresfeiern, das heißt mit dem religiösen Leben einer Gruppe, verbunden.

Es ist klar, daß alle diese religiösen Erscheinungen etwas Gemeinsames hatten, wir sprechen deshalb von *Se Bon*, von *Bon A ža*, von *Bon Sum pa*, von *Bon* von *Žaṅ žuṅ* usw. Es gab, würde ich sagen, Ähnlichkeiten und Berührungspunkte. Das impliziert jedoch nicht, daß wir einen einheitlichen Aspekt der vorbuddhistischen Religion, sowohl räumlich als auch zeitlich, ableiten könnten.

spricht demnach ein eigenes „Fahrzeug": wie bereits erwähnt, sprechen die Vertreter der Bon-Religion nach ihrer „Systemisierung" von neun[14] Fahrzeugen oder Schriftgruppen, ähnlich wie dies bei den *rÑiṅ ma pa* der Fall ist. Obwohl ihre Hauptvorschriften in „vier Tore" *(sgo bži)* und „fünf Schätze" *(mdsod lṅa)* eingeteilt sind[15], werden diese Fahrzeuge ihrerseits noch einmal in zwei Klassen unterteilt, wobei die erste der Vierergruppe „Ursache" *(rgyu)* genannt wird, die zweite der Fünfergruppe „Frucht" *(ạbras bu)*. Gemäß dieser Klassifikation kommen zunächst (1. Fahrzeug) die *p'ya gšen; p'ya* (manche die Bon-Religion behandelnde Schriften schreiben irrtümlich *c'a*) bedeutet im heutigen Sprachgebrauch, außerhalb des Bon, Glückwunsch, Gedeihen. Wir finden *p'ya*[16] mit einem anderen, annähernd den gleichen Gedanken, Glückwunsch *(γyaṅ)*, ausdrückenden Begriff. Aufgabe und Leistung dieser Art von Zauberern ist hauptsächlich die Herstellung der *gto* (gewöhnlich deren neun, vgl. Nr. 37, S. 27), von denen 360 Spielarten mit 84 000 magischen Handlungsweisen und Heilmitteln, die sich durch das Ausforschen der Andeutungen ergeben *(dpyad bcos ka)*, bei der Darbringung von Trankopfern *(gser skyems)*, bei der Teilnahme an Zeremonien mit *c'aṅ*, Fleisch usw. bekannt sind. Ihre Hauptfunktion bestand darin, das *ju t'ig* (Nr. 85, ja, S. 8 b)[17] vorwiegend bei der Divination zu verwenden: mittels des *ju t'ig* waren sie in der Lage, das Zuträgliche vom Verderblichen zu unterscheiden, also sich als eine Art von Auguren zu betätigen.

Das zweite Fahrzeug wurde den auf die vier „Tore" der rituellen Gesänge *(gyer sgo bži)* spezialisierten *snaṅ gšen* geoffenbart. Diese waren im Besitz einer kleinen, aus Wacholderholz verfertigten Trommel, dank deren sie durch die Lüfte fliegen konnten. Ihr Kennzeichen waren fünffarbige Schmuckfäden aus Wolle, die *bal ts'on sna lṅa* (Nr. 85, ja, S. 86, schreibt diese jedoch den

Auch der Name *Bon*, den die Priester trugen, könnte analog ebenfalls auf die Exorzisten anderer Länder übertragen werden, in denen fast identische Formen von Kulten und Exorzismen zu finden sind. Das gilt heute noch: die Volksreligion, wie sie in Westtibet praktiziert wird, ist gewiß, was die Mythen und die Formen der göttlichen oder dämonischen Gegenwart in ihr anbetrifft, von der Frömmigkeit in Ost- oder Südosttibet unterschieden. Das hängt damit zusammen, daß der ethnische Boden andersartig gewesen ist, die Kontakte mit anderen Kulturen unterschiedlich waren und schließlich der Widerstand, den der Buddhismus in den Ortstraditionen gefunden hat, nicht überall der gleiche war.

14 Nach einigen Quellen (Nr. 42, S. 41, die Namen der neun Klassen von *gŠen* sind wahrscheinlich die tibetischen) dürften die ihnen entsprechenden Namen in *Žaṅ žuṅ (žaṅ žuṅ t'eg pa)* heißen: *t'o t'o, yaṅ t'o, spyi t'o, snaṅ ldan, raṅ ldan, bžed ldan, lha rtsi, yaṅ rtsi, bla na med.*

15 Oder vielleicht „vier Tore" und „ein Schatz als fünftes", wie Snellgrove (1967) übersetzt. Leider habe ich Snellgroves Werk erst erhalten, als meine Arbeit bereits fertig war. — Demnach ist der Grundriß eines *maṇḍala:* ein Viereck mit vier Türen und dem Schatz in der Mitte.

16 Aber *p'ya* bezeichnet auch eine Klasse von Göttern, die den Gang der Ereignisse bestimmen. *p'ya* wird auch *pw'ya* geschrieben.

17 Kleine, verschiedenfarbige Schnüre.

ap'rul gšen zu). Ihr „Fachgebiet" war die Beschäftigung mit *glud* (vgl. S. 196) und mit *yas* (vgl. S. 196). Auf dem Kopf trugen sie einen Wollschopf *(bal t'od can)* (Nr. 85, ja, S. 8 b). Sie waren in jenen magischen Verrichtungen erfahren, durch die Wohlbefinden und Reichtum ihrer Auftraggeber vermehrt werden konnten; in ihren Wirkungsbereich fielen also die Gedeihen und Segen begünstigenden Riten.

Das dritte Fahrzeug war das der *ap'rul gšen,* jener Wundertäter, denen es oblag, die Ursachen des den einzelnen oder die Gemeinschaft bedrohenden oder hemmenden Unheils, kurz Hindernisse aller Art *(bar c'ad),* aus der Welt zu schaffen. In ihrer Macht stand es, die Feinde zu überwinden, sowohl jene im wörtlichen Sinne *(dgra)* wie auch die feindseligen dämonischen Mächte *(bgegs).* Sie trugen mit Tigerbildern verzierte Standarten, Wämse aus Tigerfellen *(stag šam t'abs)* und Mützen aus eben solchen; Tigertatzen und Tigerzähne dienten ihnen als Schmuck. Bei ihren exorzistischen Begehungen opferten sie den Gottheiten Tigerfleisch. Es waren blutige Opfer, doch sicherten sie den Fortbestand der Sippe.

Das vierte Fahrzeug war den *srid gšen* eigen, die für die Lebenden und die Toten *(gson gšin)* Sorge trugen, und zwar in dem Sinne, daß sie das Leben der Lebenden behüteten *(gson poi srog skyobs)* und die Seele der Verstorbenen zurückzurufen vermochten: ein Brauch, dessen Überleben wir noch in der Volksreligion *(bla k'ug)* feststellen konnten (vgl. S. 210). Sie waren auch imstande, den Dahingeschiedenen ein freudvolles Dasein zu gewährleisten — allerdings wird dieses nicht im einzelnen ausgemalt. Immerhin sind sie es, die das Schicksal der Toten beeinflussen, ja sogar die Tore des Totengottes *(gšed sgo)* oder seiner Helfershelfer verschließen können. Sie waren bewaffnet, ihnen oblagen die Bestattungszeremonien und die Errichtung der Gräber. Sie entsprechen den in anderen Texten, so in dem von Lalou (1952) herausgegebenen Tun-huang-Fragment, erwähnten *dur bon.* Diese Texte nennen außerdem unter den mit den Begräbniszeremonien Betrauten die *p'aṅs bon* zweier Klassen: große und kleine (a.a.O., S. 351 und 352).

Das fünfte Fahrzeug ist das der *dge bsñen gšen,* die bei der Anhäufung von Verdiensten und der Tilgung der Sünden mitwirken. Außerdem hatten sie auf die genaue Scheidung zwischen Winter und Sommer zu achten, was vermutlich den Sinn hat, daß sie für die Befolgung der Kalenderfeste Sorge zu tragen hatten.

Das sechste Fahrzeug enthielt die Sonderlehren der sechsten Bon-Gruppe oder -klasse, nämlich der *yyuṅ druṅ bon,* der Bon des *svastika:* letzterer ist nicht identisch mit dem im Buddhismus verbreiteten, sondern läuft in dessen Gegensinne, von rechts nach links. Die Vertreter dieser Gruppe heißen auch Bon-Asketen *(draṅ sroṅ bon);* sie mußten sich eines reinen Lebenswandels befleißigen *(ma gtsaṅ ma spyod).*

Das siebte Fahrzeug war den *a dkar bon,* „Bon des weißen A-Buchsta-

bens“ [18], vorbehalten. Diese waren besonders in den geheimen Mantras *(gsaṅ sṅags)* bewandert. Nach dem von *gŠen rab* gesetzten Vorbild leiteten sie die mit neun Gefäßen und neun *gtor ma* den Gottheiten darzubringenden Opfer. Ihr Sinnbild war der Pfeil *(mi gyur mda')*. Sie erteilten die Initiation in die erwähnten Mantras, sie sangen die *gšen glu* genannten Gesänge, sie vermochten es durch ihre Künste, die Welt in ihren Bann zu zwingen.

Das achte Fahrzeug war im Besitz der *ye gšen bon,* denen das Vorrecht zustand, sich des *ju t'ig* (vgl. S. 259) zu bedienen, wodurch ihnen die Kenntnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft offenstand. Es handelt sich dabei um eine späte Angleichung.

Das neunte Fahrzeug umfaßte *bla na med rgyud,* die „Tantra der höheren Klasse“ (wie im Tantra-Buddhismus, vgl. S. 70) und war im Besitz der *snaṅ srid bon:* wir stoßen dabei wieder auf den Namen einer *gšen*-Klasse, was uns in der Annahme bestärkt, der Klassifikation sei von der fünften bis zur neunten Gruppe bloß sekundäre Bedeutung beizumessen, da sich darin Terminologie und philosophische Lehre des Buddhismus immer greifbarer breitmachen.

Die ganze Klassifikation stammt sichtlich aus später Zeit und ist von dem Bestreben getragen, *gŠen rab mi bo* die zwölf „denkwürdigen Unternehmungen“ *(mdsad pa bcu gñis)* zuzuschreiben; dabei wird jede einzelne zu einer bestimmten Offenbarung in Beziehung gesetzt und dieser Vorgang in den zwölfjährigen Zeitzyklus eingeschaltet; dadurch erfährt gleichzeitig dieser Zyklus seinem Ursprung und seiner Ausgestaltung nach eine Rechtfertigung.

Die gleiche Einteilung wie in Nr. 31 liegt — trotz geringfügiger Verschiedenheiten — in Nr. 82 vor. Hier werden unterschieden:

1. Gruppe — Fahrzeuge der Ursache: *p'ya gšen, snaṅ gšen, aṗ'rul gšen, srid gšen.*
2. Gruppe — Fahrzeuge der Bewirkung: *dge bsñen gšen, a dkar gšen, draṅ sroṅ gšen, ye gšen.*

Doch ist in den anderen Quellen nur von den ersten vier *gšen*-Klassen die Rede (*gšen rigs bži,* z. B. Nr. 85, ja, S. 8 b). Es wird also nur von den vier Arten *(rigs bži)* gesprochen, nämlich *snaṅ gšen, aṗ'rul gšen, p'ya gšen* (irrtümlich steht im Text *c'a gšen*), *dur gšen,* die den *sri gšen* anderer Listen entsprechen. Die gleiche Liste wird auch im *rGyal rabs* bestätigt. Doch Nr. 35, S. 45, folgt auf Nr. 28 und Nr. 31 unter Aufzählung von neun *gšen*-Arten und neun Fahrzeugen. Hinsichtlich der ersten vier sind die dort beschriebenen Funktionen ungefähr die gleichen wie die unter Nr. 28 aufgezählten, unter Beifügung weniger anderer Einzelheiten, wie des Namens der von jeder Gruppe besonders verehrten Gottheit: die *snaṅ gšen* (von

18 „A“ als Symbol des reinen Tons, wie in den shivaitischen und buddhistischen Tantra-Texten, aber als Ursprung und Quelle aller Töne.

p'ya gšen ist nicht die Rede); *Gar babs btsan pa;* die *ap'rul gšen; sBar gsas rnam;* die *srid gšen; rMa po*[19].

Damit soll nicht behauptet werden, daß sich in den vier *gšen*-Klassen die ganze Mannigfaltigkeit der Bon-Religion erschöpft. Obwohl die *gšen* als Priester (dieser Ausdruck ist allerdings wenig angebracht, passender wäre es, von Zauberern oder Beschwörern zu sprechen) die bedeutsamste Rolle spielten, kann kein Zweifel daran bestehen, daß auch andere geistliche Würdenträger vorhanden waren, Bon po-Exorzisten, *sñun bon, smug bon, rlad bon* (Lalou 1952, S. 353) und *sman bon* (S. 355), deren Aufgabe es war, die erwähnten Heilkräuter zu beschaffen. Außerdem gab es *k'ri bon, gñer bon, 'o bon, ats'ams bon, dmu bon* (Nr. 29, S. 3 b).

Auch andere, mit verschiedenen Funktionen betraute Opferteilnehmer werden in der Beschreibung eines zur Zeit des *K'ri sroń lde brtsan* dargebrachten Opfers genannt. Diese ist zwar in einem wohl nicht sehr alten Text enthalten, stammt jedoch aus einem ungleich älteren Zeugnis, das eine weit zurückliegende Überlieferung bewahrt zu haben scheint (Nr. 32, S. 62). Bei Gelegenheit der Opferhandlung wurden zahlreiche Tiere, darunter auch Antilopen, getötet. Der Opferhandlung wohnten neun *bon mk'as*, Gelehrte des Bon, bei, die sich in der Mitte des Opferplatzes hielten, während zu ihrer Rechten und Linken neun mit bedeutenden Zauberkräften *(mi mt'u c'en)* ausgestattete Männer Aufstellung genommen hatten. Vor ihnen standen die Opferdiener *(mc'od ygog)*, die mit ihrem Opfermesser *(gri ri)* die Opfertiere zu töten hatten. Ferner war bei dieser Zeremonie die Gegenwart eines „Bon der Lustration" *(k'rus bon)* vorgeschrieben; er mußte mittels eines goldenen Löffels die Opfertiere einer rituellen Reinigung unterziehen, während dem *žu bon* die Anrufung der Götter oblag. Mit diesen Begehungen wurde die

19 Auch Nr. 31 (S. 267 der Ausgabe von *Francke*) kennt nur vier Bon-Gruppen, nämlich: *sna ts'ogs pai bon po, yyań ldon pai bon po, dmu t'ag ądogs pai bon po, žal srod pai bon po.* Trotz Verschiedenheit der Terminologie sind in den Bon po, die das Seil der *dmu* binden, die *p'ya gšen* wiederzuerkennen, die mittels des *ju t'ig* für das Wissen um die Zukunft sorgen. Ferner sind die günstige Vorzeichen und Zustände *(yyań)* beschaffenden *yyań ldon pai bon po* den *snań gšen* recht ähnlich. Ebenso sind in den *žal srod pa*, den „mit dem düsteren Aussehen" (*srod = mun pa*, Finsternis), die *dur bon* zu erkennen. Die *sna ts'ogs gšen*, die „*gšen* aller Dinge", sind vermutlich die der Wunderwerke fähigen Zauberpriester, *ap'rul gšen*. Die Terminologie ist offenbar deshalb verschieden, weil das von *Francke* herausgegebene Buch aus anderen Gegenden stammt, wo die rituellen Funktionen wohl die gleichen blieben, ihre Bezeichnung jedoch örtlich differierte. In späten Listen treten auch 5 *gšen* auf, nämlich: *p'ya* (Erfahrung betreffs *gdon* und *yas*), *snań* (Kontrolle hinsichtlich der *lha* und *ądre*), *srid* (Kontrolle hinsichtlich *bla*, Seele, Geist und Körper), *ap'rul* (Kontrolle der *dgra* und *gñen*), *ye* (fähig zur Einsicht in die Nicht-Dualität der Existentialität und des sublimierten Geistes) (Nr. 42, 7 a). In späten Schriften werden die *gšen* kurzerhand auf drei reduziert, gemäß den drei Ebenen: der physischen, der Wortebene und der Geistebene, auf die wir so oft bei Behandlung des Buddhismus Bezug nehmen mußten (*sku gšen*, „*gšen*-Körper" ohne Geburt; *gsuń gšen*, „Wort-*gšen*" ohne Unterbrechung; *t'ugs gšen*, „Geist-*gšen*", keinem Irrtum unterworfen (Nr. 40, S. 47, a. b.).

Opferhandlung eingeleitet. Zu deren Abschluß ergriff der *gšen bon* die Opfertiere bei den Hörnern, um die Opferung zu vollziehen. Hierauf schnitt der *bšig bon* die Opfertiere in Stücke, während der *bse bon* für eine rituell einwandfreie Anordnung der Fleischstücke zu sorgen hatte. Zum Schluß hatte der *graṅs bon* die Fleischteile zu zählen; darauf füllte er das Blut in Becher und stellte diese auf die Haut der Tiere, während auf anderen Häuten das Fleisch ausgebreitet wurde. Die Kulthandlung endete mit lautem Geschrei.

Bon ist eine allgemeine Bezeichnung, weil – wie wir schon sagten – in den Bon-Schichten auch die *gšen* einbegriffen sind. In dem Text über die Toten-Riten (Lalou 1952) erscheinen die *mjol bon* als die Vorsteher bei den Opfern; die *dur bon* und die *p'aṅs bon*, die in dem gleichen Text genannt sind, haben keine Aufgaben bei den Opfern. Im Gegenteil, die *p'aṅs bon* laden die Toten zur Mahlzeit ein (vgl. das über die Bedeutung von Bon Gesagte) und nehmen deren Seele in Empfang. Die *sñun bon, smag bon, ạjol bon* singen. Die *gšen* oder *sku gšen* sind die eigentlichen Opferpriester. Sie werden von Dienern unterstützt. Wahrscheinlich ist das Wort *gšen* mit dem Begriff *gšed* in Beziehung zu setzen, der die Bedeutung von Henker, Peiniger hat *(ạts'e bar byed)*. Der *sku gšen* aber ist der Beschützer des Königs und steht an der Spitze der Hierarchie (Nr. 35, S. 26 a); er muß der Familie *(rigs)* der *gšen* angehören, auf welche die Pflichten übergehen, wenn der König stirbt.

Es scheint zweifellos so zu sein, daß es in der Zeit der Dynastien schon eine Religion gegeben hat, die ihre Bücher hatte, etwa wie die von Lalou herausgegebenen und andere, die man nur aus Fragmenten kennt, oder aus denen Auszüge und Auslegungen in spätere Bücher aufgenommen worden sind. Es handelte sich um Handbücher über Zeremonien und Liturgien, die viele und auf einzelne Funktionen spezialisierte Opferpriester benötigen. Das entnehmen wir der Nomenklatur, die in jenen Texten enthalten ist und auf die in späteren Dokumenten Bezug genommen wird. Diese Vielfalt von liturgischen Akten und ebenso Zelebranten, die sie vollziehen, aber auch von Genealogien und Kosmogonien, die wenigstens zu besonderen Anlässen rezitiert wurden, zeigt, daß diese Religion schon zur Zeit der Dynastien recht kompliziert war. Sie hatte ihre Mythologie, ihre kodifizierten Riten und ein Pantheon, das sich von Ort zu Ort veränderte und zu Erweiterungen, auch Wechselwirkungen in der Lage war; alles das aber ohne eine dogmatische Struktur, die mit dem Buddhismus vergleichbar wäre. Dieser Umstand führte in dem späteren Bon, vielleicht durch einen Meister namens *gŠen rab*, zur Aufnahme von Doktrinen und Terminologien des Buddhismus, in denen jedoch einige der ursprünglichen Intuitionen überlebten.

Wie ersichtlich, bewegt sich die Welt des Bon zwischen Theogonien, Kosmogonien, Genealogien und Beschwörungen ambivalenter oder feindseliger

Mächte, ist sie beherrscht von Grabriten zum Schutze sowohl der Lebenden als auch der Toten, spielt in ihrem Rahmen das Divinationswesen eine überragende Rolle. Tatsächlich drängt die Besorgnis angesichts der Zukunft alles andere zurück: keinerlei Handlung konnte vorgenommen werden, bevor nicht der günstige und richtige Weg feststand. Diesem Bedürfnis kam *mo* entgegen, die Losbefragung. Diese wurde nicht nur, und nicht ursprünglich, mittels der Würfel vorgenommen, sondern hauptsächlich durch Gebrauch des *ju t'ig*, jener Divinationsschnürchen, deren Auslegung den *p'ya gšen* vorbehalten war. Mit ihrer Hilfe konnte festgestellt werden, welche verderblichen Mächte, *gdon* (vgl. S. 222), in unmittelbarer Zukunft zu befürchten waren und mit welchen geeigneten Mitteln diese Gefahren gebannt werden konnten. Solche Bannung war Aufgabe des dem König zur Seite stehenden *gšen gñan*, des Austreibers der *ạdre* und *srin* (Nr. 35, S. 34).

Zweifellos befinden wir uns hier einer Welt gegenüber, die weit entfernt ist von jener Organisation, wie sie der Buddhismus aufweist. Diese Religion beherrschte die Gemeinschaft im allgemeinen und insbesondere deren Oberhäupter, vor allem den König. In diesem Sinne ist in einzelnen Chroniken davon die Rede, daß die Bon für das Leben *(ạts'o)* des Königs Sorge tragen oder den Ministern mit Rat und Tat zur Seite stehen oder ihr Augenmerk auf die Verteidigung der Landesgrenzen zu richten haben.

So kommt es, daß manche Chronisten die Ansicht vertreten, die Gesellschaft *(c'ab srid)* werde von drei Personengruppen behütet: den Bon, den *sgruṅ* und den *lde*. Der Begriff Bon umfaßt das gesamte nach ihm benannte Religionswesen, seine Priester, die *gšen* und die anderen eben behandelten Exorzisten. Der Ausdruck *sgruṅ* bezeichnet die Sänger der Lieder und epischen Heldentaten, der Familiengenealogien und kosmogonischen Mythen. Ihre heutigen Nachfolger sind die *sgruṅ pa*, jene Barden, die Gesars Heldengeschichte besingen, die Stein (1959, Recherches) zum Gegenstand erschöpfender Studien wählen konnte.

Bei den schon erwähnten Erzählungen und den in *Tun-huang* aufgefundenen Bruchstücken handelt es sich um zuweilen metrisch abgefaßte Dichtwerke, in denen die Geschichte der einzelnen Familien behandelt wurde. Im wesentlichen sind es die gleichen Stoffe, die als Einleitung zu den Familiengeschichten immer wiederkehren und auch nach dem Triumph der buddhistischen Orthodoxie nicht ausgemerzt wurden, obwohl diese Geschichten nicht nur nichts mit dem Buddhismus zu tun hatten, sondern ein wesentlich älteres, gewissenhaft von Generation zu Generation überliefertes Substrat widerspiegelten. Es geht dabei nicht nur um genealogische Übersichten, sondern auch um ausführliche Berichte über den Ursprung der betreffenden Familie, über die Herabkunft des Ahnen vom Berge oder Himmel (z. B. *Po ti bse ru* oder die *Sa skya pa*-Geschichte), über Kämpfe mit den feindseligen Mächten, über die Unterwerfung der Dämonen usw.

In diesen Erzählungen waren einleitungsweise auch kosmogonische Mythen vertreten, insofern derartige mythische Berichte gewöhnlich den Übergang von chaotischer Unordnung – zunächst in der Natur, dann aber auch in der Gesellschaft – zur Ordnung zum Gegenstand haben, ebenso wie in ihnen die aufeinanderfolgenden sozialen und kulturellen „Entdeckungen" besungen werden, die der Mensch benötigt: im Grunde also eine mythische Geschichtsdarstellung von den Ursprüngen an.

Nicht uninteressant wäre es, wenn sich feststellen ließe, in welcher Jahreszeit und bei welchen Gelegenheiten die *sgruṅ* in Aktion traten. Nach dem, was wir bei anderen Völkern finden, wäre anzunehmen, daß dies in außerordentlichen Augenblicken und unter besonderen Umständen geschah. Die Kosmogonie bzw. die Erzählung von der Herabkunft einer Familie auf die Erde war nicht Selbstzweck: vermutlich wurde dieses Geschehen auch darstellerisch vergegenwärtigt, d. h. eine Wandlung vom Mythos zum Ritus ins Werk gesetzt, damit magisch wirksame Kräfte entbunden würden. Dies konnte zu Jahresanfang geschehen oder bei anderen feierlichen Anlässen, etwa bei der Ausfahrt zur Jagd, bei Gelegenheit jahreszeitlich bedingter Feste oder bei Erntefesten, also immer dann, wenn bei Wiederkehr des Ur-Ereignisses dessen rituelle Wieder-Holung geboten war. Der Gesang der *sgruṅ* und die Darstellung der einzelnen Helden in Maskentänzen, wofür wir vereinzelte Zeugnisse besitzen, hatten sicherlich nicht nur den Zweck, die herbeigeströmte Menge zu unterhalten. In einer Gesellschaft wie der tibetischen gab es, wenigstens zu Anfang ihrer Geschichte, kein einziges Geschehnis, dem nicht ein bestimmter, gleichzeitig religiöser und sozialer Sinnbezug zuerkannt worden wäre. Die Begehungen, in deren Mittelpunkt der *sgruṅ* stand, hatten die Aufgabe, jenen Ursprungsmoment neu aufleben zu lassen, in dem die Ahnen auf die Erde herabgekommen waren, um so ihre Hilfe und ihren Schutz auf die von ihnen abstammende Gesellschaft herabzurufen und damit deren Bestand zu gewährleisten. Dem rezitativen Vortrag eines Ursprungsmythos eignete so der Sinn einer Wiederherstellung des Urzustandes; dieser Beschwörung der Ursprünge – wenn sie auch nur einen kurzen Augenblick währte – war eine Kraftbereicherung der Gesellschaft und der sie beherrschenden Familie zu danken, und zwar auf Grund der dem Ritus innewohnenden Verbindungsfunktion zwischen himmlischer Welt, Zwischenwelt und Menschenwelt, welche durch den Ritus zu einer im täglichen Leben stets wieder abgenutzten und daher ständig erneuerungsbedürftigen Einheit zusammengefaßt werden.

Die durch den Ritus magisch bekräftigte Erzählung bewirkte die Rückkehr zu den Ursprüngen und damit die Kontinuität alles Geschehens, ein dem Geiste des tibetischen Menschen stets gegenwärtiges Ziel. Die Vergangenheit ist für ihn ein *dpe*, ein Beispiel, ein Modell oder Vorbild[20], das es zu wieder-

20 So auch bei den Gurung von Nepal (vgl. *Pignède* 1966).

holen gilt. Aufgabe des Ritus ist eben dessen restlose Vergegenwärtigung: so kommt es, daß in manchen Gesängen (Tucci 1966, S. 94 ff.), deren Vortrag von rituellen Tänzen begleitet wird, die Wiederholung der im Vorjahre stattgehabten Geschehnisse berufen wird. Sonne, Mond, die Ernte — alles ist gut gewesen. Der eben vollzogene Ritus soll die Erneuerung der gleichen Vorgänge und Naturereignisse in der Gegenwart bewirken.

Daß der Wiedererzählung der Vergangenheit eine liturgische Funktion eignet, geht auch aus einer Durchsicht der so zahlreichen ritualistischen Traktate hervor, besonders jener, die sich auf exorzistische und magische Liturgien (insbesondere auf *mdos*) beziehen. Von den vielen vorliegenden Beispielen wurden bereits einige bei Behandlung der Volksreligion erwähnt (vgl. S. 228), auf die in diesem Zusammenhang verwiesen werden darf.

Naturgemäß gehen die Erzählungen um so eher ins einzelne, wenn es sich darum handelt, von den Ursprüngen der magischen Praktiken oder der von den Zauberern verwendeten Geräte zu berichten. Als Muster dafür darf eine Sammlung derartiger Erzählungen in Nr. 33 c'a, S. 210 ff., angeführt werden, wo von der Entdeckung des *ju t'ig*, der Wahrsageschnur, die Rede ist. Die Erzählung nimmt ihren Ausgang von der Krankheit einer Königin und der dadurch bedingten Heranziehung eines Wahrsagers *(mo pa)*, was gleichbedeutend mit einem *p'ya gšen* ist, den der König beruft. Der Zauberpriester bereitet aus weißem Filz *(liṅ p'yiṅ dkar po)* eine Art *maṇḍala*, auf dem er die erforderlichen Ingredienzien ausbreitet: den Pfeil mit farbigen Binden, Weihwasser, Räucherwerk, geröstete Gerste; dann ruft er die *Mu wer dkar po* (davon gibt es drei Brüder und drei Schwestern) an und bringt er den 360 *bdud lha* ein Opfer dar. Dreimal wirft er auf das Filz-*maṇḍala* das *ju t'ig* (Ms. *bcu tig*) *šar ba rkyen drug*, das *duṅ gi ju t'ig* genannt wird, weil es aus einem Pfeil besteht, an dem sechs Fäden aus weißer Wolle befestigt sind. Wenn der Orakelspruch negativ ausfällt, rät der Zauberpriester dem König, sich an *gŠen rab mi bo* zu wenden: nur dieser vermöge die Ursache der Krankheit und die dahintersteckenden *gdon* zu erkennen und dadurch Abhilfe zu schaffen. — Diese Geschichte liefert so den Vorwand dafür, über den Ursprung des *ju t'ig šar ba rkyen drug* zu berichten, das als Speicher oder Behälter für die Seele der Welt und als unentbehrliches Werkzeug bei den divinatorischen und magischen Verrichtungen angesehen wird. Es besteht aus jener Wolle, die einst auf den Schultern des großen Ur-Schafes wuchs; diesem wird eine kosmogonische Natur zugeschrieben: es heißt in diesem Sinne „Göttliches Schaf mit der großen Wolle" *(lug lha bal c'en)*. Es bewirkt das Wachsen der Gerste, die das Mehl gibt, und bringt Milch und Butter hervor. Die 360 *bdud lha* kosten davon und sind so begeistert, daß sie *a la la* sagen — dieser Ausruf, mit dem man ganz allgemein Zufriedenheit zum Ausdruck bringt, wird auf jenes Ereignis zurückgeführt.

Zuerst gab es nichts als den Himmel *(gnam)*; aus dem Wesen des Himmels

entstand die Erde; das Schaf kratzte die Erde auf, und es entstand der Türkis *gyu,* der auf das Filz-*maṇḍala* zu legen ist. All dies vollzieht sich im Rahmen eines beständigen Kampfes zwischen den beiden gewaltigen Gegnern *Ye rje (= Ye smon rgyal po),* der auf dem Berge des Seins *(yod ri)* waltet, und seinem Feind *Ñam rje,* der in seiner Burg der Finsternisse haust. Aus der Esse eines Schmieds verdichtet sich finsterer Dampf zu einer Wolke, die als Regen herabfällt; *Ye rje* wird durchnäßt; doch das Schaf bereitet ihm aus seiner Wolle einen Hut, so daß er sich gegen den Guß schützen kann; sein Gegner schleudert einen Pfeil, der jedoch nicht ihn, sondern den Hut trifft; *Ye rje* bettet den Pfeil auf das Filz-*maṇḍala* und schmückt ihn mit einem Silberspiegel und einem Lappen aus weißer Seide und vertraut darauf alle diese Gegenstände den 360 Göttern an. — Bei einer anderen Gelegenheit kam es erneut zum Streit zwischen *Ye rje* und *Ñam rje,* doch versammelten sich in dem freien Raum zwischen den beiden *lha* und *bdud:* jene nehmen ihre Zuflucht zum Berg des Seins *(yod ri),* diese zum schwarzen Berg, dem Kohlenberg *(sol ri).* Aus diesem Ereignis schöpft der „Zeuge", d. h. derjenige, der im Falle einer Meinungsverschiedenheit zwischen Wahr und Falsch zu entscheiden hat, den Satz: *lha rgyal lo,* „die Götter haben gesiegt", ja, aus dieser Begebenheit stammt ganz allgemein die Trennung zwischen der Welt der Götter und jener der *srin,* zwischen Eid und Meineid. Dann entsteht die Kunst des Zählens mittels Steinchen, und so entwickelt sich die Astrologie, die Verwendung von Lossteinchen zur Erkundung der Zukunft *(dpyad),* die Wahrsagerei mittels Würfel usw.

Als sich *Ye rje* und *Ñam rje* in gutem Einvernehmen befanden, wuchsen in dem Raum zwischen beiden Bäume, deren Blätter aus Seidenlappen bestanden und deren Knospen gleichsam Schätzen entsprossen waren. Ihr Saft war Ambrosia, ihre Rinde behütete das Leben, aus ihren Dornen kamen Waffen zum Vorschein, die Blüten waren ein Festschmuck. Wer war imstande, den Sinn dieser Erscheinungen zu deuten *(dpyad)*? Es erriet ihn ein *P'ya gyaṅ dkar:* dieser war auf einem Schaf angeritten gekommen, den göttlichen Pfeil mit weißen Fähnchen in Händen. So begab er sich auf den Berg der Existenz *(yod ri);* hier erriet er, was bevorstand: ein ewiger Zwiespalt zwischen dem Gesetz der *lha* und jenem der *bdud,* der Kampf zwischen *Ye rje* und *Ñam rje,* der Widerstreit zwischen der Welt des Seins und jener des Nicht-Seins, doch am Ende der Sieg des Gottes des Seins. Sein Name *P'ya gyaṅ dkar,* „der mit mystischer Vorschau Begabte, der Wissende", wird so verständlich. Seit diesem Ereignis ist die Möglichkeit einer Vorausberechnung der Zukunft der Welt gegeben.

Doch wie ist das Schaf entstanden? Aus einem Wunsch des *Ye smon rgyal po,* der sich darüber grämte, daß alle Reichtümer dieser Erde, Juwelen, Gold, Silber, wie für den Menschen nutzlose Steine behandelt wurden. Daher begibt er sich auf Anraten seiner Gattin *C'u lcam* (Wasser-Gattin) auf den Gipfel

des Berges der Existenz *(yod ri)*. Hier denkt er intensiv darüber nach, wie sein Wunsch erfüllt werden könne. Er zieht alle Säfte und Lebenssubstanzen des Himmels, der Erde und der Elemente in sich zusammen und wünscht, ein Wesen solle entstehen, das fähig ist, die Geschöpfe von Hunger und Durst zu befreien. Nach dreitägigem Aufenthalt auf dem weißen Gipfel des Berges der Existenz erscheint ihm das Schaf, Nahrungs- und Tauschmittel des Menschengeschlechts. Vom Schulterfell dieses Schafes stammt die Wolle des *ju t'ig*, genannt: *šar ba rkyen drug*. Diese ließ sich nirgendwo festhalten, sondern begann zu fliegen und gelangte auf den Himmelsbaum, dann auf den *k'yuṅ*, eine Art Adler, dann auf die sieben die Welt umgebenden Gebirge, zuletzt auf die weltstützende Schildkröte, kehrte dann auf den Berg der Existenz zurück und fiel wieder auf das göttliche Schaf herab. Die Gottheit flicht daraus sechs Schnürchen, deren Ende Schloß *(mk'ar)* genannt wird. Der *ju t'ig* wird *gur c'en* (*gur c'en* = großes Zelt) genannt und auf das *maṇḍala (lha gži)* gesetzt. Er diente dem *P'ya ɣyaṅ dkar* für seine Weissagungen über Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart, Gefahren und Vorteile, Krankheiten und Tod, über die Bestattungsart *(dur)* usw., ferner zur Untersuchung und Auslegung der Voraussagen hinsichtlich des Königs, der Minister und der Untertanen in allen Lebenslagen und sämtlichen sie und ihr Geschick betreffenden Fragen.

Die diesen Erzählungen zugrunde liegende Umwelt ist sicherlich hohen Alters, auch wenn sie späteren Werken einverleibt sind: es ist eine Welt des Hirtentums. Zwei Motive überschneiden sich darin, bleiben allerdings deutlich geschieden: die Wahrsagung mittels des aus Wolle bereiteten *ju t'ig* und die Auffassung des Schafes nicht nur als eines Tieres, dem das unentbehrliche Element zur Herstellung des Wahrsagegerätes zu danken ist, sondern auch als eines Urwesens, als eines der erstgeborenen Geschöpfe, anerkannt als Grundlage und Prinzip des Daseins der Gesellschaft. Diese letztere gliedert sich in drei Hauptgruppen: Könige oder Anführer, deren Ratgeber oder Minister, Untertanen. Der erwähnte Pfeil mit den daran geknüpften fünffarbigen Seidenbändern ist ein wesentlicher Bestandteil eines Großteils der Volksliturgie *(mda' dar)*. Er ist das Werk eines mit den Kräften des Bösen in Berührung stehenden Schmiedes, doch die Gottheit des Guten ergreift Besitz von ihm. Hinter Vorstellungen dieser Art wird eine Hirtengesellschaft greifbar, die in Filzzelten lebt und sich des Filzfells als Urbildes des *maṇḍala* bedient, um auf ihm die als heilig empfundenen Gegenstände auszubreiten, eine Gesellschaft, deren Sinn darauf gerichtet ist, die Zukunft im voraus zu erkunden und sich in den Besitz jener Mittel zu setzen, die es ihr erlauben, die vermöge der Vorzeichen angekündigten unheilvollen Ereignisse von sich abzuwehren.

Allenthalben liegt dabei eine klare Scheidung zwischen Gut und Böse vor. Überall stoßen wir auf den bereits hervorgehobenen Gegensatz von guten

und bösen Mächten, von vitalen und negativen Kräften, die sich in zwei gegensätzlichen und deutlich greifbaren Wesen verkörpern. Klar geschieden sind diese schon deshalb, weil sich zwischen ihnen ein trennender Raum befindet, in dem ihre Zusammenstöße erfolgen, aber auch Vertragsabschlüsse möglich sind. Vertrag, Eid, Verpflichtungen haben gleichzeitig sakrale und soziale Bedeutung.

Die Macht oder *majestas* des Königs *(mṅa' t'aṅ)* beruhte vor allem auf seiner Sakralität. Ursprünglich sollte diese Reinheit und Immunität gegen Befleckung durch die ihm und dem Reich drohenden Übel gewährleisten. Wird ein König vom Aussatz befallen oder bekommt er einen blindgeborenen Sohn, dann werden König und Königin lebendig begraben, und der Sohn kann solange nicht den Thron besteigen, als er nicht die Sehkraft erlangt hat (Nr. 85, ja, S. 12, und Nr. 117, S. 51 a b). Entspricht der König den an ihn zu stellenden Anforderungen nicht, dann erlischt seine *mṅa' t'aṅ*, verdorrt das Gras und wendet sich alles zum Schlechten (Bacot 1940, S. 133). Der König wird mittels eines Reinigungsritus geweiht (Nr. 35, S. 18, 1) und bürgt dann für die Fruchtbarkeit des Bodens. *gÑa' k'ri brtsan po* (Bacot 1940, S. 86) steigt als Regen zur Erde herab und bewirkt so Gedeihen und Fülle. Die gleiche Aufgabe hat *sPu de guṅ rgyal* (Bacot 1940, S. 127).

Es scheint mir kein Grund dafür vorzuliegen, die bereits in anderem Zusammenhang geäußerte Meinung (Tucci 1956, S. 197) aufzugeben, der König habe seiner Macht entsagt, sobald sein Sohn das Alter erreicht hatte, in dem er ein Pferd besteigen konnte, nämlich ein solches von dreizehn Jahren. Diese Zahl drückt Vollkommenheit und Reinheit aus. Hinsichtlich des weiteren Geschickes des alten Königs fehlen verläßliche Angaben. Sein Aufstieg zum Himmel mittels des *dmu t'ag*, des Seils der *dmu*, mag auf seine gewaltsame Beseitigung hindeuten. Jedenfalls ging die Macht in die Hände des Königssohnes über, dem seine Minister zur Seite standen. Indirekt wird dies auch von chinesischen Quellen bestätigt, aus denen hervorgeht, daß bei den Tibetern die Alten der Geringschätzung anheimfielen, die Mutter den Sohn zu grüßen hatte und dem Sohn der Vorrang vor dem Vater zukam: bei Eintritt und Ausgang schritten die Jungen voran, während die Alten hinterherzugehen hatten (Pelliot 1961, S. 3). In den gleichen Quellen heißt es, auch König *Sroṅ btsan sgam po* habe den Thron bestiegen, sobald ihm der Manneshut verliehen worden sei (die Tibeter sagen: sobald er imstande war, ein Pferd zu besteigen). Zahlreiche ähnliche Beispiele könnten aus der Geschichte Tibets angeführt werden. Jeder neue König löste einen Wandel aller Dinge aus. Er hatte seinen eigenen Zauberpriester, *sku gšen*, dessen Platz zu seiner Rechten war, während seine Minister ihm zur Linken saßen: ein Hinweis auf den Vorrang jenes über diese. Die Ministerliste hat sich in den Chroniken erhalten. Kein König residierte im väterlichen Schloß[20a]: der neue König saß

20a Daher heißt sein Schloß auch „Seelen-Haus".

auf seiner eigenen Burg. Kurz, mit der Thronbesteigung eines Königs zog ein *novus ordo* herauf. Der sakrale Charakter des Königtums erhellt auch aus den Tanzriten, die das neue Jahr einleiteten. Bei dieser Gelegenheit trug man eine lebhaft an die Schamanentracht erinnernde Kleidung: sie war weiß, das Kopfhaar wurde eingerollt und von silbernen Bändern zusammengehalten, die ein Turban schützte, auf dem das Bild eines *k'yuṅ* angebracht war, jenes adlerartigen mythischen Himmelsvogels, der die gute Schöpfung repräsentiert und den die Überlieferung als Widersacher des *mk'a' ldiṅ* kennt, der tibetischen Entsprechung zum indischen *Garuḍa,* Feind der Schlangen: eine begreifliche Folge der Verehrung der *klu* in der bodenständigen tibetischen Glaubenswelt.

Symbol des Königtums ist der Helm, *dbu rmog.* Der Wirksamkeit der königlichen Macht wird mit dem ständigen Ausdruck „höchster Helm" gedacht, der ebenso in den Inschriften (auch in *Ladakh*) wie in den Texten wiederkehrt.

Zwischen Königtum und Helm besteht eine feste Verbindung. Einzelne Texte überliefern Listen von 18 Stammbäumen der in den 18 Distrikten *(k'ri sde)* von *Žaṅ žuṅ* regierenden Könige. Diese werden nicht allein angeführt, sondern gleichzeitig mit jedem König wird der Name eines Lehrmeisters genannt (in diesem Falle ist es *Draṅ sroṅ*), der während seiner Regierungszeit als Beschützer der Bon-Lehre wirkte, ferner die Namen seines Schlosses und seines Helms. Allerdings wird in diesem Falle an Stelle des Helms von Hörnern, *bya ru* (= *rva co*), gesprochen, die diese Könige über ihrem Kopfschmuck trugen. Ja, die einzelnen Könige werden sogar nach dem — gewöhnlich kostbaren — Werkstoff unterschieden, aus dem diese Hörner bestanden. Die Liste beginnt (Nr. 2, S. 90 ff.) mit *Žaṅ žuṅ srid pai rgyal po K'ri wer la rje,* der Goldhörner trägt, dann folgen andere, ein König mit *bya ru* aus Koralle *(bye ru = byi ru),* aus Glanz von *gar ljaṅ 'od,* d. h. aus besonderem Türkislicht (*γyu gar ljaṅ,* Nr. 5, S. 3, I.4), aus Eisen, aus *vaiḍūrya,* aus *candrakānta* (Mondstein), aus *sūryakānta* (Sonnenstein), aus *gnam lcags,* in Form von *k'yuṅ* und so fort. Es scheint, daß jedem einzelnen König eine besondere Krone oder eine besondere Kopftracht zukam, ähnlich wie dies bei den Sassaniden-Königen der Fall war, wo jeder an seiner besonderen Krone erkenntlich ist. Sicherlich handelt es sich hier um mythische Königsgestalten; dies fällt jedoch kaum ins Gewicht, weil der Überlieferung bestimmt bereits bestehende Gebräuche zugrunde liegen.

Schwieriger ist es zu erklären, wie die *ldeu* eine derartige Bedeutung gewinnen konnten, um in jene Trias eingefügt zu werden, von der das Schicksal des Königs und seines Reiches abhing. Soweit mir bekannt ist, gibt es heute keine *ldeu*-Priester mehr, doch ist der diesbezügliche Brauch selber noch immer lebendig. Es handelt sich in diesem Falle um einen auch von gebildeten Personen bei festlichen Versammlungen geübten Zeitvertreib, um ein Rätselspiel:

Kein Tiger ist's, und doch hat es Streifen (auf der Haut);
Kein Leopard ist's, doch hat es Flecken;
Kein *mdso* ist's, doch saugt es.
Lösung: die Biene.

Derartige Rätselspiele sind in den vornehmen Familien üblich. Daraus läßt sich wohl schließen, daß es sich bei den *ldeu* um Wahrsagespriester handelte, zu denen man in kritischen Augenblicken seine Zuflucht nahm, z. B. vor Beginn kriegerischer Handlungen oder sonstiger gefahrvoller Unternehmungen.

Der sakrale Sondercharakter der *ldeu*[20b] erhellt auch aus der Aussage, sie unterschieden sich von den anderen Menschen durch ihre Abstammung von den *lde* (Bacot 1940, S. 123).

Eine weitere Klärung dieses gesamten Fragenkreises ermöglichen z. B. die Hochzeitsgesänge. Bei den betreffenden Gebräuchen kommt den Rätseln eine besondere Bedeutung zu, ebenso Homophonen (gleichlautende Wörter mit verschiedener Bedeutung), die Mißverständnisse bewirken können, oder zweideutigen Fragen, denen ebenso zweideutige Antworten entsprechen. In den Hochzeitsgesängen haben sich zahlreiche Bräuche und Überlieferungen, Bruchstücke von Kosmogonien und mythologischen Vorstellungen verschiedener Herkunft und unterschiedlichen Alters erhalten. Es kann also nicht überraschen, wenn sich in solcher doppelsinnigen Rede, in solcher Abfolge von Frage und Antwort ein Echo der mantischen Funktion der uralten *ldeu* feststellen läßt. Nur unter dieser Voraussetzung wird die ihnen zugeschriebene Schutzfunktion *(skyoń)* dem Staat gegenüber begreiflich.

Hinsichtlich dieser Eigenart der *ldeu* ist die Angabe nicht uninteressant, im Sinne der so überaus zahlreichen Emanationen, von denen in der Bon po-Literatur die Rede ist, habe auch aus der rechten Hand des *rGyal ba gŠen rab* ein Licht emaniert, aus dem *gŠen c'en po, lde bo gsuń c'en,* der *lde bo,* das große Wort, entstanden sei (Nr. 2, S. 18 b).

Unsere großenteils *a posteriori* vorgenommene Rekonstruktion der Bon-Religion, die sich im allgemeinen auf spätere Texte stützen muß, wird immerhin in manchen Punkten durch chinesische Quellen (Pelliot 1961, S. 92) bestätigt, die der Frühzeit der chinesisch-tibetischen Beziehungen entstammen. In diesen Quellen ist von wiederholten Opferdarbringungen bei Gelegenheit der dem König gegenüber geleisteten Eidesablegung die Rede. Alle drei Jahre erfolgte nämlich eine große Vereidigung durch den König, anläßlich derer Hunde und Pferde geopfert wurden — wie bereits erwähnt, besaßen diese Tiere einen besonderen Sakralcharakter und wurden, wie auch Rinder und Esel, ja sogar Menschen, zusammen mit dem König bestattet (a.a.O., S. 82).

20b Man beachte, daß der Name *ldeu* als wesentlicher Bestandteil des Namens zahlreicher, teils mythischer, teils historisch faßbarer Könige Tibets vorkommt.

Der Yak dagegen war kein Opfertier, sondern er wurde im Verlauf ritueller Jagdveranstaltungen und Feste getötet[21].

Beim Opfer wurden die Beine der Tiere zerbrochen und ihre Eingeweide herausgerissen. Wie schon dargetan, werden auch heute noch bei den rituellen Veranstaltungen zu Ehren der schreckenerregenden Gottheiten die Eingeweide — echte oder solche aus gefärbtem *tsamba* — um die aus *tsamba* hergestellten Opfergaben *(gtor ma)* zusammengerollt. Die gleichen chinesischen Quellen bezeugen die auffallende Verehrung der Eingeweide seitens der Zauberpriester und Wahrsager (a.a.O., S. 3).

Auch im Zusammenhang mit anderen Ereignissen kam Eidesablegung vor: z. B. beim Abschluß eines Friedensvertrages (im Jahre 822) (a.a.O., S. 114). Die diesbezügliche Zeremonie war derart zählebig, daß sie selbst die Einführung des Buddhismus überdauerte: die dem Buddha geweihte Cella war von dem Altar, vor dem die Begehung stattfand, entfernt, und hier wurden Opfertiere unter eindeutiger Verletzung der buddhistischen Lehre auch zur Zeit des *Ral pa can* dargebracht, obwohl der König sich als gläubigen Schutzherrn des Buddhismus und seiner Gebote betrachtete.

Nach einer allgemein akzeptierten Überlieferung ist *gŠen rab mi bo* der Schöpfer eines systematischen Lehrgebäudes der Bon-Religion, d. h. der Mann, der eine widerspruchsvolle und vielfältige Masse von rituellen Praktiken, Beschwörungsformeln, frommen Verrichtungen und Gebräuchen — nicht so sehr von literarischen Texten, da diese vor seiner Zeit nur in geringem Maße vorhanden waren — organisch zusammenfügte. Er soll aus *'Ol mo luṅ riṅs* in *sTag zig* stammen; diese Ortsbezeichnung wurde von uns bereits in anderem Zusammenhang (vgl. S. 268) erörtert; aber sie kann auch tibetischen Ursprungs sein[22].

21 Besondere Bedeutung hatten einzelne Opfer, in denen ein Hirsch mit großem Geweih geopfert wurde (Nr. 3, S. 318, 19). Mit dem Sieg des Buddhismus erfolgt eine Veränderung: Man benutzte, um die rituellen Gaben darzubringen, einen Hirschschädel (ähnlich wurden die Opfer von Yak und Widder durch Bilder dieser Tiere aus *tsamba* und Butter ersetzt, a.a.O.). Diese Sitte, einen Hirschschädel zu benutzen *(gtsod t'od)*, besteht heute immer noch in den Opfern für *rTa k'yuṅ ạbar ba* (es ist auch erlaubt, statt dessen ein eisernes Gefäß zu gebrauchen). Dahinein werden die verschiedenen Opfergaben gelegt, auch Ziegen- oder Hundeblut. Die Zeremonie hat den Sinn, feindliche Wesen zu vertreiben (*bgegs, ạbyuṅ, nad gdon* usw.). *rTa k'yuṅ ạbar ba* (Nr. 44) wird durch einen Pferdekopf und das Gesicht eines *k'yuṅ* ikonographisch dargestellt. Während der Meditation, die den Ritus begleitet, stellt man sich vor, daß das Wiehern des Pferdes das Trimundium ins Wanken bringt, während aus dem *k'yuṅ* Flammen hervorbrechen. Es ist eine Gottheit, in der *rTa mgrin (Hayagrīva)* und der *k'yuṅ* konvergieren in einer furchterregenden Synthese: *Padmasambhava*, der als *rDo rje gro lod* erscheint.

22 Nr. 85 plaziert (S. 8 b) *'On mo luṅ* („Land der *gŠen*" genannt) in *'On*, Nr. 35 (S. 27) *'Ol mo luṅ* in *sMan yul*, das zusammen mit *P'an yul* und *Yar mo t'aṅ* genannt wird (a.a.O., S. 5), und in *sTag zig*. Eine Biographie (Nr. 31, S. 313 u. 331) des *gŠen rab* läßt diesen aus *Sogs k'a* stammen: *Sogs k'a* ist anderwärts der

gŠen rab nimmt im Rahmen des Bon-Schrifttums die gleiche Stellung ein wie *Šākyamuni* im Buddhismus. Er ist *rNam mk'yen rgyal ba gŠen rab mc'og*, der Allwissende Sieger der höchste *ǧsen;* sein Sitz ist im Paradies *'Og min;* ihm eignet die Würde eines vollendeten Buddha *(mṅon par sańs rgyas).* Aus Mitgefühl mit den Kreaturen jedoch steigt er als Stellvertreter *(rgyal ts'ab)* des *gŠen lha*, des „göttlichen *gŠĕn*", zu diesen herab. Einzelnen Quellen (Nr. 2, S. 19 a) zufolge begibt er sich zunächst ins Paradies *'Od gsal lha*, wo er als Sohn des *dMu rgyal* geboren wird. Doch ist seine Katabasis damit nicht zu Ende: sobald die Dämonen *(bdud)* der einzelnen Länder Tibets von diesen Geschehnissen Kenntnis erlangen, treten sie unter Führung der *bdud* von Osttibet *(mDo k'ams)* zum Kampf gegen ihn an. Da steigt er inmitten von Erdbeben und zuckenden Blitzen (als Sohn des *dMu rgyal)* in *Žań žuń* herab. Wut erfaßt die Götter, *lha rigs*, von *Žań žuń* unter ihrem Führer *Ti se*, die *rma rigs* von *Bod k'ams* unter *T'aṅ lha*, die 999 000 *Srid pai sman*, die 12 *brTan ma*, die Beschützer der Welt. Doch er bezwingt sie alle, und um diese Unterwerfung ein für allemal zu sichern, bieten sie ihm jene geheimen Lautgebilde dar, in denen das Wesen ihrer Wirkungsmacht beschlossen ist *(sŕog sñiṅ yig ạbru sa bon).* Sie werden so zu Hütern der Lehre des *rGyal ba gŠen rab*, sie trinken das geweihte Wasser *(dam btags sñiṅ po dam c'u k'a ru btuṅ)* und tragen das Symbol der Bon-Lehre, den *svastika (yyuṅ druṅ)*, auf ihren Köpfen; von nun ab heißen sie *dam can ye šes spyan ldan*, „die das Gelübde abgelegt haben und das Auge der sublimierten Erkenntnis besitzen".

Diese Erzählung ist deshalb bemerkenswert, weil in ihr deutlich das Motiv der Unterwerfung der Bon po-Gottheiten durch *Padmasambhava* nachklingt.

Name Tibets zur Zeit des *sPu rgyal gñan po* und bezeichnet eine Örtlichkeit in der Nähe des Berges *Šam po lha rtse*, wo sich die Herabkunft des *gŇa' k'ri* vollzogen haben soll. Vertrauenswürdiger ist die allgemeiner gehaltene Angabe, er sei in *Žań žuń* (vgl. S. 236) geboren, genauer in *dNul mk'ar*, dem Silberschloß. In der Tat wird diese Überlieferung dadurch gestützt, daß auf diesen geheiligten Ort in den Litaneien und Gebeten der Bon po ständig Bezug genommen wird.
Aus einer Stelle in Nr. 35, S. 23, darf geschlossen werden, daß die Tradition zwischen *gŠen rab mi bo*, der vom Himmel herabgestiegen ist und die Bon-Lehre offenbart hat, und *gŠen rab* unterscheidet, der aus der Gegend des Manasarovarsees stammt: von ihm wird berichtet, er habe sich in *K'yuṅ luṅ* aufgehalten und sei der Autor jenes Teils der Bon-Schriften, der als *ạbras bon* („Bon-Frucht") im Unterschied zu *rgyu bon* („Bon-Ursache") betrachtet wird (vgl. S. 252). Andererseits sollen die Bon-Schriften von verschiedenen Tieren an verschiedenen Orten der Welt fallengelassen worden sein: zum Beispiel wurde die Schrift von *k'yuṅ*, von einem adlerartigen Vogel, der in der Literatur mit dem *Garuḍa* der indischen Tradition gleichgestellt wird, in *Žań žuń* (Nr. 35, S. 24 a) abgeworfen. Jedenfalls ist *gŠen rab mi bo* ebenso Meister *(ston po)* wie der Buddha.
Bei den *Moso Nakhi* (deren Religion von *Rock* zum Gegenstand wichtiger Untersuchungen gemacht wurde), die aus Amdo nach Li-chiang übersiedelten, führt der Religionsstifter den Namen *Dto-mba Shi-lo*. Dieser Name wird von *Rock* (und ebenso von *Bacot*) mit *sTon pa* (Meister) *gŠen rab* gleichgesetzt. Anderer Meinung ist jetzt *Róna Tas* (1964, S. 16).

Aufschlußreich ist ebenfalls das in ihr enthaltene Zeugnis für das Dasein von lokalen Göttergruppen, darunter *Ti se*, die unzweifelhaft älter als die auf *gŠen rab* zurückgehende Bon-Systematisierung sind.

In allem übrigen ist seine Lebensgeschichte ganz nach dem Buddha-Vorbild gestaltet, wenngleich sich auch hier und da bodenständige, sicherlich der Bon-Welt zu verdankende Sonderzüge feststellen lassen. Diese reichen jedoch nicht aus, um ein klareres Bild seiner Persönlichkeit zu gewinnen.

Der Eintritt in die Bon po-Gemeinschaft war an ein bestimmtes Ritual gebunden, das wechselseitige Verpflichtungen bekräftigte, deren Bruch schwere Strafmaßnahmen nach sich zog. Die Einzelheiten dieses Ritus sind uns unbekannt, doch wissen wir so viel, daß sein Hauptteil darin bestand, auf den des Wortbruchs Schuldigen die schrecklichsten Drohungen herabzubeschwören, deren Verwirklichung Sondergottheiten übertragen war. Diese haben sich bis auf unsere Tage erhalten, und zwar in der Klasse der *dam can* („die das Gelübde abgelegt haben"). Im allgemeinen gehören sie zu jener der *c'os skyoṅ:* sie wachen auch im buddhistischen Bereich über die Einhaltung der Gelöbnisse, werden jedoch gleichzeitig als Schutzgottheiten betrachtet. Alle die das Gelübde abgelegt haben und der Gemeinschaft angehören, wurden Brüder genannt *(mc'ed).* Sie waren weiß gekleidet und bildeten eine Art Männerbund, wenngleich dieser Ausdruck unangebracht erscheint, weil auch Frauen an dieser Vereinigung teilhatten. Diese durch den Ritus zusammengehaltene Gemeinschaft ist mehr als das *gaṇacakra* der Buddhisten: dieses ist eher eine Kongregation zum Vollzug eines bestimmten Ritus, während dagegen die religiöse Handlung, an der Bon po beiderlei Geschlechts teilnehmen, eine Art Sakrament ist, das jenen Zustand der Bruderschaft bewirkt, der auch nach Beendigung der Zeremonie weiterbesteht. Die Beteiligten sind an ein Gelöbnis *(dam bca')* gebunden, dessen Bruch den Schuldigen ebenso aus der Gemeinschaft ausschließt wie Teilnahme bei Unreinheit der Seele und des Körpers. Im Bon ist Reinheit nicht nur eine geistige, sondern auch eine physische Eigenschaft; der Körper muß sich vor jeder Berührung mit als unrein betrachteten Dingen hüten.

Der liturgischen Handlung (vgl. z. B. Nr. 37) geht ein Bad in einem konsekrierten Behältnis, das mit geweihtem Wasser gefüllt ist, voraus. (Das Baden mit reinem Wasser, die Lustration *[gtsaṅ k'rus]* ist ein wesentlicher Bestandteil auch der Zeremonien der Königsweihe [Nr. 35, S. 18 b].) Darauf folgt das Räuchern, wie es noch heute in der exorzistischen Liturgie *(bsaṅs)* unter Benutzung von Wacholderholz fortlebt. Der Rauch ist eine Opfergabe *(dud mc'od),* die sowohl den besänftigten als auch den schrecklichen Gottheiten, z. B. den 360 *Ge k'od* (oder: *Gi k'od*) gilt. Die Gesamtheit der Brüder und Schwestern *(bsgrub bon mc'ed lcam)* nimmt daran teil. Die Reinigungsakte erstrecken sich auf Verunreinigungen aller Art, nicht nur auf moralische (die „fünf Gifte), sondern auch physische: Inzest, Krieg, Handel, Berührung

mit im Zustand der Totentrauer befindlichen Personen oder solchen, die ein Gelübde gebrochen haben, desgleichen mit Aussätzigen oder Siechen, Tragen verunreinigter Kleider usw. Ebenso werden auch die 2400 heiligen Orte *(gdan gsas)* einer Reinigung unterzogen.

Wesentliche Elemente der Bon-Liturgie waren der Drei-Schritt-Tanz, dreigeteilte Gesänge, das dreigestufte Wort *(ṅag ts'igs gsum)*. Der rituelle und sakrale Charakter dieser Tänze, Gesänge und Rezitationen geht schon daraus hervor, daß ihnen stets das Wort *gšen* (Nr. 2, S. 19 b) vorausgeschickt wird. Der König konnte nichts unternehmen, wenn nicht die *gšen* die drei Worte ausgesprochen und dreimal die Gesänge *(glu)* vorgetragen hatten (Nr. 35, S. 266). Erst danach durften König und Minister mit Gesang und Tanz beginnen.

Sicherlich waren die Bon po-Riten jeder Art von Trommel-*(gšan-)*Schlägen begleitet (z. B. Nr. 85, ja, S. 8 b). Die Zauberpriester bestiegen dabei einen aus Ton *(ạjim)* gefertigten Hirsch *(ša ba)* — auf diese Weise konnten sie sich in den Raum erheben — oder ritten auf einer *rṅa* genannten Trommel. Ihre Trommelschläge ließen Wasser hervorquellen und den Wacholder wachsen (Nr. 35, S. 62).

In unserer Darstellung ist nicht selten das Wort Schamane gefallen. Sicherlich besteht kein Zweifel hinsichtlich gewisser Ähnlichkeiten zwischen alttibetischer Religion und Schamanismus: Luftritt, magischer Gebrauch der Trommel, Zurückrufen der Seelen Toter oder Sterbender — dies alles waren Obliegenheiten besonderer *gšen*-Klassen. Man konnte bereits als *gšen* geboren werden (*gšen rigs*, Geschlecht von *gšen*, Lalou 1952, S. 353), einer *gšen*-Familie angehören, was nicht Besitzergreifung seitens eines Dämons ausschloß. Dies war — so verstehe ich die Legende — der Fall bei einem Jüngling, von dem in Nr. 85, ja (S. 8 b), die Rede ist. Er entstammte einer *gšen*-Familie in *'On mo luṅ riṅ* (s. S. 265) im Lande *'On* und hatte Eselsohren (offenbar eine Anspielung auf eine besondere Hutform). Im Alter von zwölf Jahren von einem *ạdre* geraubt und nach weiteren zwölf Jahren wieder zurückgekehrt, führte er den Gebrauch eines Wollhutes *(bal t'od)* (siehe S. 253) mit breiten Seitenkrempen ein, um damit seine Eselsohren zu bedecken. Einwandfreie Spuren jener ekstatischen Aspekte des Schamanismus, wie sie Mircea Eliade betont, sind hier jedoch kaum festzustellen.

Das Eindringen des Buddhismus, besonders jenes der *rDsogs c'en*-Richtung, in die Bon-Religion vollzieht sich schrittweise, und diese empfängt von jenem ein eigenes dogmatisches Gefüge.

Ähnlich wie es im Falle der *rÑiṅ ma pa*-Schule geschah, wurden, gemäß der Predigt des *Draṅ pa Nam mk'a'*, nach dem Verbot des Bon dessen Lehren in den *gter ma* (siehe S. 52) niedergelegt. Die Niederschrift der Texte erfolgte auf weißfarbigem Himmelspapier *(lha šog)*, auf rotem indischen Papier (oder chinesischem Papier, *rgya*), auf gelbem tibetischen Papier, auf blauem

Mon-Papier mit „göttlichen", *lan dsa*[23] oder *žaṅ žuṅ* usw. Schriftzeichen. Danach wurden die *gter ma* in viereckigen Truhen *(gau)* aus *vaiḍūrya* verschlossen (Nr. 2, S. 33a). Im Anschluß daran erfolgte die Einteilung dieser *gter ma* in fünf Hauptgruppen, die den fünf ewigen Elementen anvertraut und unter den Schutz und Schirm der vier über die magischen Handlungen wachenden Göttinnen gestellt wurden: *ži, rgyas, dbaṅ, drag* und *ye šes dbal mo.* Die auf Friedhöfen oder an anderen Orten deponierten geringeren *gter ma* werden verschiedenen Klassen von Wächtern *(gter sruṅ)* anvertraut.

Die Klassifikation der die Wahrheit verwirklichenden Lehrmeister wird, wenn auch mit teilweise verschiedenem Inhalt, ebenfalls den Buddhisten entlehnt (s. S. 128). Auch die Bon po kennen die 80 *siddha* (im Buddhismus sind es 84), desgleichen die *vidyādhara,* die *rigs ạdsin,* „die Besitzer der magischen Wissenschaft". Sie werden entsprechend der Art dieses Besitzes in verschiedene Kategorien oder Gruppen eingeteilt: jene, die sich im Besitz der *ṭ'yag rgya c'en po,* der *mahāmudrā* befinden, können gemäß ihrer Zugehörigkeit zur physischen Ebene nach eigenem Belieben geboren werden oder in Erscheinung treten: in einem Baum, einem Felsen, einem Ei, im Uterus und so fort; denen der Wortebene eignet die Macht, sich nach eigenem Gutdünken in Frauen oder Männer zu verwandeln; jene der geistigen Ebene *(t'ugs)* vermögen einen Regenbogenkörper *(ạja' lus)* anzunehmen; jene, die das Prinzip der vollkommenen Gleichheit *(kun sñoms)* betrieben haben, sind in der Lage, sich ohne Behinderung durch den Widerstand der Materie in Blitzesschnelle an jeden Punkt des Himmels und der Erde zu begeben; jene des Aktes *(ṭ'rin las)* schließlich haben die Macht, alle Wesen der Schöpfung zu leiten.

Sogar eine der charakteristischen Vorschriften der Bon-Religion, das linksläufige Umwandeln (es war übrigens auch den Buddhisten nicht unbekannt, z. B. wurde es hinsichtlich *Saṃvara* praktiziert), kann sich in ihr Gegenteil verkehren: in späterer Zeit machen sich auch die Bon po die rechtsläufige Bewegung *(ɣyas skor)* zu eigen, wobei sie auch in diesem Falle deutlich den dogmatischen Prinzipien Rechnung tragen, unter deren Einfluß sie geraten sind. Das rechtsläufige Umschreiten wird als Runde des Mittels *(t'abs skor),* die Linksbewegung dagegen als Runde der sublimierten Erkenntnis *(ye šes skor)* betrachtet; doch wird auch ein anderes Einteilungsprinzip angewandt: in einzelnen liturgischen Begehungen ist das rechtsläufige Umwandeln den Männern vorbehalten (es führt auch den Namen „Sonnenumwandlung"), das linksläufige den Frauen (es heißt auch „Mondumwandlung" — Nr. 2, S. 45 a).

Ebenso wie die Buddhisten drei oder vier Körper oder drei, vier oder fünf Momente des illusorischen Seins in dessen Manifestation und Offenbarung unterscheiden, finden sich auch in der Philosophie der Bon po die gleichen Schematismen; sie nehmen fünf solcher Körper an, die folgendermaßen (Nr. 6, S. 204) angeführt werden:

23 So heißt ein in Nepal gebrauchtes Alphabet.

bon sku (= *dharmakāya* der Buddhisten)
loṅs sku (sambhoyakāya)
sprul sku (nirmāṇakaya)
ṅo bo ñid (svabhāvikakāya)
mṅon byaṅ (Körper der Erleuchtung).

Diese Klassifikation darf als dogmatisch festgelegt angesprochen werden, doch wird sie durch weitere triadische und pentadische Einteilungen noch erweitert, die offensichtlich dazu dienen, gewissen abseitigen Lokalgottheiten ihren Platz in diesem Rahmen zu sichern (Nr. 2, S. 15 a): *A ti mu wer* wird großer Gott *(Mahādeva)* der sublimierten Erkenntnis, *ye šes lha c'en, Ku byi maṅ (s)ke* wird großer Gott der magischen Emanationen, *rdsu aṗ'rul lha cen, dBal c'en ge k'od* wird großer Gott des Erscheinenden, *sprul pai lha c'en.*

Diese drei Götter setzen jedoch eine höhere Wesenheit voraus, *gŠen lha 'od dkar,* „göttliches *gšen*", weißes Licht, das im Namen und Symbol des *Kun tu bzaṅ po* zum Ausdruck kommt[24].

Diesen Gottheiten entspricht auch ein ikonographisches Schema. So wird z. B. *rDsu aṗ'rul gyi lha, Ku byi maṅ ske* türkisfarben, in der *brda ston* genannten, „zeichendeutenden" *mudrā*-Stellung vorgestellt, die rechte Hand hält eine goldene Keule oder ein goldenes Szepter *(gser c'ag šiṅ)* (Nr. 2, S. 16 b), die linke trägt mit nach oben gewendeter Handfläche ein Buch.

Der *Lha c'en po* (dieser Beiname erinnert an jenen des *Śiva Mahādeva) dBal ge k'od* dagegen wird mit neun Köpfen und achtzehn gelbfarbigen Armen dargestellt. Über seinem Haupt trägt er einen fliegenden Adler *(k'yuṅ c'en);* den Königen gleich ist er in einen goldenen Panzer (a.a.O., S. 18 a) gehüllt, mit dem Zeichen des *svastika* auf dem Oberteil des Leibes; bekleidet ist er mit Dämonen-, Antilopen- und Männerhaut *(bdud yyaṅ gži mi lpags).* Sein Unterkörper ist bedeckt mit der Haut des *bdud* und der acht Arten der *dregs.* Sein Gürtel besteht aus fünf Arten von Giftschlangen. Der Kopf ist mit einem Diadem aus acht *Lha c'en* geschmückt. Er hat seinen Sitz auf acht großen Schlangen. Seine Symbole *(p'yag c'a)* sind die acht großen Planeten, sein Schmuck die Sterne *(rgya skar)* und sein Gefolge die acht *Lha c'en (Mahādeva).* Er unterwirft die Boten der Könige der vier Himmelsrichtungen *(rgyal c'en* und *gnod sbyin),* er beherrscht und lenkt die gesamte Existenz *(snaṅ srid)* und das *trimundium.*

Offenbar handelt es sich auch in diesem Falle um eine aus verschiedenen Elementen vermutlich unterschiedlicher Herkunft zusammengefügte Vorstellung. Gewiß hat der Adler, *k'yuṅ c'en,* wesentliche Bedeutung in der alten tibetischen Religion, doch ist es — wie erwähnt — nicht ausgeschlossen, daß

24 An anderer Stelle (Nr. 7, S. 2 a) wird ein anderes Einteilungsprinzip angewandt: *bon sku = Kun tu bzaṅ po, loṅs sku = Srid pa rgyal mo, sprul sku = bDe agro gsaṅ yum.* In weiteren Texten (Nr. 8, S. 26 a): *bon sku = Kun tu bzaṅ po, loṅs sku = gŠen lha 'od dkar, sprul sku = Ye gšen gtugs p'ud.*

ein derartiger Kopfschmuck durch das Diadem der Sassanidenkönige beeinflußt worden ist. Der Name *Lha c'en, Mahādeva,* dieser Gottheit, ihr Sitz auf acht gewaltigen Schlangen, ihr Gürtel aus fünf Arten von Giftschlangen usw. läßt an shivaitische Vorbilder denken.

Zeugnisse und Denkmäler der vorbuddhistischen oder nicht-buddhistischen Religion sind nur spärlich erhalten. *dNul mk'ar* (s. S. 266), das „Silberschloß", aus Westtibet, *K'yuṅ luṅ,* ist eine bloße Ruine. Als berühmtestes Beispiel eines im Geiste des Bon-Rituals errichteten Bauwerks dürfen die Königsgräber betrachtet werden, so vor allem das des *Sroṅ btsan sgam po,* dessen Grundriß und Anlage wohlbekannt ist, obwohl dieses Königsgrab wie alle anderen Begräbnisstätten der tibetischen Könige während der auf den Zusammenbruch der Dynastie folgenden Wirren schweren Schaden erlitten hat. Wir kennen das Begräbnisritual aus mehreren Quellen, besonders jenes, das bei der Bestattung des Königs *Sroṅ btsan sgam po* befolgt wurde. Sicherlich kam den Pfeilern, die über den Gräbern jener Könige errichtet waren, eine sakrale Bedeutung zu (s. Tucci 1950, S. 9). Mond und Sonne werden auch in den Verträgen mit China angerufen. Die beiden Pfeiler stellen Nachahmungen chinesischer Vorbilder dar.

Weitere zeitlich nicht genau festlegbare Gräber wurden von Aufschnaiter (1956) unfern von Lhasa entdeckt, doch erlauben sie keinerlei Schlußfolgerung, da die begleitende Keramik ausgesprochen atypischen Charakter aufweist und andere Fundobjekte ebenfalls keine auch nur annäherungsweise Datierung gestatten.

An dieser Stelle sind noch Begräbnisstätten zu erwähnen, die zwar in einem Lande tibetischer Kultur und Religion entdeckt wurden, dessen ursprüngliche ethnische Grundlage jedoch nicht als tibetisch zu bezeichnen ist. Es handelt sich um die Gräber bei *Leh,* die hinsichtlich ihrer Keramik in deutlichem Zusammenhang zu stehen scheinen mit jenen, die seitens der Italienischen Archäologischen Mission in Swat, Pakistan, im Industal aufgedeckt wurden[24a], Grabstätten, die zweifellos Dardstämmen zugeschrieben werden müssen. Allerdings wird eine positive Entscheidung dieser Frage erst dann möglich sein, wenn Forschungsergebnisse vorliegen, die sich auf das gesamte Industal und die angrenzenden Gebiete erstrecken. Fest steht, daß in Tibet nichtbuddhistische Kult- und Begräbnisstätten vorkommen, doch können genauere Aufschlüsse in dieser Richtung erst von weiteren wissenschaftlichen Ausgrabungen erwartet werden. Es handelt sich dabei um kreisförmige Einfriedigungen aus aufgerichteten mächtigen Steinen. Im Mittelpunkt des auf diese Weise umschlossenen Raumes erhebt sich ein Monolith oder auch deren mehrere (Tucci 1966, S. 115). Offenbar haben wir es hier mit echten Kultstätten zu tun, z. B. bei jenen, die seinerzeit von Francke aufgefunden und kürzlich von mir untersucht worden sind. Eine ähnliche Anlage wurde von

24a *Francke* 1914, S. 71.

mir in der Nähe von *Doptradsong* festgestellt, weitere bei *Sengedsong*. In anderen Fällen lassen jedoch die begrenzten Ausmaße der Steineinfriedigung an Gräber denken. Megalithdenkmäler kommen auch auf vielen Paßübergängen vor, doch sind in dieser Umgebung einfache Steinhaufen *(lha btsas, lha t'o)*, wie bereits erwähnt, gebräuchlicher. Steinhaufen werden auch bei gewissen Hochzeitszeremonien errichtet, und zwar in der Absicht, die feindseligen Mächte fernzuhalten, die gutgesinnten hingegen herbeizurufen. Zahlreiche Gegenstände gehen zweifellos auf vorbuddhistische oder nicht-buddhistische Kulturen zurück, so die sogenannten „Himmelssteine" *(t'og rdeu)*, die bei Gelegenheit von Feldarbeiten im Boden aufgefunden werden. Einzelne davon sind adlerförmig *(ak'yuṅ)*, andere rund, andere wiederum stellen andere Tiere dar (z. B. Affen). Sie sind aus Bronze verfertigt. Findet man davon insgesamt neun, so glaubt man, daß sie ihrem Besitzer oder Entdecker ein sicheres Gedeihen gewährleisten. Bemerkenswert ist dabei der Umstand, daß manche dieser Gegenstände eine überraschende Ähnlichkeit mit solchen aus Luristan aufweisen[25]. Dies ließe auf uralte Beziehungen zwischen der tibetischen Kultur und jener der iranisch beeinflußten Völkerschaften schließen, Kontakte, die wohl dank Hirtennomadismus und Handelsbeziehungen über Badakhshan, Gilgit, Ladakh und Westtibet zustandegekommen sind. Dem gleichen Bereich gehören die sogenannten Halskettenperlen *(gzigs)* aus Glaspaste an; sie sind meistens aus weißem Glas mit dunkelbrauner oder schwarzer Bemusterung. Besonderer Wertschätzung erfreuen sich jene, die mit runden schwarzen Mustern, gewöhnlich „Augen" *(mig)* genannt, geschmückt sind. Vor allem wenn es sich um neun „Augen" handelt, hält man solche Rosenkränze für äußerst wirksame Talismane und mißt ihnen einen entsprechend hohen Wert zu. Die westliche Herkunft derartiger Rosenkränze steht außer Zweifel, doch läßt sich nicht entscheiden, ob sie bereits ursprünglich als Talisman oder nur zu Schmuckzwecken dienten.

Versucht man zusammenfassende Schlußfolgerungen zu ziehen, so muß zuerst gesagt werden, daß der Formulierung einer klar umrissenen Definition der Bon-Religion mancherlei Schwierigkeiten im Wege stehen. Die abgeleitete Form *Bon po* bezieht sich auf die Anhänger dieses Glaubens, ebenso aber im engeren Sinne auf dessen Beschwörer- und Priesterklasse. Unzweifelhaft lassen sich in dieser Religion seit den ältesten Zeiten mannigfaltige regionale Unterschiede feststellen; dies geht schon daraus hervor, daß verschiedenen Clans und zahlreichen Örtlichkeiten ihnen eigentümliche *Bon po* zukommen und als solche überliefert sind. Im Laufe der Zeit haben sich die Unterschiede zwischen Bon und Buddhismus (besonders in dessen *rDsogs c'en*-Form) immer mehr abgeschliffen. Dies trifft nicht nur auf die magisch-exorzistische Ritualpraxis zu, in deren Rahmen die Wirksamkeit der Exorzisten *(sṅags pa)* der

25 *Goldman* 1961; *Tucci* 1963, S. 156.

beiden Religionen zum Wohle der Gesellschaft oder der einzelnen nicht selten völlig übereinstimmt (siehe S. 247), sondern ebenso auf das Gefüge der Dogmatik[26].

Wie sich uns gezeigt hat, stellt die in Frage stehende Dogmatisierung jedoch eine späte Entwicklungsphase dar, mit dem Ziel einer Angleichung an die rivalisierende Religion, während die älteren Texte ein vorwiegend magisch-rituelles Bild der Bon-Religion vermitteln: sie ist hier weitgehend darauf ausgerichtet, die feindseligen oder zweideutigen Mächte zu unterwerfen oder mindestens im Zaum zu halten und zu besänftigen, ferner darauf, im Bereich der Todes- und Bestattungsriten dafür Sorge zu tragen, daß die Toten den Lebenden keinerlei Schaden zufügen können usw. Ein Großteil solcher Riten und Praktiken konnte in der Volksreligion weiterleben, sei es auch vielfach in buddhistischem Gewande. Schwerlich wird man dem Geist der alten Bon-Religion gerecht, wenn man behauptet — wie dies geschehen ist —, sie erschöpfe sich in einer ihr eigentümlichen Himmelsreligion-Auffassung, obgleich gewisse Bon-Vorstellungen diesen Namen *(gnam bon)* rechtfertigen mögen. Tatsächlich stoßen wir hier nicht nur auf einen Himmelsraum, sondern auf eine ganze Reihe aufeinandergetürmter Himmelskreise, über denen sich ein unendlicher Raum befindet, in dem Sonne und Mond kreisen, ja sogar auf eine Göttin des Himmelszentrums. Jedoch werden Sonne, Mond und Sterne auch außerhalb dieser Zusammenhänge betrachtet, und ganz besonders gilt dies für die Erde, wie oben (S. 241) gesagt wurde. Alle diese Vorstellungen haben jedoch keinerlei systematischen Bezug aufeinander: während in manchen Kosmogonien Himmelsraum und Himmelsgottheiten im Mittelpunkt stehen, spielen in anderen die Gottheiten des Bodens und der Erde, ja des Erdinneren die Hauptrolle. Der Boden wird hier gleichsam mit dem Berg-Ahnen gleichgesetzt, als heiliger Ort, wo sich die Herabkunft des Ahnen vom Himmel vollziehen soll. Dieses Merkmal zeigt sich auch an der Totenliturgie: Wenn die Könige beigesetzt werden, wird auch Korn mitbegraben (Lalou 1952, S. 354). Aus anderen Texten (Nr. 110, k'a, S. 42 a, b) geht hervor, daß der Tote dem Volk Glück, Fülle von Speisen und Getränken und eine gute Ernte zusicherte. Am Ende der Beisetzung veranstaltete man besondere Tänze: Ein Mann, als Widder verkleidet, vereinigte sich mit einer Frau (Lalou, a.a.O., S. 359). Andererseits dürfen die zu früh verstorbenen Könige kein Grab haben (Nr. 35, S. 126), offensichtlich deshalb, weil sie keine Zeit gehabt haben, um diese *mña' t'añ*, diese magische Kraft, die *majestas*, die ihr Wesen ausmachte, zu sammeln. Sie muß auf Befehl des Nachfolgers während der Zeremonie gesammelt werden (Lalou, a.a.O., S. 353).

26 Letzten Endes ist die Wesensnatur des Bon der Geist *(sems)* (Nr. 41, S. 4 b); doch sind in der späten Dogmatik Erscheinungswelt *(snañ ba)* und „Bon-Körper" *(bon sku)* identisch (Nr. 42, S. 6 b).

Es scheinen zwei Traditionen gleichzeitig zu bestehen, und damit zwei Religionen, die später zusammenfließen und seit *Gri gum* übereinstimmen, wie oben (s. S. 248) gesagt wurde. Dieser *Gri gum* verkörpert meines Erachtens die Erinnerung an eine Wende von großer Bedeutung in der Geschichte der tibetischen Kultur, auf die wir unsere Aufmerksamkeit werden richten müssen.

Der Gipfel des heiligen Berges ist auch die Stätte der Begegnung zwischen Erde und Himmel. Solche Berührung und Verbindung zwischen Himmel und Erde ist ein urtümlicher Glaubenssatz der Tibeter: es darf in diesem Zusammenhang an jenes Seil erinnert werden, das Himmel und Erde verbindet *(dmu t'ag)*, jedoch später durch menschliches Vergehen oder infolge Verletzung der liturgischen Vorschriften durchschnitten wurde, wodurch die beiden Welten für immer getrennt blieben. Das Gebirge war und ist bis auf den heutigen Tag der Mittelpunkt des besiedelten Raumes. Einzelne Gattinnen der ersten Könige führen Namen, die sich auf verschiedene Aspekte des Gebirges beziehen (Stein 1962, Civilisation, S. 29). Auf den Bergen werden auch heute noch die jahreszeitlichen Riten und Sonderfeste begangen, auf den Bergen wurden früher die Toten begraben und werden jetzt die Leichen ausgesetzt. Zahlreiche Einzelheiten lassen an eine Überlagerung oder auch Koexistenz zweier verschiedener Auffassungen denken: die eine steht im Zeichen des Himmels- und Ahnenkultes, die andere ist irdisch und chthonisch geprägt (Tucci 1955). Dem Kreis jener Göttinnen, die mit bestimmten Gebirgen gleichgesetzt werden *(brtan ma,* vgl. skr. *dhṛti-pṛthivī)*, ist ein ausgeprägt schreckerregenden Charakter eigen, jene eigenartig ambivalenten, zwischen Leben und Tod schwankenden Züge, die sich in zahlreichen mit der „Großen Mutter" sinnverbundenen Vorstellungsschichten wiederfinden. Eine ähnliche Fülle verschiedenartiger, teils gleichzeitiger, teils wohl aufeinanderfolgenden Phasen zugehöriger Aspekte läßt sich im Bereich der Bestattungsriten feststellen. Wir finden hier ein Entschwinden in den Himmel (Aussetzung auf dem Gipfel hoher Berge?), Aussetzung auf felsigen Bergeshängen, noch heute geübtes Hineinwerfen der Leichen in Ströme, Erdbestattung, wie sie auch von buddhistischer Seite in historischer Zeit gebräuchlich war (mancherorts wird der Leichnam begraben und im Gebirge ausgesetzt, sein Bildnis jedoch, oder besser: seine auf einem Holzgerüst aufgespannte Kleidung, in den Fluß geworfen), Verbrennung. Die Unmenge der diese Welt bevölkernden Mächte, die auch heute noch in der Volksreligion weiterleben, wird in verschiedene Gruppen gegliedert: *gñan, btsan, sa bdag, klu* usw. Jeder dieser Gruppen wird ein Weltbereich zugeordnet, Luft, Erduntergrund, Wasser. Man gelangt so zu Vierer- und Achterklassifikationen *(lha srin sde brgyad)*, die jedoch verschwommen bleiben, ebenso wie die Vorstellungen von diesen mit einem Namen, aber kaum mit einer bestimmten Gestalt begabten Mächten. Erst in späterer Zeit wurde der Versuch unternommen, mit diesen Schemen greif-

bare Gestalten zu verknüpfen, und es entstand die Bon-Ikonographie. Seither besitzen wir vielarmige und vielhäuptige Gottheiten wie im Tantrismus, vor allem schreckhafte Gottheiten, ohne Zweifel die altertümlichsten.

Klarer abgegrenzt sind die Funktionen der verschiedenen Exorzistenklassen, doch ergibt sich aus den oben angeführten Aufzählungen, daß auch hier im Laufe der Entwicklung wechselseitige Beeinflussungen und Grenzverschiebungen stattgefunden haben. Der gemeinsame Nenner aller dieser Gruppen bleibt jedoch stets ihre magische Macht *(mt'u)* in deren Gegensätzlichkeit zur *majestas (mṅa' t'aṅ)* der Könige, wobei aber auch dieser ein sakraler Charakter zukommt. Diese magische Macht ist entweder erworben oder dank Teilhabe an einem bevorzugten Stammbaum überkommen, sie kann jedoch auch auf ein Besessensein *(lha pa)* zurückgehen oder durch Initiationspraktiken erweckt werden, u. a. durch besondere Prüfungen, denen sich die Kandidaten unterzogen. Trotz dieses einheimischen Kerns, der aufs engste mit dem Siedlungsraum und der Sippengliederung der ihn bewohnenden Gruppen zusammenhängt, kann hinsichtlich äußerer Einwirkungen auf die Bon-Religion kein Zweifel bestehen. Dies geht schon daraus hervor, daß sie selbst hier und da auf solche Zusammenhänge hinweist, ferner aus eindeutig feststellbaren Importen aus Iran, Zentralasien, Indien und China. Unsere Ausführungen können daher kaum mehr als eine umrißhafte Vorstellung von der vielverschlungenen Fülle des Bon-Wesens bieten; aber es ist unmöglich, davon ein vollständigeres Bild zu entwerfen, solange die wissenschaftlichen Untersuchungen nicht weiteres, bisher unzugängliches Material zu verarbeiten in der Lage sind.

620(?)–649	*Sroṅ btsan sgam po* Begründung der Macht Tibets 641 Heirat mit Prinzessin *Wên -ch'êng* Eroberung von *Žaṅ žuṅ* *T'on mi sam bho ṭa* wird nach Indien entsandt; er wird zum Schöpfer des tibetischen Alphabets
649–676	*Maṅ slon maṅ brtsan* Unterwerfung der *T'u-yü-hun (A ža)* Gewinnung chinesischer Gebiete in Zentralasien
676–704	*K'ri ạdu sroṅ brtsan* Erweiterung des zentralasiatischen Besitzes 692–694: dessen teilweise Zurückeroberung seitens der Chinesen
704–755	*K'ri lde gtsug brtsan* 710 seine Heirat mit der chinesischen Prinzessin *Chin-ch'êng* (ursprünglich seinem Vater bestimmt)
755–797 (?)	*K'ri sroṅ lde brtsan* Wiedereroberung des zentralasiatischen Besitzes *Śāntarakṣita, Kamalaśīla* und *Padmasambhava* in Tibet 775 (?) Gründung des Klosters *bSam yas* 779 der Buddhismus als Staatsreligion anerkannt 783 Friedensschluß mit China 792–794 Konzil von *bSam yas* Beginn des allmählichen politischen Niedergangs und des Verlustes einzelner zentralasiatischer Besitzungen
797(?)–799	*Mu ne btsan po* (Chronologie und Nachfolge unbestimmt)
799–815	*K'ri lde sroṅ brtsan Sad na legs.* Bedeutender politischer Einfluß des *Myaṅ Tiṅ ṅe ạdsin* und *Bran ka Yon tan dpal*
815–838	*K'ri gtsug lde brtsan,* besser bekannt unter dem Namen *Ral pa can* Rege Tätigkeit der Übersetzer des buddhistischen Schrifttums 822 Friedensvertrag mit China: die Tibeter bleiben im Besitz eines Großteils ihrer zentralasiatischen Gebiete
838–842	*K'ri bdu dum brtsan,* besser bekannt unter dem Namen *Glaṅ dar ma.* Verfolgung des Buddhismus. Ende der von den tibetischen Schriftstellern so benannten Epoche der „Ersten Verbreitung der Lehre" *(sṅa dar)* Machtkampf zwischen *K'ri lde,* genannt *Yum brten,* und *gNam lde,* genannt *'Od sruṅs*

866 *K'oṅ bžer*, der sich zum ersten Minister hatte ausrufen lassen, fällt im Kampfe mit den Chinesen
Verlust der zentralasiatischen Besitzungen; Nachkommen des *Yum brtan* erhalten sich im Besitze der Fürstentümer *gTsaṅ* und *dBus* (besonders *bSam yas*)
Nachkommen des *'Od sruṅs* in *Yar kluṅs*
Ein weiterer Nachkomme der gleichen Familie, *sKyid lde Ñi ma mgon*, begründet eine Dynastie in Westtibet: *Guge — Ladakh*

9.–10. Jh. „Zweite Verbreitung der Lehre" *(spyi dar)*, eingeleitet durch die Wirksamkeit des *dGoṅs pa rab gsal* (832–915? oder 892–975?) und seines Schülers *Klu mes* (etwa 950–1025)
Rin c'en bzaṅ po (958–1055) wird vom König Westtibets, *Ye šes 'od*, um 970 nach Kaschmir entsandt, um sich in die Lehre des Buddhismus zu vertiefen und Lehrmeister sowie Künstler nach Tibet mitzubringen: Gründung der ersten Tempel in Westtibet, *Tabo*, *Toling*, *Nako* usw.
Byaṅ c'ub 'od, König von Westtibet, sendet *Nag ts'o lotsāva* nach *Vikramaśīla* in Indien, um *Atīśa* eine Einladung zu überbringen.

1042 Eintreffen des *Atīśa Dīpaṃkara Śrījñāna* (gest. 1054) in Tibet, Begegnung mit *Rin c'en bzaṅ po*
Atīśa setzt seine Missionstätigkeit in Zentraltibet fort und stirbt 1054 in *sÑe t'aṅ* bei *Lhasa*; Gründung des Klosters *Rva sgreṅs (Reting)* (1057), Ausstrahlungszentrum der sog. *bKa' gdams pa*-Schule

1055 Geburt der *Ma gcig Lab sgron ma*, Schülerin und Mitarbeiterin des Gründers des Klosters *Diṅ ri* und Schulhauptes der *gcod*-Sekte, *Dam pa saṅs rgyas* (gestorben 1117)

1073 Gründung des Klosters der *Sa skya*-Schule durch *ąK'on dKon mc'og rgyal po* (1034–1102), eines Schülers von *ąBrog mi* (gest. 1074)

1076 Großes Konzil im Kloster *Tabo*, einberufen vom König von Westtibet *rTse lde*

1079 Geburt des *sGam po pa*, des Schülers von *Mi la ras pa*

1098 Tod des *Mar pa*, Übersetzer und Mystiker, auf den die Überlieferung der *bKa' brgyud pa*-Schule zurückgeht, Lehrer des großen Mystikers und Dichters *Mi la ras pa* (1040–1123)

1136 Geburt des *Ñaṅ ral Ñi ma 'od zer* (gest. 1203), des Entdeckers der „Verborgenen Schätze" *(gter ma)* und Urhebers der *rDsogs c'en*-Schule

1158 *ąGro mgon P'ag mo gru pa* gründet *mT'il* (oder *T'el*)

1175 *Žaṅ rin po c'e* gründet das Kloster *Ts'al*

1179 Endgültige Gründung von *ąBri guṅ (Diguṅ)* (Erstgründung durch *Mi ñag sGom rin*) durch *ąBri guṅ riṅ po c'e* (1143–1217)

1182 Geburt des *Kun dga' rgyal mts'an* (gest. 1251)), besser bekannt als „der gelehrte *Sa skya pa*", *Sa paṇ*. Er wird von *Ögedei* als Vertreter des mongolischen Großreiches in Tibet anerkannt und tatsächliches Oberhaupt Tibets, dem mongolische Beamte zur Seite stehen

1189 Gründung des Klosters *mTs'ur p'u (Tsurphu)* durch *Kar ma pa Dus gsum mky'en pa* (1110–1193)

1204 Geburt des zweiten Lehrmeisters der *Kar ma pa*-Sekte, *Kar ma Pa kši* (gest. 1283); er begibt sich später auf Einladung *Khubilais* nach China

1206 *Činggis Khan* soll Tibet betreten und die Unterwerfung einzelner Oberhäupter entgegengenommen haben

1244 *Sa skya paṇ c'ens* (1182–1251) Begegnung mit dem Mongolenkönig *Godan*

1252–1253 Mongoleneinfall

1260 (?) Die dreizehn Teilgebiete Westtibets werden formell *ąP'ags pa Blo gros rgyal mts'an* (1235–1280) aus der *Sa skya*-Schule unterstellt; dieser wird um 1270 zum „kaiserlichen Lehrmeister" *(ti-shih)* ernannt
Opposition der *aBri guṅ pa* (so genannt nach dem Kloster *ąBri guṅ*)

1290 Zerstörung des Klosters *ąBri guṅ* durch die *Sa skya pa*-Generäle

1290 *Bu ston* geboren (gest. 1364), dem die endgültige Gestalt der bereits übersetzten buddhistischen Texte zu danken ist: *bKa' ągyur*, „Wort des Meisters", und *bsTan ągyur*, Kommentar, Glossen und Nebenwerke

1302 *Byaṅ c'ub rgyal mts'an* geboren (gest. 1373); er entstammt der Familie *rLaṅs*. Nach dem von *P'ag mo gru pa* (1110–1170) begründeten Kloster – unter dem Namen *gDan sa T'el* oder *mT'il* später Mittelpunkt ihrer Macht geworden – ist diese Familie auch als jene der *P'ag mo gru pa* bekannt.

1354 Kämpfe mit den *Sa skya pa* und deren Verdrängung. Ernennung verschiedener Familienmitglieder zu *rdsoṅ dpon*, Präfekten. Neuorganisation des Staates
Ende der *Sa skya pa*-Macht und Beginn des Machtaufstiegs der *P'ag mo gru pa*

1357 Geburt des *Tsoṅ k'a pa Blo gros grags pa* (gest. 1419), des Begründers der *dGe lugs pa*-Sekte (besser bekannt als „Gelbe Sekte")

1409 Gründung von *dGa' ldan (Gaden) (dGe lugs pa)*

1416 Gründung von *ąBras spuṅs (Depung) (dGe lugs pa)*

1419 Gründung von *Se ra (dGe lugs pa)*

1437 Gründung von *C'ab mdo (Chamdo) (dGe lugs pa)* in *K'ams*

1447 Gründung von *bKra šis lhun po (Tashilhumpo) (dGe lugs pa)* in *gTsaṅ*
Die *Rin spuṅs pa* widersetzen sich den *P'ag mo gru pa*, indem sie aus ihrer zunehmenden Schwäche Vorteil ziehen und sich mit den *Kar ma pa* verbünden. Seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist ihre bedeutendste Stadt *bSam grub rtse* in der Nähe von *Shigatse*

1391 *dGe ądun grub* geboren (gest. 1475), Schüler des *Tsoṅ k'a pa* und Oberhaupt der *dGe lugs pa*-Sekte. Nach seinem Tode setzt sich das Inkarnationsprinzip durch: *sPyan ras gzigs (Avalokiteśvara)* verkörpert sich im Oberhaupt der Sekte *(rGyal ba)*

1475 Tod des zweiten *rGyal ba, dGe ądun rgya mts'o*. Heftiger werdende Konflikte mit den *Rin spuṅs pa* und *gTsaṅ*. In Zentraltibet werden die *dGe lugs pa* von den *P'ag mo gru pa* unterstützt

1543 Geburt des dritten *rGyal ba, bSod nams rgya mts'o* (gest. 1588). Er bemüht sich um Hilfe außerhalb Tibets angesichts der Schwächung auch der *P'ag mo gru pa* durch innere Konflikte; er begibt sich (1578)

in die Mongolei zu *Altan Khan*, der ihm den Titel *Dalai Lama* verleiht, und stirbt in der Mongolei während seiner zweiten Reise

1537 Der fünfte *Žva nag Kar ma pa* verbündet sich mit den *gTsaṅ*-Fürsten gegen die *dGe lugs pa*

1589 Geburt des vierten *Dalai Lama, Yon tan rgya mts'o* (gest. 1617), dessen Verkörperung aus politischen Gründen in der Familie des *Altan Khan* selbst gefunden wird

1617 Geburt des fünften *Dalai Lama, Nag dbaṅ blo bzaṅ rgya mts'o* (gest. 1682). Zusammenbruch der Macht der *P'ag mo gru pa*, weiteres Anwachsen des Einflusses von *gTsaṅ* und der *Kar ma pa*
Gušri Khan der *Qošot* kommt dem *Dalai Lama* zu Hilfe

1624–1636 Jesuitenmissionare in Westtibet

1626–1632 Weitere Missionare in *gTsaṅ*

1641 *Gušri Khan* besiegt den König von *Be ri* in *K'ams*, einen Anhänger der *Bon po*-Lehre

1641–1642 *Gušri Khan* unterwirft den König von *gTsaṅ* und nimmt ihn gefangen; sein Gebiet wird dem *Dalai Lama* überantwortet

1642–1659 Befestigung der tibetischen Theokratie: die zivile und militärische Gewalt wird einem Regenten übertragen (dem vom *Dalai Lama* ernannten *sDe srid*)
Gušri Khan wird zu einer Art Protektor von Tibet (gest. 1655)
Zahlreiche Klöster der „Roten Sekte" werden von den *dGe lugs pa* beschlagnahmt
Dem Abt von *Tashilhumpo, Blo bzaṅ c'os kyi rgyal mts'an*, wird vom *Dalai Lama* der Titel *Paṇ c'en rin po c'e* verliehen

1651–1653 *Blo bzaṅ rgya mts'o* begibt sich nach China

1679 Der fünfte *Dalai Lama* ernennt *Saṅs rgyas rgya mts'o* zum Regenten

1682 Tod des fünften *Dalai Lama*. Sein Ableben wird geheimgehalten; der Regent führt in seinem Namen die Regierung

1683 Geburt des sechsten *Dalai Lama, Ts'aṅs dbyaṅs rgya mts'o* (1683 bis 1706)

1683 Frieden mit *Ladakh* und endgültige Vereinigung von *Guge* und den angrenzenden Gebieten mit *Lhasa*

1697 Nach Aufdeckung des Todes des fünften *Dalai Lama* wird der sechste inthronisiert

1705 Der *Qošotenkhan Lhajang khan (Lha bzaṅ klu dbaṅ)* fällt in Tibet ein und erobert *Lhasa*. Ermordung des Regenten *Saṅs rgyas rgya mts'o*

1706 Der *Qošotenkhan* erklärt die Absetzung des sechsten *Dalai Lama* und sendet ihn nach China, doch stirbt dieser unterwegs
Sein Nachfolger ist ein Mönch, angeblich ein natürlicher Sohn des *Lhajang Khan*

1707 Italienische Kapuzinermönche in Tibet

1716 Der Jesuitenpater *Ippolito Desideri*, Verfasser einer Widerlegung des *Lam rim c'en mo* von *Tsoṅ k'a pa*, trifft in *Lhasa* ein
Dem von *Lhajang Khan* ernannten *Dalai Lama* widersetzt sich eine andere Verkörperung des sechsten *Dalai Lama*, die aus Sicherheitsgründen im Kloster *Kumbum (sKu ḥbum)* Zuflucht sucht und dort erzogen wird

1717–1727	Die *Dsungaren* besetzen und plündern *Lhasa.* Die Mandschu erklären den von *Lhajang Khan* ernannten *Dalai Lama* für abgesetzt und proklamieren den nach *Kumbum* geflüchteten zum siebten *Dalai Lama, bsKal bzaṅ rgya mts'o* (1708–1757), doch übt dieser keinerlei tatsächliche weltliche Herrschaft aus; diese bleibt vielmehr einer beratenden Körperschaft vorbehalten, deren Vorsitz *K'aṅ c'en nas* führt, der jedoch 1727 getötet wird
1733–1747	Die Kapuziner verlassen *Lhasa. P'o lha nas bSod nams stobs rgyas* (1689–1747) gelingt es, die inneren Wirren zu beendigen und sich zum tatsächlichen Oberhaupt Tibets aufzuschwingen
1740	*P'o lha nas* empfängt von den Chinesen den Titel *wang* und regiert mit ihrer Unterstützung
1741	Rückkehr der Kapuzinermönche
1745	Vertreibung der Kapuziner
1747	Tod des *P'o lha nas*
1750	Sein Sohn, *ąGyur med rnam rgyal,* wird nach einer gemeinsam mit den *Dsungaren* angezettelten antichinesischen Verschwörung durch den chinesischen Residenten *(Amban)* getötet
1751	Nach dem Aufstandsversuch des *Dalai Lama* gegen die chinesische Besatzung anerkennt Kaiser *Ch'ien-lung* den *Dalai Lama* als Oberhaupt Tibets, doch wird ihm die tatsächliche politische Gewalt entzogen: mit dieser wird eine beratende Körperschaft *(bKa' šag)* unter der Oberaufsicht der beiden chinesischen Residenten *(Ambane)* betraut
1758	Geburt des *ąJam dpal rgya mts'o* (gest. 1804), des achten *Dalai Lama*
1774–1775	Gesandtschaft unter *George Bogle* nach Tibet: Aufnahme von Beziehungen zum dritten *Paṇ c'en rin po c'e, Blo bzaṅ dpal ldan ye šes* (1738–1780)
1783–1792	Gesandtschaft unter *Samuel Turner* Zahlreiche Einfälle der *Gurkha* in Tibet nach ihrer Eroberung von Nepal. Die Chinesen entsenden Streitkräfte unter dem Befehl von *Fu-k'ang-an;* Sieg über die *Gurkha.* Das chinesische Heer überquert den Himalaya und erzwingt den Frieden von *Kathmandu*
1806–1815	der neunte *Dalai Lama, Luṅ rtogs rgya mts'o*
1816–1837	der zehnte *Dalai Lama, Ts'ul k'rims rgya mts'o*
1838–1856	der elfte *Dalai Lama, mK'as grub rgya mts'o*
1835–1842	*Rāja Gulab Singh* von *Jammu* fällt in *Ladakh* ein und erobert es *Zorawar Singh,* General des Königs von *Jammu,* versucht einen Einfall in Zentraltibet, wird jedoch geschlagen und getötet
1854–1856	Konflikt mit Nepal
1856–1875	der zwölfte *Dalai Lama, ąP'rin las rgya mts'o*
1890	Englisches Protektorat über Sikkim
1876	Geburt des dreizehnten *Dalai Lama, T'ub bstan rgya mts'o* (gest. 1933)
	Diplomatischer Konflikt zwischen England und Rußland wegen der Sicherung direkter Kontakte mit Tibet und Ausschaltung von Sonderrechten der einen oder anderen Macht

1904	Die Bemühungen *Lord Curzons* um Aufnahme von Handelsbeziehungen mit *Lhasa* bleiben unerwidert. Die von Oberst *Younghusband* geleitete englische Militärexpedition bahnt sich den Weg durch Tibet und erreicht *Lhasa.* Flucht des *Dalai Lama.* Vertragsabschluß mit dem Abt des Klosters *dGa' ldan*
1909	Der nach der Mongolei geflüchtete *Dalai Lama* kehrt nach kurzem Aufenthalt in China nach *Lhasa* zurück
1910	Gänzliche Wiederherstellung der Kontrolle Chinas über Osttibet, hierauf Entsendung von Truppen nach *Lhasa* unter dem Befehl von *Chao Erh-fêng.* Flucht des *Dalai Lama* nach Indien
1911	Ausbruch der Revolution in China. Tibetischer Aufstand gegen die Chinesen
1912	Nach *Lhasa* zurückgekehrt, regiert der *Dalai Lama* unter Ausschaltung jeglichen chinesischen Einflusses
1913–1914	Konferenz von *Simla* unter Teilnahme englischer, chinesischer und tibetischer Bevollmächtigter. Weigerung der Chinesen, das Abkommen zu ratifizieren
1920–1921	Mission von *Sir Charles Bell* in Tibet. Die Autorität des *Dalai Lama* ist im Wachsen, doch Opposition des *Paṇ c'en* von *Tashilhumpo, dGe legs rnam rgyal* (1883–1937), gegen seine Politik. Flucht des letzteren nach China
1933	Tod des dreizehnten *Dalai Lama*
1934	Ernennung des Regenten (des Abtes von *Reting*) Vierzehnter *Dalai Lama, bsTan ạdsin rgya mts'o* (geboren 1935), wird als *Dalai Lama* 1940 inthronisiert
1941	Der Regent wird zum Rücktritt gezwungen und durch einen neuen Regenten in Person des Abtes von *sTag brag (Takta)* ersetzt
1947	Unabhängigkeitserklärung Indiens und Ende der britischen Tibetpolitik
1949	Besetzung und Annexion Tibets durch das kommunistische China
1950	Flucht des *Dalai Lama* nach *Yatung* an der Grenze mit *Sikkim*
1954	Rückkehr des *Dalai Lama* nach *Lhasa.* Sein Besuch in Peking. Der in China erzogene neue *Paṇ c'en C'os kyi rgyal mts'an* (geboren 1938) wird dem *Dalai Lama* entgegengesetzt und als Vertrauensmann der Chinesen behandelt
1959	Von den Chinesen unterdrückter Aufstandsversuch. Der *Dalai Lama* flieht nach Indien. An seine Stelle tritt der *Paṇ c'en,* der jedoch später zur „Selbstkritik" gezwungen wird

I. Tibetische Quellen

1. *gCod kyi ts'ogs las yon tan kun ąbyuń* (von *Si tui miń can bstan pai ñin byed*).
2. *ąDsam gliń gańs ti sei dkar c'ag ts'ańs dbyańs yid ąp'rog dgos ądod*
3. *Pad ma t'ań yig*
   Übersetzt von *G. Th. Toussaint*, Le dict de Padma, Paris 1933
4. *Myań c'uń*
5. *dBal gsas las rim gyi bsdus don ñams len sñiń po*, von *K'yuń po rje btsun T'a yud wer ya ts'ul me*
6. *ąDus pa rin po c'ei rgyud dri ma med pa*
7. *dGońs gsal*
8. *dGońs rgyud drug gi klad don*
9. *rGyud ągrel*
10. *sNań srid mdsod p'ugs kyi gžuń dań ągrel pa ąp'rul gyi sgron me*
11. *rGya nag skag zlog ces bya bai gzuńs*
12. *Lha sruń spyii gser skyems dań ąp'rin bcol ñuń bsdus*
13. *bSań mc'od yid bžin nor bu*
14. *Gańs ti sei gsol ądebs*
15. *bZań spyod ąc'i bslu t'ar lam gsal byed*
16. *dGra lhai gtor ąbul*
17. *C'os skyoń mgon po dgra lha bcu gsum gyi bsańs mc'od legs pa*
18. *Seń gei gdoń pa can gyi mdo*
19. *Sri bzlog tsa kra bcu gsum pa*
20. *U rgyan pad mas mdsad pai lha mo brgyad kyi ts'es grańs rtags pa*
21. *U rgyan pad ma ąbyuń gnas kyis mdsad pai dam sri yyag ru dgra ąjom*
22. *bDud kyi žal sgyur*
23. *lTo nag mts'an mai dgra zor*
24. *Zab don gcod kyi man ńag bsdus don len c'ags ñer gciq pa ñi zla k'a sbyor*
25. *rGyal bas dri med luń gis bsńags pai rdo rje ąc'ań kun dga' bzań poi žabs kyi gsuń rab glegs bam bži pa las dpal kun rig gi dkyil ak'or yońs rdsogs kyi sgrub t'abs sgrib pa rnam sel*
26. *bCom ldan ądas mi ąk'rugs pai sgo nas gšin po rjes su gzuń pai c'o ga*
27. *gSol ądebs leu bdun mai lo rgyus rim pa p'an yon*
28. *sNań srid mdsod p'ugs kyi gžuń dań ągrel pa ąp'rul gyi sgron me*
29. *sTon pas lha klu mi gsum gyi slob ma la dpe bu tse rnam pa gsum gyis bon btsan pai mdo*
30. *sTon pas 'od zer spro bai mdo*
31. *gZer myig* a book of the Tibetan Bonpos, hrsg. u. übers. von *H. Francke*, Asia Major 1924, 26, 27, 30
32. *Bod kyi jo mo ye šes mts'o rgyal gyi rnam t'ar mdsad ts'ul gab pa mńon du pyuń ba*
33. *sTon pas ągro ba sems can gyi ñon mońs pai sgrib pa sbyoń žiń t'ar par droń bai kun rig sgron mai c'o ga bstan pai mdo (c'a)*
34. *bDe bar gšegs pai bstan pa t'ams cad kyi sñiń po rig pa ądsin pai sde snod rdo rje t'eg pa sña ągyur rin po c'ei rtogs pa brjod pa lhai rña bo c'e lta bui gtam*

35. *Gliṅ bži bstan pai abyuṅ gnas* (Handschrift einer anderen Redaktion von *rGyal rabs Bon gyi abyuṅ gnas)*
36. *Vaiḍūrya dkar po* von *Saṅs rgyas rgya mts'o*
37. *P'ya rgya ltar gsaṅ sṅags spyi spuṅs agro lugs bris bskaṅ*
38. *bsTan sruṅ ma dam can rgya mts'oi miṅ graṅs*
39. *Bla ma ston pa p'a bu bkra ba gñis rñam t'ar*
40. *Luṅ drug gi agrel pa*
41. *lTa ba seṅ ge sgra bsgrags pa*
42. *Man ṅag ak'or ba doṅ sprug*
43. *sGrub t'abs nor bui p'reṅ bai lo rgyus daṅ poi myu gu*
44. *rTa k'yuṅ abar bai me mc'od me rluṅ ak'yil bai žal šes gnad yig*
45. *Bla ma drag po rta k'yuṅ abar bai me mc'od me rluṅ ak'yil ba*
46. *sNa agyur rñiṅ ma la rgol ṅan log rtog bzlog pai bstan bcos* (von *Kun mk'yen ṅag gi dbaṅ po*)
47. *Bla ma drag po rta k'yuṅ abar bai las byaṅ bklags c'og tu bsdebs*
48. *Gag pa gso bai t'ig bdud btsan ap'raṅ sel*
49. *C'os ñid nam mk'ai kloṅ mdsod las, dus bzaṅ yar ṅo ts'es bcui dus kyi mdsod pa dran pai gsol adebs mt'oṅ ba raṅ gsol gyi gdams pa*
50. *rDo rje p'ur pai mo sgrub pai zin bris gsal bai me loṅ*
51. *Bla bslu ac'i bdag gi yyul las rgyal ba slob dpon c'en pos gnaṅ ba*
52. *Ši adrei glud*
53. *gSaṅ bdag dregs pa adul byed las ts'ogs dam srii glud mdos*
54. *Gag pa gso bai zin t'ig bdud bcom ap'raṅ sel*
55. *Srid pa gsal byed pra sen dbab pai man ṅag gžuṅ gsal byed lag len daṅ bcas pai skor rnams*
56. *gDon k'rol daṅ glud kyi c'o ga k'a skoṅ sogs daṅ bcas*
57. *Bla ma rgyaṅ abod kyi gsol adebs mos gus sñiṅ gi gzeṅ adebs*
58. *yYyaṅ agugs me tog c'ar sil*
59. *Srog bskyed pa bži ldan gyi gto c'o ga*
60. *Žiṅ lha bstod pai mc'od gsol adod dgui sprin p'uṅ lo rtog ap'el byed*
61. *Lo glud agoṅ po bkar las lan c'ags ts'un byed*
62. *Žiṅ lha ts'aṅs pai mc'od c'og yyaṅ skyabs daṅ abrel ba gžan p'an mt'a' yas dṅos grub adod pa ajo bai bum bzaṅ*
63. *Ma moi ak'rugs bskoṅ bya ts'ul ñes brgyai ts'a gduṅ sel ba c'u šel dbaṅ po* (von *Nag dbaṅ ts'ul k'rims rnam rgyal*)
64. *Srog bdag yam šud dmar poi t'ugs sprul bstan sruṅ A k'u btsan po dgra lhai sgrub t'abs gtor c'og gi rim pa c'a ts'aṅ ma*
65. *O rgyan bka' nan rab brjid don grub*
66. *mDos c'og nam mk'ai mdsod* (von *Pad ma dkar po*, vol. *ña*)
67. *Bla ma rig adsin rgya mts'o mk'a' agro c'os skyoṅ sruṅ ma rnams daṅ p'as kyi lha lṅas skyob pai man ṅag gdam*
68. *rTa glud*
69. *sDe brgyad kyi sgos mdos kyi gyer mc'od* (von *Pad ma dmar po*, vol. *ña*)
70. *bSaṅs kyi c'o ga dṅos grub c'ar abebs* von *Nag gi dbaṅ p'yug bstan adsin dpal*
71. *Mi p'yugs gaṅ yin gyi rim groi glud rdsoṅs bya ts'ul*
72. *rTa p'ag yid bžin nor bu las mun k'rid 'od gsal k'or yug*
73. *T'eg c'en gyi mṅon pai sde snod las byuṅ bai dbu mai skor gyi miṅ gi rnam graṅs* v *Kloṅ rdol bla ma*
74. *gNam sa snaṅ brgyad c'es bya ba t'eg pa c'en poi mdo*
75. *Lha mo brgyad rtsis gza' abras daṅ bcas*
76. Sammlung von *aDas log*
77. *sDom gsum rab tu dbye bai bstan bcos* (von *Sa skya paṇḍiṭa Kun dga' rgyal mts'an dpal bzaṅ po*)
78. *bKa' gdams kyi skyes bu dam pa rnams kyi gsuṅ bgros t'or bu ba rnams*
79. *bKa' gdams kyi man ṅag beu bum mṅon poi agrel ba* (Kommentar von *Dol po pa* über *bKa' gdams kyi man ṅag beu bum* von *Po to pa*)

80. *Jo bo yab sras kyi gsuṅ ągros p'a c'os rin po c'ei gter mdsod byaṅ c'ub sems dpai nor bui ąp'reṅ ba rtsa ągrel*
81. *dPag bsam ljon bzaṅ* (herausg. von *S. Ch. Das*, Calcutta 1908)
82. *Grub mt'a' t'ams cad kyi k'uṅs daṅ ądod ts'ul ston pa legs bšad gsal bai me loṅ*
83. *Žı byed daṅ gcod yul gyi c'os ąbyuṅ rin po c'ei p'reṅ ba t'ar pai rgyan*
84. *rGyud sde spyii rnam par bžag pa* (von *Sa skya pa bSod nams rtse mo*)
85. *C'os ąbyuṅ* von *dPa'o gtsug lag p'reṅ ba*
86. *Klu ąbum*
87. Chronicles of the fifth *Dalai Lama*
88. *rLaṅs kyi gduṅ rgyud Po ti bse ru*
89. *Vaiḍūrya ggya' sel* (von *Saṅs rgyas rgya mts'o*)
90. *C'os ąbyuṅ* von *Tāranātha*, herausg. von *Schiefner*
91. *Deb ter dmar po*. The red annals, part one. Part I Tibetan text. Gangtok 1961
92. *Bar do t'os grol*
93. *Lam rim c'en mo* von *Tsoṅ k'a pa*
94. *sNags rim* von *Tsoṅ k'a pa*
95. *rGyud kyi rgyal po dpal gsaṅ ba ądus pai man ṅag rim pa lṅa rab tu gsal bai sgron me* von *Tsoṅ k'a pa*
96. *gTor mai bšad k'rid legs bšad don bsdus gžan p'an rab gsal* (von *dGe sloṅ spoṅ ba rdo rje*, vol. *ka*)
97. *dPal stag luṅ gzii gduṅ rabs zam ma c'ad par byon pai rnam t'ar ṅo mts'ar nor bui do šal skye dgui yid ąp'rog*
98. *Lha c'os daṅ mi c'os ąbul bai bslab bya nor bui ąp'reṅ ba* (von *sLob dpon sPoṅ ba pa rDo rje min can*)
99. *Dpal gsaṅ ądus rten gyi dkyil ąk'or p'yin ci ma log pai gsal byed dṅos grub kun byuṅ* (von *Blo bzaṅ don grub*)
100. *rDsogs pa c'en po kloṅ c'en sñiṅ t'ig gi gdod mai mgon poi lam gyi rim pai k'rid yig ye šes bla ma* (von *Raṅ ąbyuṅ rdo rje ąjig med gliṅ pa*)
101. *rGyud sde bžii don rnam par bžag pa sṅags la ąjug pai sgo* (von *dKon mc'og rgyal mts'an*)
102. *Grub pai mt'a' rnam par bžag pai t'ub bstan lhun poi mdses rgyan* (von *lCaṅ skya Rol pai rdo rje*)
103. *Yon tan rin po c'ei mdsod las ąbras bui t'eg pai rgya c'er ągrel rnam mk'yen šiṅ rta* (von *Raṅ byuṅ rDo rje mk'yen brtsei lha*)
104. *gSaṅ ba sṅags kyi rig pa ądsin pa rnams la ñe bar mk'o bai dam ts'ig gi rdsas daṅ yo byad kyi rnam bžag dṅos grub gter mdsod* (von *bKra šis rdo rje*)
105. *Sa rñiṅ bka' rgyud sogs kyi k'yad par mgo smos tsam mu toi rgyaṅ ąbod kyi ts'ul du bya gtoṅ sñan sgron bdud rtsii bkaṅ gtor* (von *ąJam dbyaṅs bžad pa*)
106. *rDsogs c'en yaṅ ti nag poi mun k'rid kyi žal šes sñan k'uṅs brgyud pai man ṅag žag bdun gyis sgrub t'abs*
107. *rDsogs c'en yaṅ tii mun k'rid bklags pas don grub*
108. *C'os ąbyuṅ bstan pai pad ma rgyas pai ñin byed* (von *Pad ma dkar po*)
109. *rGyal rabs ąp'rul gyi lde mig gam deb t'er dmar po'm deb gsar ma*
110. *bKa' t'aṅ sde lṅa*
111. *sBa bžed* herausg. von *Stein*, Paris 1961
112. *Maṇi bka' ąbum*
113. *C'os ąbyuṅ* von *Bu ston*, übers. von *E. Obermiller*, History of Buddhism by Buston. Heidelberg 1931, 32
114. *Dam pai c'os byuṅ ts'ul bstan pai rgya mts'or ąjug pai gru c'en*
115. *Deb t'er sṅon po* von *gZon nu dpal*, übers. von *George N. Roerich*, The Blue Annals, Calcutta 1949–1953
116. *Dam c'os yid bžin gyi nor bu t'ar pa rin po c'ei rgyan žes bya ba t'eg pa c'en poi lam rim gyi bšad pa*. Übers. von *Herbert V. Guenther*, London 1959
117. *rGyal rabs gsal bai me loṅ*, herausg. von *B. I. Kuznetsov*, Leiden 1966
118. *dPal na roi c'os drug gi k'rid yig bde c'en gsal bai 'od zer stoṅ ldan* von *bTsun pa bSod nams rgyal mts'an dpal bzaṅ po*

119. *sTon pas gdul dka' btul nas bstan pa spel bai mdo (ąDus pa rin po c'ei rgyud, ña)*
120. *Byams ma rtsa bai dkyil ąk'or gyi c'o ga bstan pai mdo (ąDus pa rin po c'ei rgyud, t'a)*
121. *bKa' gdams gsar rñiñ gi c'os ąbyuñ yid kyi mdses rgyan* (von *bSod nams grags pa*)
122. *rÑiñ ma rgyud ąbum dkar cag*
123. *gZi brjd rab tu ąbar bai mdo (ąDus pa rin po c'ei rgyud dri ma med, ya)*
124. *rGyud sde spyii rnam par gžag pa rgyas par brjod pa*
125. *bKa' gdams kyi rnam t'ar bka' gdams c'os ąbyun gsal bai sgron me*
126. *Beu bum snon poi miñ brda go dka' ba ąga' žig bšad pa som ñid mun sel* (von *dByaṅs can dga' bai blo gros*)
127. *gSuñ ąbum* von *Tsoñ k'a pa*
gSuñ ąbum von *lCan skya nag c'os*
128. *gSuñ ąbum* von *Mk'as grub dge legs bzaṅ po*
129. *gSuñ ąbum* von den ersten fünf *Saskya*-Meistern
130. *Grub mt'ai rnam bšad raṅ gžan grub mt'a' kun daṅ zab don mc'og tu gsal ba kun bzaṅ žiñ gi ñi ma luṅ rigs rgya mts'o skye dgui re ba kun skoñ*
131. *ąDus pa rin po c'ei rgyud dri ma med pa gzi brjid rab tu ąbar bai mdo*
132. *Sa bdag bšags ąbum*
133. *rGyal rabs rnams kyi byuṅ ts'ul gsal bai me loṅ* (Derge ed.)
134. *gSuñ ąbum* von *Bu ston rin po c'e*
135. *gSuñ ąbum* von *mK'as grub rje (dGe legs dpal bzaṅ po)*
136. *gSuñ ąbum* von *Kloñ rdol bla ma*
137. *gŽan stoñ k'as len seṅ gei ña ro*
138. *T'eg c'en bsdus pai sñiñ po mc'an bcas*
139. *bKa' gdams glegs bam p'a c'os le ts'an lña*
140. *bKa' gdams bu c'os le tsan gñis dpe c'os rin c'en spuṅs pa*
141. *Man ñag rin c'en spuṅs pa*
142. *gTam rgyud rin c'en sgron ma'm rin c'en p'reṅ mdses*
143. *gSuñ ąbum* von *Šes rab rgya mts'o*
144. *Kun mk'yen c'os kyi rgyal po rig ądsin ąJigs med gliñ pa*
145. *gSuñ ąbum* von *Tāranātha*
146. *Lha rgyal bdud ądul mt'u bo c'e*
147. *sLob dpon c'en po pad ma ąbyuñ gnas kyis mdsad pai man ñag lta bai p'reṅ bai mc'an ągrel nor bui baṅ mdsod* (von *ąJam dbyaṅs blo gros rgya mts'o*)
148. *gCod yul kyi ts'ogs las yon tan kun ldan gyi dmigs rin bla mai gsuñ rgyun gyi zin bris šel dkar me loṅ* (von *Ye še dbaṅ ldan*)
149. *Kloñ c'en sñiñ t'ig*
150. *dPag bsam ljon bzaṅ*, Teil III, *Rehu mig* or chronological tables, ed. by *Lokesh Chandra*, New Delhi 1959
151. *gSuñ ąbum* von *Pad ma dkar po*
152. *gSuñ ąbum* von *dGe ądun grub*
153. *dGe bai bšes gñen žaṅ ša ra ba yon tan grags kyis mdsad pai lam rim*
154. *rGyal bai bstan pa la ąjug pai rim pa skyes bu gsum gyi man ñag yid bžin bdud rtsi ñin k'u* (von *Tāranātha*)
155. *gSaṅ ba bla med 'od gsal rdo rje sñiñ poi gnas gsum gsal bar byed poi ts'ig don* (von *Kloñ c'en rab ąbyams pa*)
156. *rDsogs pa c'en po sems ñid raṅ grol* (von *Kloñ c'en rab ąbyams pa*)
157. *bsTan ągro yoṅs la p'an pai O rgyan sprul pai glegs bam* (von *Blo bde zabs dkar*
158. *rNam par ądren pa mc'og rnams kyi sku gam la mc'od pa bya bai c'o ga ts'ogs gñis rin c'en c'u ądsin*
159. *rMi lam bzaṅ ñan brda brtags kyi rim pa*
160. *sTon pas t'eg pa bži pa srid gšen gyi bon gtan la p'ab pai mdo*
161. *bKa' zab mo šes rab p'a rol tu p'yin pa t'eg pa c'en po yum gyi dkyil ąk'or don bstan pai mdo*
162. *Dra ba nag poi sgrub t'abs drag po gnam lcags t'og ąbebs*
163. *Dam can rgya mts'o mk'a' la raṅ bžin gyi mña' gsol*

II. Bücher und Aufsätze

Aufsdnaiter, P.: Prehistoric sites discovered in inhabitated regions of Tibet. East and West, VII, 1956, 74–88.
Bacot, J.: Trois mystères tibétains, Paris 1921.
Le poète tibétain Milarépa, Paris 1925.
Le mariage chinois du roi tibétain Sroṅ bcan sgam po, Mélanges Chinois et Bouddhiques, III/1934–1935, 1–60.
La vie de Marpa le „traducteur", Paris 1937.
Bacot, J., Thomas, F. W., Toussaint, G. Ch.: Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet, Paris 1940.
Bareau, A.: Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa, Comparative Studies in Society and History, III, 4, 1961, 443–451.
Bell, Ch.: Tibet, Past and Present, Oxford 1924.
The People of Tibet, Oxford 1928.
The Religion of Tibet, Oxford 1931.
Bleichsteiner, R.: Die Gelbe Kirche, Wien 1937 (L'Eglise Jaune, Paris 1937).
Bogoslovskij, V. A.: K voprosu o nekotorykh terminakh v tibetskikh dokumentakh VII–IX vv. *Filologiya i istoriya mongol'skikh narodov,* Moskva 1958, 323–332.
Nekotorye voprosy sotsial'no-èkonomičeskikh i političeskikh otnoshenij v Tibete. VII–IX vv., Moskva 1958.
Nekotorye voprosy istorii Tibeta v osveščenii bonskogo gye-zapa, Kratkiye soobščeniya Instituta Narodov Azii, LVII, 1961, 5–9.
O nalogovykh terminakh v tibetskikh dokumentakh VII–IX vv. Kitaj, Yaponiya, Moskva 1961, 58–65.
Očerk istorii tibetskogo naroda-stanovlenie klassovogo obščestva, Moskva 1962.
Dva otryvka iz tibetskogo apokrifa Pyat' skazanij, Kratkiye Soobščeniya Instituta Narodov Azii, LIII, 1962, 56–84.
Campbell, W. L.: She-rab Dong-bu or Prajnya Danda by Lu-trub (Nagarjuna), Calcutta 1919.
Carrasco, P.: Land and Polity in Tibet, Seattle 1959.
Chapman, F. S.: Lhasa, the holy City, London 1938.
Combe, G. A.: A Tibetan on Tibet, London 1926.
Conze, E.: Buddhism and Gnosis: Studies in the History of Religions (Supplements to Numen), Leiden 1967, S. 651.
Csoma de Körös, A.: Tibetan Studies. A Collection of his contributions to the Journal of the Asiatic Society of Bengal. Edited by *E. Denison Ross.* Calcutta 1912.
Das, S. Ch.: Contributions on the religion, history etc. of Tibet: I The Bon (Pon) Religion, Journal of the Asiatic Society of Bengal, L/2, 1881, 187–251, LI/1, 1882, 1–75, 87–128.
Life of Atisa, a.a.O., LX Part. I–III, 1891.
The marriage customs of Tibet, a.a.O., LXII, Part III, 1893.
Indian pandits in the land of snow, Calcutta 1893.
Journey to Lhasa and Central Tibet, edited by *W. W. Rockhill,* London 1902.
Dasgupta, S. B.: An Introduction to tāntric Buddhism, Calcutta 1958.
David-Neel, A.: Mystiques et magiciens au Tibet, Paris 1929. (Heilige und Hexer, Leipzig 1931).
Initiations lamaïques des théories, des practiques, des hommes, Paris 1930. (Der Weg zur Erleuchtung, Stuttgart [1960]).
La vie surhumaine de Guésar de Ling, Paris 1931.
Textes tibétains inédits, Paris 1952. (Unbekannte tibetische Texte, München-Planegg 1955).
Demiéville, P.: Le concile de Lhasa, I, Paris 1952.
Quelques traits de moeurs barbares dans une chantefable chinoise des T'ang. Acta Orientalia (Academiae scientiarum Hungaricae) XV/1962, 71–85.
Duncan, M. H.: Harvest festival dramas of Tibet, Hong Kong 1955.
Customs and superstitions of Tibetans, London 1964.

Eberhard, W.: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas, Leiden 1942.
Ekvall, R. B.: Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border, Chicago 1939.
Tibetan skylines, London 1952.
Some differences in Tibetan land tenure and utilization, Sinologica, IV/I 1954, 39–48.
Tentes contre le ciel, Paris 1954.
Three Categories of Inmates within Tibetan Monasteries: Status and Function, Central Asiatic Journal, V/3, 1960, 206–220.
Some Aspects of Divination in Tibetan Society, *Ethnology, II* (1963) No. 1, 31–39.
Religious Observances in Tibet; Patterns and Function, Chicago 1964.
Evans-Wentz, W. Y.: Tibet's great yogi Milarepa, London 1951. (Milarepa, Tibets großer Yogi, München-Planegg 1937.)
The Tibetan Book of the great liberation, London 1954. (Das tibetische Buch der großen Befreiung, Weilheim 1954.)
The Tibetan Book of the Dead, London 1957. (Das tibetanische Totenbuch, Zürich 1960.)
Ferrari, A.: Mk'yen Brtse's Guide to the holy Places of Central Tibet, Roma 1958.
Festugière, A. J.: Les Moines d'Orient, IV/1: Enquête sur les Moines d'Egypte (Historia Monachorum in Aegypto), Paris 1964.
Filchner, W.: Kumbum Dschamba Ling, das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas, Leipzig 1933.
Francke, A. H., Ribbach, S., und Dr. Shave, F.: Ladakhi Songs. Indian Antiquary XXXI, 1902.
Francke, A. H.: The ancient historical songs of Western Tibet. Indian Antiquary 28, 1909.
The Eighteen Songs of the Bono-na festival. Indian Antiquary 34, 1905.
A Ladakh Bon po Aymnal. Indian Antiquary 30, 1901.
A History of Western Tibet, London 1907.
Tibetische Hochzeitslieder, Hagen und Darmstadt 1923.
Gabain, A. v.: Das uigurische Königreich von Chotscho 850–1250 (Sitzungsberichte Dtsch. AdW zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Literatur u. Kunst, Jg. 1961 Nr. 5, Berlin 1961).
Getty, A.: The Gods of Northern Buddhism, Oxford 1928.
Goldman: Some aspects of the animal deity: Luristan, Tibet and Italy. Ars Orientalis 4, 1961, 287 ff.
Gordon, A. K.: The Iconography of Tibetan Lamaism, Ruthland, Tokyo ²1959.
Tibetan religious art, New York ²1963.
Govinda, A.: Foundations of Tibetan mysticism, London 1959. (Zweite, erweiterte und überarbeitete Auflage der deutschen Originalausgabe von 1956: Grundlagen tibetischer Mystik, Zürich u. Stuttgart 1966.)
Grünwedel, A.: Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900.
Der Weg nach Śambhala, München 1915 (Abh. Kgl. Bayer. Ak. d. Wiss.).
Die Tempel von Lhasa, Heidelberg 1919.
Guenther, H. V.: sGam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation, London 1959.
The life and teaching of Nāropa, Oxford 1963.
Tibetan Buddhism without mystification. The Buddhist way from original Tibetan Sources, Leiden 1966.
Hackin, J.: Mythologie du lamaïsme (Tibet, Mithologie Asiatique illustrée), Paris 1928.
Haenisch, E.: Steuergerechtsame der chinesischen Klöster unter der Mongolenherrschaft, Leipzig 1940.
Hermanns, M.: Überlieferungen der Tibeter, Monumenta Serica, XIII, 1948, 161 bis 208.
Die Nomaden von Tibet, Wien 1949.

Hermanns, M.: Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter, Anthropos, XLI–XLIV, 1946–1949.
Mythen und Mysterien der Tibeter, Köln 1956.
Hoffmann, H.: Die Gräber der tibetischen Könige, Nachrichten d. Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, I, 1950.
Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden 1950.
Die Qarluq in der tibetischen Literatur, Oriens III, 1950, S. 190.
Die Religionen Tibets, Freiburg i. Br. 1956 (englisch London 1961).
Manichaeism and Islam in the Buddhist Kâlacakra System, Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958, Tokyo 1960, 96–99.
Das Kâlacakra, die letzte Phase des Buddhismus in Indien, Saeculum, XV/2, 1964, 125–131.
Žaṅ-žuṅ: the holy language of the Tibetan Bon-po. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1967.
Hummel, S.: Elemente der tibetischen Kunst, Leipzig 1949.
Die heilige Höhle in Tibet, Anthropos, LII, 1952, 623–631.
Geschichte der tibetischen Kunst, Leipzig 1953.
Eine Jenseits-Darstellung aus Tibet, Acta Ethnographica, (Academiae Scientiarum Hungaricae) VI/1–2, 1957, 233.
Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibeters, Paideuma, VI/8, 1958, 500–509.
Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion, Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Bíró Sacra, 1959, 165–212.
Der magische Stein in Tibet, National Archives of Ethnology, XLIX, 1960, 224 bis 240.
Die Leichenbestattung in Tibet, Monumenta Serica, XX, 1961, 266–281.
Günstige und ungünstige Zeiten und Zeichen nach dem Tibetischen des Chags-med-rin-po-che, Asian Folklore Studies, XXII, 1963, 89–132.
Tibetische Architektur, Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie, 40, 1963–1964, 62–95.
Kosmische Strukturpläne der Tibeter, Geographica Helvetica I, 1964, 34–41.
Die Kathedrale von Lhasa, Imago Mundi und Heilsburg, Antaios, VII/3, 1965, 280–290.
Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-Sage, Anthropos, 60, 1965, 833–838.
Iwai, H.: The word Pieh-ch'i *Beki* and Mongol Shamans, Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko, Nr. 14, 1955.
Jackson, A.: Mo-so magical texts, Manchester 1965.
Kolmaš, J.: Tibet and Imperial China. Australian National University. Centre of Oriental Studies. Occasional Papers 7, Canberra 1967.
Kawaguchi, E.: Three Years in Tibet, Madras 1909.
Lalou, M.: Les chemins du mort dans les croyances de Haute Asie. Revue de l'Histoire des Religions, CXXXV/I, 1949, 42–48.
Rituel Bon-po des funérailles Royales, Journal Asiatique, CCXL/3, 1952, 339–362.
Tibétain ancien Bod/Bon, Journal Asiatique, CCXLI/2, 1953, 275–276.
Fiefs, poisons et guérisseurs, Journal Asiatique, CCXLVI, 1958, 157–268.
Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain), I–III, Paris 1939–1961.
Les religions du Tibet, Paris 1957.
Laufer, B.: Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo, T'oung Pao, II/1, 1901, 24–44.
Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava, T'oung Pao, IX, 1908, 1–46.
Der Roman einer tibetischen Königin (bTsun-mo bka'-thang), Leipzig 1911.

Laufer, B.: Bird Divination among the Tibetans, with a Study of Phonology of the Ninth Century, T'oung Pao, XV (1914), 1–110.
Use of human skulls and bones in Tibet, Chicago 1923.
Lessing, F.: Wesen und Sinn des lamaistischen Rituals, Hylliningsskrift tillägnad Sven Hedin, Stockholm 1935.
Yung-ho-kung, an Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking, with Notes on Lamaist Mythology and Cult, Stockholm 1942.
Calling the soul: a lamaist ritual, Semitic and Oriental Studies, XI, 1951, 263–284.
The eighteen worthies crossing the sea (Report from the scientific expedition to the North-Western Provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin), Stockholm 1954.
Lessing, F., und *Wayman, A.:* Mkhas grub rje's fundamentals of Buddhist Tantras translated from the Tibetan, The Hague 1968.
Li, An-Che: The Sakya sect of Lamaism (Journ. West China Border Res. Soc. XVI, 1945).
Rñinmapa, the early form of lamaism, Journal of the Royal Asiatic Society, 1948, 142–163.
Bon: The Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples, Southwestern Journal of Anthropology, IV/1948, 31–42.
The Bkah-Brgyud sect of lamaism. Journal Amer. Orient. Soc. 69/2, 1949, 51–59.
Li Fang-Kuei: The Inscription of the Sino-Tibetan Treaty of 821–822, T'oung Pao, XLIV, 1956, 1–99.
Macdonald, A.: Histoire et philologie Tibétaines. Ecole pratique des Hautes Etudes IV Section Sciences historiques et philologiques, 1966, S. 479.
Macdonald, A. W.: Note sur la diffusion de la théorie des quatre fils du Ciels au Tibet. Journal Asiatique 1962, S. 231–248.
Une note sur les mégalithes tibétains, Journal Asiatique, 1953, 63–76.
Les Tamang vus par l'un d'eux, L'Homme, VI, 1966, 27–58.
Matériaux pour l'étude de la littérature populaire Tibétaine I, Paris 1967.
MacDonald, D.: The Land of the Lama, London 1929.
Moeurs et Coutumes des Tibétains, Paris 1930.
Migot, A.: Tibetan Marches, New York 1955.
Nagao, G.: Chibetto Bukkyō Kenkyū, Tokyo 1954.
Nebesky-Wojkowitz, R.: Oracles and Demons of Tibet, The Hague 1956.
Die tibetische Bön-Religion, Archiv für Völkerkunde, II, 1947, 26–68.
Neumaier, E.: Mātaraḥ und ma-mo, Studien zur Mythologie des Lamaismus (Inaugural-Dissertation), München 1966.
Obermiller, E.: History of Buddhism. Translated from the Tibetan text of Bu ston, Heidelberg 1931.
Pavry, J. D. C.: The Zoroastrian doctrine of a future life, New York 1929.
Pelliot, P.: Histoire ancienne du Tibet, Paris 1961.
Petech, L.: A study on the Chronicles of Ladakh, Calcutta 1939.
I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal, Roma 1952–56.
Glosse agli Annali di Tun-Huang, Rivista degli Studi orientali, XLII, 1967, 241 bis 279.
Pignède, B.: Les Gurungs, une population himalayenne du Népal. The Hague 1966 (École pratique des Hautes Etudes 1966).
Ratchnewsky, P.: Die mongolischen Großkhane und die buddhistische Kirche (Asiatica, Festschrift Weller), Leipzig 1954.
Ribbach, S. H.: Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben, München 1940.
Richardson, H. E.: Three ancient inscriptions from Tibet, Journal Roy. As. Soc. of Bengal, Letters, XV/1, 1949, 45–64.
Ancient historical edicts at Lhasa, London 1952.
Tibetan inscriptions at Žva-ḫi Lha khaṅ, Journal of the Royal Asiatic Society, 1952, 133–154, 1953, 1–12.
A Tibetan inscription from Rgyal Lha-khaṅ; and a note on Tibetan Chronology from A. D. -841 to A. D. 1042, Journal of the Royal Asiatic Society, 1957, 57–78.

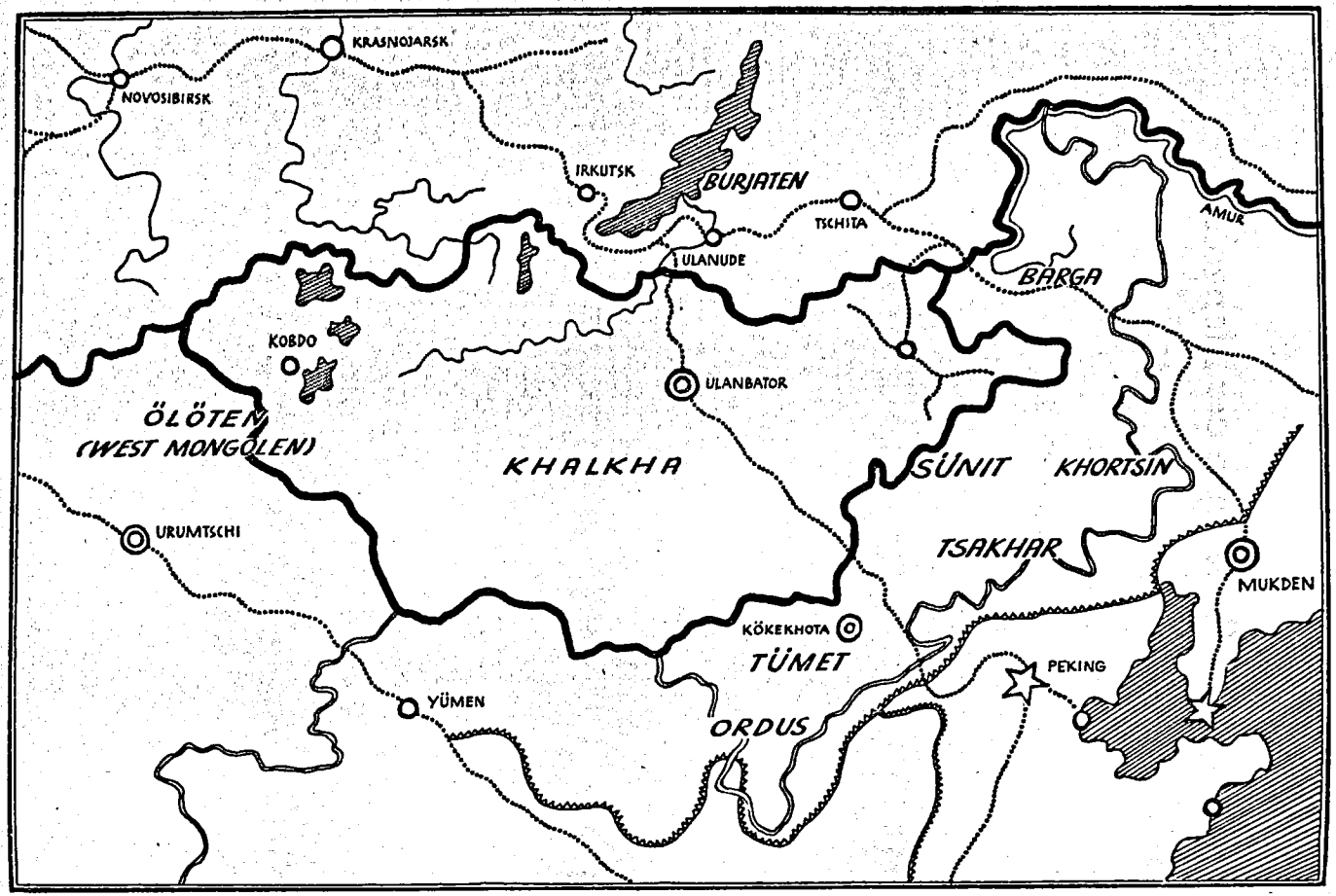
Richardson, H. E.: The Karmapa, Journal of the Asiatic Society, 1958, 139–164, 1959, 1–18.
A New Inscription of Khri Srong Lde Brtsan, Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1964, 1–13.
Rock, J. F.: The birth and origin of Dtom-ba Shi-lo the founder of the Mo-so shamanism, Artibus Asiae, VII, 1937, 5.
The Na-khi Nāga cult and related ceremonies, Rome 1952.
The ²Muan BPŌ ceremony on the sacrific to Heaven as practiced by the *Na-²khi*, Annali Lateranensi, XVI, 1952, 9–158.
The ¹D'a ²No Funeral ceremony with special reference to the origin of the ¹Na-²khi weapons, Anthropos, Bd. 50, 1955 ff.
The Amnye Ma-Chhen Range and Adjacent Regions, Rome 1956.
Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland, Anthropos, Bd. 54, 1959, S. 796.
A Na-khi-English Encyclopedic Dictionary, Part I, Rome 1963.
Rockhill, W. W.: Land of the Lama, New York 1891.
Notes on the Ethnology of Tibet (Smithsonian Institution, Washington No. 2/1895, 665–747).
The Dalai Lama of Lhasa and their relations with the Manddhu emperors of China 1644–1908, T'oung Pao, XI, 1910, 1–104.
Roerich, G.: The animal style among the nomad tribes of northern Tibet, Skythika, 3. Prague 1930, 27–44.
Sur les Pistes de l'Asie Centrale, Paris 1933.
The Blue Annals, Calcutta, 1949/1, 1953/2.
Róna Tas, A.: Social Terms in the list of grants of the Tibetan Tunhuang Chronicle, Acta Orientalia (Academiae Scientiarum Hungaricae) V/3, 249–270.
Tally-stick and divination-dice in the iconography of Lhamo, Acta Orientalia (Academiae Scientiarum Hungaricae), VI, 163–179.
Ruegg, D. S.: A propos of a Recent Contribution to Tibetan and Buddhist Studies, Journal of the American Oriental Society, 82/3, 1962, 320–331.
The Jo nan pas a school of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha' šel gyi me loṅ, Journal of the American Oriental Society, 83/1, 1963, 73–91.
Sur les rapports entre le Bouddhisme et le „Substrat Religieux" Indien et Tibétain, Journal Asiatique, 1964, 77–95.
The life of Bu ston Rin po che with the Tibetan text of the Bu ston rNam thar, Rome 1966.
Sakai, S.: Chibetto Mikkyō Kyorino Kenkyū, Kōyasan 1956.
Schmid, T.: The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Picture, Stockholm 1952.
The eighty-five Siddhas, Stockholm 1958.
Schröder, D.: Das Herbst-Dankopfer der T'ujen im Sining-Gebiet, Nordwest-China, Anthropos, 1942–45, 37, 40, 867–873
Zur Religion der T'ujen des Sininggebietes, Anthropos 47/1952, 79, 620–658, 822–870.
Schulemann, G.: Geschichte des Dalai-Lamas, Leipzig ²1958.
Shelton, A. L.: Tibetan folk-tales, Saint-Louis 1925.
Siiger, H.: Dancing Pilgrims from Tibet. Geografisk Tidskrift, 51, 1951.
Simon, W.: A note on Tibetan Bon, Asia Major, N. S. V/6–8.
Snellgrove, D.: Buddhist Himālaya, Oxford 1957.
The nine ways of Bon, London 1967.
Snellgrove, D., und *Richardson, H.:* A Cultural history of Tibet, New York 1968.
Soymié, M.: Notes d'iconographie chinoise: les acolytes de Ti-tsang. Arts Asiatiques, 1966, Tome XIV, 45–78.
Stein, R. A.: L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling, Paris 1956.
Architecture et Pensée religieuse en Extrême-Orient, Arts Asiatiques, IV/3, 1957, 163–186.

Stein, R. A.: L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie, Journal Asiatique, Tome CCXLV/1, 1957, 37–74.
Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes, Sino-Indian Studies, V/3–4, 1957, 200–234.
Les K'iang des marches sino-tibétaines, example de continuité de la tradition, Annuaire 1957–1958 de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section Sciences Religieuses, Paris 1957.
Peintures tibétaines de la Vie de Gesar, Arts Asiatiques, V/1958, 243–271.
Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, Paris 1959.
Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines, Paris 1959.
Une Chronique Ancienne de bSam yas, Paris 1961.
La civilisation tibétaine, Paris 1962.
Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée Tibétaine. Le Rlaṅs Po-ti bse-ru, Journal Asiatique 1962, S. 77–105.
Deux Notules d'Histoire Ancienne du Tibet, Journal Asiatique, 1963, 327–335.
Stubel, H.: The Mewu Fantzu. A Tibetan Tribe of Kansu, New Haven 1958.
Tafel, A.: Meine Tibetreise, Stuttgart 1914.
Thomas, F. W.: Tibetan literary Texts and documents concerning Chinese Turkestan, Parts I–III, London 1935–1955.
Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet, Berlin 1957.
Toussaint, G. Ch.: Le dict de Padma, Paris 1933.
Tucci, G.: Indo-Tibetica, Roma 1932–1941.
The validity of Tibetan historical tradition, India Antiqua, Leyden, 1947, 309–322.
Tibetan Painted Scrolls, Roma 1949.
The Tombs of the Tibetan Kings, Roma 1950.
The Sacred Character of the Kings of Ancient Tibet, East and West, VI/3, 1955, 197–205.
To Lhasa and Beyond, Rome 1956.
Preliminary Report on two Scientific Expeditions in Nepal, Roma 1956.
Minor Buddhist Texts, II, Rome 1958.
A hindu image in the Himalayas, Asia Major, VII, 1959, 170–175.
The Theory and Practice of the Mandala, London 1961.
The wives of Sroṅ btsan sgam po, Oriens Extremus, IX, 1962, 121–130.
Oriental notes, II, East and West, XIV, 1963, 146–182.
Tibetan Folk-Songs, Ascona 1966.
The Symbolism of the Temples of bSam-yas, East and West, VI, 4, 279–281.
Tibet Land of Snows. London 1967.
Uray, G.: The Four Horns of Tibet according to the Royal Annals, Acta Orientalia (Academiae Scientiarum Hungaricae) X/I, 1960, 31–57.
The Old Tibetan Verb Bon, Acta Orientalia (Academiae Scientiarum Hungaricae) XVII/3, 1964, 323–334.
Waddell, L. A.: The Buddhism of Tibet, or Lamaism, London 1895.
Lhasa and its Mysteries: With a Record of the Expedition of 1903–1904, London 1905.
Wayman, A.: Female energy and symbolism in the Buddhist Tantras, History of Religions 1962, S. 73–111.
Wylie, T.: The Geography of Tibet, Roma 1962.
'O-lde-spu-rgyal and the Introduction of Bon to Tibet. Central Asiatic Journal, VIII/2, 1963, 93–103.
Mar-pa's Tower: Notes on Local Hegemons in Tibet, History of Religions, 3/2, 1964, 278–291.
Ro-langs: The Tibetan Zombie, History of Religions, 4/1, 1964, 69–80.
Mortuary Customs at Sa-skya, Tibet, Harvard Journal of Asiatic Studies, Bd. 25, 1965, S. 229–285.
Yu Dawdhyuan: Love-songs of the Sixth Dalai Lama (Ac. Sinica), Peiping 1930.

Die Religionen der Mongolei

von

Walther Heissig


KRASNOJARSK
NOVOSIBIRSK
IRKUTSK
BURJATEN
TSCHITA
AMUR
ULANUDE
BARGA
KOBDO
ULANBATOR
ÖLÖTEN
(WEST MONGOLEN)
KHALKHA
SÜNIT
KHORTSIN
URUMTSCHI
TSAKHAR
MUKDEN
KÖKEKHOTA
TÜMET
PEKING
YÜMEN
ORDUS

N. N. Poppe

in Verehrung und Dankbarkeit

Zur Aussprache des Mongolischen

Für die Aussprache der Wörter in mongolischer Schriftsprache ist zu beachten daß *č* einem ts, *ǰ* einem dz, *γ* einem gh und *q* einem *dh* entspricht.

VORWORT

1846 unternahm es der junge burjatmongolische Gelehrte Dorji Banzarov in seinem in Kazan in russischer Sprache erschienenen Buche „Der schwarze Glaube oder der Schamanismus bei den Mongolen" (Černaja vera ili šamanstvo u mongolov), die Aufmerksamkeit auf die Existenz von Glaubensformen in der Mongolei zu lenken, die in ihren Wurzeln älter als der Buddhismus in diesem Lande waren. Da die Formen des nördlichen Buddhismus in der Mongolei im Prinzip dem tibetischen Buddhismus entsprechen, von dem sie ihren Ausgang nahmen und den Professor G. Tucci so erschöpfend im ersten Teil dieses Bandes nicht nur beschrieben, sondern auch erklärt hat, so blieb außer einer kurzgefaßten Darstellung der Ausbreitung des Buddhismus in der Mongolei allein die Schilderung dieser volksreligiösen, nichtbuddhistischen Glaubensvorstellungen der Mongolen als Aufgabe übrig. Es ist im Laufe der mehr als einhundertzwanzig seit dem Erscheinen von D. Banzarovs Buche verstrichenen Jahre reiches Material an mongolischen Originaltexten und Aufzeichnungen bekanntgeworden. Mongolische Gelehrte wie B. Rintchen, B. Sodnam, C. Sodnom, D. Cerensodnom, M. Gaadamba, Manijab u. a. haben in den letzten zehn Jahren bisher unbekannte Texte und Unterlagen zugänglich gemacht, aber auch meine Nachsuche in europäischen Bibliotheken hat mehr als 78 Handschriften mit volksreligiösen Gebeten, Anrufungen u. a. ergeben, die wir der Aufmerksamkeit und dem Sammeleifer westlicher Gelehrter und Reisender verdanken. Gerade auch sie ergaben wesentliche Aussagen zu den nichtbuddhistischen religiösen Vorstellungen der Mongolen. Diese 78 Texte wurden als Vorarbeit zu der hier vorliegenden Darstellung von mir gesammelt und 1966 dank des Interesses von Dr. Wolfgang Voigt, dem Herausgeber und Initiator der Katalogisierung der orientalischen Handschriften Deutschlands, auch in Umschrift herausgegeben. So ist diese Darstellung in erster Linie als angewandte Philologie auf die Aussage mongolischer Texte aufgebaut und berücksichtigt anderssprachige Arbeiten erst an zweiter Stelle. Sie ist daher nur eine Bestandsaufnahme des bisher an Quellen heute Bekannten und Zugänglichen und ist aus diesen Quellen gearbeitet. Der Wunsch, den D. Banzarov 1846 nach einem „systematischen und *vollständigen* Werk" über den „schwarzen" Glauben aussprach, ist damit

noch lange nicht erfüllt, aber hoffentlich ein Schritt weiter zur Systematisierung der Phänomene getan. Das, was hier dargestellt ist, lebt in der Mongolei nicht mehr; nur mehr letzte Ausläufer können noch beobachtet werden. Es macht dies ihre Erfassung um so bedeutender.

Mein Dank gilt vor allem meinen Studenten, deren reges Interesse an den alten religiösen Vorstellungen der Mongolen mich immer wieder angeregt hat, an diesen Materialien weiterzuarbeiten, er gilt allen jenen, die mir Materialien und Handschriften zugänglich machten, besonders aber der Ethnografischen Abteilung des National-Museums in Kopenhagen, dem Rijksmuseum v. Volkenkunde, Leiden, der Portheim-Stiftung, Heidelberg, Prof. Dr. Walter Fuchs, Köln, die alle mir in liebenswürdiger Weise Vorlagen für die Abbildungen zur Verfügung stellten, und Frau Anne Blume, Köln, für die verständnisvolle und saubere zeichnerische Ausführung dieser Abbildungen. Daß ich Herausgeber und Verlag Dank schulde, bedarf keiner besonderen Unterstreichung.

Wenn mein Versuch zur Weiterarbeit anregen sollte, ist meine Mühe belohnt.

Schon in meiner Studentenzeit vor mehr als dreißig Jahren haben die Arbeiten von N. N. Poppe, des Altmeisters der mongolischen Studien, über Feuerkultus und „schamanistische" Handschriften der Mongolen in mir den Wunsch angeregt, in dieser Sache klarer zu sehen. Ihm diese Arbeit zu widmen sei mir daher in aller Bescheidenheit erlaubt.

Bonn, 11. Juni 1969 *W. Heissig*

I. LAMAISMUS UND VOLKSRELIGION BEI DEN MONGOLEN

An die 1200 lamaistische Tempel und Klöster gab es im 19. Jahrhundert in der Inneren Mongolei, den heute in die Volksrepublik China eingegliederten Teilen der Mongolei, und über 700 in der Äußeren Mongolei, dem Gebiet der heutigen Mongolischen Volksrepublik[1]. Fast aus jeder Familie gehörte ein Sohn dem geistlichen Stand an; das entsprach ungefähr einem Drittel der Gesamtbevölkerung. Insgesamt 243 inkarnierte Lamas lebten vor 1900 in den von Mongolen bewohnten Gebieten, davon allein 157 in der Inneren Mongolei. Die bedeutendsten von ihnen hatte die Politik des Mandschureiches nach der Residenzstadt Peking gezogen. Diese Zahlen dokumentieren zur Genüge die Tatsache, daß im 19. Jahrhundert der Buddhismus in seiner lamaistischen Abart in der Mongolei vorherrschend war. Eine Darstellung des Lamaismus bei den Mongolen würde der des Lamaismus in Tibet gleichen, denn der Lamaismus in der Mongolei blieb, geistig von Tibet abhängig, dem orthodoxen Lamaismus treu. Wohl haben mongolische Lamamönche bedeutsame theologische Werke verfaßt, aber all dies geschah innerhalb des Lehrgebäudes der lamaistischen Kirche in tibetischer Sprache und stellt keine theologische Sonderentwicklung dar.

Infolge der Berührung des Lamaismus mit den alten Glaubensvorstellungen der Mongolen aber kam es zu einer Neuentwicklung: alte Formen wurden aufgenommen, verwandelt und durch den Einbau in ein speziell mongolischsprachiges Schrifttum systematisiert. Die Entwicklung, die G. Tucci für Tibet treffend folgendermaßen analysiert hat, wiederholte sich unter Berücksichtigung der mongolischen Eigenheiten: „Als der Buddhismus obsiegte, verschwanden diese primitiven Gottheiten nicht: einige blieben als Ahnen des Adels ... andere verwandelten sich in buddhistische Götter und erhielten durch eine ideale Bekehrung den Auftrag, die Tempel zu schützen oder über die Heiligkeit der Gelübde zu wachen ...[2]"

Hinsichtlich der Bereicherung des lamaistischen Pantheons durch die Lokalgottheiten bemerkt Tucci: „Tatsächlich ist der Kreis des *Sa bdag* (Erdherren)

1 Erdeni-yin erike (ed. *W. Heissig*), Monumenta Linguarum Asiae Maioris, Ser. Nova II, Kopenhagen 1961, XI.
2 Tibetan Painted Scrolls, II, 729.

und *Klu* (Drachen) immer für neue Rekruten offen. Er wurde durch ständige Neuerwerbungen vergrößert, sobald der Lamaismus mit anderen Völkern in Berührung kam, sich derer religiösen Erfahrungen bewußt wurde und den Versuch unternahm, diese seinen Vorstellungen anzupassen: auf diese Weise erhielten vorbuddhistische Kulte das Mäntelchen der Orthodoxie ...[3a]

In dieser Begegnung des Lamaismus mit den alten Glaubensformen der Mongolen, seiner Beeinflussung durch diese und deren Weiterentwicklung unter der lamaistischen Unterdrückung zur mongolischen Volksreligion liegt das Besondere der mongolischen Religionsgeschichte, das der Darstellung bedarf.

Der Lamaismus hatte sich primär mit dem ekstatischen Schamanismus bei den Mongolen auseinanderzusetzen. Dessen Träger waren die die Stellung von Priestern einnehmenden Schamanen beiderlei Geschlechts, *Böge*, „Schamane", und *Iduγan*, „Schamanin", genannt. Dieser Schamanismus war nicht die individuelle Angelegenheit einzelner, sondern es handelte sich um ein festumrissenes Glaubenssystem, das kirchenähnlich organisiert war. Noch für das späte 16. Jahrhundert ist bezeugt, daß die Schamanen zur Beratung wichtiger Probleme – etwa dem angekündigten Eintreffen eines buddhistischen Missionars – Ratssitzungen abhielten[4]. Darüber hinaus sprechen die Ähnlichkeit der religiösen Vorstellungen und die Nennung der gleichen Gottheiten in schamanistischen Gebeten aus der Südmongolei, aus Tsakhar, Ordus, Khalkha und der Burjatmongolei ebenso wie in Schamanengesängen aus der östlichen Mongolei für das Vorhandensein einer auf bestimmte Art organisierten religiösen Denkweise. Die Hymnen und Beschwörungslieder *(dayudalγa)* dieses ekstatischen Schamanismus wurden nur mündlich tradiert, und zwar selbst dann noch, nachdem sie unter dem Druck der Verfolgung durch den Lamaismus buddhistische Phrasen und Gestalten des lamaistischen Pantheons aufgenommen hatten. In den Hymnen selbst finden sich Hinweise darauf, daß der Schamanismus ein Glaube ohne Schrifttum, ein Glaube ohne Bücher ist.

Mein Meister, der du (mir) die
Schriftlose Lehre gegeben hast!
Mein Meister, der du (mich) die
Buchlose Lehre gelehrt hast,

heißt es in der Anrufung des ostmongolischen Schamanen *Jangča böge*[5], und ein anderer ostmongolischer Schamane, *Ügedelegüü böge*, singt ähnlich:

... Ihr meine drei Meister, he, hi, hi!
Mit meiner schriftlosen Lehre, he, hi, hi[6]!

3 Tibetan Painted Scrolls, II, 723.
4 Mong. Biographie des Neyiči Toyin (von nun an BNTD); ed. Damdinsürüng, CSM XIV; Übersetzung *W. Heissig*, Sinologica 1953, 4.
5 Aufgezeichnet 1942; Folklore Studies III, 1944, 64–65.
6 Aufgezeichnet 1957; Manijab, Soyol-un öb-i asiγlaqu tuqai jöblelge, Mongγol kele bičig 1957: 10, 50–55.

Eine burjatische Darstellung des Schamanenglaubens, die sich in einer burjatischen, im 19. Jahrhundert verfaßten Chronik des *Wangdan yumčung* findet[7], sagt: „Leute, die der Religion der Schamanen anhängen, haben niemals irgendwelche eigenen religiösen Schriften gehabt; alle Belehrung und aller Unterricht werden mündlich gegeben und auswendig gelernt, so wie sie durch die Überlieferung weitergegeben worden sind".

Übereinstimmungen in Schamanen-Hymnen, die aus dem gleichen geographischen Verbreitungsgebiet stammen, weisen auf eine gemeinsame Schule und eine Überlieferung vom Lehrer auf den Nachfolger hin[8]. Das vom „Geist" erzwungene, willenlose Sprechen und Singen des Schamanen, das für Teile des sibirischen Hochschamanismus berichtet wird[9], kommt hier nicht vor.

Angesichts der nachhaltigen Verfolgung des Schamanismus durch den Lamaismus im 16. und 17. Jahrhundert sah sich der erstere genötigt, durch die Aufnahme von lamaistischen Präambeln sowie von Gottheiten des lamaistischen Pantheons und durch Benutzung der Phraseologie lamaistischer Gebete sich zu tarnen[10]. Im Laufe der Zeit entwickelten sich so neben reinen Hymnen des ekstatischen Schamanismus solche eines „gemischten" Types und schließlich solche eines vollkommen „lamaisierten" Types[11].

Neben diesen Formen des ekstatischen Schamanismus gab es jedoch eine breite Gruppe religiöser Lebensäußerungen, die nicht an den Schamanen als Ausübenden gebunden, sondern Angelegenheit des einzelnen oder der jeweiligen sozialen Gruppe, des Clans und der Familie waren. Auch sie reichten — wie der Schamanismus selbst — in die graue Vorzeit zurück; auch sie sollten den Schutz der Götter herbeirufen. Der Kult des ewigen blauen Himmels, die Verehrung des Feuers, die Anrufung Geser Khans und die Verehrung des Ahnherrn der fürstlichen Familien, Činggis Khan, allgemeine Rauchopfer an die *Tngri* (Himmlischen) sowie Gebete an die Höhen und Berge und die diesen innewohnenden Kräfte gehören ebenso wie Segnungen und Verwünschungen zu diesen religiösen Betätigungen[12]. Aber im Gegensatz zu den

7 *N. Poppe* (ed.), Letopisi chorinskich burjat, Trudy I. V. IX, Leningrad 1935; *A. Pozdneev*, Mong. Chrestomatija, Petersburg 1900, 293; Übers. ins Englische *J. Partanen*, JSFOu, LI: 1941, Teil 5. 8.

8 *W. Heissig*, Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966, 96; *M. Haltod*, Ein Schamanengesang aus dem Bulgan-Gebiet, Collectanea Mongolica, 76–78.

9 *V. Diószegi*, Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest 1963, 267, 374.

10 *W. Heissig*, A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, Anthropos 48: 1953, 1–29; 493–536.

11 *B. Sodnam*, Mongolyn haryn böögijn duudlagyn tuhaj, Studia Mongolica IV, fasc. 3, Ulanbator 1962, 73, 91 u. a.

12 *Rintchen*, Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol, I: Sources littéraires; *Ce. Damdinsürüng*, Mongyol-un uran jokiyal-un teüke, Mukden 1957, 247–259; *W. Heissig*, Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte, Wiesbaden 1966, 1–53, und die dort genannte weitere Literatur.

Hymnen des ekstatischen Schamanismus sind die Gebete dieses mongolischen „Volksglaubens" seit Jahrhunderten schriftlich aufgezeichnet worden. Dorji Banzarov, der jungverstorbene burjatische Gelehrte, der Pionierarbeit in der Erforschung des mongolischen Schamanismus geleistet hat, meinte in den synkretistischen Eingliederungsbemühungen des Lamaismus die Ursache für die schriftliche Existenz der Äußerungen des mongolischen Volksglaubens erblicken zu dürfen. Er schrieb 1846: „... die Lama haben die populären Gebete gesammelt und ihnen teilweise neue Teile hinzugefügt in der Art des Buddhismus. Das aber ist der Grund, warum wir heute noch Teile der alten Mythologie in schriftlicher Form besitzen..."[13a]

Dorji Banzarovs Feststellung trifft jedoch nur zu für die Wirkungszeit des ersten *lČaṅ skya Khutukhtu* und vor allem des *Mergen diyanči-yin gegen Blo bzaṅ bstan pa'i rgyal mc'an* und dessen Versuche, im 18. Jahrhundert eine mongolischsprachige Nationalliturgie zu schaffen[14]. Eine größere Anzahl derartiger volksreligiöser Gebete ist nämlich viel älter als das 18. Jahrhundert und zeigt keinerlei Spuren einer lamaistischen Überarbeitung oder einer durch die Verfolgung seitens des Lamaismus notwendig gewordenen Tarnung. Das heißt mit anderen Worten: diese Gebete eines mongolischen alten Volksglaubens sind auch schon vor dem Tätigwerden der Lamas, vor der zweiten Missionierung im 17. Jahrhundert schriftlich festgehalten worden. Bei einer Darstellung der mongolischen religiösen Formen und Vorstellungen müssen diese Gebete unbedingt mit in den Bereich des zu untersuchenden Materials einbezogen werden, machen sie doch einen wesentlichen Teil der vorhandenen Aussagen über das religiöse Leben und Denken der Mongolen aus.

Infolge der geographischen Lage der Mongolei als eines kulturellen Durchzugsgebietes wirkte eine Vielfalt fremder Einflüsse auf die mongolische Religiosität ein. Manches Fremde wurde übernommen. Schon lange vor der ersten in Geschichtsquellen überlieferten Bekehrung der Mongolen zum Lamaismus waren diese mit dem Buddhismus in Berührung gekommen. Fo t'u-teng und andere chinesische Mönche bekehrten bereits im frühen 4. nachchristlichen Jahrhundert die chinesisch-hunnische Grenzbevölkerung Nordchinas. Schon aus jener Zeit dürften die ersten Vorstellungen von Burqan ∞ Buddha stammen[15]. Buddhistische Tempelglocken mit chinesischen Aufschriften, die auf Fundstellen des Kirgisenreichs des 7. Jahrhunderts im Jenisseigrenzgebiet zutage gefördert wurden, weisen darauf hin, daß buddhistische Einflüsse in diesen Gebieten weiterhin andauerten[16]. In den Fundamenten

13 Černaja vera, ili šamanstvo u mongolov, [1]Kazan 1846; [2]Sobranie sočinenij, Moskau 1955.
14 *W. Heissig*, Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache, Wiesbaden 1954, 128–139.
15 *A. F. Wright*, Fo-t'u-teng, A Biography, HJAS XI: 1948, 353.
16 *S. V. Kiselev*, Drevnjaja istorija Južnoj Sibiri, Moskau 1951, 615.

des im 13. Jahrhundert erbauten Kaiserpalastes in Karakorum wurden Reste buddhistischer Fresken gefunden, die von einem vorher dort erbauten buddhistischen Tempel stammen[17]. Die türkischen Stämme der Naiman und Kereyid, maßgeblich nach ihrer Unterwerfung durch Činggis Khan am Aufbau des mongolischen Weltreiches und an der Entstehung der ethnischen Gruppe der Mongolen beteiligt, waren Anhänger des nestorianischen Christentums. Katholische Christen gab es im 13. und 14. Jahrhundert unter den Mongolen der zentralen und der südlichen Mongolei. Reste der gotischen Kirche, die der Pekinger Erzbischof Johannes von Montecorvino im 13. Jahrhundert für den vom Nestorianismus zum Katholizismus übergetretenen Prinzen Georg vom Stamm der Onggut erbaut hatte, wurden in der südlichen Mongolei freigelegt[18]. Überbleibsel christlicher Glaubensvorstellungen haben sich besonders bis in die Mitte unseres Jahrhunderts bei den Ordos-Mongolen gehalten[19]. Durch engen Kontakt mit den in Städten seßhaften türkischen Uighuren, die Buddhismus, Manichäismus und Nestorianismus ausübten, drang Gedankengut aus diesen Religionen bei den Mongolen ein, vor allem manichäistische Lichtvorstellungen, die Gestalt Hormustas, des persischen Ahuramazda, die 33 *Tngri* (Himmlische). Die engen wirtschaftlichen Verbindungen der Mongolen des 13. Jahrhunderts zu Vorderasien, die nach dem militärischen Ausgriff der Mongolen nach dem Westen anhebende Vormachtstellung der Vorderasiaten im Mongolenreich brachten weitere Einflüsse aus dem Islam mit sich, welchen sich dann solche auf Grund des starken Fußfassens des Buddhismus im 13. und 14. Jahrhundert zugesellten. All dies hatte früh ein Überwiegen des synkretistischen Denkens zur Folge: ähnliche Züge verschiedener Gottheiten, verschiedener Religionen führen zur Verschmelzung der Gottheiten. Die Mohammedaner und Christen der Mongolenzeit nannten so z. B. den buddhistischen Śākyamuni nach zeitgenössischem Bericht Adam[20].

Die autochthonen religiösen Vorstellungen der Mongolen und der sogenannte Schamanismus waren all diesen Beeinflussungen von seiten der Hochreligionen ausgesetzt. Diesen Vorgang chronologisch in Schichten schildern zu wollen, ist aus Mangel an alten Quellen nicht möglich. Eine mongolische Darstellung der Entstehung des Schamanismus bei den Tsakhar-Mongolen sagt über die Vielfalt der Formen der mongolischen Volksreligion außer dem ekstatischen Schamanismus: „Außer diesen verehren einige den Wind. Andere wieder fügen Tamarisken kreuzweise zusammen und opfern (diesen). Eine andere Gruppe legt Speise und Trank in eine Tasche aus Filz und verehrt (diese), während andere (wiederum) eine Figur machen, indem sie

17 *S. V. Kiselev*, u. a., Drevnemongol'skie goroda, Moskau 1965, 167–173.
18 *N. Egami*, Olon-sume et la decouverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino, JA CCXI: 1952, 155–167.
19 *A. Mostaert*, Ordosica, Peking 1934, 1–17.
20 *K. Jahn*, Kamālashrī-Rashīd al-Dīn's "Life and Teaching of Buddha". A Source for the Buddhism of the Mongol Period, CAJ 2, 88.

ein Pferd und einen Menschen aus Holz schnitzen, diesen auf das Pferd setzen und in die Hand des geschnitzten Holzmenschen ein Schwert geben und dieser (Gestalt) opfern. Einige machen ein Pferd aus Kupfer und Messing und opfern...[21a] Zu diesen Opferformen gehörende Gebete sind bisher nicht bekanntgeworden, es sei denn, der Hinweis auf die Verehrung der Reiterstatue bezieht sich auf den Geser Khan-Kult und die Verehrung von Reiter-Gottheiten[22]. Es läßt sich also kein umfassendes und vollgültiges Bild der mongolischen Volksreligion im Sinne einer Phänomenologie zeichnen. Darstellbar jedoch sind nach dem Stande des heute zugänglichen Quellenmaterials der ekstatische Schamanismus der Mongolen und die Entwicklung der wesentlichsten volkreligiösen Formen in der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus seit dem 16. Jahrhundert. Aber auch hier muß das Deskriptive notgedrungen das Aufweisen und Nachzeichnen der Entwicklung im einzelnen überwiegen.

21 *Heissig*, Volksrel. Texte, 165–166.
22 Vgl. S. 391 ff.

II. DER SCHAMANISMUS DER MONGOLEN

In den frühesten geschichtlichen Nachrichten über die Mongolen von der Zeit ihres staatlichen Zusammenschlusses an bis hin zu den Berichten von Reisenden der Gegenwart stoßen wir auf Angaben, die das Vorhandensein einer Religion bezeugen, deren wesentliche Züge die Ekstase und das Vermögen sind, mit Hilfe von dienstbar gemachten Geistern schädliche Gewalten und Kräfte zugunsten der Gläubigen zu bekämpfen, in die Zukunft zu schauen, diese zu deuten und wahrzusagen.

Die Belege des 12. und 13. Jahrhunderts, aus der Zeit der politischen Konsolidierung der Mongolen und der Anfänge des Mongolenreiches, berichten von einem religiösen System, dessen Spitze der blaue oder ewige Himmel *(köke tngri, möngke tngri)* ist. Ähnliche Gottesvorstellungen wurden bereits für die Hunnen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte nachgewiesen. Mittler zwischen der Geisterwelt, den Personifizierungen und Gestaltwerdungen der Naturgewalten, war der Schamane, wobei Schamane und Klan- oder Stammeshäuptling zunächst oftmals identisch waren, d. h. das Stammes- oder Familienoberhaupt verfügte auch über seherische Qualitäten und konnte mit den Ahnengeistern sowie den unterirdischen und diesseitigen Kräften verkehren. Der Schamane trug ein weißes Kleid und ritt ein weißes Pferd[1]. Die Schamanen waren Angehörige, ja zum Teil Führer der Steppenaristokratie[2]. Im Frühjahr wurden von Frauen, oder im Beisein der Frauen, Ahnenopfer abgehalten. Diese Funktion der Frau läßt an Züge des sibirischen Schamanismus denken, wo der Schamane oftmals heterosexuelle Merkmale aufweist.

Nur von Familienmitgliedern wurden an einem besonderen Opferplatz Stangenopfer für die Ahnen dargebracht, indem man Fleisch oder Pferde an Stangen aufhängte. Diese Art eines Opfers mit Fleisch wird noch heute von den tungusischen Völkerschaften der Nordmandschurei und des Amurbogens berichtet. Auch der von anderen altaischen Völkerschaften gemeldete Höhenkult wurde schon von den Mongolen des 12. Jahrhunderts ausgeübt. Berge und andere hervorstechende Landmarken wurden zum Dank sowie zur Ban-

1 Geheime Geschichte, § 216 (übers. *E. Haenisch*), 105.
2 *B. Ja. Vladimirtsov*, Régime social, Paris 1949, 61.

nung von Unheil durch Opfer verehrt. Neunmaliger Kniefall mit entblößtem Kopfe und mit um den Hals gehängtem Gürtel war das Ritual dafür[3]. Die in verschiedenen Formen erhaltene Überlieferung darüber besagt, daß bereits damals bestimmte alliterierende Anrufungen des *Tngri ečige*, des „Vater Himmels", in Gebrauch waren. Ein Hauptfest religiösen Charakters war der „Tag der roten Scheibe", die Sommersonnenwende am 16. Tage des ersten Sommermonats[4]. Es gab heilige Zahlen: drei, sechs und neun. Die Kriegspauken waren mit der Haut eines schwarzen Stieres bespannt. Die gleichen magischen Vorstellungen von der Wirkung der Haut eines schwarzen Stieres auf den Gegner, sei er dies- oder jenseitiger Herkunft, finden sich noch heute bei mongolischen Schamanen hinsichtlich der bannenden Wirkung ihrer Trommeln[5]. Das Feuer war heilig und durfte nicht verunreinigt werden. Es besaß reinigende Wirkung. Es gab den Glauben an ein Weiterleben in einem Totenreiche: verstorbenen Häuptlingen und Adeligen wurden getötete Begleiter, Diener und Tiere zur Gesellschaft und Dienstleistung im anderen Leben mitgegeben.

Die frühesten Nachrichten über die volkstümliche Religion der Mongolen des 12. und 13. Jahrhunderts sprechen alle von Statuen ihrer Hausgötter. Diese wurden aus Filz in menschlicher Gestalt verfertigt und zu beiden Seiten des Zelteinganges aufgestellt. Man glaubte, daß jene durch die Filzfiguren personifizierten Gottheiten sich um die Herden kümmerten und diese schützten. „Andere Götter machen sie aus Seidenfetzchen ... wenn solche Idole gemacht werden, versammeln sich die älteren Frauen der benachbarten Zelte und stellen sie in großer Ehrfurcht her ...", berichtet Plano Carpini[6]. Die Mongolen brachten diesen Idolen Libationen der ersten Milch ihrer Schafe, Ziegen, Rinder und Pferde dar. Libationen wurden ihnen auch vor Beginn jeder Mahlzeit zuteil. Es handelt sich hier um die Ongghot-Figuren des Schamanismus, die erst der Lamaismus im 17. Jahrhundert durch die Abbilder buddhistischer Gottheiten zu ersetzen begann.

Obwohl die mongolischen Kaiser und die Oberschicht mit Nestorianismus, römischem Christentum, Taoismus, Konfuzianismus, chinesischem Buddhismus und tibetischem Lamaismus in Berührung kamen, wurde der Schamaismus nicht aus seiner dominierenden Rolle verdrängt. Bis in das 14. Jahrhundert hinein liegen Nachrichten über die Tätigkeit von Hofschamanen am Hofe der mongolischen Herrscher über China vor[7]. Bis zum Zusammenbruch der mongo-

3 Geheime Geschichte, § 103 *(E. Haenisch)*, 25.
4 Geheime Geschichte, § 81 *(E. Haenisch)*, 17.
5 *W. Heissig*, Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner, Folklore Studies III: 1944, 39–71.
6 *F. Risch*, Johann de Plano Carpini, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245–1247, 62–89.
7 Yüan shih, Kap. 77, 9v; Yüan shih, Kap. 3, 6v; *Thiel*, Monumenta Serica XX: 1961, 31–32.

lischen Herrschaft über China und dessen Randgebiete 1368 war der Schamanismus die vorherrschende Religionsform der breiten mongolischen Volksschichten, und er blieb es auch weiterhin. Die breite mongolische Öffentlichkeit war von keiner der Hochreligionen, auch nicht vom Lamaismus im 13. und 14. Jahrhundert, erfaßt worden.

Über die religiösen Vorstellungen und Lebensformen der Mongolen im 15. Jahrhundert gibt es nur spärliche Angaben. Für das 16. Jahrhundert hingegen wird durch viele Quellenbelege das Vorherrschen des Schamanismus wieder bestätigt. Es handelt sich dabei sowohl um chinesische Mitteilungen (wie z. B. die Abhandlung eines hohen Beamten der Ming-Dynastie, Hsiao Ta-heng, der für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts in seinen Aufzeichnungen über die Sitten der nördlichen Barbaren bekundet, die Religion der Götzenbilder habe sich vom Westen her nach dem Norden der Mongolei verbreitet[7a]) als auch um mongolische Originalangaben. Diesen letzteren ist zu entnehmen, daß bis auf geringe Reste und mönchische Niederlassungen der unreformierten *rÑiṅ ma pa*, der sogenannten „Rotmützen"-Sekte, in der nördlichen Mongolei, welche noch aus der ersten Begegnung der Mongolen mit dem Lamaismus herrührten, der größte Teil der übrigen Mongolei dem Schamanismus anhing. Fest steht dies für die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts für das Ordusgebiet, das daran nach Nordosten sich anschließende Gebiet der Tümet und für den ganzen mongolischen Osten. Besonders genaue Nachrichten liegen für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts aus dem Bereich der Uriyanghai-Mongolen – so wurden in der Mingzeit die Mongolen des Liaotung-Gebietes und der davon noch weiter östlich liegenden Gebiete genannt – vor. Von ihnen berichtet eine mongolische Quelle, daß „im Gebiete des mongolischen Volkes im Osten jene, die von den Kräften und Ideen dieser Welt beherrscht wurden, ausschließlich die *Tngri*, die *Ongghot*-Abbilder, Hausgötter und Schamanen und Schamaninnen verehrten ...[8a]"

Gleiche Nachrichten liegen für dieselbe Zeit vor in bezug auf Ongnighut, die zehn Khortsin-Banner[8a], die Dörbet, Dzalait und Ghorlos. Mit den schamanistischen Glaubensäußerungen waren blutige Opfer von Sklaven und Tieren als Grabbeigaben im Falle des Todes von Adeligen, ferner blutige Opfer zu Ehren der die Ahnengeister verkörpernden Statuetten, der *Ongghot*, wie zu Ehren der die Standarten und Feldzeichen belebenden Genien, der *Sülde*, verknüpft, mongolische und chinesische Quellen künden davon. Einige sprechen auch von blutigen Opfern anläßlich der Zeremonien zu Beginn des neuen Jahres und jeden neuen Monats[9].

7a *P. Serruys*, Pei-lou fong-sou, Les Coutumes des Esclaves Septentrionaux, Mon. Ser. X, Peking 1945, 117–208.
8 BNTD, 88r; *Heissig*, Anthropos 48: 1953, 494.
8a Mo. *qosiyun*, mong. Verwaltungseinheit.
9 Erdeni-yin erike (Monumenta Linguarum Asiae Maioris, s. n., Bd. II), 28v.

Neben dem Schamanismus bestanden zu jener Zeit noch geringe Einflüsse des chinesischen, mystischen Taoismus in seiner einfachen, volkstümlichen Form des Zaubertaoismus.

Was das eigentliche Wesen des mongolischen Schamanismus ausmacht, läßt sich aus den durch die Jahrhunderte mündlich überlieferten schamanistischen Hymnen und Gebeten, die im Laufe der letzten Jahrzehnte von der Feldforschung aufgezeichnet worden sind, rekonstruieren, indem man alles aus dem Bereich des Lamaismus Stammende an Götternamen und Vorstellungen aussondert. Was dann von den zeremoniellen Gesängen übrigbleibt, enthält die ursprünglichen Glaubensvorstellungen der Mongolen vor der lamaistischen Bekehrung. Der reine Schamanismus – so bezeichnet man diese alten Glaubensvorstellungen im Gegensatz zu den jüngeren Typen des „gemischten" und schließlich des „lamaisierten" Schamanismus – erweist sich hierbei als aus der Verehrung der Ahnen entstanden.

Die Geister der Ahnen wurden verehrt, weil sie Hilfe gegen die täglich auftretende Bedrohung seitens der Naturgewalten versprachen.

Der Schutz des Menschen und seines Besitzes gegen alle Gefahren und Heimsuchungen durch Krankheit und Katastrophen, die von bösen Kräften hervorgerufen werden, erscheint als die primäre Funktion des Schamanismus. An wen sonst sollte man sich wenden als an die Geister der abgeschiedenen Vorfahren, die das Leben gemeistert hatten? War erst einmal der Glaube an den Geistervorfahren vorhanden, so wurde dieser immer wieder auf Grund der einmal bewiesenen Fähigkeit, die bösen Kräfte zu bekämpfen, angerufen. Der Anrufende, oftmals das Oberhaupt des Klans selbst, nahm eine Sonderstellung ein, wurde für die einzelne kleine Lebensgemeinschaft der Steppenwirtschaft zum Mediator zwischen den Kräften, denen alles Leben ausgesetzt war. Er bot die einzige Hilfe gegen Erkrankungen und Seuchen, da auch diese von den Menschen übelgesinnten Kräften ausgelöst wurden. So erklären sich Stellung und Funktion des Schamanen aus dem Bedürfnis einer primitivwirtschaftlichen Gesellschaft nach Bestand und Schutz der sie konstituierenden und erhaltenden Gegebenheiten, als da sind Gesundheit, Leben, Feuer, Speise, Jagdwild, Herdenvieh und Kindersegen, welch letzterer sowohl die Dauer der Familie wie vor allem ausreichende menschliche Arbeitskräfte verbürgte. Eine Legende aus dem Tsakhar-Gebiet über die Entstehung des Schamanismus[10], welche keine Spuren eines späteren lamaistischen Einflusses aufweist, illustriert die ursprünglich bei den Mongolen vorherrschenden Vorstellungen über den Ahnenkult und die Notwendigkeit des Schamanen als Mittler. Zu einer Zeit, da die Mongolen noch in ihrer Stammheimat im nördlichen Khangai lebten, gab es einen alten Mann, der bereits über gewisse Zauberpraktiken verfügte. Als er seinen Tod herannahen fühlte, teilte er seinem Sohn mit, er

10 Volksrel. Texte, 163–168; engl. Teilübersetzung Anthropos 48: 1953, 503–506.

werde ihn auch nach seinem Tode im späteren Leben schützen, wenn er ihn mit allen Ehren bestatte und ihm auch später Opfer darbringe. Der Sohn tat so nach dem Tode des Vaters und setzte diesen auf einem erhöhten Platze, dem roten Felsen, bei. Bestattung an einem hoch gelegenen Ort ist ein Zug, der sich durch die gesamte Geschichte der Mongolen verfolgen läßt. Das Beispiel des *Ulanhad* oder *Hung-shan*, eines Hügels nahe der Stadt *Linhsi* in der südwestlichen Mandschurei, zeigt, daß hoch gelegene Plätze als Begräbnisstätten besonders gesucht waren. Dort wurden nämlich verschiedene Lagen steinzeitlicher Bestattungen einer tungusisch-mongolischen Mischrasse[11] gefunden, was beweist, in wie ferne Zeiten die Erinnerung der mongolischen Überlieferung zurückgreift. Die Legende berichtet nun weiter, der Sohn des Verstorbenen habe regelmäßig Opfer von Tee, Wasser und Milch, Branntwein an jedem ersten, siebten und neunten Tag jedes Neumondes am Grabe des Vaters dargebracht. In dieser Zeit freundete sich der Geist des Vaters mit den Herren des Ortes, den Ortsgeistern, an und wurde immer mächtiger. Er wurde so in die Lage versetzt, Blitze und Hagel fallen zu lassen und Übel anzurichten. Er unterstellte sich dabei dem *Ataya tngri*, einer ältesten und am weitesten bekannten schamanistischen Gottheit, die oftmals in Personalunion mit dem alles beherrschenden ewigen Himmel gedacht wird[12]. Als die Mutter starb, setzte der Sohn sie in derselben Weise an erhöhter Stelle bei und opferte ihr ebenfalls. Auch sie vereinigte sich als Geist mit den anderen Ahnengeistern und erlangte so ebenfalls Macht zu fliegen, Wolken, Donner und Blitz zu beherrschen wie auch dem Regen und dem Hagel zu gebieten. Außerdem konnte sie Mensch und Vieh Übles antun und deren Gesundheit und Blut vergiften. Man begann sie als *Emegelji eji*, „die ganz alte Großmutter", zu verehren. Die Bevölkerung, die so die Macht dieser beiden gewaltigen Geister zu spüren begann, beriet sich, was man zu deren Versöhnung und Beruhigung tun könne. Man bat die Geister durch Opfergaben, Milde walten zu lassen. Daraufhin fuhr der Geist des verstorbenen Vaters in einen Mann, welcher zu zittern anfing. Er wurde daraufhin von da an als der schwarze Schutzgeist *(qara sakiyulsun)* verehrt. Das gleiche tat der Geist der verstorbenen Mutter, welcher in ein Mädchen fuhr, das daraufhin ebenfalls konvulsivisch zu zucken begann. Der Geist wurde daraufhin als *Emegelji eji* verehrt. Diesen beiden eignete von nun an, wenn sie von ihren Schutzgeistern besessen waren, die Fähigkeit zu fliegen. Einmal, als sie in Ekstase waren und von den Geistern besessen wurden, flogen sie zum Bestattungsort der beiden Ahnen. Dort fanden sie Trommeln mit Querhölzern und weiter Kopfschmuck aus den Federn eines gelben Vogels. Beides war von den Schutzgeistern vererbt. Indem sie ihre Trommel schlugen, flogen sie zurück und

11 *K. Hamada / S. Mizuno*, Hung-shan-Ho, Ch'ih-Feng (Archaeologia Orientalis, Ser. A., Vol. IV), Tokio 1938.
12 Siehe oben Abschnitt „Die Himmlischen".

betraten Zelt nach Zelt. Trommelnd sangen sie dabei: „Zur Hilfe für alle Lebewesen tragen wir die goldenen Trommeln. Um alle Lebewesen auf dieser Erde zu beschützen, sind wir von *Ataya tngri* heruntergestiegen." Die Leute, die das hörten, sagten, sie müßten wohl sehr mächtige Schutzgeister sein. Daraufhin forderten die beiden sie auf, fromm zu werden und Libationen von Tee, Milch, Branntwein und Wasser vorzunehmen, dann könnten sie sie vor allem Unheil schützen. Die Leute nannten die beiden daraufhin Schamane *(Böge)* und Schamanin *(Niduyan)* und opferten ihnen wie verlangt. Später schufen sie deren Abbilder, indem sie den Körper aus dem Fell eines einjährigen Lammes machten, diesem Augen aus schwarzen Beeren einsetzten und diese Abbilder mit ihren Namen nannten und als Ongghon bezeichneten.

Aus dieser Legende ergibt sich also, daß der mongolische Schamanismus aus der Verehrung der Ahnen erwachsen ist. Die Lebenden waren der Überzeugung, sie seien des machtvollen Schutzes der Ahnen bedürftig. Dabei sind Besessenheit durch die Ahnengeister, Ekstase und konvulsivisches Zittern die äußeren Merkmale des Schamanen. Ähnliches finden wir in schamanistischen Legenden aus der Burjat-Mongolei, wo der Lamaismus am spätesten, d. h. erst um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts, seinen Kampf gegen den Schamanismus aufnehmen konnte. Da außerdem in den verschiedenen Bruderkriegen im 16., 17. und 18. Jahrhundert, besonders zur Zeit Ligdan Khans (1604–1634) und Galdans (1645–1697), viele südmongolische und nordmongolische Familien in die Burjat-Mongolei flüchteten, haben sich im Schamanismus der Burjatmongolen zahlreiche religiöse Vorstellungen der Nord- und Südmongolen aus dem 16. und 17. Jahrhundert erhalten.

Seit dem 18. Jahrhundert wohnen Burjaten auch im Barghagebiet. Schamanistische Ursprungslegenden der Burjatmongolen nun lassen eine ähnliche beschützende Funktion als den Ursprung des Schamanismus erkennen. So hören wir in einer Legende, die sich auf einen Ongghon, also einen Schutzgeist, der Khori-Burjaten bezieht, wie zwei Schwestern, als ihr Onkel von einer Magenkrankheit befallen wird, ihn mit Hilfe eines Ochsen, d. h. durch das Opfer eines Ochsen, kurierten[13]. In dem Eid eines neu initiierten burjatmongolischen Schamanen, der noch 1836 in Gebrauch war, heißt es ähnlich: „Ich gehe zu diesem und zu jenem Volke und helfe gegen menschliche Krankheiten und Leid, indem ich auf verschiedene Weise austreibe."[14] Eine burjatmongolische Chronik erklärt den Schamanismus als eine Kunst oder Methode, mittels derer man den Lebewesen hilft. Es muß hier jedoch hervorgehoben werden, daß der Schamane diese Hilfe nicht leistet, weil ihm dies in einem späteren Leben, in einer anderen Welt oder aber in einer nächsten Wieder-

13 *G. Sandschejew*, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos 22: 1927, 602.

14 *N. Poppe* (ed.), Trudy IVAN, IX, Leningrad 1935, 107; *Partanen*, JSFOu. LI: 1941, 25.

geburt als Verdienst angerechnet werden könnte, sondern um nur anderen Hilfe für das gegenwärtige Leben zu bringen. Der Schamanismus ist also eine zweckgebundene, nur auf Vergangenheit und Gegenwart gerichtete Religion. Zukunftsvorstellungen waren ihm fremd. Eine Analyse jener Dinge, um derentwillen die schamanistischen Götter, die Schutzgeister, angerufen wurden, wird dies noch deutlicher machen. In schamanistischen Gebeten aus der Burjatmongolei und der Nord- und Südmongolei, welche aus den beiden letzten Jahrhunderten stammen, wandte man sich lediglich zur Sicherung materieller weltlicher Dinge an die schamanistischen Schutzgeister und Gottheiten. Sie wurden gebeten, Lebensmittel, Besitz, Beute, Vieh, langes Leben, Glück, Kinder, Frieden und Freundschaft und häusliches Glück zu gewähren; man begehrte ihren Schutz gegen Schmerzen, Krankheit, Wunden, Epidemien, Schorf und Schlangen, gegen Tod und Teufel, böse Geister, Dämonen, Feinde, Leidenschaften und Unglück. Oftmals ist eine Gottheit als Herr über eine bestimmte Krankheit gedacht, sie hilft gegen vergiftete Speisen, gegen Pferdekrankheiten und Rinderpest. Dies wechselt örtlich, was sich leicht aus der Herkunft aus verschiedenen Ahnenverehrungsgruppen erklärt. Einen entscheidenden Beweis dafür, daß die Befriedigung physischer und wirtschaftlicher Bedürfnisse und der Schutz der diesbezüglichen Güter das vordringlichste Anliegen des Schamanismus ist, kann man wohl darin sehen, daß heutzutage — d. h. in den letzten 200 Jahren, nachdem der Schamanismus lamaistische Züge bzw. der Lamaismus schamanistische Bräuche in lamaistischen Gebeten der Jetztzeit übernommen hat — neben geringen Resten des alten volksreligiösen Pantheons nun ein Pantheon lamaistischer Gottheiten wiederum um das Beschützen und Erhalten der gleichen Dinge angerufen wird. Die Gottheiten haben sich zwar geändert, nicht jedoch das, um dessentwillen man sich ihnen zuwendet.

Worin bestehen nun aber die Praktiken, mittels derer der Schamane seine Heil- und Schutzwirkung zu erzielen versucht? Die Mongolen nennen sie *bögelekü* und *üjemerlekü*. Ersteres wird in einer mongolischen Schrift selbst folgendermaßen definiert: „die Ongghot (Schutzgeister) einzuladen, sie von einem Besitz ergreifen lassen und dann in ihrem Namen zu schamanisieren und zu sagen, daß (die Kraft des Schutzgeistes) Besitz ergriffen habe“ [15]. Das Wort *üjemerlekü* kommt von mongolisch *üje* — „etwas sehen“. Aber es bedeutet in diesem Falle vielmehr Divination, Wahrsagerei. Hinter dem Wort *bögele-* — wörtlich mit „schamanisieren“ zu übersetzen — steht das Wort „*Böge*“, „Schamane“, das wir in dem altmongolischen Titel *Bägi* wiedertreffen. Schamanisieren umfaßt folgende magische Praktiken: a) Die Einflußnahme zugunsten einer kranken oder alten Person durch Anbetung, Opfer und Invokation eines bestimmten Ongghon, um Krankheit oder Todesgefahr aufzuheben. b) Exorzismus desjenigen Dämons, der das Übel oder die Krankheit

15 Trudy IVAN, IX, 19 (Chronik des *T. Toboev*).

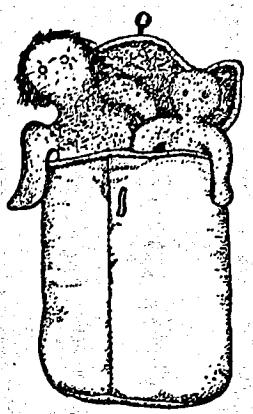
hervorruft. Dieser Austreibung liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Schamane seine Schutzgeister zum Kampf gegen den Dämon ansetzen kann. Der Exorzismus wurde vollzogen durch Bannung entweder in ein Substitutsabbild *(joliγ)*, das dann verbrannt wurde, oder aber in ein lebendiges Tier, welches dann geschlachtet wurde. c) Die Austreibung *(yaryaγal)*, die vollzogen wird, wenn dem lebendigen oder toten Besitz ein Übel zustößt. Hervorzuheben ist, daß die Mongolen hier zwischen dem Exorzismus beim Menschen und der Austreibung bei Tieren und Sachen unterscheiden. d) Das Aussprechen von Segensformeln und Bannsprüchen über Herden, Kinder, Jäger usw., um sie vor Krankheiten, Unglück usw. zu schützen und ihnen Glück und Segen usw. zu bringen. e) Die Weissagung aus dem Schulterblatt eines Schafes.

Diese Kombinationen diesseitiger Maßnahmen benutzte der mongolische Schamanismus als religiöse Mittel, und so erscheint, wie bereits mehrfach gesagt, der mongolische Schamanismus primär als vorbeugender und heilender Zauber.

Die bekämpften teuflischen Kräfte waren unsichtbar. Die positiven und schützenden hingegen, deren sich der Schamane bediente, wurden figürlich dargestellt, und diese Figuren konnten unter Zuhilfenahme des Mediums des Schamanen beseelt werden. Dies sind die *Ongghot*-Idole, die schon für die Mongolen der Činggis-Khan-Zeit erwähnt werden. Die *Emegelji eji*, die aus Filz und Seide gefertigte Figur des Hausschutzgeistes, die bereits Plano Carpini und Marco Polo kennen, kommt in der Tsakhar-Schamanenlegende vor und wird für das 18. Jahrhundert von P. S. Pallas bei den Wolga-Kalmücken als Immegildschin bezeugt[16]. Neben diesen Figurinen der Hausgötter, welche die Familie beschützen, gibt es zahlreiche andere, die als individuelle Schutzgeister des Viehs, der Pferde, der Landschaft gedacht werden. Über ihr Aussehen liegen mancherlei, aber im großen und ganzen übereinstimmende Angaben vor. Zunächst besitzen wir in dieser Hinsicht die bereits zitierten Beschreibungen durch europäische Reisende, die sie uns als aus Fell und Filz, z. T. aber auch aus Seidenstreifen und Lappen angefertigt darstellen. So zeigt ein 1805 von Dr. J. Rehmann, einem 1753 in Freiburg/Breisgau geborenem Mediziner, der im Gefolge des russischen Fürsten Golovkin in die Mongolei gereist war, angefertigtes Aquarell einer burjatischen Jurte einen solchen Hausgott an den Streben der Jurte aufgehängt[17]. Dies deckt sich im wesentlichen mit den Schilderungen der Schamanenlegende. Im Nationalmuseum in Kopenhagen befinden sich derartige

16 Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften, II, St. Petersburg 1801, 347.

17 Fürstlich Fürstenbergische Hofbibliothek Donaueschingen; über Rehmann siehe *H. Franke*, Unveröffentlichte Reiseberichte und Materialien über Sibirien, die Mongolei und China, Sinologica III: 1951, 31–36.



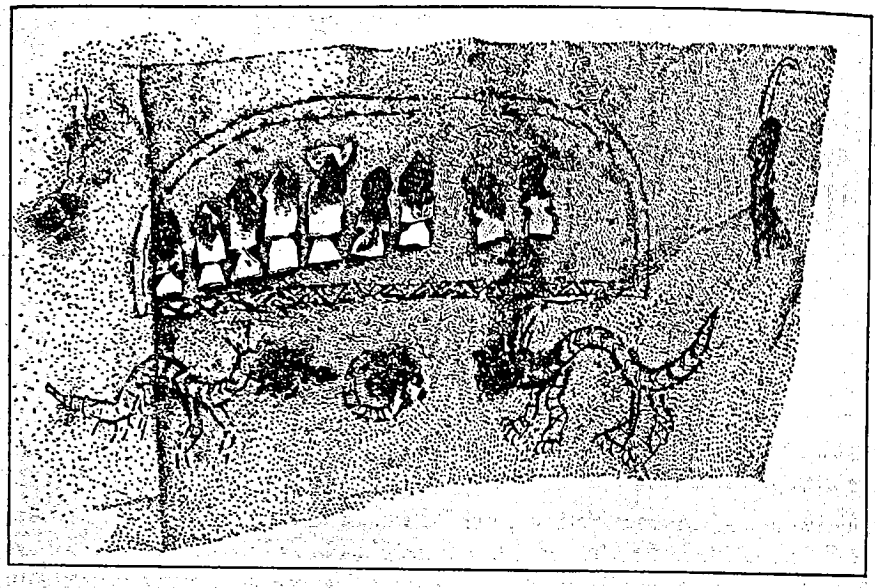
1. Ongghotpuppen aus Filz (Tsakhar)

Figuren aus schwarzem Fell, die der Schamane in einer Ledertasche mit sich trug. Überwiegend handelt es sich um aus Holz oder Filz geschnittene Figürchen, die nur grob einer menschlichen Gestalt ähneln. Sie werden meistens in kleineren hölzernen Kisten aufbewahrt, die an eine Stange der Jurte angebunden werden, oder aber sie werden in einem Sack aufbewahrt, der wiegenähnlich in der Jurte aufgehängt wird. Ihre Größe variiert, aber im allgemeinen werden etwa drei in eine 20 bis 30 cm große Holzkiste passen; die ältesten Bilder, die ein europäischer Reisender des 18. Jahrhunderts mitbrachte, bestätigen dies. Oftmals werden sie aber auch, vor allem bei den Burjaten, auf verschiedenfarbige seidene Tücher gemalt. Ob es sich dabei bereits um eine Folge der lamaistischen Verfolgung des Schamanismus handelt — ein derartiges gemaltes Bild konnte man leichter verbergen als die Ongghotfigürchen —, ist nicht ganz klar. Gegen diese Auffassung spricht, daß uns ja schon die europäischen Reisenden des 13. Jahrhunderts von solchen aus Seidenresten gefertigten Idolen berichten. Oftmals werden aber auch aus Holz geschnittene Figürchen auf Leder oder Seide aufgenäht. Bei den Burjaten führt man die Ongghot-Malereien stets in roter Farbe aus. Entweder auf Holz, Stoff oder Leder wird dann ein Figürchen aus dünnem Blech aufgenäht, das die Seele des Ongghot repräsentiert. Die Ongghot sind eine bildliche Darstellung der Schutzgeister.

Es finden sich auch, meist bei den ostmongolischen Schamanen, Bronzefigürchen aus der Zeit des Tierstiles als Ongghotfiguren verwendet[17a].

Eine mongolische Überlieferung sagt über diese Schutzgeister: „Die Seelen der Schamanen und Schamaninnen, welche vor langer Zeit gestorben sind, werden die Herren, Ongghot, d. i. Schutzgeister und Dämonen, dieser Berge,

17a Folklore Studies III: 1944, 48–49. Abb. 2; ferner *Sanžeev*, Anthropos 22: 1927.



2. Burjatische Ongghotmalerei mit Blechfiguren

Ströme, Seen und Bäche und Wälder, und sie sind sowohl hilfreich wie schadenbringend für die Lebewesen[18]."

Eine ähnliche, aber z. T. noch genauere Definition dieser Ongghot-Schutzgeister findet sich in einer anderen burjatischen Chronik, in der es heißt: „Die Seelen der früher verstorbenen Schamanen und Schamaninnen und die Seelen auch anderer Toter werden Ongghot. Sie rufen Krankheit und Tod der Lebenden hervor. Die Seelen anderer Verstorbener aber werden auch Dämonen *(čidkür)*, welche den Lebenden Übel bringen[19]." In bezug auf viele der Ongghot überliefern die Mongolen Entstehungsgeschichten, in denen oft bestimmte Tiere eine Rolle spielen. Es handelt sich hier scheinbar um etwas Ähnliches wie um ein Klan-Totemtier.

Neben den Ongghot und den Tngri, den himmlischen Kräften, verehren die Schamanen noch eine Mittelstufe von Geistern, die sie Buumal *(bayumal)*, die „Herabgestiegenen", nennen. Die Entstehung dieses Geistertypes ist nicht ganz klar ersichtlich, aber sie repräsentieren zweifellos ebenfalls eine bestimmte Kategorie von Geistern der Verwandten. Auch im Hinblick auf sie werden ausführliche Entstehungsgeschichten erzählt und von Generation zu Generation weitergegeben.

Mit Hilfe der ihm günstig gesinnten Ongghot kämpft nun der Schamane gegen jene anderen Kräfte, die einem Dritten Leid oder Schaden angetan

18 Trudy IVAN, IX, 95; *Partanen*, 13.
19 Trudy IVAN, IX, 19 (Chronik d. *T. Toboev*).



3. Ongghot aus Bronze

haben. Hier handelt es sich entweder um andere Ongghot, vor allem um die böser Menschen, d. h. die Seelen böser Menschen, die Übel zufügen oder Krankheiten bringen und die nun durch den Schamanen mit Hilfe seiner eigenen Schutzgeister bekämpft werden müssen, oder aber um eine weitere, genau unterschiedene Gruppe böser Kräfte. Diese bösen Kräfte, die die Schamanisten fürchten und die durch den Schamanen mit Hilfe der ihm zu Gebote stehenden Ongghot bekämpft werden, sind folgende: Dämonen, Teufel oder dämonische Besessenheit *(čidkür)*, Besessenheit oder Unheil *(tüidker)*, ferner *Ada*-Dämonen, die in der Luft schwebend gedacht werden und die den Menschen überraschen, Krankheiten verbreiten und Sehnsüchte wachrufen, die *Eliye*, vogelähnliche Teufel, die Unglück ankündigen und dieses auch bringen, *Albin*, Irrlichter, *Kölčin*, die als Gespenst von häßlichem, erschreckendem Aussehen auftreten, und die *Teyireng*-Dämonen. Allen diesen verschiedenen bösen Kräften werden die mannigfaltigen Übel und Krankheiten individuell zugeordnet. Die Schamanen und ihre Anhänger kennen ein schamanistisches Pantheon, das sich von den Tngri, den Himmlischen, über Ongghot, Ahnenschutzgeister, Buumal, den Geistern anderer toter Verwandter, bis zu den verschiedenen Personifizierungen des Übels erstreckt. Örtlich differieren diese Personifizierungen der guten und bösen Kräfte wesentlich, weil eben jeder Schamane und auch jedes Gebiet eigene lokale Schutzgeister besaß. Die schamanistische Macht war größer, wenn der Schamane viele Generationen von zu Ongghot gewordenen Ahnen nachweisen konnte, deren Geister Gewalt

über viele andere Seelen und Geister gewonnen hatten, die ihm so zur Verfügung standen. Die Vorstellung vom Ererben der Ongghot der Schutzgeister findet sich in mongolischen schriftlichen Überlieferungen klar ausgeführt. Bei den Schamanen kam es nun aber oft neben der eigentlichen familiären Ahnenreihe noch zu einer legendären Ahnenreihe der Ongghot. Die Exogamie, die zwischen den mongolischen Klans und Familiengruppen bis in die jüngste Zeit hinein geübt wurde, begünstigte das Wandern dieser Ongghot-Vorstellungen von einem Gebiet in das andere und erklärt auch ein wenig, warum neben der wirklichen Ahnenreihe noch einer Reihe mythischer Schamanenahnen gedacht wird.

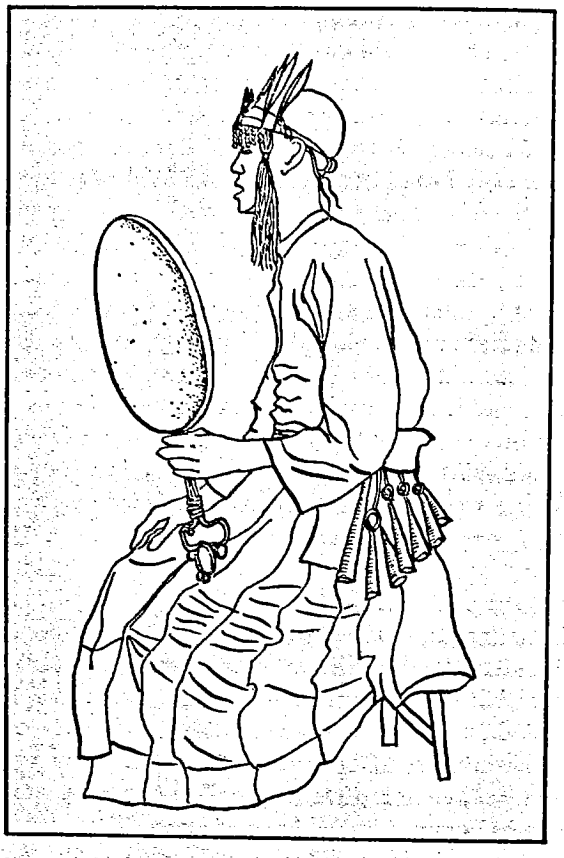
Aus dem Bisherigen ergibt sich aber klar, daß dem reinen Schamanismus, d. h. dem Schamanismus vor seiner Berührung mit und seiner Beeinflussung und Umgestaltung durch den Lamaismus, die Vorstellung eines Jenseits in unserem Sinne fehlte, eines Jenseits, das mit Attributen des Hades versehen war und zu dem der Schamane Zutritt hatte. Die Geister der verstorbenen Ahnen wurden vielmehr als in dieser Welt an ihren Begräbnisplätzen verweilend gedacht, wo sie Gewalt über ähnliche andere Geister errangen. Diese Geister belebten alle sichtbaren Dinge; die Begräbnisplätze als die Aufenthaltsorte der Ahnengeister jedoch entwickelten sich in von jedermann gefürchtete verwunschene Orte, und nur der Schamane hatte Zutritt zu den Seelen der Abgeschiedenen. Alle späteren Vorstellungen von einem Hades usw. scheinen sekundär und aus dem Buddhismus übernommen zu sein.

Wie aber vollzog sich der Verkehr des Schamanen mit diesen Schutzgeisterkräften? Man wird auch hier erst einmal die allgemeinen Leitzüge des mongolischen Schamanenwesens herausschälen müssen. Gemeinsam war und ist allen Schamanen das Tragen einer Zeremonialkleidung, die mit verschiedenen Metallplatten bedeckt ist. An der Kleidung hängen lange Streifen und spiegelähnliche Gegenstände. Der Kopf ist entweder mit einem Federschmuck, mit Geweihdarstellungen aus Eisen oder seidenen Tüchern bedeckt. Wesentlichste Embleme des Schamanen aber sind eine Trommel und ein Stab. Trommel und Stab haben territorial verschiedene Ausformungen gefunden. Gemeinsam ist allen Schamanen der Mongolen die Ekstase, die in den meisten Fällen künstlich durch Drehen, Trommeln und Genuß von berauschenden Mitteln gesteigert wird.

Die Schamanentracht, d. h. die vom Schamanen angelegte Ritualkleidung, unterscheidet sich im allgemeinen in Schnitt und Aussehen von der normalen Kleidung der Mongolen. Es muß daher die Aufgabe dieser Ritualkleidung gewesen sein, den Träger von den übrigen Mitmenschen zu unterscheiden, ihn herauszuheben. Sie ist mit verschiedenen Zieraten geschmückt, und wie bei jeder Ritualkleidung hat jedes dieser Zierate eine bestimmte symbolische Bedeutung.

Die Schamanenkostüme werden genauso wie die Ongghot-Statuetten, die Idole, von einem Schamanen auf den anderen vererbt. Es ist daher mit Sicherheit anzunehmen, daß die bekannten Schamanenkleidungen nicht erst Schöpfungen aus dem letzten Jahrhundert sind, sondern jene Ritualbekleidung der Schamanen darstellen, die es schon vor dem Eindringen lamaistischer Ideen durch die lamaistische Missionierung gab. Wohl der beste Beweis dafür liegt darin, daß die Schamanenkleidung tungusischer und sibirischer Stämme, welche überhaupt keine Berührung mit dem Lamaismus gehabt haben, genau die gleichen wesentlichen Merkmale aufweist wie die uns bekannten mongolischen Schamanentrachten. Fast alle mongolischen Schamanentrachten bestehen aus einem Kaftan, der sich aber im Gegensatz zu der mongolischen Normaltracht meist nicht auf der Seite schließen läßt, sondern auf der Rückseite geschlossen werden kann. Dieser Kaftan ist mit metallenen Gegenständen verschiedenster Art verziert. Metallteilchen und Glocken sind darauf aufgenäht. So beschreibt Ysbrants-Ides schon im Jahre 1704 ein Schamanenkleid[19a]. Das Auffälligste aber an den schamanistischen Ornaten sind wohl Streifchen, die schlangenförmig an allen Ecken und Enden des Ornates befestigt sind. Das Vorhandensein dieser Streifen wird oft dahingehend gedeutet, daß die Schamanen in ihrer Kleidung einen Vogel nachzuahmen versuchen, wobei die langen Streifen aus Leder oder Stoffen an den Ärmeln und an der Vorderseite des Kleides die Flügel symbolisieren sollen, die Streifen auf der Rückseite hingegen das Schwanzstück des Vogels. Es liegt nahe, diese symbolische Vogeltracht mit Hilfe der Vorstellung vom Fliegen der Schamanen zu erklären. Dies ist aber nur eine der vorgebrachten Deutungen; eine andere, besonders auf die Burjaten angewandte, will in diesen Streifen die Nachbildung von Schlangen sehen. Oftmals wird über dem eigentlichen Schamanenkleid, welches im allgemeinen *Quyay*, d. i. „Panzerharnisch", oder aber *Eriyen debel*, „scheckiges Kleid", genannt wird, eine Schürze getragen, welche aus etwa 80 Zentimeter langen, spitz auslaufenden Streifenbändern besteht, die von einem etwa 20 Zentimeter breiten Bund abwärts hängen. Die Farbe der Bänder ist nicht einheitlich, genauso wie die Zahl variiert. In einem Falle handelt es sich um 9 schwarze Baumwollstreifen, in einem anderen sind es 21 Streifenbänder, die in die Regenbogen-Farben unterteilt sind. Der Name dieser Schürze wechselt, hat aber meistens Beziehung zu irgendeinem Schutztier; einmal heißt der Schurz *kürün eriyen bars*, „braun gefleckter Tiger", und will durch die buntfleckige Streifengliederung ein Tigerfell nachahmen. Zwischen dieser Schürze, oder besser Zeremonialschürze, und den im solonischen, mandschurischen und chinesischen Schamanismus üblichen Kleidungsstücken besteht ein enger Formzusammenhang. Das Schamanenritual des kaiserlichen mandschurischen Hauses kannte eine ähn-

19a *E. Ysbrants-Ides*, Driejaarige reize naar China, te lande gedaan, Amsterdam 1704, 35; *H. H. Hansen*, Mongol Costumes, Kopenhagen 1950, 123.



4. Mandschuschamane, um 1930 (nach einem Photo von W. Fuchs, Köln)

liche faltige, meist dunkelfarbige Schürze[20]. Analoges berichten die Erforscher des tungusischen und mandschurischen Schamanismus (Shirokogorov, Rudnev und Stötzner). Ein Bild eines zeitgenössischen Mandschuschamanen, aufgenommen um 1930 in Mukden, zeigt uns eine entsprechende Zeremonialschürze in Gebrauch. Wir haben es hier also mit Einflüssen aus den tungusisch-mandschurischen Völkergruppen auf den mongolischen Schamanismus zu tun. Aber es ist ja überhaupt bei einer Untersuchung dieser religionsgeschichtlichen Phänomene niemals möglich, genau abzugrenzen, was eigenständig ist und einer bestimmten Periode zugehört. Zu sehr gehen hier die Einflüsse ineinander über, zu sehr haben sich Kulturmerkmale miteinander vermischt. Zu sehr haben die ethnischen Gruppen Namen übertragen und Namen gewechselt,

20 *Ch. de Harlez*, La Religion nationale des Tartares Orientaux, Brüssel 1887, Tafel VIII.

Namen früherer berühmter Gruppen übernommen; zu sehr haben die einzelnen Völkerschaften ihre Aufenthaltsgebiete verändert und Züge vom Nachbarn angenommen, haben Unterworfene ihre religiösen Vorstellungen und kulturellen Kennzeichen an die Sieger abgegeben. So ist es auch im Schamanismus. Vieles im mongolischen Schamanismus Auftretende wird bereits in den Berichten über die Liao- und Kitanschamanen erwähnt, vieles, was bei den Mandschu und Solonen zu Hause war, ist von den Mongolen übernommen worden. Wenn man dabei bedenkt, daß die Kitan im 9. bis 11. Jahrhundert ethnisch dasselbe waren wie die späteren Mandschu, daß andererseits die Mongolen unter Činggis Khan stark von den Liao und ihrer Kultur beeinflußt waren, dann schließt sich der Kreis, und es wird jedem, der sich mit den Dingen näher befaßt, klar, daß man hier nicht mehr untersuchen kann, welcher ethnischen Gruppe das eine oder andere religiöse Wesensmerkmal zuzuweisen ist und woher es letztlich stammt. Wissenschaftlich verantwortbar ist einzig und allein eine systematische Aufzählung der vorhandenen Wesenszüge.

Allen Schamanenkleidern ist eine weitere Schürze oder ein Gehänge eigen, das aus einem gürtelförmigen Schutzleder besteht, an dem eine bestimmte Zahl von Spiegeln befestigt ist. Manchmal sind es neun – die heilige Neunzahl der altaischen Völkerschaften. Selbst in Fällen, wo das übrige Zeremonialkleid bereits in Vergessenheit geraten ist, spielen Zeremonialschürze und Spiegelgehänge noch eine erhebliche Rolle. Der Name dieses Gehänges mit den *Toli*, den Spiegeln, ist verschieden. Es wird sowohl als die „blaue Wolkenbiene" als auch als das „Reittier des Schamanen" *(böge-yin külüg)* bezeichnet. Mir selbst hat einmal ein Schamane erklärt, in den Spiegeln wohne das weiße Pferd des Schamanen. Oftmals aber werden die Spiegel auch auf der Brust und auf dem Rücken getragen.

Diese Spiegel haben eine mehrfache Funktion. In erster Linie soll der Spiegel die bösen Gewalten und Geister abschrecken. Auf diese Aufgabe verweisen Phrasen in den schamanistischen Gebeten und Anrufungen wie etwa: „Du mein, von der Mutter-Schwester geopferter, roter, drachenverzierter Spiegel, du Bedrücker der Säuglingsdämonen[21]." Frühe Entsprechungen dieser Funktionen des Schamanenspiegels finden wir auf gleichem Kulturboden schon auf einem Steinsarge aus der Liao-Zeit in Luan-feng. Dort hält eine menschliche Relief-Figur einen Spiegel nach außen, allem Anschein nach um Geister zu verscheuchen, welche die Ruhe der Toten stören wollen. Eine ähnliche Darstellung begegnet uns auf einem Wandgemälde in einem anderen Liao-Grab, bei Liao-Yang[22]. Schon bei den Kitan existierte dieser Schamanenbrauch. Eine weitere symbolische Funktion des schamanistischen Spiegels be-

21 Folklore Studies III: 1944, 65.
22 *R. Torii*, Sculptured Stone Tombs of the Liao Dynasty, Peking 1942, 13 und 96.

steht darin, alles zu reflektieren, Äußeres und Inneres, also auch die geheimsten Gedanken; durch die Macht dieses Spiegels erlangt der Schamane die Position eines Allwissenden. Endlich ist es die dritte Aufgabe des Spiegels, die feindlichen unsichtbaren Geschosse der bösen Gewalten abzuwenden und den Schamanen sowie den von ihm behandelten Befallenen zu schützen. Diese Spiegelvorstellungen sind uralt und wahrscheinlich nicht alleiniges mongolisches Kulturgut. Dafür spricht schon das Aussehen dieser Spiegel, die meistens die Form der alten Han-zeitlichen chinesischen Bronzespiegel haben, welche sich in den letzten vorchristlichen und den ersten nachchristlichen Jahrhunderten auf den Handelswegen in allen zentralasiatischen Kulturen verbreiteten. Sie sind meistens auf einer Seite glatt, ja sogar auf Glanz poliert, während die Rückseite mit Blumenranken, Vögeln und figürlichen Ornamenten versehen ist.

Mongolische Schamanen und Schamaninnen tragen die gleiche Tracht. Dabei muß darauf hingewiesen werden, daß das Vorhandensein weiblicher Schamanen bei den Mongolen für die vorlamaistische Zeit genauso belegt ist wie das männlicher Schamanen. Bei den Mongolen fehlen jedoch heterosexuelle Züge und Embleme des Schamanen, wie sie bei nordasiatischen Stämmen anzutreffen sind.

Der Kopfschmuck kann bei den mongolischen Schamanen das unterschiedlichste Aussehen haben. Es gibt Helmformen mit eisernen Geweihen, wie sie in bezug auf die verschiedenen nordasiatischen Stämmen berichtet werden, neben Bekrönungen aus Fell und farbigen Tüchern, die um den Kopf geschlungen werden. Sollten die geweihartigen Eisenbekrönungen der Kopfzier auf ein Schutztier, ein Totemtier, hinweisen, so ist diese Vorstellung bei den meisten ostmongolischen Schamanen verlorengegangen, bei denen die Seidentücher überwiegen. Oftmals sind diese von roter Farbe. Die Verwendung solcher kultischer roter Kopftücher läßt sich sowohl für die Burjaten wie für die Mongolen des Khingan-Kammgebietes als auch für die Mongolengruppen in Ts'ing-hai und im Tsaidamgebiet nachweisen. Von verschiedenen Seiten wird die Meinung vertreten, die Schamanen-Kopftracht und ihr jeweiliges Aussehen sei von der Rangstufe und dem Mächtigkeitsgrad des betreffenden Schamanen abhängig. Von den Burjaten und den Stämmen des Bargha-Gebietes ist bekannt, daß auch Masken getragen wurden, daß dies jedoch immer mehr in Vergessenheit geriet. Über deren Aussehen unterrichtet uns die Tracht eines Schamanen von den halbmongolischen Solonenstämmen nordöstlich des Nonniflusses[23].

Die wichtigsten Embleme schamanistischer Würde und Gewalt sind aber wohl Trommel und Schlagstock. Eine Leitform ist die Rundtrommel mit dem

23 Abb. 5: *H. H. Hansen*, Mongol Costumes, Kopenhagen 1950, 122; zur Frage der Masken im Schamanentum ferner: *U. Diószegi*, The Origins of the Evenki „Shaman-Mask", Acta Orientalia (Hung.), XX: 1967, 171–201.



5. Solonenschamane mit Kupfermaske (Nat.-Museum Kopenhagen)

Querstock. Die Rundtrommel ist in ihrer Form vorwiegend bei den nordasiatischen, vor allem den östlichen sibirischen Stämmen zu Hause; wir finden sie vor allem bei den Ostjaken, Jennisseiern, Jukagiren, Tungusen, Golden und Amurvölkern. Wenn sie heute bei mongolischen Schamanen vorkommt, so muß auf Zusammenhänge mit jenen altaischen Stämmen, bei denen diese Trommelform gleichfalls verbreitet ist, geschlossen werden.

Die zweite Trommelform unterscheidet sich von den Schamanentrommeln der sibirisch-tungusischen Völkerschaften durch das Vorhandensein eines Griffstückes mit Rasseln. Auf einen nahezu kreisrunden, oftmals aber auch breit ovalen Eisenreifen wurde ein dünnes Ziegenfell naß aufgezogen. Im unteren Teile weist das Fell eine halbmondförmige Durchbrechung auf, durch welche das ebenfalls aus Eisen geschmiedete 19 Zentimeter lange Griffstück angesetzt wurde. Dieses läuft in einen Ring von 9,8 Zentimeter Durchmesser aus 8 Millimeter starkem, gedrehtem Stabeisen aus. Das Griffstück ist mit Lederstreifen umwickelt[23a]. Auf den Ring des Griffstückes sind neun kleine Eisenringe von durchschnittlich 3,5 Zentimeter Durchmesser aufgeschoben, mit denen ein Rasselgeräusch erzeugt wird. Auch hier hat die Zahl 9 symbolische Bedeutung. Die Trommelform weist einige Gemeinsamkeiten mit den Trom-

23a Abb. 6; *H. H. Hansen*, a.a.O., 121.



6. Tsakhar-Schamane mit Griffstück-Trommel (Nat.-Museum Kopenhagen)

meln der Hsingan-Tungusen- und Mandschu-Schamanen auf. Auch diese haben die Öffnung im Trommelfell und Rasselringe, wenn bei ihnen auch Eisenverwendung und Griffstück fehlen. Dieselbe Ausformung hatte die von einem mandschurischen Schamanen aus der weiteren Umgebung von Mukden gebrauchte Trommel. Trommeln derselben Form und Materialverwendung wurden – dem von einem Mandschu verfaßten Jahresbrauchtums-Spiegel *Jen-ching Sui-shih-chi* zufolge – früher von den Pekinger Kindern als Spielzeug gebraucht[24]. Der dafür verwendete Name „Friedenstrommel" oder „Trommeln, die das Neue Jahr willkommen heißen", weist hin auf einen kultischen Ursprung dieser Trommeln, vermutlich aus dem Mandschu-Schamanenritual. Die Trommel und ihr Klang hängt mit Vorstellungen von einem Hirschen und seinem Schrei zusammen, oftmals auch mit solchen von einem Stier. Ihr Klang schreckt nach mongolischer Vorstellung den bösen Dämon, der ausgetrieben wird.

Das zweite wichtige Emblem des Schamanen ist der Schlagstock oder, wie er auch oftmals bezeichnet wird, das Zepter des Schamanen. Deutlich können wir hier zwei Formen unterscheiden. Die eine wird von einem Stock gebildet,

24 *Derk Bodde*, Annual Customs and Festivals in Peking, Peking 1936, 78.



7. Schamanenstöcke

dessen Kopf mit der Darstellung eines Pferdekopfes verziert ist und dessen anderes Ende in einen geschnitzten Huf ausläuft[25]. Manchmal ist der Mittelteil des Stockes leicht geschwungen, als solle ein Sattel angedeutet werden; mitunter finden wir bei den mongolischen Schamanen sogar winzige Nachbildungen von Steigbügeln an dieser Stelle befestigt[26]. Die Funktion dieses Stockes ist es, den Schamanen die Reise zu jenem imaginären Platz zu ermöglichen, wo der Kampf mit den Dämonen stattfinden soll. Diese Reise, das Fliegen oder Reiten auf dem magischen Pferde, findet in der Ekstase statt, und so liegt die Analogie zu den europäischen Vorstellungen vom Besen der Hexe nur zu nahe. — Die zweite Form des Schlagstockes wird gebildet von einem dünnen, mit einer Schlangenhaut überzogenen Stöckchen, an dessen einem Ende bunte Lappen hängen, die während des Schlagens der Trommel das Züngeln und die Bewegung eines Schlangenleibes nachahmen sollen. Dieser Stock heißt bei manchen Schamanen auch „die gescheckte schuppige Schlange". Dieser Schlagstock tritt vorwiegend bei mongolischen Schamanen auf, die irgendwelche Beziehungen zu tungusisch-mandschurischen ethnischen Gruppen haben oder haben könnten. Nicht immer stimmen die Funktionen der einzelnen Embleme und Teile der Schamanenkleidung überein, aber sie haben auf jeden Fall zwei Funktionen gemeinsam: erstens, dem Schamanen die Reise, die Enthebung, zu ermöglichen, sei es durch das Zepter oder aber durch das Spiegelgehänge; zweitens, die bösen Geister und Dämonen abzuschrecken, sei es durch die Nachahmung von Schutztieren, ihrer Bewegungen

25 Abb. 7, Schamanenstöcke: links Schamanin aus Tsakhar (Nat.-Museum Kopenhagen), rechts Stöcke mit Steigbügeln (nach *U. Diószegi*).

26 *U. Diószegi*, Ethnogenic Aspects of Darkhat Shamanism, Acta Orientalia (Hung.) XVI: 1963, 57, 75; *Heissig*, Volksrel. Texte, 22–23.

(z. B. das Züngeln einer Schlange), ihres Aussehens oder ihrer Stimme. Der die Dämonen verscheuchende Lärm wird immer als eine der eindringlichsten äußeren Erscheinungsformen des Schamanismus angeführt, und schon von den Kitan heißt es in den chinesischen Quellen, daß ihre Schamanen durch Schreien und den Klang von Glocken sowie durch das Geräusch von aufgenähten Pfeilen die aufgescheuchten Geister und Dämonen einzuschüchtern versuchten.

III. DIE AUSBREITUNG DES LAMAISMUS

Die frühesten Berührungen der Mongolen mit der lamaistischen Kirche in Tibet waren in erster Linie politischer Natur. Sie kamen durch das Vordringen mongolischer Heereseinheiten in das tibetische Grenzgebiet zustande. 1247 traf der mongolische Prinz *Godan* auf dem Rückweg von einer großen Ratsversammlung anläßlich der Krönung des Kaisers *Güyüg* mit dem tibetischen Kirchenfürsten *Sa skya Paṇḍita* zusammen. Bei dieser Gelegenheit erteilte ihm jener buddhistische Lehren[1]. Das erste Auftreten lamaistischer Mönche aus Tibet, von Mitgliedern der den *rÑiṅ ma pa*, der alten, unreformierten Tantrikersekte, nahestehenden *Sa skya pa*, am mongolischen Hofe hatte seine Ursache weniger in geistigen Bedürfnissen der Mongolen als vielmehr in der Tatsache, daß *Khubilai* einen Vertreter der damals Tibet beherrschenden *Sa skya pa* als Pfand für eine freundschaftliche Haltung Tibets in seiner Nähe halten wollte. *'P'ags pa*, der Neffe des *Sa skya paṇḍita*, kam so als Geisel an den mongolischen Hof. Seine Geschicklichkeit, das Interesse der Oberschicht an seiner Religion zu wecken, führte über die Initiierung Khubilais und seiner Gattin *Čamui* zu einer Bekehrung zumindest des Hofes und der Oberschicht und zu seiner Ernennung zum kaiserlichen Lehrer *(Ti-shih)* und Reichslehrer *(Kuo-shih)*. Seit *'P'ags* pa (1235–1280) waren Sa skya-Mönche stets geistliche Berater der Mongolenkaiser in China. Besonders *'P'ags pas* Einfluß hat sich auf die Vorstellungen Kaiser Khubilais vom Staat, vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat und von der Stellung des Kaisers ausgewirkt. In geistiger und religiöser Hinsicht ging diese erste Bekehrung der Mongolen zum Lamaismus nicht tief. Sie beruhte außer auf der Notwendigkeit staatspolitischer Belehrung und Beratung auf dem Einfluß der von den tibetischen Mönchen praktizierten tibetischen Medizin, die auf die Mongolen überzeugender wirkte als die gesundbeterischen Erfolge der Schamanen, und auf der größeren zauberischen Wirksamkeit der tantrischen Magie. Marco Polo berichtet, daß die Mönche der roten Sekte des Lamaismus am Hofe des Mongolenkaisers Khubilai miteinander in Zauberkunststücken wetteiferten[2].

1 *S. Inaba*, The Lineage of the Sa skya pa, A Chapter of the Red Annals, Memoirs of the Toyo Bunko XXII: 1963, 108.
2 *Yule-Cordier*, Marco Polo, I, 301.

Bis in das frühe 14. Jahrhundert hinein blieben sie auf diesem Felde auch im Wettstreit mit den Hofschamanen[3].

Während dieser ersten lamaistischen Bekehrung verbreiteten sich unter den Mongolen der Kult und die Verehrung schrecklicher Gottheitsmanifestationen, z. B. die des feuerumloderten wilden *Mahākāla,* einer lamaistischen Form des Śiva, und des Schutzgottes *Hevajra.* Diese lamaistischen Gottheiten entsprachen besonders der politischen Dynamik des Mongolentums, seinem kriegerischen Wesen. Ihre Dämonik übertraf das Dämonische der mongolischen Lokalgötter, und ihr Ritual enthielt schauerliche Opferzeremonien. Während der letzten Jahrzehnte der Yüanherrschaft über China übte der Tantrismus in seiner geheimsten Form des Sexual-Tantra großen Einfluß auf den mongolischen Hof aus. Die Mongolen verstanden die in den Ritualschriften vorgeschriebene und von den Kontemplanten geistig zu erlebende Vereinigung des Gottes mit seinem weiblichen Gegenstück *(yab yum)* nicht auf esoterische Weise. Nicht nur chinesische Quellen, sondern auch mongolische schildern die infolge des weltlichen Mißverstehens dieser Lehre am Mongolenhofe gefeierten Orgien und die damit Hand in Hand gehende Degenerierung der mongolischen Oberschicht als eine der wichtigsten Ursachen für den Zusammenbruch der mongolischen Herrschaft über China (1368). Die breite mongolische Öffentlichkeit aber war von der ersten lamaistischen Bekehrung nicht berührt worden. Obwohl zur Zeit der letzten Mongolenherrscher Teile des lamaistischen Kanons bereits ins Mongolische übersetzt worden waren und es auch zu Klostergründungen gekommen war, ja, andererseits sogar gewisse Teile mongolischer Familien zum Christentum übergetreten waren, blieb der Schamanismus auch nach dem Zusammenbruch des mongolischen Reiches in China (1368) weiterhin die eigentliche und maßgebliche Religion der Mongolen. Außer einigen mißverstandenen, abgesunkenen Bräuchen, die sich zum Aberglauben hin entwickelten, und einigen vergessenen Klöstern im Gebiete der Nordmongolei war bis zum 16. Jahrhundert bei den Mongolen wenig, wenn nicht gar nichts von dem übriggeblieben, was die erste Berührung im 13. Jahrhundert ihnen vom Lamaismus gebracht hatte.

Die zweite Expansion des Lamaismus in Richtung Mongolei beruhte ursprünglich durchaus nicht auf der festen Absicht der lamaistischen Kirche in Tibet, sich nach der Mongolei hin auszudehnen. Die lamaistische Bekehrung der Mongolen nahm diesmal sonderbarerweise ihren Anfang von China aus, und zwar von dem China der Mingdynastie. Unter der Mongolendynastie war die Zahl der lamaistischen tibetischen Geistlichen und ihrer Klöster in China sehr zahlreich gewesen. Sie nahmen dort eine privilegierte Stellung ein. Die Flucht der Mongolen 1368 aus China und der Zusammenbruch der mongolischen Herrschaft hatte sie zeitweilig ihres Einflusses beraubt, jedoch

3 Yüan-shih, Pen-chi, 33, 7.

keineswegs völlig aus China vertrieben. So kam es im 14. Jahrhundert zu der sonderbaren Situation, daß der Lamaismus nach wie vor in China noch blühte, während er bei den Mongolen selbst weitgehend vergessen war. Um 1431 druckte man in China noch ursprünglich in der Yüan-Zeit entstandene viersprachige Sammlungen von *Mantras* und *Dhāraṇīs* mit den Bildnissen der Gottheiten auch für die Mongolen nach. Erst antibuddhistische und antilamaistische Bewegungen unter den Mingkaisern *Ying-tsung* und *Shih-tsung*, welch letzterer eine besondere Vorliebe für den Taoismus besaß, bewirkten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts das Verschwinden des Lamaismus in Nordchina. Es sieht so aus, als ob im Zuge dieser Verfolgung tibetische Mönche bei den Mongolen Zuflucht gesucht und Fuß gefaßt hätten[4]. Die ersten Hinweise auf das Auftreten lamaistischer Mönche bei den Mongolen des mongolisch-chinesischen Grenzgebietes finden sich für 1547[5]. Die westlichen Mongolenstämme der Ölöten und Oiraten freilich müssen um diese Zeit bereits ganz fest im Banne des Lamaismus gestanden haben, denn der 1557 als Sohn eines westmongolischen Torghutenfürsten geborene Apostel des Lamaismus bei den östlichen Mongolen, *Neyiči Toyin*, sah neben vielen Zeitgenossen sein höchstes Ziel darin, der Welt zu entsagen und lamaistischer Mönch zu werden[6].

Militärische Vorstöße des Tümetfürsten *Altan* in das Gebiet des Kukunor brachten diesen in engeren Kontakt mit tibetischen Lamas, und hieraus ergab sich die erneut beginnende Missionierung der Mongolen.

Altan Khan, ein Nachkomme Činggis Khans in der 25. Generation, geboren 1506, lud den Obersten der gelben Sekte, d. h. der reformierten Sekte des *bCoṅ k'a pa, bSod nams rgya mc'o*, den er später Dalai Lama nannte, um 1573 zu sich in die Mongolei ein. Gleichzeitig erbat Altan Khan die Gestellung eines tibetischen Mönches aus China und die Übersendung buddhistischer Schriften in tibetischer Sprache aus Peking. Die Chinesen kamen seinem Wunsche sofort nach, weil Wang Ch'ung-ku, ein weitsichtiger Generalgouverneur des Grenzgebietes, die Möglichkeit erkannte, die Mongolen durch Gewinnung für die Religion des Buddhismus zu befrieden. In Tibet ließ man sich etwas mehr Zeit, aber auch der Dalai Lama machte sich 1576 auf den Weg, um mit Altan Khan zusammenzutreffen. Seine Begegnung mit Altan führte zu einer Massenbekehrung der Tümet und der Ordosmongolen. Diese nahmen zu jener Zeit eine Reihe neuer Gesetze an, die die Verbreitung des Lamaismus unter den Mongolen sicherstellten und gleichzeitig der weiteren Ausübung des Schamanismus Hindernisse in den Weg legten. Nach den mongolischen Chroniken waren die wesentlichen Punkte der damals entstandenen Gesetze etwa folgende: Das Töten von Frauen, Sklaven und

4 Altan erike, mong. Chronik (Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen).
5 Sayang sečen, Erdeni-yin tobči (1662) (üb. *I. J. Schmidt*), 211.
6 BNTD, 5v–7r.

lebendem Vieh als Grabbeigaben, welches bis zu diesem Zeitpunkt geübt worden war, wurde verboten. Es wurde weiterhin untersagt, für das Jahres-, Monats- und Zeitopfer Menschen oder Tiere als Opfergaben zu schlachten, überhaupt wurde jedes blutige Fleisch-Opfer bzw. jedes Blut-Opfer verboten. Ebenso galt der Besitz von Ongghot als unerlaubt, und es wurde der Befehl erlassen, diese zu verbrennen. An ihrer Stelle sollten Figuren des siebenarmigen *Mahākāla,* des Schutzherrn des Lamaismus, in jeder Jurte verehrt werden. Für die von Altan Khan beherrschten Tümet wurden diese Gebote ab 1577, für die Ordosmongolen durch Dzasakhtu Khan (1558–1582) verbindlich verkündet. Sie fanden rasch Anerkennung bei den südmongolischen Stämmen, die den Lamaismus innerhalb weniger Jahrzehnte zum wesentlichsten Bestandteil ihres geistigen Lebens machten.

Altan Khan, ursprünglich dem grausamen Aberglauben seiner Epoche genauso hingegeben wie seine Zeitgenossen – von ihm wird berichtet, vor seiner Bekehrung zum Lamaismus habe er zur Behandlung seines Gichtleidens die alte mongolische Praxis[7], seine Füße in den geöffneten Leib eines Menschen zu stellen, angewendet – brachte den Lamaismus in seinem Herrschaftsgebiet binnen weniger Jahre zum Blühen. Er baute die ersten Klöster in seiner Residenz *Köke khota* und in deren Umgebung. Im Laufe weniger Jahre wurde *Köke Khota (Kuei-hua)* zu einer Hochburg der lamaistischen Geistlichkeit und Geistigkeit. In den Bergen rings um die Stadt sammelten sich zahlreiche kontemplierende Asketen und Anachoreten mit Jüngern und Dienern. Buddhistische Werke wurden aus dem Tibetischen in das Mongolische übersetzt. Um 1578 veranlaßte ein Enkel Altan Khans eine Übersetzung des *Suvarṇaprabhāsa-Sūtra,* eines der grundlegenden Werke des Lamaismus. Die ersten Übersetzungen wurden, dem alten im 14. und 15. Jahrhundert geübten Brauche folgend, auf Schreibtafeln aus geglättetem Apfelbaumholz geschrieben. Die Holzbrettchen wurden wie die indischen Palmblatthandschriften mittels zweier hindurchgezogener Schnüre zusammengehalten.

Die neue Lehre gewann rasch die Fürsten der Ordusmongolen für sich und breitete sich bald weiter nach dem Norden der Mongolei aus. Auch hier ging die Initiative nicht von der lamaistischen Geistlichkeit aus, sondern von dem Abadai Khan der Khalkha, der darin eine Vermehrung seines politischen Prestiges sah und den Dalai Lama auf seiner Mongoleireise aufsuchte. „Mittels des Maṇḍala des Mahākāla verbrannte der (Dalai) Lama alle Idole des Khans und veranlaßte den Bau von Tempeln", berichtet die mongolische Überlieferung darüber[8].

Das Zusammentreffen des Abadai mit dem dritten Dalai Lama bezeichnet

7 *F. W. Cleaves,* A Medical Practice of the Mongols in the Thirteenth Century, HJAS 17: 1954, 428–444.

8 *C. R. Bawden,* The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga, Wiesbaden 1961 (As. Forschungen, Bd. 9), 35.

den Beginn der Ausbreitung des reformierten Lamaismus, d. h. des Lamaismus in der von *bCoṅ k'a pa* gepredigten Gestalt, auch im Lande der Nordmongolen. Abadai ließ für jene Götterbilder, die ihm der Dalai Lama verehrte, 1586 das Kloster *Erdeni juu* bauen. Auch hier ging damit das Verbot der Ausübung der alten schamanistischen Glaubensformen Hand in Hand. Zur Einweihung des Klosters entsandte der Dalai Lama den *Sa skya-Lama Blo bzaṅ bzaṅ po* als seinen Stellvertreter. Dieser forderte von Abadai Khan und den Khalkha die Einhaltung ähnlicher Gebote und Verbote den Schamanismus betreffend, wie sie wenige Jahre vorher bei den Tsakhar, Tümet und Ordos eingeführt worden waren. In diesem Gebiet aber hatten sich seit der Yüan-Dynastie Klöster der unreformierten *Sa skya pa-, Karma pa-, rÑiṅ ma pa-* und *Jo naṅ pa*-Sekten gehalten[9]. Überhaupt ist die Bekehrung dieser Zeit, die von Altan Khan ausgehend die Mongolei ost- und nordwärts erfaßte, in ihrem ersten Stadium keine ausschließliche Angelegenheit der gelben reformierten Sekte gewesen. Die Sa skya pa, den roten, nicht reformierten *rÑing ma pa* in ihrem Lehrgebäude nahestehend, nahmen bis zu der entscheidenden Unterstützung der gelben Sekte durch den Khalkhafürsten *Tümengkin*[10] und ihrer Bevorzugung durch die Mandschu nach 1634 einen großen Anteil am geistigen und geistlichen Leben der Mongolen. Ja, die gelbe reformierte Sekte setzte sich in manchen Gebieten nur langsam und schwer durch.

1586 begab sich der dritte Dalai Lama auf Einladung der inzwischen ebenfalls von dem aus dem Herrschaftsgebiet des Altan Khan ausstrahlenden Lamaismus erfaßten *Kharatsin* nochmals in die Mongolei. Er zog auf dieser Reise, die einem Triumphzug durch die inzwischen bekehrten Gebiete glich, in das Gebiet der damaligen Kharatsin, welches sich nordöstlich von *Changchia-k'ou (Kalgan)* in Richtung auf die alte Yüan-Sommerresidenz *K'ai-p'ing* nahe dem Dolonor und darüber hinaus erstreckte. Mit ihm kam eine Reihe von tibetischen und mongolischen Lama-Mönchen, die sich nun am Hofe der Kharatsin niederließen und diesen zu einem weiteren Schwerpunkt der lamaistischen Entwicklung machten[11]. Der Dalai Lama trug diesen Mönchen auf, nicht nur verschiedene Werke aus dem Tibetischen zu übertragen, sondern ferner in Hinblick auf weitere Übersetzungsarbeit das grundlegende *Alikali*-Lehrbuch über Orthographie und ähnliche grammatikalische Werke für die Mongolen zu bearbeiten. Diese Arbeiten führte Ende 1587 ein mongolischer Übersetzer namens *Ayusi guosi* durch. Er begründete damit eine Übersetzungsschule, die im Laufe der nachfolgenden Jahre von einer Reihe von mongolischen Mönchen wie auch von adeligen Laien besucht wurde. Und diese

9 *Isibaldan*, Erdeni-yin erike (Monumenta Ling, Asiae Maioris, S.N. Bd. 2), 35.
10 *Galdan*, Erdeni-yin erike (Monumenta Hist., III), Ulanbator 1960, 71.
11 *Heissig*, Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jh., UAJB XXVI: 1954, 101–116.

Schüler des *Ayusi guosi* waren es, die dann in den nachfolgenden Jahrzehnten bis zur Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zahlreiche Werke des Lamaismus aus dem Tibetanischen ins Mongolische übersetzten. Als der dritte Dalai Lama 1587 starb, hatte man in Tibet, dem Heimatlande des Lamaismus, die Bedeutung dieser mongolischen Bekehrung bereits erkannt. So kam es, daß wenige Wochen nach dem Tode des dritten Dalai Lama, bereits im ersten Monat des Jahres 1588, der vierte Dalai Lama in Gestalt eines Sohnes eines khalkhamongolischen Fürsten, des *Sümer Dayičing qung tayiji*, wiedergeboren wurde. Man brachte dieses neu geborene Oberhaupt der gesamtlamaistischen Kirche sofort nach *Köke khota*, der Residenzstadt des Altan Khan, zur geistlichen Erziehung. Es ist dies beachtlich, und man kann daran erkennen, daß diese Stadt, die erst vor wenigen Jahren entstanden war, nun bereits zu einer Hochburg des lamaistischen Glaubens geworden war. Unter dem Schutze und mit Hilfe des Reichtums der Söhne und Enkel des Altan Khan waren hier zahlreiche Klöster entstanden. Das Übersetzungswesen blühte. Zahlreiche Klosterfakultäten bildeten Novizen für den geistlichen Stand aus. Unter ihnen befand sich auch *Neyiči toyin* (1557—1653), ein junger Edelmann aus dem Stamme der Torghuten, der Vaterhaus, Herrschaft und Familie entsagt und sich nach Köke khota begeben hatte, um dort eine theologische Erziehung zu finden. In den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts entstanden dort unter Leitung des *Guosi č'os rje*, eines der berühmtesten Übersetzer der Periode, Übersetzungen der wichtigsten Werke der tibetanischen lamaistischen Literatur in die mongolische Sprache, wie die *Milaraspa*-Biographie, die hunderttausend Gesänge des *Milaraspa*, das *mJaṅs blun* sowie auch das für den Mahāyāna-Buddhismus essentielle Sanskritwerk *Saddharmapuṇḍarīka* und andere Werke mehr. Damit liegt die Bedeutung, die *Kuei-hua ch'eng (Köke khota)* als geistiges Zentrum der neuen religiösen Bewegung, welche die Mongolei zu ergreifen begonnen hatte, besaß, auf der Hand. Der höchste der geistlichen Würdenträger dort war der *sTon 'k'or khutukhtu*.

Die für den Lamaismus gewonnenen Fürsten bestimmten junge Adelige in großer Zahl für das Priestertum. Altan Khan hatte 1578 anläßlich seines ersten Zusammentreffens mit dem dritten Dalai Lama „hundert Edle, darunter Prinzen“ [12], in den Priesterstand treten lassen. Die Fürsten der vier westmongolischen Oiratenstämme hatten vor 1599 gelobt, jeder der Prinzen und Adligen solle einen Sohn zum Geistlichen bestimmen [13]. Man kann sich schwer des Eindruckes erwehren, daß ein Teil der Bekehrung in Verwaltungsakten bestand. Aber es kam so dahin, daß zahlreiche Fürstensöhne und junge Angehörige des Adels in den geistlichen Stand traten und vorwiegend in

12 'Jigs med rig pa'i rdo rje, Hor č'os 'byuṅ (ed. *Huth*), II, 225.
13 Mong. Biogr. des Caya paṇḍita, Corpus Scriptorum Mongolorum, V, fasc. 2. Ulanbator 1959, 4.

bKra šis lhun po in Tibet, dem Sitz des zweiten Oberhauptes der lamaistischen Kirche, des Pantschen Lama, erzogen wurden.

Um die Wende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts waren die südmongolischen Stämme völlig dem Lamaismus erschlossen. Zahlreiche Klöster wurden errichtet und viele fromme Gründungs- und Gedächtnisinschriften mit Erwähnung Altan Khans als des Förderers des buddhistischen Glaubens gesetzt. Handschriftenfunde in einer Stūparuine in *Olon süme,* im Gebiet der Yüngsiyebü, durch die ebenfalls dort aufgefundene Steininschrift von 1594 datiert, zeigen, daß lamaistische Gebete an die Erdherren, zur Bannung von Dämonen, aber auch grundlegende Werke wie das *Vajracchedikā-sūtra* schon in mongolischer Sprache in Gebrauch waren[14].

In dieser Zeit war der Lamaismus noch ein wenig weiter gen Osten vorgetragen worden.

Auch die Tschacharmongolen, die bereits zu Lebzeiten Altan Khans mit dem Lamaismus in Berührung gekommen waren, hatten sich diese Lehre voll und ganz angeeignet. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatten sie ihren Herrschaftsbereich weiter nach Osten ausgedehnt. *Darayisun,* der Zeitgenosse Altan Khans, war aus dem Grenzgebiet der Ming-Präfektur *Hsüanhua,* dem Bezirk um die alte Yüan-Sommerresidenz *K'ai-p'ing,* zum *Liao-ho*-Fluß gezogen. Der Distrikt von *Bagha küriye* (an der Stelle des heutigen *Küriye-Banners* gelegen) wurde zu seinem neuen Herrschaftsgebiet. Von hier aus versuchten seine Nachfolger bis hin zu *Ligdan Khan* mit dem Anspruch, sie seien die rechtmäßigen Nachfolger auf dem Throne des Großkhans, die übrigen östlichen Stämme unter ihre Botsmäßigkeit zu bringen. In dieser Gegend im Gebiet der heutigen Küriye-, Khortsin- und Kharatsin-Mongolen, gründete Ligdan Khan (1604–1634) weitere Klöster. Als sein geistlicher Berater wurde der *Šarba paṇḍita,* ein Sa skya-Mönch, entsandt, mit dem er seit 1617 beisammen war. Ab 1626 lebte *Šarba khutukhtu* in *Pai-t'a-tzu* im Gebiet der heutigen Bagharin. Dort, wo die *Činčin čayan suburγa* genannte Pagode aus der Liao-Zeit steht, ließ Ligdan Khan zu seinen und seiner Schwester Ehren weitere Stūpas errichten, die Baulichkeiten erneuern und so ein neues Kloster entstehen. Der *Šarba khutukhtu,* ein Angehöriger einer nicht reformierten lamaistischen Sekte, veranlaßte die Übersetzung zahlreicher lamaistischer Werke ins Mongolische und schrieb selbst eine Geschichte des Ursprungs der mongolischen Fürsten. So blühte auch in diesem Gebiete östlich des Hsinggankammes der Lamaismus in den Jahren bis 1634 auf. Von 1628 bis 1629 aber vollzog sich in dem Gebiet Ligdan Khans eine der größten geistigen Leistungen des Mongolentums. Unter Leitung des *Kun dga' 'od zer mergen manjusrī paṇḍita* und eines *Ananda,* unter dem wir auf Grund der Namens-

14 *Heissig,* Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei, Abh. d. AdW Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 63. Göttingen 1966.



8. Der *1. rǰe bcun dam ba (Öndür gegen;* 1635–1723) nach einem Devotionaliendruck aus der nördlichen Mongolei (Portheim-Stiftung, Heidelberg)

gleichheit mit dem ebenfalls *Ananda* genannten *Šarba paṇḍita* diesen geistlichen Berater des Ligdan Khan vermuten dürfen, wurde durch ein Redaktionskomitee von 35 mongolischen und tibetischen Sprachgelehrten der buddhistische Kanon aus dem Tibetischen in die mongolische Sprache übersetzt. Genau gesagt, es wurden all die religiösen lamaistischen Übersetzungen, die seit 1580, etwa dem Beginn der Bekehrung, entstanden waren, sowie Übersetzungen der Yüan-Zeit korrigiert und redigiert, Fehlendes übersetzt und der Kanon in mongolischer Sprache[15] in 113 Bänden zusammengefaßt. Den Ort dieser einjährigen Redaktionsarbeit bildete nach unserem bisherigen Wissen wahrscheinlich jener von Ligdan Khan erbaute Tempel in *Tsaghan Suburgha.* Wenn man bedenkt, daß in diesem Zeitabschnitt neben den im Kanon zusammengefaßten 1161 Werken noch zahlreiche andere, u. a. auch solche der roten Sekte und viele tantrische Vorschriften, übersetzt wurden, und wenn

15 *Heissig,* Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons, Abh. d. AdW Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 50, Göttingen 1962.

man berücksichtigt, daß für diese theologisch-philosophische Literatur erst viele neue Begriffe im Mongolischen geschaffen werden mußten, so kommt man zu dem Ergebnis, daß die Mongolen in den siebzig Jahren von 1759–1629 einen unwahrscheinlichen geistigen Aufschwung genommen haben, einen Aufschwung, der nicht nur das religiöse Schrifttum betraf, sondern der auch zur Niederschrift einer ausgeprägten historischen und sonstigen Säkular-Literatur führte.

1635 wurde dem Khalkhafürsten *Gombudordzi* ein Sohn geboren, der als *rJe bcun dam pa khutukhtu* in *Erdeni juu* zum geistlichen Kirchenfürsten für die nördliche Mongolei werden sollte. Auch er sprach sich, nachdem seine geistliche Erziehung abgeschlossen war, ähnlich wie seine Vorgänger im südmongolischen Gebiet gegen die Verbreitung des Schamanentums und die schamanistischen Idole aus. Unter ihm verloren die Rotmützen-Klöster im Khalkhagebiet an Bedeutung und gewann die gelbe reformierte Lehre des Lamaismus an Boden. So befand sich der Lamaismus zu Beginn des 17. Jahrhunderts überall im Vormarsch. Köke khota, das Gebiet der Kharatsin, die Klöster im Gebiet des Ligdan Khan und *Yeke küriye*, der Sitz des *rJe bcun dam pa* im Khalkhagebiet, das heutige Ulaanbaatar der Mongolischen Volksrepublik, hatten sich zu Zentren der lamaistischen Geistlichkeit und Theologie entwickelt, von welchen aus zahlreiche Lama die Mongolei durchwanderten und deren Einwohner missionierten. Eine ganz neue geistige Epoche des Mongolentums hatte begonnen. Nur im Osten der Mongolei herrschte bei den Stämmen im Liao-tung-Gebiet und östlich davon noch der alte Glaube. Dort entstand auch im Osten die neue Macht der Mandschu, die den endgültigen Siegeszug des Lamaismus durch die Mongolei noch fördern und zum Abschluß bringen sollte.

Ein Fürst der Khortsin-Mongolen entschuldigte Anfang des 17. Jahrhunderts die geringe Verbreitung des Lamaismus bei seinem Volk, den zehn Khortsin-Stämmen, damit, daß „nur wenige Gelehrte bei uns waren. Es ist niemand mit den heiligen Schriften vertraut, weil die Religion noch nicht sehr verbreitet ist[16]." Einer der wenigen frühen geistlichen Besucher war der dritte Dalai Lama gewesen, der 1588 auf Einladung des Khortsin-Khans im Khortsin-Gebiet einen Tempel geweiht hatte. Aber über die Fürstenschicht ging auch hier die Anteilnahme an der neuen Religion zunächst nicht hinaus, und das Volk bevorzugte „die Schamanen und die Schamaninnen, und alle verehrten die Ongghot"[17]. Auch bei den benachbarten Dörbet und Dzalait war der „sogenannte buddhistische Glaube vollkommen unbekannt"[18]. Von den Ongnighut im Süden bis zum Nonni-Fluß im Norden herrschte Anfang des 17. Jahrhunderts im ganzen ostmongolischen Gebiet der Schamanismus.

16 BNTD, 55v; Anthropos 48: 1953, 494–495.
17 BNTD, 53v; Anthropos 48: 1953, 494.
18 BNTD, 49r.

Die Missionstätigkeit des aus einem westmongolischen Fürstenhause stammenden *dGe lugs pa*-Mönches *Neyiči toyin* (1557–1653) und seiner Jünger in den Jahren zwischen 1629–1653 bekehrte auch die hier lebenden Mongolen zum Buddhismus, unterdrückte den Schamanismus für längere Zeit und zwang diesen, sich zu verstecken und zu verwandeln[19]. „Dort, bei den zehn Bannern der Khortsin, hat seine Eminenz, der heilige alte Lama, die Lehre *bCoṅ k'a pas* zuerst eingeführt", feiert eine mongolische Quelle des 18. Jahrhunderts diese missionarische Leistung[20]. Die Entscheidung der 1644 auf den Thron Chinas gelangten Mandschu-Dynastie, ihre Herrschaft über China durch ein befriedetes nördliches und westliches Grenzland abzusichern, brachte für die lamaistische Kirche die staatliche Unterstützung. Die Mandschuherrscher traten nach der Niederlage und dem Tod des letzten mongolischen Großkhans Ligdan (1604–1634) nicht nur die Nachfolge in dessen sich auf die Mongolei erstreckenden legalen Machtanspruch an, sondern sie übernahmen auch dessen Anrecht, der „Patron" des Lamaismus zu sein. Diese Entwicklung begann mit dem Bau des großen Gelben Tempels in Mukden (1636–1638) für eine aus der Yüan-Zeit stammende Mahākāla-Statue aus dem Besitz Ligdan Khans.

Die Mandschuherrscher förderten die lamaistische Geistlichkeit in der Mongolei durch Klosterbauten und finanzielle Zuwendungen. Kaiser *K'anghsi*, in seiner Jugend von seiner Großmutter *Hsiao-chuang* (1613–1688), einer Khortsinprinzessin, erzogen, war der erste der Mandschukaiser, der persönliches religiöses Interesse am Lamaismus bezeigte. Sein Sohn *Yungcheng* (1723–1735) und sein Enkel Kaiser *Ch'ienlung* (1736–1795) setzten diese Tradition fort, in der sich politische Klugheit mit echter religiöser Anteilnahme paarte. Während dieser Periode blühte das mongolische Übersetzungswesen. Mehr als 230 Übersetzungen tibetischer buddhistischer Werke ins Mongolische und mongolische theologische Schriften wurden von 1650–1911 von den Mandschu- und in noch größerem Maße von den mongolischen Fürsten gefördert, in Peking als Blockdrucke gedruckt und unter den Mongolen verbreitet[21]. 1718–1720 ließ Kaiser *K'anghsi* die mongolische Übersetzung des buddhistischen Kanons, den *Kandjur*, in der Redaktion der Ligdan Khan-Zeit in 108 Bänden drucken und in der Mongolei verbreiten. Während der Regierungszeit Kaiser Ch'ienlungs wurde unter Zuhilfenahme auch von älteren Übersetzungen, z. T. aus der Yüan-Zeit, die große Kommentarsammlung zum Kandjur, der *Tandjur*, in 226 Bänden übersetzt und gedruckt (1742 bis 1749).

19 *Heissig*, A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism, Anthropos 48: 1953, 1–29; 493–536.
20 *Guosi Dharma*, Altan kürdün mingyan gegesütü bičig (1739), Mon. Ling. As. Maioris, S. N. Bd. I, Kopenhagen 1959, V, 13v.
21 *Heissig*, Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache, Wiesbaden 1954.

Zahlreiche Klöster der Mongolei wurden mit kaiserlichen Mitteln gebaut und hatten deshalb einen Sonderstatus. Jeder einzelne Zeitabschnitt der teilweise blutigen Befriedung und Eingliederung der mongolischen Landesteile in das Mandschureich, die mit der Vernichtung des westmongolischen Separatisten Amursana 1756 zum endgültigen Abschluß gekommen war, ist durch kaiserliche Tempel- und Klostergründungen gekennzeichnet. Dazu kamen die vielen Klöster, die von frommen Adeligen gegründet und gestiftet wurden[22].

Von Beginn ihrer prolamaistischen Politik an waren die Mandschuherrscher bestrebt, die lamaistische Kirche in der Mongolei trotz ihrer eindeutigen theologischen Bindung an Tibet und den dortigen Lamaismus von Peking aus zu verwalten[23], indem sie für die Innere Mongolei in Gestalt des *lČaṅ skya khutukhtu* und für die Äußere Mongolei in der Person des *rJe bcun dam pa khutukhtu* Oberhäupter bestimmte. Der erste Pekinger *lČaṅ skya khutukhtu Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan* (1642–1714) wurde von Kaiser K'anghsi zu diesem Zweck nach Peking geholt und langsam für diese Funktion aufgebaut[24]. Besonders seine Wiedergeburt *Rol pa'i rdo rje* (1717–1786) entwickelte sich in der mandschurischen Religionspolitik den Mongolen gegenüber zu einer Schlüsselfigur. Um aber in den mongolischen Kirchenfürsten keine Parteigänger der latent ständig vorhandenen mongolischen Unabhängigkeitsbestrebungen großzuziehen, konstatierte man ihre Wiedergeburten meistens in Tibet. Im Laufe der Zeit wurden immer mehr bedeutsame Wiedergeburten aus der Mongolei und aus Tibet von den Mandschu-Kaisern nach Peking gerufen und mit theologischen und kirchlichen Verwaltungsangelegenheiten beschäftigt. Im 19. Jahrhundert waren es neben dem *lČaṅ skya khuthukhtu* der *Galdan siregetü khutukhtu*, der seit 1734 in Peking residierte, der *A kya khutukhtu*, der *sTon 'k'or, rJe drung, Drimong* und *Grags pa khutukhtu*. Da die Anwesenheit eines wiedergeborenen Lama für ein Kloster einen gewaltigen Zuwachs an Gläubigen, Geldspenden und Ansehen bedeutete, nahm die Zahl der Wiedergeburten in der Mongolei ständig zu. Vor 1900 gab es schließlich in Peking 14, in der nördlichen Mongolei 19, in der Inneren Mongolei 157 und im Kukunorgebiet 35 Wiedergeburten, insgesamt 243.

Trotz der von den Mandschu-Kaisern erfolgreich angestrebten verwaltungsmäßigen und politischen Trennung des mongolischen Lamaismus von Tibet blieb die geistige und theologische Abhängigkeit engstens gewahrt. Obgleich zahlreiche mongolische Lamas wesentliche Beiträge zur Theologie des La-

22 *Isibaldan*, Erdeni-yin erike, eine Chronik der Klosterbautätigkeit in der Mongolei (Monumenta Linguarum Asiae Maioris, S. N., Bd. 2, Kopenhagen 1961).

23 *R. J. Miller*, Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia (As. Forschg., Bd. 2), Wiesbaden 1959, 141.

24 *K. Sagaster*, Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan, Leben und historische Bedeutung des 1. (Pekinger) lČaṅ skya khutukhtu, [1]Bonn 1960, Subud erike, [2]Wiesbaden 1967.

maismus geleistet haben, die auch hauptsächlich alle nicht in mongolischer Sprache abgefaßt wurden, sondern auf Tibetisch, der Kirchensprache des Lamaismus, entwickelte die mongolische theologische Schule keine abweichenden Lehrmeinungen. Nur dort, wo es darum ging, auf Weisung Lhasas und der Dalai Lamas die mongolische Volksreligion synkretistisch in das liturgische Gebäude des Lamaismus einzugliedern, kam es zu eigenen lokalen Entwicklungen.

Für die Mongolen führte die immer stärkere Ausbreitung des Lamaismus seit dem späten 16. Jahrhundert entscheidende gesellschaftliche und wirtschaftliche Strukturveränderungen im Gefolge. Die Entstehung der Klostergemeinschaften, die eigene wirtschaftliche Einheiten bildeten, bedeutete den ersten tiefgehenden Einbruch in das alte Wirtschaftssystem der Mongolen[25]. Die Ansammlung von Besitz und Reichtum bei den Klöstern brachte diese im Laufe der Zeit in Gegensatz zu den bisherigen alleinigen Besitzträgern, den Adligen, wie auch zu den nichtbesitzenden Volksschichten. Die hohe Lamazahl stellte eine starke Beeinträchtigung der übrigen Bevölkerung dar. Obwohl die starre religiöse Dogmatik des Lamaismus die geistige Entwicklung der Mongolen nur in den von ihr festgelegten Bahnen zulassen wollte, eröffneten die Klöster mit ihren Schulen und ihrer wissenschaftlichen Ausbildung für einen gewissen Prozentsatz von Mongolen den Zugang zu höherer Geistigkeit überhaupt. Aber auch für zahlreiche andere begabte Kinder nicht nur aus dem Fürstenstande bedeutete die Ausbildung im Kloster den Zugang zum Alphabetentum, zum Schreiben- und Lesen-Können. Die Entwicklung der schriftlichen Literatur der Mongolen ist damit eng verknüpft. Einige der bedeutendsten Rhapsoden und Spielleute des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sind im Kloster erzogen worden und lernten dort lesen, ehe sie in den Laienstand traten. Ohne Mithilfe der gelehrten Lamamönche wäre die ausgeprägte mongolische Historiographie der Mongolen im 17.–19. Jahrhundert nicht denkbar[26]. Zahlreiche Motive aus tibetischen und indischen Werken gelangten auf dem Wege der Übersetzungen und der mündlichen Verkündigung der Mönche zu den Mongolen und bereicherten deren Erzählungsschatz.

Die Bautätigkeit und die Notwendigkeit, Werke religiöser Kunst zu schaffen, förderte die Entwicklung eines Handwerkerstandes. Die soziale und wirtschaftliche Sonderstellung der lamaistischen Mönche, vor allem der hohen Geistlichkeit, barg allerdings den Keim zum Niedergang des Lamaismus in der Mongolei in sich. Im 19. Jahrhundert mehrte sich die Kritik aus der Bevölkerung und auch aus den Kreisen der Lamas selbst am Mißbrauch der Macht und am nichtreligiösen Verhalten der Mönche. Die Höhen der lamaisti-

25 *R. J. Miller*, Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia, 87–118.
26 *Heissig*, Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen, I, Wiesbaden 1959, II/1, Wiesbaden 1966.

schen Philosophie blieben einigen wenigen Auserwählten vorbehalten, die Masse der Mönche war im 19. Jahrhundert und zu Beginn unseres Jahrhunderts theologisch ungebildet. Der Niedergang begann mit dem Zerfall der Mandschumacht. Die Divergenz zwischen Lehre und Wirklichkeit war nicht mehr zu überbrücken. Als sich politische Kräfte ihrer bemächtigten, führte dies um die Mitte des 20. Jahrhunderts das Ende des Lamaismus in der Mongolei herbei. Die noch vorhandenen lamaistischen Einrichtungen in der Mongolischen Volksrepublik wie auch in den mongolischen Minderheitsgebieten Chinas besitzen nur symbolischen Wert.

IV. DIE LAMAISTISCHE UNTERDRÜCKUNG DES SCHAMANISMUS

Wie ein roter Faden ziehen sich durch die Geschichte der zweiten Bekehrung der Mongolen vom späten 16. Jahrhundert an Berichte über das Verbot des Schamanismus und dessen Verfolgung und Unterdrückung durch die lamaistischen Missionare. Antischamanistische Bestimmungen wie die Gesetzgebung des *Dzasakhtu Khan* (1558–1582/3) und die Edikte des *Altan Khan* der Tümet (1577/8), die den Besitz von Ongghotfiguren und ihre Verehrung durch blutige Opfer verboten und unter Strafe stellten, bildeten den Auftakt. Die Anregungen dazu ging vom dritten Dalai Lama selbst aus. Die schamanistischen Idole sollten durch Buddhadarstellungen und vor allem durch solche „schrecklicher" Gottheiten wie der des sechsarmigen *Mahākāla* ersetzt werden. An Stelle der verbotenen schamanistischen Gesänge und Hymnen wurden *Dhāraṇī*-Formeln und Banngebete gelehrt und in zahlreichen Abschriften unter der Bevölkerung verbreitet. Tantrische Zauberkunststücke und Wunderheilungen sprachen die Fürstenschichten sehr an; man konnte sie daraufhin dazu bestimmen, den Schamanismus zu verbieten.

Die Biographie des Missionars der ostmongolischen Stämme, *Neyiči toyin* (1557–1653), bietet lebendige Schilderungen dieses Vorganges. Als eine Prinzessin der Ongnighut um 1629 schwer erkrankte, wurde sie von Neyiči toyin geheilt; gleichzeitig bezwang dieser einen mächtigen Schamanen. Auch die Heilung einer erblindeten Schamanin durch Neyiči toyin wird berichtet.

Die für Neyiči toyin und die von ihm verkündete lamaistische Lehre gewonnenen Fürsten der Khortsin trafen daraufhin vor 1636 Anordnungen, die die Ausbreitung der neuen Religion fördern sollten. „Alle diese Schamanen und Schamaninnen des ketzerischen, falschen Glaubens wurden veranlaßt, der Verbreitung ihrer Tngri und Ongghot zu entsagen[1]." – „Um mit mildtätigem Sinne die Verbreitung der Lehre Buddhas zu beginnen, ließ der Tüsiyetu Khan der Khortsin öffentlich bekanntmachen: ‚Ich werde jedem, der die Zusammenfassung der Lehre auswendig kann, ein Pferd, und jedem, der die Yamāntaka-Dhāraṇī auswendig hersagen kann, eine Kuh geben!' Daraufhin lernten von dem Augenblick an, da sie diese Ankündigung ver-

1 *Heissig*, Anthropos 48: 1953, 519–524.



9. Neyiči toyin nach einem Pekinger Blockdruck seiner Biographie (18. Jh.)

nommen hatten, alle Armen und Habenichtse die Gebete nach ihrem geistigen Vermögen. Und da der Khan, so wie er es verkündet hatte, auch Pferde und Kühe an jene gab, die Gebete schon von anderen vorher auswendig gelernt hatten, gab es viele Gläubige . . .[2]"

Aber wie seine Vorläufer, vor allem der dritte Dalai Lama selbst, immer die Vernichtung der schamanistischen Götterbilder verlangt hatten, so tat dies auch *Neyiči toyin.* Um ebendieselbe Zeit (gegen 1636) forderte er in einer Ansprache die Khortsin-Adeligen auf, „die Anbetung der Idole einzustellen, weil dies ein großes Hindernis ist für eure ewige Erlösung . . . Herrscher und Adel wurden auf diese Ansprache hin sehr gläubig", berichtet die Biographie weiter, „und, seinen Worten folgend, sandte jeder von ihnen seinen eigenen Boten und je einen der Mönche aus dem Gefolge des Lama auf Postpferden nach jeder Richtung aus. Als diese, wenn sie die Wohnungen von Adeligen, Würdenträgern und gewöhnlichen Leuten, ohne einen Unterschied zu machen, betraten, sagten: ‚Händigt uns eure Idole aus!', gaben manche diese her, andere aber auch, zu ängstlich, sie selbst anzufassen, sagten bloß: ‚Dort sind sie ja.' — Über das ganze Banner ausgeschickt, sammelten die Mönche und Boten die Idole ein und brachten sie von allen Seiten zusammen. Was sie zusammengetragen hatten, schichteten sie dann so hoch wie ein Zelt von vier Scherengittern vor der Wohnung des Lama (Neyiči toyin) auf und zündeten

2 BNTD, 46r–46v.

es an. — So wurde der Irrglauben zu seinem Ende gebracht, und Buddhas Lehre wurde fleckenlos[3]."

Der Vergleich des Scheiterhaufens aus eingesammelten Ongghotfiguren mit einer mongolischen Jurte von vier Scherengittern Umfang erlaubt es, die Menge der beschlagnahmten Ongghot mit einiger Sicherheit zu errechnen. Ein normales mongolisches Rundzelt ist an seinem höchsten Punkt etwa 2,40 m hoch, ein *qana*, ein faltbares Scherengitter-Seitenteil, ist ungefähr 2 m lang. Der Scheiterhaufen hatte demnach einen Umfang von ungefähr 8 m und war gegen 2,40 m hoch. Die Maße der beschlagnahmten Ongghotfiguren waren kaum andere als die der heute noch anzutreffenden Ongghot, die etwa 25 cm hoch sind[4]. So muß die Zahl der allein im Gebiet der Khortsin eingesammelten Ongghot mehrere tausend Exemplare betragen haben.

Ähnliche Maßnahmen traf um 1650 *Rab 'byams pa Caya paṇḍita* (1599 bis 1662) in dem von westmongolischen Stämmen bewohnten Iligebiet und in der nordwestlichen Mongolei. Er erteilte seinen Mönchen und Jüngern die Weisung: „Wer von den Leuten, die ihr seht, Ongghot angebetet hat, dem verbrennt die Ongghot und nehmt ihm Pferde und Schafe ab. Von jenen, die Schamanen und Schamaninnen Rauchopfer abhalten ließen, nehmt Pferde. Die Schamanen und Schamaninnen aber räuchert mit Hundekot aus[5]."

Die gleiche Art des lamaistischen Vorgehens gegen Schamanismus und Ongghotverehrung ist noch für die letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Ausbreitung des Lamaismus unter den nördlichsten Mongolengruppen, den Burjaten, zu beobachten. Obzwar die burjatische Überlieferung von der Anwesenheit lamaistischer Mönche schon im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts bei den Khori-Burjaten berichtet[6], blühte der Lamaismus doch nicht vor 1712 bei den Burjaten auf. Für dieses Jahr wird das Eintreffen der ersten lamaistischen Missionare aus Tibet im Selenga- und Khorigebiet gemeldet[7]. Dort wurden die ersten Lamaklöster erst 1730 gegründet, als mehr als fünfzig weitere tibetische und hundert mongolische Lamas in jenes Gebiet gesandt wurden[8]. Die lamaistische Missionstätigkeit dehnte sich von dort dann um 1741 auf die Khori-Burjaten aus[9]. Bis 1788 waren die Agha-Burjaten „vollkommen Anhänger des Schamanenglaubens"[10]. Erst im Jahre 1819 beschloß eine Konventsitzung des Conghol-Klosters die

3 BNTD, 53v–54r.
4 *Sandschejew*, Anthropos 22: 1927, 607.
5 Mong. Biogr. des Caya paṇḍita, Corpus Scriptorum Mongolorum V, fasc. 2, Ulanbator 1957, 17.
6 Trudy IVAN IX (ed. *N. Poppe*), 66; *F. A. Kudrjavzev*, Istorija burjat-mongol'skogo naroda. (Ot XVII v. do 60-ch godov XIX v.) Moskau 1940, 138.
7 Trudy, IVAN, IX, 67, 91–92.
8 Trudy, IVAN XII (ed. *N. Poppe*), Leningrad 1936, 19 (Chronik v. Lomboceren).
9 Trudy, IVAN IX, 21 (Chronik d. *Toboev*).
10 Trudy, IVAN IX, 32.

Verfolgung und Verbrennung der schamanistischen Idole[11]. Von 1820 an „zerstörten Selenga- und Khori-Burjaten, die fünfzehn Klane Irintsin, Khasakh, Barghutsin, Suisu bis zu den Tungkin und Alair, alle Ongghot-figuren, Geräte und Kostüme der Schamanen und Schamaninnen durch Feuer“[12].

Die Verfolgung des Schamanismus bei den Mongolen beruhte jedoch niemals auf der privaten Initiative eines einzelnen Missionars, sondern ging immer auf das Geheiß des Dalai Lama zurück. Der dritte Dalai Lama hatte als erster die Forderung nach der Vernichtung der Ongghot erhoben, als er mit Altan Khan 1578 zusammengetroffen war und diesen bekehrt hatte. Die gleiche Auflage hatte er dem Abadai Khan der Khalkha gemacht, als dieser von ihm die Missionierung seiner Untertanen erbeten hatte. *Neyiči toyin* wurde am Ende seiner theologischen Ausbildungszeit vom Pantschen Lama die künftige missionarische Tätigkeit in der östlichen Mongolei vorausgesagt[13], und auch *Rab 'byams pa Caya paṇḍita,* der Bekehrer der Nordwestmongolei, erhielt 1635 vom vierten Dalai Lama den Auftrag, „zu den Leuten der mongolischen Zunge hinauszugehen, dem Glauben zu dienen und den Menschen die Lehre zu zeigen“[14].

Die lamaistischen Missionare ersetzten die Funktionen des Schamanen durch ähnliche aus dem Bereich des Lamaismus, die sich als theologische Systematisierung der alten Zauberpraktiken der indischen und tibetischen Volksreligion seitens des Lamaismus erweisen, d. h. aus dem Bereich des Tantra. Bereits in Indien war der Buddhismus um seiner Verbreitung und Popularisierung willen gezwungen, die Geheimlehre des Tantrismus unter Benutzung und Aufnahme ältester volkstümlicher Magie zu schaffen. Max Weber hat dafür die treffende Erklärung gegeben, daß dies geschehen mußte, denn „der Kleinbürger und Bauer konnte ja mit den Produkten der Soteriologie der vornehmen Bildungsschicht nichts anfangen“[15]. In seinem Kampf gegen die lokale tibetische Bon-Religion vom 7. bis zum 10. Jahrhundert nahm der Buddhismus in Tibet weiterhin Züge und Gottheiten der Bonpo-Dämonologie in sein System auf. Das ausgeklügeltere, höherentwickelte theologische System, aber auch Terror, zwangen die tibetische Volksreligion in der Auseinandersetzung zwischen Lamaismus und Bon zum Rückzug und zur Tarnung mit lamaistischen Zügen[16]. Der Lamaismus besaß also für seinen Kampf gegen den mongolischen Schamanismus das Vorbild der Auseinandersetzungen des Buddhismus mit der Bon-Religion.

11 Trudy, IVAN XII, 34.
12 Trudy, IVAN XII, 34.
13 BNTD, 8v.
14 Mong. Biogr. d. Caya paṇḍita, Ulanbator, 1957, 5.
15 *Max Weber,* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, Tübingen 1923, 254.
16 *H. Hoffmann,* Quellen zur Geschichte der Bon-Religion, Wiesbaden 1950, 222–229.

In der Gestalt, wie der Tantrismus als Substitut für den verbotenen Schamanismus bei den Mongolen zum Zuge gelangte, war er angewandte, systematisierte Zauberei. Drei tantristische Methoden boten substituierende Parallelen zum Schamanismus; deshalb wurden sie gegen ihn gekehrt. Es handelt sich hier um den Gebrauch bannender oder gewährender Formeln, um rituelle Gesten und um die Identifizierung mit einer Gottheit mittels einer speziellen Art von Meditation.

Die magischen Formeln *(Dhāraṇī)* wurden den Mongolen von den Missionaren beigebracht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß ihre Verbreitung durch fürstliche Geschenke sehr gefördert wurde. Ausgrabungsfunde aus *Olon süme* in der Inneren Mongolei bezeugen ein Überwiegen solcher kurzer *Dhāraṇīs*, die Schutz vor Dämonen, Unheil und Wiedergeburt im buddhistischen Paradies *Sukhāvatī* gewähren sollten. Zu den ältesten ins Mongolische übersetzten Dhāraṇī-Formeln gehören solche, die Übel, Unheil und Dämonen vernichten, den Viehbestand schützen und vermehren, Pferdeseuchen fernhalten, Behinderungen aufheben und auslöschen und „die Leberkrankheiten vertreiben“[17]. *Neyiči toyin* verbreitete vor allem die *Dhāraṇī* des *Yamāntaka-* und Unio Mystica-Systems, ohne eine Begründung dafür zu geben. Als ihn einmal ein Jünger fragte, weshalb er diese geheimen Dinge jedermann mitteile, obwohl er doch verlangt habe, sie niemandem ohne Einweihung zugänglich zu machen, gab ihm Neyiči toyin zur Antwort: „Du hast vollkommen recht, aber wie sollen diese einfachen Leute die tiefsten Geheimnisse verstehen, wenn man sie ihnen nur einmal predigt? Mir geht es darum, ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen ...“[18]. Dies gelang ihm mit Hilfe seiner Methode der Verbreitung der Bannformeln in so hohem Maße, daß er um 1652 sogar von neidischen Klerikern angeklagt wurde, er lasse „... jedermann, von den Trägern der Rindertränken, Kuhmistsammlern und Brennholzsammlern angefangen, die nicht in der Lage seien, Gutes von Schlechtem zu unterscheiden, Yamāntaka-Gebete und andere ... rezitieren ...“[19]. Gerade aber damit hatte er das einfache Volk für sich gewonnen, und als er 1653 starb, priesen ihn vor allem die „einfachen Leute von den Trägern der Rindertränken, den Kuhmistsammlern und Brennholzsammlern angefangen[20].“ Die in Gestalt der Dhāraṇīs vom Lamaismus dargereichten Bann- und Schutzformeln mußten bei den Mongolen Anklang finden, nachdem der Schamanismus verfolgt und verboten wurde; denn durch sie wurde der einzelne nun zum direkt Handelnden; gleichzeitig machten sie den Schamanen überflüssig.

Weitaus bedeutsamer noch war jedoch die im Tantra verankerte Lehre von der Identifizierung mit einer bestimmten Schutzgottheit; eine solche Vor-

17 *Sungdui*, Pekinger Blockdrucke von 1707.
18 BNTD, 41r.
19 BNTD, 75v.
20 BNTD, 83v.

stellung mußte den Mongolen auf Grund der schamanistischen Gedanken von den Ahnenschutzgeistern, den Ongghot, besonders vertraut sein. Menschen, die denjenigen Schamanen für den mächtigsten hielten, der die meisten Ongghot beherrschte, mußte das riesige Pantheon des Lamaismus, in dem eine Gottheit viele Erscheinungsformen besaß und in dem auch Kirchenväter und Lokalgottheiten ihren Platz einnahmen, überwältigend erscheinen.

Als Ersatz für die ekstatischen Funktionen des Schamanen und dessen Exorzismus boten sich bestimmte Arten lamaistischer Kleriker an. Besondere Verehrung genoß hier der die Meditation pflegende *Diyanči Lama*. An dessen normales Noviziat und seine theologische Ausbildung schloß sich eine besonders schwierige Prüfungszeit an. Von allen weltlichen Dingen abgeschlossen, lebte er 404 Tage in völliger Einsamkeit und im Gebet. Diese Periode zerfiel in vier gleiche Abschnitte von je 101 Tagen. Die ersten 101 Tage betete er unter einem einsamen Baum am Rande der Steppe oder Wüste. Dann folgten weitere 101 Tage der Meditation an einer Quelle, dann 101 Tage tiefer Versenkung auf einem Berge. Die letzte und schwierigste der 101-Tage-Perioden mußte alsdann in Gebet, Fasten und tiefster Versenkung auf einem Leichenacker verbracht werden. Die Mongolen begruben ihre Toten ja nicht, sondern setzten die Leichname den wilden Tieren zum Fraß aus. Während dieses letzten Abschnittes seiner Bewährung war es dem Lama verboten, sich gegen irgend etwas zur Wehr zu setzen. Erschöpft durch das lange Fasten und unter dem Einfluß seiner Ritualvorschriften, ging der Kontemplant durch grausige Halluzinationen und Wahnvorstellungen. Binnen dieser Zeit mußte er auch seine verschiedenen Ritualgeräte aus den Leichenknochen herstellen, einen aus menschlichen Knochen gefertigten Rosenkranz, eine Trompete aus dem Schienbein eines jungen Mädchens und eine Eßschale aus der Schädelschale eines Toten. Oftmals machte er auch aus zwei mit Haut überspannten Schädelkalotten ein Doppeltamburin[21]. Nach diesen Prüfungen lebte solch ein *Diyanči Lama* als angesehener Zauberer und Einsiedler. — Eine weitere, gesteigerte Form des Ersatzes für den exorzierenden Schamanen bildete der *Gurtum* (tib. *sku rten)*-Lama. So wurde ein Lama genannt, der die Fähigkeit besaß, sich in Ekstase und Trance zu versetzen, Dämonen zu vertreiben und Fragen in bezug auf die Zukunft zu beantworten. Dieser Wahrsage- und Zauberlama weilte meistens in einem Kloster, das durch seine Anwesenheit einen besonderen Ruf genoß. Dies führte zur Steigerung des Zustroms von Gläubigen. Bei allen großen Tempelfesten, bei den religiösen Maskentänzen *(Čam)* zu Beginn und in der Mitte des Jahres, bei den Feueropfern mancher reicher Familien im 9. oder 12. Monat des Jahres wurde der Gurtum-Lama eingeladen und zeigte er seine Kunst. Nach mongolischer Vorstellung war der

21 *A. Pozdneev*, Očerki byta buddijskich monastyrej, St. Petersburg 1887, 202–233; Üb. *W. A. Unkrig*, Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus, Hannover 1927.

Gurtum eine magische, geheimnisvolle und gefürchtete Persönlichkeit, die mit den schrecklichen Gottheiten in Verbindung stand und im Zustand der Ekstase selbst eine ihrer Erscheinungsformen war. F. D. Lessing hat eine sehr interessante Charakterisierung des Gurtum durch einen mongolischen Lama aus den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts aufgezeichnet. Befragt, ob der Gurtum-Lama denn kein Schamane sei, antwortete der Lama: „Bewahre, er ist viel Höheres. Was er beschwört, das sind die rechten Geister, nicht die unreinen des Schamanen[22]." Diese Einschätzung zeigt deutlich, daß es sich um die gleichen Vorstellungen wie beim ekstatischen Schamanen handelt und der Gurtum die Adaptierung dieser Vorstellungen innerhalb des lamaistischen Lehrgebäudes darstellt. Den lamaistischen Prototyp für den Gurtum bildet freilich das lamaistische Staatsorakel der *Č'os skyoṅ* in Lhasa, das unter Ekstase und Trance jährlich mehrmals für entscheidende Anliegen durchgeführt wurde. Ob Ekstase und Trance nur durch Selbsthypnose oder auch durch berauschende Mittel zustande gebracht wurden, steht nicht fest. Die dabei zutage tretenden physischen Kräfte sind übernormal; so trug ein *Č'os skyoṅ*-Orakelpriester in Tibet ohne fremde Hilfe einen Eisenhut, der normalerweise nicht von mehreren Menschen gehalten werden konnte[23]. Ähnliche Fälle überragender körperlicher Leistungen finden sich auch bei Schamanen. Japanische Gelehrte berichten von einer sechsundsiebzigjährigen Schamanin, die an und für sich bereits vor Altersschwäche den ganzen Tag das Bett hüten mußte, jedoch während ihrer Beschwörungstätigkeit in Ekstase eine ganze Nacht hindurch im schweren Zeremoniengewande ohne Erschöpfung exorzieren konnte.

Der *Gurtum* trägt ein Obergewand aus Seide über einem frauenrockähnlichen Kleidungsstück aus blauer Baumwolle. Das Unterteil dieses Gewandes ist mit Totenköpfen geschmückt; seiner eigenen Erklärung zufolge sind dies die gleichen Embleme wie die der schrecklichen Gottheiten. Der Schurz verwandelte ihn in einen Bodhisattva. Dies ist im Prinzip die gleiche Vorstellung wie beim Schamanen, nur mit buddhistischen Begriffen verbrämt. Weiter gehört zur Kleidung des Gurtum ein Schulterkragen, der in der buddhistischen Ikonographie ebenfalls den Bodhisattvas vorbehalten ist. Über dem Schulterkragen trägt er jedoch ein typisches schamanistisches Emblem, nämlich einen silbernen Spiegel. Allerdings wird hier wiederum die Verbindung zum tantrischen Lehrgebäude sichtbar, denn in der Mitte dieses Spiegels befindet sich immer eine mystische Silbe, aus der die Gottheit in Meditation und Beschwörung manifestiert wird. Den Rücken zieren fünf Flaggen, die an einem besonderen Hüftgürtel befestigt sind. Sie ähneln jenen Flaggen, die chinesische Schauspieler oft benutzen. Auf dem Kopf wird ein großer, mit Toten-

22 *F. D. Lessing*, Mongolen, Berlin 1935, 143.
23 *R. de Nebesky-Wojkowitz*, Oracles and Demons of Tibet, 411.

köpfen geschmückter Helm getragen, der mit Chatagstreifen fest unter den Mund gebunden wird, um zu verhüten, daß der Gurtum sich in der Ekstase die Zunge abbeißt. Die Fahnen bedeuten gemäß den Angaben der Gurtum dasselbe wie bei den Schamanen die Ongghot, sie verkörpern nämlich die Kräfte, die gegen die bösen Dämonen kämpfen. Hier wird nun von den bösen Dämonen der Ungläubigen gesprochen, wieder eine theologische Verfeinerung. Zu Beginn der Zeremonie hält der Gurtum den Donnerkeil und den Zauberdolch in den Händen *(phurbu)*. Dann lesen die Schüler die Ritualvorschrift für den betreffenden Gott, und wenn der Augenblick der Identifizierung mit der Gottheit gekommen ist, wird der Gurtum von diesem Schutzgeist, der in der lamaistischen Ikonographie als *Dharmapāla (Č'os skyoṅ)*, als Gesetzeshüter, eingeordnet ist, besessen. Er ergreift dann ein Schwert, blutähnlicher Schaum tritt ihm vor dem Mund, er zittert am ganzen Körper und schlägt mit dem Schwert wild um sich, d. h. der in ihn eingedrungene Schutzgeist der lamaistischen Kirche kämpft gegen den Dämon. In diesem ekstatischen Zustand kann er auch wahrsagen. Die Mongolen kommen einer nach dem andern, bieten ihm Opferstreifen dar und fragen nach Krankheiten, Geschäftsaussichten usw. Die Antworten werden in einer unbekannten Sprache gegeben, die einer der Gehilfen des Gurtum übersetzt.

H. Hoffmann hat von dem tibetischen Staatsorakel des *Č'os skyoṅ*, dem lamaistischen Prototyp des Gurtum, gesagt, es sei ein lebendiges Relikt des Bontums im Lamaismus, und zwar jener Seite der Bonreligion, die dem Schamanismus der sibirischen Völker nahesteht[24]. Mit dem Vordringen des Lamaismus in die Mongolei aber lassen sich immer mehr solcher Parallelerscheinungen zu dem *Č'os skyoṅ*-Orakel von Lhasa als Substitute für den vertriebenen und verfemten Schamanismus feststellen. Solche Schwerterschamanen, wie sie auf Grund ihres ekstatischen Herumschlagens mit Schwertern auch genannt wurden, sind ebenfalls bei den halbmongolischen Tujen des Kukunorgebiets bekannt[25]. Von den Mongolen wird das Auftreten von Gurtums oftmals berichtet. Aus der östlichen Mongolei ist ferner noch eine abgeschwächte Form des Gurtum als Schamanensubstitut bekannt, der sogenannte *Layičing*. *Layičing* dürfte eine Verballhornung des tibetischen Namens des *gnas č'uṅ*-Staatsorakels sein. Der *Layičing* gehört keiner geistlichen Gemeinschaft an, sondern ist ein Laie. Er trägt während seiner Beschwörung Schuppenpanzer und Helm, die sonst im Tempel aufbewahrt werden, und schlägt an Stelle einer Schamanentrommel ein Schlagbecken aus dem Instrumentarium der lamaistischen Tempelmusik. Während der Beschwörung liest er lamaistische Gebete, mit deren Hilfe er der Krankheitsdämonen Herr wird. Es gibt männliche und weibliche Layičing. Noch um 1942/43 wurde der Layičing in der

24 Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden 1950, 194.
25 *D. Schröder*, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor), Anthropos 47: 1952, 18 ff.

Ostmongolei beobachtet[26]. Der Layičing ist als Übergangsform zur lamaistischen Form des Schamanismus im Zuge der Wiederduldung des Schamanen seitens der lamaistischen Kirche anzusehen. Aber diese Entwicklung vom Gurtum zum Layičing erweist eindeutig, daß der Lamaismus zunächst bewußt die ekstatische, aus dem vorbuddhistischen Bon übernommene Form des tibetischen Staatsorakels als Gurtum in der Mongolei als Substitut für den verdrängten Schamanen eingesetzt hat.

Es fehlen Quellenangaben darüber, ob es der lamaistischen Kirche in den mehr als dreihundert Jahren, die seit dem Beginn ihrer Verfolgung des Schamanismus verstrichen sind, jemals ganz gelungen ist, diese lokale Glaubensform der Mongolen völlig zu unterdrücken. Die überschaubare Entwicklung spricht dagegen. Flexibel in seiner Verteidigung, begann der Schamanismus sich durch die Annahme buddhistischer Phrasen zu tarnen und buddhistische Gottheiten mitanzurufen, bis er im Laufe der Zeit der lamaistischen Kirche hinnehmbar erschien.

Auf lamaistischer Seite machten sich von Anfang an starke synkretistische Tendenzen bemerkbar, die analog dem Vorbild der lamaistischen Eingliederung von Wesenszügen und Gottheiten der tibetischen Bon-Religion vom 7. bis 10. Jahrhundert die Aufnahme und Systematisierung lokaler, volksreligiöser Gottheiten der Mongolei zum Ziele hatten.

Schon der erste Pekinger *lČaṅ skya khutukhtu Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan* (1642–1714) baute die Schutzgötter Činggis Khans in das lamaistische Pantheon ein, indem er für die Činggis-Khan-Verehrung ein Gebet schrieb, nach dem Angehörige des mongolischen Adels verlangt hatten[27]. Die Darbringung eines die Übel vertreibenden Rauchopfers versuchte wiederum sein persönlicher Schüler, der *sMon lam rab 'byams pa bsTan 'jin grags pa* von den *Üdzümütsin,* in einem Gebet festzulegen, wobei er die tierköpfigen Schutzgötter der Mongolei, von welchen erstmalig der dritte Dalai Lama 1578 auf seiner Reise zu Altan Khan gesprochen hatte, in das lamaistische Pantheon einzugliedern versuchte[28]. Besonders aber zeichnete sich bei der Gestaltung von Gebeten, die synkretistisch Vorstellungen und Gottheiten des Schamanismus mit lamaistischen rituellen Formen verbanden, der *Mergen diyanči blama-yin gegen Blo bzaṅ bstan pa'i rgyal mc'an,* ein lamaistischer Geistlicher aus dem südmongolischen Uratgebiet, in der Mitte des 18. Jahrhunderts aus. Er schuf Gebete für den Höhenkult, für das Feueropfer, die Hausweihe u. a., indem er Teile alter volksreligiöser Gebete mit lamaistischen Formeln versah, ihre Gottheiten veränderte und in das liturgische Gesamtgebäude des Lamaismus einbaute[29]. Seine Versuche, eine solche neue Liturgie zu erstellen,

26 *W. Heissig,* Folklore Studies III, 1944.
27 Gesammelte Werke, VII, Nr. 75.
28 Jahrbuch d. Histor. Museum Bern 1961–1962, 557–590.
29 *W. Heissig,* Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache, Wiesbaden 1954, 151–154 (von nun an PLB).

waren teilweise – sie wurden durch Blockdrucke verbreitet! – so erfolgreich, daß manche seiner synkretistischen Gebete anonym wie volksreligiöse Gebete weiterüberliefert und mit anderen alten volksreligiösen Gebeten vermischt wurden[30]. Auch der zweite *lČaṅ skya khutkhtu Rol pa'i rdo rje* (1717–1786) bemühte sich in dieser Richtung, indem er in einem Gebet Geser Khan und den chinesischen Kriegsgott *Kuan-ti* zu vereinen versuchte[31], und noch Anfang des 19. Jahrhunderts wurde ein Gebet an die Erdherren, von einem nordmongolischen Lama verfaßt, als Blockdruck verbreitet[32]. Alle diese Hervorbringungen kamen der Tendenz des Schamanismus entgegen, sich mit lamaistischen Emblemen und Formeln zu tarnen. Die lamaistische Kirche war also zum Teil selbst an jener Verschmelzung von lamaistischen und schamanistischen Begriffen und Vorstellungen beteiligt, die sich nun in den volksreligiösen Äußerungen niederschlug. Eine Legende aus dem ostmongolischen Küriye-Banner, die noch 1943 erzählt wurde, illustriert, wie schließlich das Verhältnis zwischen Lamaismus und Schamanismus war. Zur Zeit der Gründung des Küriye-Banners (16. Jh.) blühte die Lama-Lehre sehr auf; der von den Einwanderern mitgebrachte Schamanenglaube hingegen wurde verächtlich gemacht und unterdrückt. So waren sich die beiden Arten von Religion, die Gelbe und die Schwarze, lange Zeit hindurch feindlich gesinnt. Später, von heute an gerechnet vor ungefähr hundert Jahren, sagte ein sehr geschickter Schamane: „Ich werde an den Lamas Rache nehmen!" Als er dem Obersten der Lamas in einer Nacht die Ongghot schickte, erkrankte das Hirn dieses Lama, und es wird mitgeteilt, daß er den ganzen Körper nicht bewegen konnte. Daraus ergab sich später, daß die beiden Religionen sich nun duldeten und nicht mehr befeindeten[33].

Bildete sich so im Laufe der Zeit eine Duldung von seiten des Lamaismus und ein friedliches Nebeneinander von Schamanismus und Lamaismus heraus, so setzten dafür in unserem Jahrhundert Verfolgungen des Schamanismus staatlicherseits ein. Die Gesetzgebung der Mongolischen Volksrepublik stellte schamanistische Betätigung unter Strafe, und zwar als Folge der allgemein antireligiösen Einstellung kommunistischer Staaten. In den östlichen und südlichen Mongolengebieten Chinas galt der Schamanismus als noch geübte Religion, gegen die zur Zeit des japanischen Einflusses in diesen Gebieten offiziell nichts unternommen wurde. Man versuchte jedoch, in den innermongolischen Zeitungen usw. die Schamanen und ihre angeblichen Heilerfolge durch Spottzeichnungen im Stile der Comicstrips verächtlich und lächerlich zu machen. So wurde in einem dieser antischamanistischen Bilderstreifen ge-

30 *W. Heissig*, Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte aus europäischen Bibliotheken, 8–9, Nr. XXVIII, XLII, XXIII.
31 PLB, Nr. 159.
32 *Poppe*, Opisanie, 185.
33 Folklore Studies III: 1944.

zeigt, wie der Schamane zu einem Kranken geholt wird. Als der kranke Vater während der Beschwörungen des Schamanen stirbt, weist der Sohn dem Schamanen empört die Tür. Dem Schamanen geht nun zu allem Übel auch noch das Pferd durch, er fällt in einen Fluß und erleidet allerlei Unbill. Auf diese Weise sollten seine Machtlosigkeit und sein Tun als Betrug dargestellt werden. Daran knüpft sich die Aufforderung, im Falle von Krankheit lieber einen Arzt an Stelle eines Schamanen zu rufen.

Ist der Buddhismus in der Mongolei in der Gegenwart auch zu völliger Einflußlosigkeit herabgesunken, so besteht allen Verfolgungen zum Trotz der Schamanismus als Religionsform fort. Beschwörungslieder sowohl der reinen als auch der gemischten und der stark lamaisierten Form konnten aus allen Teilen der Mongolei bis in die heutige Zeit hinein von der Feldforschung schriftlich festgehalten werden. In einem ostmongolischen Gebiet, für das in den vierziger Jahren noch an die dreißig Schamanen und Schamaninnen bekannt waren, ging der Schamanismus auch noch 1951 in vollem Schwange[34]. Noch 1960 wurden Schamanengesänge in der nördlichen Mongolei, im Bargha-Gebiet und in der südlichen Mongolei aufgezeichnet[35].

34 *W. Heissig*, Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966, 81 ff.
35 *B. Sodnam*, Mongolyn haryn böögijn duudlagyn tuhaj, Studia Mongolica, IV, fasc. 3, Ulanbator 1962.

V. DIE MONGOLISCHE VOLKSRELIGION UND IHR PANTHEON

Neben den Beschwörungsriten und Beschwörungsliedern *(dayudalya)* des ekstatischen Schamanismus selbst gibt es in den Gebeten zum Ewigen blauen Himmel *(köke möngke tngri)*, den Feuergebeten, der Verehrung Činggis Khans als Ahnherrn der Familien fürstlicher Abstammung, den Anrufungen von Göttern in Gestalt eines berittenen Geharnischten wie *Sülde tngri, Dayičin tngri* und *Geser Khan*, den Gebeten zum Weißen Alten *(Čayan ebügen)*, zum Sternbild des Großen Bären *(Doluyan ebügen)* und in den Gebeten des Höhenkults zahlreiche Äußerungen eines mongolischen Volksglaubens. Die einzelnen Gattungen dieser volksreligiösen Gebete, wie sie im Gegensatz zu den Äußerungen des reinen, gemischten und lamaisierten Schamanismus selbst bezeichnet werden, weisen hochgradige Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten des Ausdrucks auf, die auf das ursprüngliche Vorhandensein sehr alter Prototypen hindeuten, die durch alle Zutaten späterer Zeit, Veränderungen, Überarbeitungen und Tarnungen durch die Aufnahme lamaistischer Phrasen und Formen, hindurchschimmern[1].

Die volksreligiösen Riten wurden von Laien, von Mitgliedern der jeweiligen Familie oder aber durch einen Laiensprecher *(qara baysi)*, ohne Mitwirkung von Schamanen und später von Lamamönchen vollzogen.

Die verbreitetste Erscheinungsform dieser Volksreligion ist das Rauchopfer *(sang ∞ ubsang)*, bei dem ursprünglich Wacholderzweige *(arča)*, meist aber Räucherwerk *(küji)* verbrannt wurden. Es gibt Rauchopfer für alle möglichen Gelegenheiten und an verschiedene Gottheiten: an den Weißen Alten, an Geser Khan, Činggis Khan, Berggötter, die Windpferdfahnen usw.[2].

Die Feuergebete werden zu Opferzeremonien *(takilya)* gesprochen, bei welchen Opfergaben wie das mit bunten Bändern umhüllte Brustbein eines Schafes und Butterschmalz verbrannt werden. In Teilen der Mongolei, vor allem im Norden, wurde das Feueropfer am 29. des letzten Monats im Jahre ausschließlich von Frauen gefeiert[3], während in den ostmongolischen Ge-

1 *Heissig*, Volksreligiöse Texte, 1–53.
2 *A. Mostaert*, Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos, Studia Altaica, Wiesbaden 1957, 108–117.
3 *N. Poppe*, Zum Feuerkultus bei den Mongolen, Asia Maior II: 1925, 140.

bieten das Feueropfer nur durch den Hausherrn oder dessen Söhne vollzogen werden kann[4].

Neben dem eigentlichen Feuergebet *(öčig)* macht die Zeremonie des Einladens *(dalalya)* einen wesentlichen Teil des Feuerkults aus. Diese Zeremonie des *dalalya* schließt sich auch an viele andere Opfergebete der Mongolen an und nennt die meisten Gottheiten. Während der Nennung und Anrufung der einzelnen Gottheiten und der an sie gerichteten Bitten werden mittels eines Pfeiles, an dessen Schaft Geld, Perlen, Silberstückchen, Seidenstreifen und Getreidekörner gebunden sind, die Gottheit und das Erflehte in Richtung auf die Betenden herbeigewunken; die Anwesenden begleiten dies mit dem Ruf *Qurui, Qurui*[5].

Segenswünsche *(irügel)*, die bei allen wichtigen Gelegenheiten des Lebens wie Heirat, Geburt, Aufbruch zur Jagd oder Reise, Bau eines neuen Zeltes oder Hauses, Aussonderung der Fohlen, Zusammentreiben der Herde usw. ausgesprochen werden, Segnungen im Zusammenhang mit Salbungen *(miliyal)* von Neugeborenen, Tieren, Kleidern, Geräten, Zelten und Häusern, Waffen, Lobpreisungen *(maytayal)* haben genauso religiöse Bedeutung wie die Verwünschung und der Fluch *(qariyal)*[6], wobei der bannenden Gewalt des gesprochenen Wortes besonderes Gewicht zukommt.

Die täglichen Lebensnotwendigkeiten und Verrichtungen, die an den Jahresablauf und die Wirtschaftsformen der Viehzucht, der Jagd und des primitiven Ackerbaus gebundenen Feste haben noch nicht den Zusammenhang mit dem Religiösen eingebüßt: überall bestehen Beziehungen.

Eine Analyse der zahlreichen Gebete aus diesem Bereich gibt Aufschluß über die reiche Götterwelt des mongolischen Volksglaubens.

1. Der ewige Himmel

Der ständige Gebrauch der mongolischen Formel *„Möngke tngri-yin küčündür . . .“* – „Durch die Kraft des ewigen Himmels“ in Sendschreiben, Erlassen, Befehlstafeln *(p'ai-tzu)* und Steininschriften der Mongolenzeit (13.–14. Jh.)[1] bezeugt den Glauben der Mongolen an das Vorhandensein einer himmlischen

4 Lubsangčondan, Mongγol kümün-ü ekilen üreǰigsen γaǰar yabuǰu iregsen ǰang ayali-yin bičig, Ms., II, 9r.

5 *A. Mostaert*, A propos d'une prière au feu, UAS XIII: 1962, 212; *Heissig*, Volksreligiöse Texte, 16 ff.

6 *T. Jimba*, Irügel. qariyal. maytayal yoǰulal-un tuqai, Mongγol teüke kele bičig 4: 1958, 98–102; *Č. Damdinsürüng*, Mongγol -un uran ǰokiyal-un teüke, Mukden 1957, 247–259.

1 *N. Poppe*, The Mongolian Monuments in ḥP'ags-pa Script (GAF, Bd. 8), Wiesbaden 1957, insb. 67–76; *A. Mostaert*, Les Lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Aryun et Üljeitü à Philippe le Bel, Scripta Mongolica Monogr. Series I, 1962, 18–22.

Macht, der alle überirdischen und irdischen Kräfte unterworfen sind. Auch die älteste mongolische Geschichtsquelle, die „Geheime Geschichte der Mongolen", ein Werk des 13. Jahrhunderts, erwähnt das Gebet an den ewigen Himmel, Stangenopfer und Streuopfer, die stellvertretend der Sonne dargebracht werden[2]. Činggis Khans Auftrag ist ihm vom mächtigen Himmel verliehen: „Vom mächtigen Himmel wurde ich bezeichnet"[3], der Himmel gibt ihm das Reich. Er sagt: „Wenn der Himmel mir wirklich das Reich unter meine Hand gibt..."[4]. Diese Angaben bestätigen die Mitteilungen der europäischen Reisenden und Missionare des 13. Jahrhunderts über einen Hochgottglauben der Mongolen: „Sie glauben an einen Gott, von dem sie glauben, daß er der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist...", schrieb Johannes von Plano Carpini[5]. *Tngri,* der ewige Himmel *(möngke tngri)* oder mächtige Himmel *(erketü tngri),* ist der oberste Himmelsgott. In den komanischen Marienpsalmen wird *tngri* eindeutig mit Deus übersetzt[6]. Das *Yüan-shih,* Kap. 77, beschreibt ein mongolisches Opfer, „Besprengen mit Pferdemilch" genannt, bei dem man ein Pferd, acht Hammel und andere Dinge dem Himmel opferte und Činggis Khan anrief[6a].

Diese Vorstellung hat sich auch weiterhin in der Volksreligion erhalten. *Köke möngke tngri,* „der blaue, ewige Himmel", ist der „Höchste aller Himmlischen" *(tngri)*[7]; er wird auch „Khan, Ewiger Himmel"[8] genannt, der „Oberste Herrscher des Ganzen"[9]. Ihm gelten eigene Gebete, aber er wird auch bei vielen anderen religiösen Zeremonien und Bräuchen erwähnt.

Der *Köke möngke tngri* wohnt im Himmel: „Oben ist mein blauer, ewiger Himmel, unten ist meine Erdmutter"[10]. Er hat alles erschaffen[11]. Das lebenerhaltende Feuer ist „durch die Vorausbestimmung *(jayaya)* des blauen, ewigen Himmels entstanden"[12], das Vieh ist auf seine Bestimmung und Voraussicht hin geboren worden: „Deiner blauscheckigen Stute Milch, die auf die Bestimmung herab von dem ewigen Himmelsherrn geboren wurde", heißt es in einer Anrufung für das Libationsopfer anläßlich der Stutenweihe[13]. Die

2 *E. Haenisch,* Die Geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941, 118, 145.
3 A.a.O., 31.
4 A.a.O., 34.
5 *Van den Wyngaert,* Sinica Franciscana, I, Quaracchi–Florenz 1929, 36.
6 *N. Poppe,* hP'ags-pa Script, 69; *W. Bang,* Der komanische Marienpsalter nebst seiner Quelle herausgegeben, 247.
6a *J. Thiel,* Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolenzeit, Monumenta Serica XX: 1961, 31.
7 Ms. Leningrad C 148; *N. Poppe,* Opisanie mongol'skich „šamanskich" rukopisej, Zapiski IVANI: 1932, 161.
8 *Rintchen,* Matériaux, Nr. I.
9 Volksreligiöse Texte, Nr. I.
10 *Rintchen,* Matériaux, Nr. XXII, 43.
11 Volksreligiöse Texte, Nr. III.
12 *Rintchen,* Matériaux, Nr. XIII, 27; *N. Poppe,* Opisanie, 175.
13 *Rintchen,* Matériaux, Nr. XXVIII, 54.

schwarze Sülde-Standarte Činggis Khans wird in den an sie gerichteten Gebeten als „vom blauen, ewigen Himmel herab eingesetzt und aufgerichtet" bezeichnet[14].

Sonne und Mond sind ihm untertan[15]. Er ist der Himmelsvater *(tenggeri ečige)*[16], und als solchen ruft man ihn um Schutz und Hilfe an:

> Himmelsvater, opfernd bete ich zu dir,
> der du den Leib mir schützest,
> Krankheit und Schmerz von mir nimmst,
> des Messers Gefahr von mir ferne hältst.
> Himmelsvater, opfernd bete ich zu dir,
> der du die Räuber unterdrückst, die Banditen,
> die begehrlich Handelnden,
> der du fern von mir hältst die Gefahr der bösen Teufel ...[17]

Man fleht ihn an, den Söhnen und Töchtern Vermögen und Glück zu verleihen[18]. In den Wunschformeln, die sich an die meisten Feuerhymnen anschließen[19], erfleht man „den Segen des Vaters, des ewigen Himmels"[20]; bei der Einweihung der neuerrichteten Jurte bittet man: „Möge zu deiner Linken *Khan Möngke tngri* herrschend wohnen"[21]; und bei den Libationen des Fohlensegens anläßlich der sommerlichen Fohlenaussonderung nehmen die 9 mal 9 Libationen an *Khan möngke tngri* den ersten Platz ein[22].

2. *Die Himmlischen (tngri)*

Immer wieder kommt in den volksreligiösen Gebeten und den Beschwörungsliedern der Schamanen zum Ausdruck, daß es eine Gesamtzahl von 99 *Tngri* (Himmlischen) gibt. „Oben die 99 *Tngri* ..., unten die 77stufige Erdmutter ..."[1] heißt es. Ihr Oberster ist *Kök möngke tngri*, „der Ewige blaue Himmel". Manchmal ist auch von „Oben, den 99 ewigen Himmelsgöttern" *(Möngke tngri)*[2] die Rede.

Die 99 *Tngri* stehen in einem dualistischen Zusammenhang mit der Erdmutter *Etügen eke*. Oftmals wird von ihr auch als von 77 Erdmüttern ge-

14 *Rintchen*, Matériaux, Nr. XXXVI, 75.
15 Volksreligiöse Texte, Nr. II, 58.
16 Volksreligiöse Texte, Nr. II, 60.
17 Volksreligiöse Texte, Nr. II, 60.
18 *Poppe*, Opisanie, 165 (Ms. C 234, Leningrad).
19 Vgl. S. 382.
20 Volksreligiöse Texte, Nr. IV u. a.
21 *Rintchen*, Matériaux, Nr. I, 1; Nr. III, 4.
22 Volksreligiöse Texte, Nr. LXVI, 227.
1 *Heissig*, Volksrel. Texte, Nr. VI, 74; *Rintchen*, Matériaux, 98, 101.
2 Volksrel. Texte, Nr. XI, 93.

sprochen[3] – die *Itoga* Plano Carpinis[4] und *Natigai* ∾ *Nacigay* der Berichte Marco Polos[5].

Die 99 *Tngri* zerfallen nach Auffassung der Schamanen, wie deren Lieder und die Gebete der mongolischen Volksreligion erweisen, in zwei Gruppen:

> Meine 44 *Tngri* der östlichen Seite,
> Meine 55 *Tngri* der westlichen Seite,
> Meine 3 *Tngri* der nördlichen Seite ...[6]

Mit den drei Göttern des Nordens ergibt sich sogar eine Zahl von 102 *Tngri*.

Eine burjatmongolische Darstellung des mongolischen Schamanismus[7] aus dem 19. Jahrhundert führt aus: „..., daß es 55 höchste *Tngri* im Westen gibt, 44 im Osten, insgesamt 99 *Tngri*. Von diesen 55 *Tngri* des Westens sind 50 durch Gebete und 5 durch Opfer zu verehren ... von den 44 *Tngri* des Ostens sind 40 durch Gebete und 4 durch Opfer zu verehren ..."

Neben der 99-Götter-*(Tngri-)*Konzeption gibt es die Vorstellung einer Gruppe von 33 Göttern, deren oberster *Qormusta* ist. Er wird „*Qormusta*, König der *Tngri*"[8], genannt, auch „König *Qormusta*"[9]. Schon D. Banzarov hat hier eine Adaption des iranischen Ahuramazda unterstellt[10]. Ein Einfluß indischer Vorstellungen von Indra mit den 33 Planeten liegt ebenfalls nahe. In der Tat wird *Qormusta tngri* auch mit *Esrua* ∾ Brahma gleichgesetzt[11]. Wann das Eindringen dieser iranischen Göttergestalt erfolgt ist, und vor allem, auf welchen Wegen, läßt sich zur Zeit noch nicht klären. Eine viersprachige Sammlung von Mantras und Dhāraṇīs, die 1431 gedruckt wurde, erwähnt auf jeden Fall bereits *Qormusta qan tngri*, „Götterkönig *Qormusta*"[12]. Aber nicht nur als Oberster der 33 Götter wird *Qormusta tngri* genannt, sondern er gilt auch als Oberhaupt aller 99 Tngri der Mongolen: „Die 99 Tngri mit *Qormusta* an der Spitze"[13], heißt es, und „die 99 Tngri, angeführt vom Götterkönig *Qormusta*"[14]. In einer Sammlung mongolischer Spruchweisheit,

3 *A. Mostaert*, Prière au feu, 202; Volksrel. Texte, Nr. XI, 93.
4 *D. Banzarov*, Sobranie sočinenij, 65; *W. Schmidt*, Der Ursprung der Gottesidee X, 63–66.
5 *A. Mostaert*, Le mot Natigay–Nacigai chez Marco Polo, Oriente Poliano, Rom 1957, 95–101.
6 *B. Sodnam*, Mongolyn haryn böögijn duudlagyn tuhaj, Studia Mongolica, Tomus IV, Ulanbator 1962, 71, 87, Lied eines j. Schamanen und einer Schamanin aus dem Alt-Bargha-Gebiet. *J. Partanen*, JSFOu LI: 1941, Teil 5, 8.
7 Böge-yin mörgül-ün učira; *A. Pozdneev*, Mong. Chrestomatija, Petersburg 1900, 293–311. Engl. Übersetzung *J. Partanen*, A Description of Buriat Shamanism. JSFOu, LI: 1941, Teil 5 (von nun an als *Partanen* zitiert). *N. Poppe* (edit.): Letopisi chorinskich burjat, Trudy IVAN, IX, Leningrad 1935.
8 *Rintchen*, Matériaux, I, 9, 22, 31.
9 *Rintchen*, Matériaux, I, 36; Volksrel. Texte, Nr. IX.
10 Sobranie sočinenij, 76.
11 *Rintchen*, Matériaux, 73.
12 Musée Guimet, Paris, sub. Nr. 46, 346, 13v.
13 *Rintchen*, Matériaux, 49.
14 Volksrel. Texte, 90.

die vor dem 16. Jahrhundert zusammengestellt sein dürfte, findet sich der Spruch:

> Der Götter *(tngri)* Höchster ist *Möngke tngri* (der ewige Himmel),
> Ihr König ist *Qormusta* tngri . . .[15]

Neben seiner Funktion als Herrscher der Himmlischen tritt *Qormusta tngri* noch besonders im Zusammenhang mit der Entstehung des Feuers in Erscheinung. Viele der mongolischen Feuerhymnen sagen, daß das Feuer von Buddha angeschlagen und von „*Qormusta tngri* angesteckt"[16] worden sei.

Ansonsten treten die *Tngri* oftmals vereint in bestimmten, nach Zahlen gebildeten Göttergruppen auf, wie die Götter der 4 Ecken *(Dörben jobkis-un tngri)*, die 5 Götter des Windes *(Kei-yin tabun tngri)*, die 5 Götter des Eingangs *(Egüden-u tabun tngri)*[17], die 4 *Tüsid*-Tngri[18], 5 Blitz-Tngri *(Čakilyan-u tabun tngri)*, die 5 Götter des Tores *(Qayalyan-u tabun tngri*, die 5 Götter der Waagerechte *(Köndüleng-ün 5 tngri)*, die 5 *Qadaraya tngri*[19], die 7 *Your tngri*[20] und die 7 *Kötegči tngri*, die 7 Dampf-*Tngri (Ayur-un 7 tngri)* und die 7 Donner-Götter *(Ayungyui-yin 7 tngri)*[21], die Götter der 8 Grenzen *(Nayiman kijayar-un tngri)*[22], die 9 Götter des Zornes *(Kiling-ün 9 tngri)*, die 9 *Iruči-tngri* und die 9 Gelblichen Götter *(Sirabur 9 tngri)*[23].

Schon Dorji Banzarov hat 1846 in seiner Untersuchung der mongolischen Volksreligion[24] die Forderung nach einer umfassenden Aufzählung und Beschreibung aller Tngri des mongolischen Pantheons erhoben und gleichzeitig auf die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich solchem Vorhaben in den Weg stellen, hingewiesen. Auch heute sind diese nicht viel geringer geworden, wenngleich das Quellenmaterial, das dafür notwendig ist, sich in Gestalt von Gebeten, schamanistischen Hymnen und folkloristischen Texten um ein Vielfaches vermehrt hat. Was aber vorliegt, liefert noch kein endgültiges Bild, und noch immer werden neue Materialien entdeckt. Immerhin erlaubt es das heute bekannte Quellenmaterial, eine Vielzahl von Namen der mongolischen *Tngri* zusammenzustellen. Für einige von diesen lassen sich bestimmte Funktionen und sogar ikonographische Eigenheiten angeben.

15 Činggis qayan-u čadig, Peking 1925, 196.
16 Volksrel. Texte, 60, 74; *Rintchen*, Matériaux, 14.
17 *Rintchen*, Matériaux, 35, 55, 86.
18 *Rintchen*, Matériaux, 49; 35; CSM XIV 197; Volksrel. Texte, 228.
19 Jangča böge, FST III, *Wančanmayaday böge*, vgl. Manijab, Mongyol kele bičig 1957: 10, Kökekhota 1957; *W. Heissig*, Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966, 91–95.
20 FST III: 1944.
21 Collectanea Mongolica, 91–95.
22 *Rintchen*, Matériaux, I, 35; *Heissig*, Zentralasiat. Studien II: 1968, 268.
23 Collectanea Mongolica, 91–95.
24 Černaja vera ili šamanstvo u mongolov, [1]Kazan 1846; [2]Sobranie sočinenij, Moskau 1955.

In den mongolischen Gebeten und Hymnen, Segenswünschen und Weihesegen werden außer den schon erwähnten unter anderem genannt:

Ajirai tngri
Aqa tngri „Älterer Bruder T."
Aryasar arači tngri
Arsi tngri „Einsiedler T."
Aruči tngri
Anarba tngri
Ataya tngri
Bayatur tngri „Helden T."
Bayatur čayan tngri
Bayan čayan tngri „Weißer Reichtums T."
Barayun tngri „West-Gott"
Bisman tngri
Bisiiči tngri ∞ *Bayasuyčid tngri*
Bisnu tngri
Boquma tngri „Beulen T."
Burqan tngri
Čayan ebügen tngri „Weißer-Alter Tngri"
Dayisun tngri „Feindgott"
Degedü tngri „Höchster Gott"
Degere tngri „Erhabener Gott"
Degüü tngri „Jüngerer Bruder T."
Düsid (Tüsid)-ün tngri
Eberen tngri
Egüden yeke tngri „Großer Türgott"
Elbeskü tngri
El lan yeke tngri
Ejen tngri „Herrscher Tngri"
Egüle-yin kölügelegči tngri „Tngri, auf den Wolken reitend"
Edürün ergegči tngri
Erenggüngge tngri
Erketü tngri „Mächtiger Tngri"
Esrün tngri „Esru-a Tngri"
Γajar delekei tngri ejed
Γal-un ökin tngri „Feuerdvī-Tngri"
Γal tngri „Feuer-Tngri"
Γodoli ulayan tngri „Roter Pfeil Tngri"
Gölüger tngri
Güjir Küngkür tngri ∞ *Maqagala darqan güjir tngri*
Jaryuči tngri
Jayayači tngri „Schicksals-Tngri"
Jil-ün tngri „Jahres-Tngri"
Jirüken qara tngri
Jol tngri ∞ *Jol nemegülegči tngri*
Kesig-ün tngri „Glücks-Tngri"
Keter doysin tngri
Kisaya tngri
Kököge sibayun tngri „Kuckucksvogel-Tngri"
Kölčin tngri
Küler tngri
Manaqan tngri
Mal-un tngri „Vieh-Tngri"
Miliyan tngri „Salbungs-Tngri"
Nereči tngri
Ningbudava tngri
Nomči tngri
Noyan babai tngri
Odutan tngri
Obsečer (ebügejer) jol tngri
Oggügsen tngri
Ökin tngri „Mädchen-Tngri"
Omči tngri
Ondegen tngri „Eier-Tngri"
Qadarya buum tngri
Qan güjir tngri
Qan tngri „Fürst-Tngri"
Qayiruy-i ürečigülügči tngri
Očirwani tngri
Qura bayulyayči tngri „Regenfallenlassender Tngri"
Qotqui ulayan tngri
Quular tngri
Oyur qara noyan tngri
Odqon qara tngri „Schwarzer Jüngstgeborener Tngri"
Siremel ökin tngri „Bronze Himmelsfee-Tngri"
Suu tngri „Majestät-Tngri"
Sülde tngri
Teken tngri „Ziegenbock-Tngri"
Tariyan-i arbidqayči tngri „Die Ackerfrüchte verehrender Tngri"
Talbiyči tngri
Yeke suu jali tngri „Tngri der großen Majestät und Herrlichkeit"
Yeke sudta mangyus tngri
Učiral tngri

Zweifellos lassen sich noch weitere Namen finden, die die Gesamtzahl auf mehr als 99 *tngri* bringen würden. Dabei würden sich starke lokale Unterschiede – besonders bei den Burjaten – infolge der Aufnahme von Lokalgöttern ergeben. Späte Übernahmen aus dem buddhistischen Pantheon sind dabei *Bisman tngri* = Vaiśravaṇa, *Bisnu tngri* = Viṣṇu, *Burqan tngri* = Buddha, *Esrün tngri* = Indra, *Ökin tngri* = Śrīdevī und *Očirwani tngri*- Vajrapāṇi. Neun aus der Vielzahl der Tngri werden besonders oft genannt. Die Zusammensetzung der „9 großen *tngri*“ [25] ist in den Gebeten jedoch nicht einheitlich. Unter ihnen werden stets *Möngke tngri*, „der Ewige Himmel“, und *Qormusta tngri* aufgeführt. Eigenschaften und Ikonographie der einzelnen Tngri, wie sie aus den verschiedenen Gebeten zu ermitteln sind, lassen erkennen, daß die Tngri, die Götter oder Himmlischen, vorwiegend eine protektive Funktion ausüben. An *Bayatur tngri*, „Helden-Tngri“, wird dies besonders deutlich:

Durch den heiligen Meister Buddha Geschaffener,
Von *Qormusta tngri* erbeten ...
...
An der vorderen Tür ...
Auf grüner Steppe,
Auf rabenschwarz-grauem Roß,
Mit einem Schwert aus hartem Stahl.
Der du gibst das beste der Länder
...
Allerhöchster Khan Helden-Tngri,
...
Mit dem hohen, großen Jaspis-Leib,
Mit reiner hoher Stimme, der
Wie eine Stütze aus Ulmenholz
Mich in der Rippe stützt,
Wenn ich ausgleite,
Der wie eine Stütze aus Lärchenholz
Mich in der Rippe stützt,
Wenn ich ausrutsche, mein Tngri,
Der zu Panzer und Helm werden läßt
Mein Kleid und den Winterpelz aus Zickleinfell,
Mein Tngri ...[26]

Kisaya Tngri, bei den Burjaten auch Khan *Kihanya Tngri*[27] oder *Ulayan Kihang*, „Roter Kisang-Tngri“ [28], genannt, wohnt im Nordwesten und reitet ein isabellfarbenes, sternenbraunes Pferd. Er gilt als Schützer des Reichtums und der Seelen der Lebewesen.

25 *Rintchen*, Matériaux, 35.
26 *N. Poppe*, Opisanie, 158, 159.
27 *Poppe*, Opisanie, 158, 159, 162.
28 *Partanen*, 8.

Zu dem mächtigen Khan *Kisaya tngri* bete ich und verneige mich,
Der du einen großen Jaspis-Leib hast.
Der du eine wohlklingende, klare Stimme hast,
Der du den herannahenden Pfeil nicht treffen läßt,
Der du mir beim Stürzen ein Schutzwall bist,
Der du das Kleid zu Harnisch und Helm werden läßt,
Der du mein Leben hier ewig und fest machst ...[29]

Qan Kisaya tngri hat auch die gleichen Epitheta als Stützender und Schützender wie *Bayatur tngri*, „der du mich in der Rippe stützest wie eine Stütze aus Ulmenholz“[30]. Er ist im Westen beheimatet[31].

Ataya tngri, mit einer fast an den ewigen Himmel erinnernden Reihe von Funktionen, gilt insbesondere bei den Aga- und Khori-Burjaten als Schützer der Pferde[32]. Er wird außerdem als Roter *Ataya tngri* bezeichnet[33]. Auch im Zusammenhang mit dem Wohl der Rinderherden[34] wird ihm und den anderen Tngri geopfert.

... Khan *Ataya tngri*,
Deine donnernde Stimme
Erklingt nahe dem Abgrund,
Vereiniger der Gedanken der Mongolen.
...
...
Mit einem riesigen, großen Leib wie der Blitz,
Beherrscher vieler Wolken,
Mit zehntausenden Augen,
Mein allerhöchster *Ataya tngri*,
...
...
Mein Tngri, der meinen nackten Leib bekleidet,
Mein Tngri, der mir Nahrung gibt, mit dem Munde zu essen,
Mein Tngri, der mir Kleidung gibt, auf den Rücken zu ziehen,
Mein Tngri, der mir ein Reittier gibt, mit den Schenkeln zu reiten,
Mein Tngri, der des Totengottes *(Erlig Khan)* Boten entfernt, die kommen, mich mitzunehmen und zu verzehren,
Mögest du dem Segen und Glück deinen Schutz gewähren ...[35]

Jayayači tngri, der „Schicksals-Tngri“, ist ein Glück- und Segenbringer und schützt vor allem das Vieh und den Besitz. Als „Stern-Schicksals-Tngri“ *(odun jayayači tngri)* wohnt er im Zenith[36], aber entstanden ist er im Süden, aus sich selbst entstanden, nicht vom allmächtigen ewigen Himmel[37]. Diese

29 *Partanen*, 8.
30 *Poppe*, Opisanie, 162.
31 *Poppe*, Opisanie, 161.
32 *Poppe*, Opisanie, 158.
33 *Partanen*, 9; *Poppe*, Opisanie, 159; *Rintchen*, Matériaux, I, 56.
34 *Partanen*, 9.
35 *Rintchen*, Matériaux, I, 34.
36 *Poppe*, Opisanie, 159–160.
37 *Partanen*, 8.

Primogenitur wird immer als besondere Eigenschaft betont[38], wenngleich auch er von „*Qormusta* erbeten und vom heiligen Buddha-Meister veranlaßt"[39] genannt wird; dies bezeugt eine jüngere, buddhistische Beeinflussung auch dieser volksreligiösen Göttergestalt. Ihm stehen eigene Rauchopfergebete zu[40], und man bietet ihm ein weißes Pferd, ein weißes Schaf, neun farbige Lappen, neun Lampen, neun Räucherkerzen und Libationen[41] an. Ein Libations-Gebet für das Wohl des Rindviehs nennt ihn „Schicksalsgott der vielen bunten, scheckigen Kühe und jener mit einer Blesse, die dem mongolischen Herrscher gehören"[42]; auch in einem Fohlensegen kommt er vor[43]. Für das neuerrichtete Zelt wird sein Segen „von Osten her" erbeten[44], ebenso wie er die Sattelriemen und ihren Eigentümer schützen[45], Nahrung, ein Pferd, langes Leben geben, von den Teufeln *(čidkür)* und bösen Geistern *(ada)* erlösen soll. Vor allem aber soll er vor Leiden, insbesondere vor Verkrüppelung, schützen und das Wohlergehen von Eltern, Frau und Kindern gewähren[46]. Er läßt das Vieh „ohne Krankheit groß werden"[47]. Oftmals werden *Jayayači tngri* als „Schicksalsbringer, Götter des Glücks *(kesig)*" angerufen[48].

Die Funktionen einiger der Himmlischen *(Tngri)* ähneln stark jenen der Obersten Himmelsgottheit, des Khan *Möngke tngri*, des „Ewigen Himmels". *Erketü tngri*, „der mächtige Tngri", oder auch „Mächtige Himmel", wird ebenfalls als „selbsterzeugt"[49] bezeichnet und trägt ausgesprochene Züge einer Schöpfungsgottheit. Er hat Činggis Khans Vater *Yesügei* ins Dasein gerufen[50]; sowohl die Feuermutter *El yalaqan eke* als auch der „Feuerherd des Herrschers"[51] verdanken ihm ihren Ursprung[52]; die „große weiße *Sülde*-(Standarte) des Kaisers ist durch die Bestimmung *(jayaya)* des *Erketü tngri* entstanden"[53], und selbst die „kaiserlichen Schwiegertöchter wurden ... durch die Bestimmung des *Erketü tngri* geboren"[54]. So zeichnet sich der *Erketü tngri* als eine Schöpfergottheit ab, die in besonderer Beziehung zum kaiserlichen Hause der Činggisiden steht.

38 *Poppe*, Opisanie, 162.
39 *Poppe*, Opisanie, 163.
40 *Poppe*, Opisanie, 163.
41 *Poppe*, Opisanie, 164–165.
42 *Poppe*, Opisanie, 162.
43 *Rintchen*, Matériaux, I, 34.
44 Volksrel. Texte, 227.
45 *Rintchen*, Matériaux, I, 5.
46 *Rintchen*, Matériaux, I, 48.
47 *Poppe*, Opisanie, 163.
48 *Rintchen*, Matériaux, I, 34.
49 *Rintchen*, Matériaux, I, 45.
50 *Poppe*, Opisanie, 162.
51 *Rintchen*, Matériaux, I, 2.
52 *Rintchen*, Matériaux, I, 33.
53 *Rintchen*, Matériaux, I, 6.
54 *Rintchen*, Matériaux, I, 71.

Eine ähnliche Schöpferrolle eignet auch dem oftmals genannten *Degere tngri*, „Erhabener Himmel", oder auch *Miliyan tngri*[55], dem bei den Burjaten der – analog zum „Ewigen Himmel" – als oberste Gottheit aufgefaßte *Esege Malan tngri* entspricht[56]. Er ist allwissend und führt die Epitheta: *„Miliyan tngri*, der mächtige *(erketü)*, der im Übermaß weiß"[57], und *„Miliyan tngri*, der weiß, was auch immer es sei"[58].

Die Gestalten des Ewigen (blauen) Himmels *(Köke möngke tngri, Ataya tngri, Bayatur tngri, Erketü tngri, Degere tngri* und *Miliyan tngri)* sind nicht sehr deutlich voneinander abgegrenzt[59].

Wie schon der Name besagt, sind einige Tngri ausgesprochene Reichtums- und Fruchtbarkeitsgottheiten: *Elbesküi tngri*, „Mehrer-Tngri", der um die Vermehrung des Vermögens angerufen wird[60], *Üggügči* ∾ *Üggügsen tngri*, „Geber-Tngri"[61], und der *Jol nemegülügči tngri*, „Glücksmehrer Tngri"[62]. Die Himmlischen stehen zu den hauptsächlichen wirtschaftlichen Tätigkeiten der Mongolen, insbesondere zur Viehzucht, in enger Beziehung. Sie sind, wie die Schöpfungs- und Reichtumsgottheiten, jedoch nicht nur ganz allgemein zum Schutz und zur Vermehrung der Herden da, sondern einzelnen von ihnen kommt die Förderung ganz bestimmter Tierarten und Sparten der mongolischen Viehzucht zu:

Ningbudaya tngri ist derjenige, der „die Yak-Herden zahlreich werden läßt"; es gibt einen „Tngri, der die Yakkühe *(qayinuy)* vermehrt", und einen, der „die *Baliyama*-Rinder vermehrt". *Suu tngri*, „Genius-Tngri", ist der „Mehrer der vielen roten Rinder Nepals", während *Erenggüngge tngri* „Mehrer der vielen Maki-Rinder Indiens" und *Jarluy sangbuu-a tngri* „Mehrer der vielen braunroten Rinder Tibets" ist. *Quudan wang tngri* läßt die „Ackerfrüchte und die vielen scheckigen Rinder des chinesischen Taiping-Kaisers" wachsen, während *Teken tngri*, „Ziegenbock-Tngri", die Vermehrung der „langhörnigen blauen Kühe" der Majaris bewirkt, indessen *Jol tngri* die „rotblauen, gescheckten Kühe der schwarzen Chinesen" gedeihen läßt[63].

Der Rote *Ataya tngri (Ata tngri?)* gilt als ein besonderer Spender von Pferde-Glück, während das Glück der Kühe der Rote *Todoli tngri* gewährt[64].

Güjir küngker tngri gibt ausreichendes Futter für die Herden und genügend

55 *Rintchen*, Matériaux, I, 98.
56 *Poppe*, Opisanie, 160; *Rintchen*, Matériaux, I, 54, 57; Volksrel. Texte, 227.
57 *Poppe*, Opisanie, 170.
58 Volksrel. Texte, 227, dort *alba* für lit. *aliba; N. Poppe*, Opisanie, 170.
59 Dazu auch *Poppe*, Opisanie.
60 *Poppe*, Opisanie, 163.
61 *Rintchen*, Matériaux, 35, 55, 86; Volksrel. Texte, 227; *N. Poppe*, Opisanie, 171, 173.
62 *Rintchen*, Matériaux, 34; *Poppe*, Opisanie, 171.
63 *Rintchen*, Matériaux, I, 34.
64 *Partanen*, 9; *Heissig*, Anthropos 48: 1953, 507.

Speisen für die Menschen[65]. Mit dem lamaistischen Beinamen Mahākāla tritt er bei den Burjaten als *Maqa galan darqan güjir tngri*, „Mahākāla Schmied *Güjir*-Tngri", als besondere Schutzgottheit des Hornviehs auf[66].

Großer *Maqa galan darqan güjir tngri*,
Ältester Bruder der 99 Tngri,
Entstanden durch den Segen des *Qormusta-Tngri*
Auf Befehl des heiligen Lehrers Buddha,
Der du einen herrlichen gußeisernen Schild,
Der du einen schönen farbigen Thron,
Der du einen großen goldenen Hammer,
Der du einen großen silbernen Amboß hast,
Dich, *Maqa galan darqan güjir*, verehre ich,
Geruhe, auf dem blaugrauen Pferd hierher zu kommen,
...
Der du alles bestimmst,
Geruhe, auf einem schwarzen Pferd hierher zu kommen,
...
Um Leben und Seele des Sohnes ...
...
Um Leben und Seele der vier Arten von Vieh,
Das in der Steppe lebt, bitte ich dich ...[67]

Manaqan tngri hingegen ist der Jagdgott:

Čoo, čoo, Manaqan mit einem Leib aus rohem Silber,
Khan *Manaqan*, mit Zehntausenden von wilden Tieren in seiner Gewalt,
Čoo, čoo, Khan *Manaqan* mit einem Leib aus Gold und Silber,
Khan *Manaqan*, mit dem wilden Getier in seiner Gewalt,
Khan *Manaqan*, der mächtige, der ohne zu irren gibt,
Khan *Manaqan*, der erbarmungslos gibt ...[68]

Manaqan tngri ist der Herr aller „abertausend Jagdtiere"[69]; ihn fleht man um reiche Beute an:

Bitte, laß allen Meinen Verpflegung sein ...
bitte, laß dem ganzen Volke Speise werden ...
bitte, bestimme für alle Speisen ...[70]

Er verleiht Jagdglück auf der Steppe und im Gebirge, macht das Auge klar und die Hand des Schützen ruhig.

Mach meine Hand beim Schießen fest,
Mach mein Auge beim Ausspähen scharf ...[71]

65 *Partanen*, 9.
66 *Poppe*, Opisanie, 155.
67 *Poppe*, Opisanie, 155–156.
68 *Rintchen*, Matériaux, I, 40; Damdinsürüng, CSM XIV, 122.
69 *Rintchen*, Matériaux, I, 42.
70 *Rintchen*, Matériaux, I, 41.
71 *Rintchen*, Matériaux, I, 41.

Neben dem allgemeinen Gott der Jagd, *Manaqan tngri*, gibt es noch örtliche Jagdgeister, so den Jagd-Ongghon *Bayanmani* bei den Ordus[72] oder den burjatischen Jäger-Ongghon *Anda bars*[73], denen eigene Zeremonien *(dalalya)* gewidmet waren.

Auch das Wachstum der Feldfrüchte untersteht einem bestimmten Tngri, dem *Tariyan-i arbidqayči tngri:*

Tngri, der die Ackerfrüchte mehrt[74].

Wind, Donner, Nebeldunst, Blitz und Wolken haben ihre eigenen Tngri-Gruppen[75]. Im Südwesten ist der Weiße-Blitz-Tngri, auf einem weißen Pferde reitend, samt seinen Gefährten beheimatet, den 77 *Siqar*, den 99 Grollern *(kükür)* und den 13 schrecklichen Donner-Tngri[76]. Der Regen untersteht dem *Qura bayulyayči tngri*, „Tngri, der den Regen fallen läßt".

Manche Himmlische werden um ganz bestimmter Dinge willen angerufen, z. B. *Bisman tngri* außer um Mehrung des Besitzes auch um Verstärkung der Körperkraft[78], *Üisiiči tngri* um Achtung von jedermann[79], *Kölčin tngri* um Befreiung von und Schutz vor Schwären, Krätze, Ungeziefer und Würmern[80], Anarba tngri um Schönheit[81], Bayan *čayan tngri*, „Weiße Reichtum-Tngri, wohnhaft im Südwesten", gegen Unfall und Ansteckung[82], *Qon bayatur tngri*, wohnhaft im Nordwesten, um Vernichtung der Leiden im Tausch gegen ein Substitutsbild[83], die auf einer gelben Ziege oder auf gelben Wolken reitende gußeiserne Himmelsjungfrau-Tngri *(siremel ∽ sirmay ökin tngri)*[84] gegen Kummer und Dämonen, *Boquma tngri*, „Beulen-Tngri", gegen die Beulenpest[85], *Keter doγsin tngri*, der „Streitsüchtige, wilde Tngri", als „Herr der Streitsachen" und *Qadarγa buum tngri* als „Herr der Verwünschungen"[85a]. Andere Tngri wie der *Übegejir tngri*, der Ältere Bruder-Tngri *(aqa tngri)* und der Jüngere Bruder-Tngri *(Degüü tngri)*[86] und viele andere Himmlische

72 *A. Mostaert*, Folklore Ordos, 503.
73 *G. Sandschejew*, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos 22: 1927, 600.
74 *Rintchen*, Matériaux, I, 35.
75 Vgl. S. 354.
76 *Partanen*, 8.
77 *Rintchen*, Matériaux, I, 35.
78 *Poppe*, Opisanie, 164.
79 *Poppe*, Opisanie, 164.
80 *Poppe*, Opisanie, 164.
81 *Poppe*, Opisanie, 164.
82 Beschwörungslieder der ostmongolischen Schamanen Jangča und Wančanmayaday (*Heissig*, FST III: 1944, 58, Collectanea Mongolica, 84); Aru Khortsin-Schamanenlied (Studia Mongolica IV, fasc. 3, 101–102).
83 *Heissig*, Coll. Mongolica, 85.
84 FST III, 59; Coll. Mongolica, 85, 98.
85 *Partanen*, 9, CSM XIV, Nr. 13; Volksrel. Texte, 49.
85a CSM XIV (ed. *Damdinsürüng*), 129.
86 *Rintchen*, Matériaux, 34, 35, 55, 86; *Poppe*, Opisanie, 171.

werden ohne Spezifizierung ihrer Aufgaben und Funktionen angerufen. In bezug auf viele der Himmlischen werden, wie oben an den Beispielen des *Bayatur tngri, Kisaya tngri, Ataya tngri, Güjir küngker tngri, Manaqan tngri* und *Siremel ökin tngri* gezeigt wurde, ikonographische Angaben gemacht. Diese beschränken sich jedoch meistens auf die Farbe des Körpers und auf die des Reittieres. Manche der Schamanen-Beschwörungslieder enthalten ausführlichere Angaben über das Aussehen des jeweilig angerufenen Tngri[87], der fast immer eine Lokalgottheit ist. So wird zum Beispiel von einem Bulgan-Schamanen über *Noyan babai tngri* gesagt:

...
Der du gekommen bist und
Den Weißen Garuḍa-Vogel
In seiner Buntheit zittern machst, A hui.
Der du in den Wipfeln der Kiefer wohnst,
Du hast Haarwirbel wie ein Brustkasten groß,
Hast neun mal neun, einundachtzig Haarwirbel,
Noyan babai tngri.
Alle *Noyan babai tngri*, Euch,
Die ihr diesseits des *rTa mgrin* Gesetzesherrn *(Hayagrīva)* eueren Sitz habt,
Lade ich ein, bitt' euch zu kommen...[88]

Qan güjir tngri, „Fürst Güjir tngri", wird in der Anrufung einer Berg- und Ortsgottheit folgendermaßen geschildert:

Mein Fürst *Güjir tngri*,
Der du Feuer und Glut ißt,
Der du eine Feuerschlange als Schlagstock,
Einen tollwütigen Wolf zum Reittier,
Menschenfleisch als Nahrung,
Bronze und Stein als Herz hast,
Der du wie der sich duckende Wolf heranschleichst,
Der du wie der zupackende Wolf reißt...[88a]

Kököge sibayun tngri hingegen, der „Kuckucksvogel-Tngri", wird so beschrieben:

Kököge sibayun tngri,
Der nach den dreizehn Altai-(Bergen)
Ausschau haltend aufbricht,
Der nach den zweiundzwanzig Kökü-(Bergen)
Geht, ein oder zwei Nächte dort zu verbringen,
Mit dem dicken Baum als Wohnung,
Mit dem dünnen Baum als Sitz...[88b]

87 *Poppe*, Proizvedenija narodnoj slovesnosti chalcha-mongolov, III, Leningrad, 156–159; Mongolische Volksdichtung, Wiesbaden 1955, 264–269.
88 *M. Haltod*, Ein Schamanengesang aus dem Bulgan-Gebiet, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966, 77.
88a CSM XIV, 129.
88b CSM XIV, 129.

Zahlreiche Beinamen verändern oft den Namen des Tngri. So kommen in burjatischen Schamanengesängen mehr als acht Bezeichnungen für *Noyan babai tngri*[89] vor, und in einem 1960 aufgezeichneten Schamanenlied aus dem Altbargha-Banner findet sich als Name für *Ataya tngri* die Namenskomposition *Yisün sülde Ataya buumal tngri,* „Neun *Sülde Ataya*-Herabsteigender Tngri"[90].

Viele der Tngri sind bestimmten Weltgegenden zugeordnet, das heißt, sie sind als in einer bestimmten Weltgegend wohnend gedacht. Doch ist diese Zuordnung nicht einheitlich, sondern in fast jedem der Schamanengesänge individuell verschieden[91]. Nur *Qormusta tngri* wohnt immer im Zentrum. All dieses deutet auf eine Weltvorstellung des Schamanen hin, die – ähnlich dem buddhistischen Maṇḍala – jede Gottheit in einer bestimmten Gegend wohnen läßt. In einem Schamanenlied aus dem Küriye-Banner heißt es: „Nach den vier Weltgegenden gewendet will ich beten: Tngri-Herren, schützt mich!"[92] Diese Vermutung wird noch dadurch unterstrichen, daß einige Gottheiten *(tngri)* immer als an der Tür befindlich bezeichnet werden, so *Qan Kisaya tngri,* „an der vorderen Tür"[93], und eine burjatische Darstellung der mongolischen Volksreligion von zwei Tngri spricht, welche die beiden Tore der Welt bewachen. Das dreifache Tor zum Westen bewachen *Sayuyad tayiji tngri* „mit nur einem Auge in der Stirne, nur einem Zahn im Kiefer und nur einem Fuß am Unterleib", das mittlere Tor der „hellhaarige Morgenstern-Tngri" *(Solbon tayiji tngri)* und das äußere Tor *Uqarima tayiji tngri,* während das Ost-Tor von *Köküngčüi tayiji tngri,* „dem Herren des blauen Hügels"[94], bewacht wird. *Bayatur čayan tngri,* „Held, Weißer Tngri" wird als „Herr der Westlichen Seite" und *Jirüken qara tngri,* „Herz, Schwarzer Tngri", als „Herr der Östlichen Seite" genannt[94a].

Alle Himmlischen *(tngri),* seien sie Deifizierungen von Naturgewalten, abstrakten überirdischen Kräften, Sternbildern oder von Naturphänomenen von lokaler Bedeutung, wie es hohe Berge oder reißende Flüsse sind, haben die gleiche Funktion: den Menschen, der zu ihnen betet, zu beschützen.

Was aus den benachbarten Hochreligionen an Gottheitsvorstellungen in das mongolische Pantheon der 99 Tngri abgesunken bzw. von diesen entlehnt worden ist, welche iranische, indische, taoistische, buddhistische, manichäische

89 *Rintchen,* Matériaux, II, 10, 20, 40, 44, 70, 77, 78; *Haltod,* a.a.O., 79.
90 *B. Sodnam,* Mongolyn haryn böögijn duudlagyn tuhaj. Studia Mongolica IV, fasc. 3, Ulanbator 1962, 86.
91 *Heissig,* Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus, Collectanea Mongolica, Tabelle, 91.
92 Manijab, Soyol-un öb-i asiγlaqu tuqai jöblelge, Mongol kele bičig 1957; 10, Collectanea Mongolica, 84.
93 *Poppe,* Opisanie, 158.
94 *Partanen,* 9–10.
94a CSM XIV, 129.

oder christlich-nestorianische Gestalt sich unter den Tngri wechselnden Namens verbirgt, ist nicht zu erahnen.

Manche von ihnen, wie die Feuergottheit, der *Sülde tngri*, der *Dayičin tngri*, haben ihre eigenen, über die allgemeine Anrufung der Tngri in Rauchopfern, Beschwörungsliedern der Schamanen, Invokationen und Segenszeremonien hinausgehenden Kulte, über die gesondert zu berichten ist.

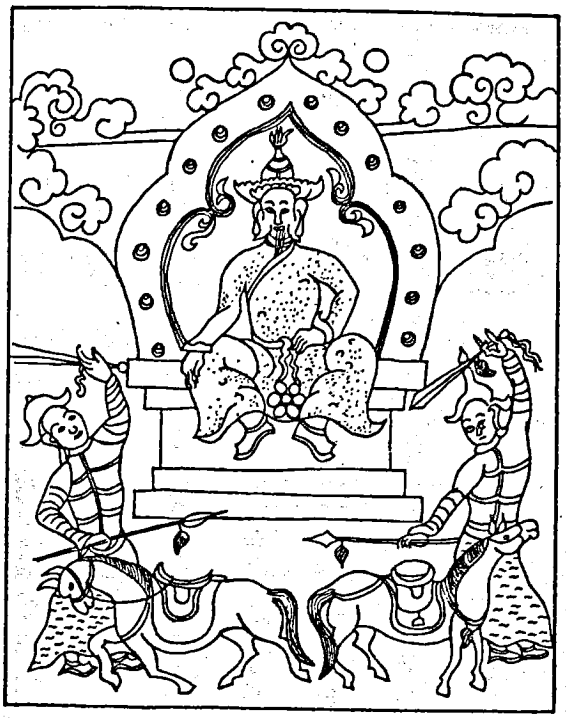
3. *Die Ahnengottheit: der historische Činggis Khan*

Im mongolischen Schamanismus wurden die Geister der Vorfahren deshalb verehrt, weil sie – wie es die *Tsakhar*-Schamanenchronik deutlich aussagt[1] – Hilfe gegen die Bedrohung des Lebens durch böse Kräfte, personifiziert gedachte Naturgewalten, leisten. Es ist demzufolge nur eine Anwendung dieses Grundgedankens des Schamanismus, wenn auch dem historischen Činggis Khan nach seinem Tode solche Verehrung zuteil wurde. Dazu kam noch zur Zeit des Yüan-Kaisers *Khubilai* der Einfluß des chinesischen Ahnen- und Familienkultes. Die chinesische Chronik der Mongolenherrschaft in China, das *Yüan-shih*, schreibt die Einrichtung eines der Ahnenverehrung gewidmeten Tempels Khubilai selbst zu[2].

Im Ordusbogen, der vom Knie des Gelben Flusses umschlossenen Landschaft, die die Ordus-Mongolen seit dem 15. Jahrhundert bewohnen, wurde und wird Činggis Khan in dem Heiligtum der „Acht weißen Zelte" verehrt[3]. Heute ist das Heiligtum in einem dafür von der Chinesischen Volksrepublik errichteten Museumsbau untergebracht[4].

Der mongolischen Überlieferung zufolge sollen ursprünglich an vier Stellen innerhalb des mongolischen Reiches im 13. Jahrhundert Heiligtümer für das Činggis Khan-Gedächtnisopfer eingerichtet worden sein[5]. Heute ist nur noch das Ordusheiligtum bekannt, das zeitweilig im 18. Jahrhundert recht vernachlässigt wurde und erst durch Befehle der Mandschu-Kaiser wieder in Aufnahme kam[6]. 1863 erbaute *Toγtaqutörü*, ein Khalkhafürst, in der nördlichen Mongolei am Kerülün-Fluß ein Činggis-Khan-Heiligtum, in dem die

1 Volksrel. Texte, 163–176; Anthropos 48: 1953, 503–506.
2 Yüan-shih, Kap. 77; *Thiel*, Monumenta Serica, XX: 1961, 31.
3 *G. M. Potanin*, Tangutsko-Tibetskaja okraina Kitaja i Central'naja Mongolija, I, St. Petersburg 1893, 121–129; *W. Lüdtke*, Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen, Archiv für Religionswissenschaft XXV: 1927, 83–129; *O. Lattimore*, Mongol Journeys, London 1941, 39–60; *Rintschen*, Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen: Opferlieder Tayilγa-yin dayun, Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Bíró Sacra, Budapest 1959, 9–22.
4 *C. D. Dylykov*, Ėdžen-choro, Filologija mongol'skich narodov, Mōskau, 1959, 235 bis 239.
5 *Injanasi*, Kōke sudur, Peking 1959, III, 1904–1906.
6 *Heissig*, ZDMG 100: 1950, 615–617.



10. Mongolischer Hausgott (Ahnenbild) (Rijksmuseum v. Volkenkunde, Leiden)

gleichen Gebete wie im Ordus-Heiligtum zur Verehrung Činggis Khans gesprochen wurden[7].

Unabhängig davon wurde in allen fürstlichen Familien der Mongolen, die von Činggis Khan abstammten, diesem geopfert. Diesem Ahnenopfer entsprach, daß auch in vielen mongolischen Stämmen den Ahnengeistern (Genien) bedeutender Vorfahren an bestimmten Tagen des Jahres, meistens am jeweiligen Todestage, Opfer dargebracht wurden, so für den mongolischen Historiker *Sayang sečen* (1604 bis nach 1662) und seinen noch berühmteren Urgroßvater *Qutuytai sečen qungtayiji* (1540–1586) im Ordusgebiet[8], am 16. Juni des Mondkalenders am Grabe des Ahnherrn der Naiman-Mongolen in Yamen-miao[9] u.a.m. Dies zeigt, daß fürstliche Familien diese Art der Ahnenverehrung bis in das 20. Jahrhundert hinein pflegten. Aber auch in den

7 *Rintchen*, Matériaux, I, IX; *K. Sagaster*, Ein Dokument des Tschinggis-Khan-Kults in der Khalkha-Mongolei, Collectanea Mongolica, 193–234.

8 *A. Mostaert*, Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaïeul Qutuytai sečen chez les Ordos, HJAS XX: 1957, 535.

9 *I. Sugiyama*, Naiman-chi ni okeru zōkyō to shuzoku, Mōko kenkyu II: 1940, 4, 64–77.

Familien der einfachen Viehzüchter blieben die Verehrung und Scheu gegenüber den *Ebügen ongγod*, den „Idolen der Ahnen", lebendig, allen Verfolgungen durch die lamaistischen Missionare des 16. Jahrhunderts zum Trotz. *Mergen diyanči blama* berücksichtigte sie deshalb um 1760 in dem von ihm für eine Liturgie in mongolischer Sprache geschaffenen Pantheon wieder als *Ebügen-ü ongγod tngri*, „die Ahnengeister-Tngri"[10]. Die Scheu vor den Ahnengeistern veranlaßte noch in unserem Jahrhundert die Bewohner der ostmongolischen Gebiete, statt der Ahnennamen Tabubezeichnungen zu verwenden; so wurde z. B. statt *γal*, „Feuer", in dem vom Ahnen überkommenen Namen des Nachfahren *čoγ*, „Glanz, Majestät", gebraucht. In den ostmongolischen Gebieten traten im letzten Jahrhundert oft an die Stelle der Ongghot-Figuren der Ahnen die aus dem Ahnenkult der Chinesen entlehnten Namenstafeln der Verstorbenen[11].

Läßt sich auch das genaue Alter der Činggis-Khan-Verehrung nicht ganz sicher feststellen, so deutet die Aufzählung aller gewaltigen Taten und Handlungen des großen Mongolenherrschers[12] sowie auch die Nennung seiner vier Gattinnen, seiner vier Söhne, seiner Brüder und seiner engsten Waffengefährten *(Külüg)* in den Gebieten des Činggis-Khan-Kultes darauf hin, daß hier der historische Činggis Khan als Ahnengeist angerufen wird. Die Verehrenden und Anbetenden, „Khan und Dzinong folgen nun altem Brauch"[13]. Der historische Činggis aber wurde als Ahnengeist deifiziert.

Himmlisch geborener Činggis Khan,
Geboren auf Bestimmung des erhabenen Himmels,
Himmlischen Rang und Namen auf den Leib verliehen,
Der du die Herrschaft der Völker der Welt übernommen.
Glücklich geborener Herrscher,
Mit dem Ursprung vom glücklichen Tngri,
Groß an Glück und Majestät,
Der du Weisheit hast ohne Belehrung,
Der du herrschest ohne Fehl . . .[14]

Er ist der Schutzgeist aller Nachkommen der Sippe der Bordzigiten, der Činggisiden: „Der du der erhabene Genius *(Sülde)* der Bordzigin geworden, Höchster der Glücklichen, glücklicher heiliger Herrscher"[15] und rückt in die Kategorie des Schöpfungsgottes auf:

Dein hoher, großer Zeltpavillon ist des Himmels Herdring geworden,
Dein großer, breiter Thron ist der Erdmutter Verschluß geworden,
Mein Heiliger, deiner Stirne Donnerkeil ist wie des Firmamentes Schein . . .[16]

10 *Rintchen*, Matériaux, I, 11; *Heissig*, Volksrel. Texte, 105.
11 *Sugiyama*, a.a.O.
12 *Rintchen*, Matériaux, I, 63–65, 67–69, 94.
13 *Rintchen*, Matériaux, I, 91.
14 *Rintchen*, Matériaux, I, 63, 67.
15 *Rintchen*, Matériaux, I, 94.
16 *Rintchen*, Matériaux, I, 96.



11. Opferbild aus dem Ordusgebiet (nach Dylykov)

Es finden sich nur wenige ikonographische Angaben. Aber was über das Aussehen und die Eigenschaften des vergöttlichten Ahnherrn der mongolischen fürstlichen Familien ausgesagt wird, deckt sich mit den ebenso dürftigen Angaben in der bis ins 13. Jahrhundert zurückreichenden Činggis-Khan-Spruchdichtung, der zufolge Činggis Khan ein Pferd namens *Ermeg čaγaγčin*, „die sterile weiße Stute“ [17], geritten und einen Pelz aus Ziegenfell [18] getragen hat:

Mein glücklicher Herrscher, Höchster der Glückhabenden ...
...
Der du die weiße, unfruchtbare Stute geritten,
Der du, dein Ziegenfellkleid zusammengeschnürt, gegangen ...[19]

In einer Anrufung werden Činggis' Augen als buntgefleckt, sein Gesicht als weiß geschildert:

Mein Heiliger, dessen große buntfleckigen Augen geschlossen[20],
Mein Heiliger, dessen schönes, weißes Gesicht ...

Bei den Opferzeremonien, besonders im Ordusgebiet, wurden alte Bilder Činggis Khans verwendet, von denen es heißt: „Mein Heiliger, der du auf jaspisweißer Seide zum Abbild geworden[21].“ Auf einem derartigen Opferbild aus Ordus erblickt man Činggis Khan umgeben von Frauen und Söhnen[22]. In den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts versuchten die Japaner, in den von ihnen besetzten innermongolischen Landesteilen solche Bilder durch einen Farbdruck zu ersetzen, der einen vollbärtigen, zierlichen, hellhäutigen Činggis Khan zeigte[23].

Der deifizierte Činggis Khan wurde nebst seinen Nachkommen bis in die Generation der anbetenden Adeligen[24] zeremoniell angebetet und verehrt, ohne daß ihm besondere Funktionen zugeschrieben wurden, abgesehen davon, daß das gewöhnliche Volk, die „Untertanen, die gewöhnlichen, schwarzen Hunde“ [25], ihn bittet, „diese Anbetung der Untertanen nicht zu vergessen“ [26]. Dagegen wird die Gattin Činggis Khans deutlich um langes Leben, Kindersegen, Vernichtung der Feinde und Ruhm angegangen[27]. Von einer Verquickung von Zügen eines Gewitter-, eines Kriegs- und eines Himmels-

17 Činggis qaγan-u qoyar ere-yin jaγal-un tuγuji, CSM XIV (ed. *Damdinsürüng*), 60–73; Übersetzung ins Deutsche bei *W. Heissig*, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich 1962.
18 Činggis qaγan-u čadiγ.
19 *Rintchen*, Matériaux, I, 95.
20 *Rintchen*, Matériaux, I, 96.
21 *Rintchen*, I, 96.
22 Abb. 11: *Dylykov*, a.a.O.
23 Wochenzeitung Köke tuγ, Neujahr 1940.
24 *Rintchen*, Matériaux, I, 84–85; *Dylykov*, a.a.O.
25 *Rintchen*, Matériaux, I, 96.
26 *Rintchen*, Matériaux, I, 97.
27 *Rintchen*, Matériaux, I, 98.

gottes[28] in der Gestalt des deifizierten historischen Činggis Khans ist noch nichts zu bemerken.

Es liegt auf der Hand, daß gerade diese deifizierte Ahnengestalt das Interesse der lamaistischen Kirche bei ihrem Bemühen, die mongolische Volksreligion in das Gebäude des Lamaismus einzugliedern, finden mußte. Der erste Pekinger *lČaṅ skya Khutkhtu Ṅag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan* (1642–1714) verfaßte um 1690 ein Opfergebet für den „Schutzgeist der kaiserlichen Nachkommenschaft des Činggis Khan, des vom Himmel begünstigten Esrua der Erde"[29], in dem er die lamaistische Gottheit *Saṅghapāla* mit dem *Činggis Khan sülde ṅgri*, „dem Genius-Tngri Činggis Khans", gleichzusetzen versuchte. Dieser Gedankengang wurde von einem der persönlichen Schüler des ersten *lČaṅ skya Khutukhtu*, dem *sMon lam rab 'byams pa bsTan 'jin grags pa* von den Üdzümütsin, aufgegriffen, der um 1730 ein diesbezügliches Gebet formulierte. Und auch der *Mergen diyanči-yin gegen* schrieb in der Mitte des 18. Jahrhunderts für seine Nationalliturgie in mongolischer Sprache ein sich auf Činggis Khan beziehendes Opfergebet, das große Verbreitung unter den Mongolen fand[30] und noch in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts in der östlichen Mongolei neu gedruckt wurde[31]. Darin wird Činggis Khan mit seinen Gefährten und Ministern angefleht, gemeinsam mit Yakṣa und Erd- und Wassergeistern auf die Erde zu kommen. Činggis Khan wird zum „Weißen Gelübdeträger" *(Upāsaka)*.

> Geruhe hierher, an den Ort, der Wünsche erfüllt, zu kommen.
> Auf den Thron, der aus unvergleichlichen Kostbarkeiten bereitet,
> Auf den Teppich mit acht herrlichen Lotusblüten,
> Völlig harmonischer Schutzgeist, weißer Ubasi ...

Činggis Khan soll jetzt *sidi* (skr. *siddhi*), „magische Kraft", den Opfernden spenden, magische Kraft, alle Widerstände, Krankheiten und Dämonen, Irrtümer und Zwieträchte zu beseitigen, Glück und Segen, Weisheit und Kraft zu mehren! Nunmehr hat der große Krieger und Held in den Kreis der Schützer der lamaistischen Religion Eingang gefunden, und man bittet ihn:

> Der du mit der großen Macht wie der Khan des Rades der Lehre
> Vermagst, den irrgläubigen wilden Feind zu beherrschen ...
> Verstärke das lange Leben, Freude, Frieden und Stärke,
> Gewähr mir, daß die Taten, die Wünsche sich erfüllen ...[32]

Entsprechend den anderen Schutzgottheiten wurden Činggis Khan die gleichen Funktionen wie diesen beigelegt[33].

28 *Lüdtke*, a.a.O., 127.
29 Volksrel. Texte, 8, Anm. 3.
30 *Rintchen*, Matériaux, I, 66.
31 Volksrel. Texte, 30, 151–153.
32 Volksrel. Texte, 152.
33 Vgl. S. 402 ff.

... Verwünschung, Schimpf und Nachrede weise ab,
Auf dem Kriegszug weise den Feind und Niederlage ab,
Vom Lager weise Übeltäter und Feinde ab,
Und den Feind, der Meister Buddhas Lehre ein Gegner,
Zerstückle mit dem Messer des starken Donnerkeils,
Zerschneide seine Hauptschlagader ...[34]

Dieser Činggis des Gebetes des *Mergen diyanči-yin gegen* ist völlig zum Schützer des Lamaismus geworden; seine Sonderstellung im Ahnenkult der Činggisiden ist vorbei. Wie tiefgehend sein Einfluß auf das Bild der Činggis-Khan-Gottheit war, ist nicht zu ermessen. Noch 1863 wurde dieses Gebet anläßlich des Neubaus eines Činggis-Khan-Heiligtums im Khalkhagebiet durch *Toqtaqutörü wang* gemeinsam mit den alten Hymnen aus Ordus kopiert[35], woraus man wohl schließen darf, daß man von mongolischer Seite an dieser Ausformung des Činggis-Khan-Bildes nichts auszusetzen fand.

4. Der mythische Činggis Khan als Initiator-Gott

Neben der im Ahnenkult verankerten Verehrung des historischen Činggis Khan finden sich in den mongolischen volksreligiösen und folkloristischen Texten Beweise für die Existenz einer Činggis-Khan-Gestalt, die Züge einer politischen Schöpfungsgottheit trägt. Diesem mythischen Činggis Khan wird nämlich der Ursprung verschiedener wirtschaftlich bedeutsamer Bräuche des mongolischen Jahresbrauchtums sowie die Einführung der Hochzeitssitten der Mongolen zugeschrieben.

Die mongolische historische Überlieferung aus der Yüan-Zeit, wie sie in dem auf die Zeit Khubilai Khans (1260–1294) zurückgehenden *Čayan teüke* (Weiße Chronik)[1] in den auf uns gekommenen Fassungen des 16. Jahrhunderts erhalten ist[2], schreibt Khubilai die nochmalige Bestätigung von vier Jahreszeitenfesten zu, die schon früher feste Bestandteile des Brauchtums waren. Bei diesen eng mit der nomadischen Viehwirtschaft verknüpften Feste handelt es sich um:

Das Fest der Weißen Herde *(čayan sürüg-un qurim)* am 21. des Frühlings-Endmonats (April);
Das Fest des Mitt-Sommers *(Jun-u ayur-un qurim)* am 15. des mittleren Sommermonats (Juni/Juli);

34 Volksrel. Texte, 152.
35 *Rintchen*, Matériaux, I, 66.
1 *C. Žamčarano*, Mongol'skie letopisi XVII veka, Moskau-Leningrad, 1936, 70–78; (üb. *R. Löwenthal*, The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century, Wiesbaden 1955, 50–55).
2 *W. Heissig*, Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen, I, 16.–18. Jh., Wiesbaden 1959, 17–26.

Das Fest der Herbst-Trockenheit *(Namur-un sirge-yin qurim)* am 12. des Herbstendmonats (11. Monat), wenn die Fohlen Halfter und Halteleinen abgenutzt haben; Gedenktag der Salbung des neugeborenen Činggis *(Činggis qayan-u miliyad-un qurim)* am 3. des ersten Winter-Monats.

Das Fest der Milchlibation zur Sommersonnenwende[4] ist bereits von Marco Polo als zeitgenössischem Beobachter[5] bestätigt worden. Die in der volksreligiösen Überlieferung bewahrten Texte und Ansprachen für diese Gelegenheit nennen Činggis Khan als denjenigen, der diese Zeremonie eingeführt habe. In dem beim Aufstellen des „Grauer Hoher" *(boro öndür)*[6] genannten Holzschaffes für die zur Herstellung des Kumyss und die Libation benötigten Stutenmilch rezitierten Spruch heißt es:

Der gesegnete heilige Herr Činggis Khan,
Geboren, um auf den Befehl des Khan *Hormusta tngri*
Zu besiegen die zwölf Herrscher der Fremdvölker,
Als einst er an der Quelle des Flusses an grünen Weiden das Sommerlager schlug,
Hat seine 99 weißen Stuten eingefangen,
Hat sein großes Mongolenvolk versammelt,
Hat den hohen, großen, goldenen Haltepfahl eingeschlagen,
Hat die lange, feste Halteleine gespannt,
Ließ daran die vielen Fohlen anbinden ...,
Ließ aufstellen das „Hohe Braune" [Milchschaff] –,
Diesen Brauch hochhaltend folg' ich,
Der sich unter seiner Nachkommenschaft verbreitete,
Die hochberühmt, große Namen und Titel hat ...[7]

Die in der 1774/75 zusammengestellten Chronik *Bolur erike*[8] erhaltenen Überlieferungen berichten übereinstimmend, daß Činggis Khan „auf den mit verschiedenartigen Blumen geschmückten kühlen Weiden am Fluß durch *Jelme* die Koppel-Leinen spannen und durch *Čou-a mergen* von den *Jürčid* die Fohlen einfangen ließ. Nachdem sieben Tage und Nächte vergangen waren, langte Činggis Khan selbst an, und er bestimmte als neues Gesetz, was es vorher noch nicht gegeben hatte, indem er Stutenmilch als Streuopfer[9] an Buddha, die drei Kleinodien der Lehre und an die Tngri versprengte und auch *Börte činua* Khan und den anderen nachfolgenden Ahnen so opferte ..."

Auch ein Segensspruch für das Aussondern der jungen Rinder aus der Herde und die damit verbundene Libation charakterisiert sich als:

3 *Žamčarano*, a.a.O., 75 (*Löwenthal*, 53); *Heissig*, Geschichtsschreibung, I, Facsimilia 14–15.
4 Vgl. *A. Mostaert*, L'Ouverture du sceau, Monumenta Serica, I: 1935, 335.
5 *Yule-Cordier*, Travels of Marco Polo, I, 300.
6 *Mostaert*, MSI: 1935, 335.
7 Körke nekekü boro öndür jalayu genannte Ansprache in einem Ritualhandbuch aus Ordus (Besitzer: *J. U. Hecken*, Louvain) (cf. Zentralasiat. Studien 2: 1968).
8 Kalgan-Ed. 1941, 69 (vgl. *W. Heissig*, Bolur erike, literaturhistorisch untersucht, Peiping 1946, 60–61).
9 Gegüü-yin sime öčig sačuli-yi.

Von den Ahnen und Vorvätern überkommene,
Zum Brauch für dies ganze Volk gewordene,
Aus der Zeit des Kaisers Činggis her überkommene,
Zum Brauch des ganzen Mongolenvolkes gewordene
Regel des Aussonderns der Jungen der Kühe und Yaks ...[10]

In gleicher Weise wird in verschiedenen Sprüchen des mongolischen Hochzeitsrituals Činggis Khan als der Initiator dieser Bräuche bezeichnet. In einem Hochzeitsspruch, der nach der Herkunft des Bräutigams fragt, heißt es: „Dies ist der Brauch wie einst, als Činggis Khan die vier Fremdvölker der fünf Farben unterworfen hatte und er die *Börtegeljin* zur Gattin nahm und zu jener Zeit der *Buyurji* genannte Würdenträger die Worte wechselte ...[11]" Desgleichen wird ein anderer Torspruch aus Tsakhar als „von Činggis Khan überkommener Brauch"[12] ausgegeben.

Pseudohistorisierend heißt es in einer zum Hochzeitsritual gehörenden ostmongolischen Frage nach Alter und Namen der Braut[13]: „Der glückliche Kaiser Činggis, die Verkörperung des *Qormusta* ... sandte zur Zeit, da er die schöne *Börtegeljin*, die Tochter des Bayan von dem Khunggirad, dem Untertanen der Vier *Uyičud*, zum Weibe nahm, seine klugen Würdenträger, geführt von den zwei Ministern *Buyurči* und *Muquli* – und indem sie der Sitte der Alten folgten, wurde der Brauch vollzogen, nach Name und Geburtsjahr der Braut, nach beidem zu fragen ..."

Auch in einem sich auf den Bogen, der zur Hochzeitszeremonialkleidung des Bräutigams gehörte, beziehenden Segensspruch wird analog gesagt[14]: „Diesen Wunsch *(irügel)* hat der Würdenträger *Bürinebadara* geschaffen zur Zeit, da der heilige Činggis Khan in seiner Jugend achtzehn Jahre die *Börtegeljin qatun* zum Weibe nahm ..." Dem entspricht, daß ebenfalls ein Spruch aus Tsakhar, der bei der Salbung des bei der Hochzeitszeremonie gebrauchten Bettvorhanges aufklingt, die Entstehung eben dieses Brauches der Zeit und Hochzeit Činggis Khans zuschreibt:

Einst als der heilige Činggis Khan gekommen,
Am Ufer des *Erdeni*-Flusses
Zur Gattin zu nehmen die an Tugend vollendete *Ghoa setsin Khatun*,
War auch ein Bettvorhang aus gestreiftem Brokat gezogen,
Und es sprach ein kunstreicher Würdenträger diesen Spruch ...[15]

Die Menge solcher Zuweisungen einzelner Bestandteile des mongolischen Hochzeitsbrauchtums an einen mythischen Činggis Khan muß früher noch

10 *Rintchen*, Matériaux, I, 33.
11 Volksrel. Texte, Nr. XLVII.
12 Volksrel. Texte, Nr. XLVIII.
13 Volksrel. Texte, Nr. LV; engl. Übs. Folklore Studies IX: 1950, 162.
14 Irügel. maytayal, Kökekhota 1959, 68; für das Werk selbst vgl. ZDMG 115, 1965, 165.
15 Volksrel. Texte, Nr. XLIII.

größer gewesen sein, als sich heute ermitteln läßt. Der ostmongolische Historiker *Rasipungsugh* teilt nämlich in seinem 1774/75 zusammengestellten Geschichtswerk *Bolur erike* auf Grund der Überlieferung mit, daß Činggis Khan, „als er die *Börtegeljin* zum Weibe nahm, die Bräuche, die früher nicht waren, neu eingeführt hat. Den Würdeträger *Dzelme* von den *Uriyangkhai* und den redegewandten *Tsaghadai ebügen,* diese beiden beauftragte er, Geschenke und Festmahl zu geben. Er führte ein: das Zelt zu salben, Namen und Geburtsjahr (der Zukünftigen) zu erfragen, der Sonne und dem Mond Verehrung zu erweisen, die Frauenfrisur zu machen und die Verschleierung (der Braut) zu lösen, das Herdfeuer zu verehren, der Schwägerschaft Geschenke zu reichen und sie zu ehren, Segenswünsche entgegenzunehmen, das Hochzeitsmahl zu feiern und anderes nach dieser Art ...[16]"

Aber auch Segnungen im Rahmen des täglichen Lebens des Nomaden und Jägers, wie etwa das „Besprechen" der am Mongolenbock-Sattel angebrachten langen Riemen, die zum Anbinden der Beute dienen, beziehen sich auf Činggis Khan als Initiator des Brauches: „Es hat sich überliefert, daß der heilige Činggis Khan einst einmal den Riemen seines goldenen Sattels ein Opfer gebracht hat ..., dies ist der Grund, daß heute der Sattel und das Zaumzeug des Spendeherren hier purifiziert, die acht Sattelriemen besprochen und ein Segenswunsch ausgesagt wird ...[17]"

Jedoch nicht nur Segenswünsche, Zeremonialsprüche und chronikalische Überlieferung erwähnen Činggis Khan als Initiator des Brauchtums, sondern auch dichterische Quellen wissen ähnliches zu berichten. Die bis ins 13. Jahrhundert zurückreichende Ballade von den beiden Grauschimmelhengsten Činggis Khans[18] weist die Sitte, den den Göttern geweihten Siegerpferden beim Pferderennen bunte seidene Tücher und Streifen in die Mähne zu flechten (mo. *seterle-*), Činggis Khan zu: „Seidene Tücher für den kleinen Grauschimmel schlang ihm in die Mähne der glückliche Herrscher. Seidene Tücher zu flechten als Brauch stammt vom kleinen Grauschimmel, so sagt man ..."

Die mongolische Legendenüberlieferung *(domoy)*[19] liefert zahlreiche auf Činggis Khan bezogene Erzählungen zur Begründung für die Entstehung von Bräuchen; auch die Bildung von Ortsnamen wird durch Aussprüche und Verhaltensweisen Činggis Khans erklärt. So wird die Sitte, beim Urinieren des Pferdes an den Steigbügel zu klopfen, auf Činggis Khan zurückgeführt, der dies der Legende zufolge angeordnet haben soll, weil einst ein Höfling beim raschen Querfeldeinritt drei Monate zurückgeblieben war, da er anhalten und sein Pferd urinieren lassen mußte. „Von da an wurde beim Urinieren eines

16 Bolur erike, Kalgan 1941, 32 (Scripta Mongolica III, Part IV, 36; *Heissig,* Bolur erike – lit.-hist. untersucht, Peiping 1946, 51).
17 *Rintchen,* Matériaux, Nr. XXV, 47–48.
18 *Heissig,* Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich (Manesse) 1962, 51.
19 *P. Horloo,* Mongol ardyn jawgan ülger, Ulanbator 1960, 89–92.

Pferdes an den Steigbügel geklopft, und wenn dieses Geräusch den Kaiser erreichte, schlug dieser querfeld keine Abkürzung ein. Durch diese Regel ist es heute noch der Brauch der Mongolen, beim Urinieren eines Pferdes an den Steigbügel zu klopfen ...[20]"

Selbst wenn man in Betracht zieht, daß zur Zeit der staatlichen Neuordnung zentralasiatischer Reiter- und Jägerstämme zum Volkskörper der Mongolen unter Činggis Khan dieser zahlreiche Anordnungen für das gesellschaftliche Zusammenleben getroffen haben wird und man sich vergegenwärtigt, daß besonders sein Enkel Khubilai dieses Brauchtum – wie uns die Nachrichten über die Festlegung des Ahnenkults unter Khubilai[21] zeigen – zum Teil kodifiziert hat, so ist es dennoch nicht wahrscheinlich, daß sich die Mongolen heute bei jedem ihrer Bräuche der Urheberschaft des historischen Činggis Khan erinnern. Dies erscheint um so wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß in einer größeren Zahl mongolischer volksreligiöser Rituale und Sprüche, Segenswünsche und Ansprachen, in denen Činggis Khan als Urheber eines Brauches genannt wird, aber auch in einer ebenso großen Zahl, in denen er nicht erwähnt wird, die Bräuche nicht nur als „aus alter Zeit überliefert" gekennzeichnet werden[22], sondern ihr Ursprung sogar auf den tibetischen König *Sroṅ bcan sgam po* (620–649) zurückgeführt wird. So nennt sich ein Handbuch aus Tsakhar[23] für den Zeremonienmeister des Hochzeitsfestes „Originalhandschrift, die die Gebräuche festgelegt hat für das Abhalten des Hochzeitsfestes zu jener Zeit, da einst, zu Zeiten des Königs, der ›Berg des aufrechten, unerschütterlichen Firmaments‹ genannt war, dieser seinem Sohn, dem aufrechten *Sroṅ bcan sgam po,* dem zehntausend Segnungen habenden, die schöne Tochter des Königs von Nepal, die Verkörperung der ... Devī, zur Gattin gab". In der ostmongolischen Frage[24] nach Name und Alter der Braut werden hingegen sowohl *Sroṅ bcan sgam po* als sogar auch zu Lebzeiten Buddha Sākyamuni's der mythische König *Ardasidi* außer Činggis Khan als Initiatoren des Brauches genannt. Ein Branntweinsegen aus der Inneren Mongolei, der ebenfalls im Hochzeitsbrauchtum Verwendung findet, erwähnt außer *Sroṅ bcan sgam po* sogar noch den mythischen indischen König *Mahāsammata:*

> Durch den Brauch, der den Gebräuchen verschiedener Gesetzesherrscher
> Wie dem klugen Mahāsammata Khan der Frühzeit,
> dem mächtigen Gesetzes[herrn] *Sroṅ bcan sgam po* und anderen folgt ...[25]

20 Mong. Chronik Erten-ü čay-un bolur toli kemekü teüke, Ms. aus Tsakhar, Kgl. Bibl. Kopenhagen; mong. Überlieferung aus Ordus *A. Mostaert,* Textes oraux ordos, Peking 1937, 131, Folklore ordos, Peking 1949, 188.
21 Yüan-shih ...
22 Volksrel. Texte, Nr. LVIII-LIX.
23 Volksrel. Texte, Nr. XXXV.
24 Volksrel. Texte, Nr. LX.
25 Irügel. maytayal, Kökekhota 1959, 101.

Der mythische indische König *Mahāsammata*, mit dem der buddhistischen Überlieferung zufolge der Anfang staatlichen Denkens einsetzt, wie auch der tibetische König und Patron des Buddhismus *Sroṅ bcan sgam po* drangen erst im späten 16. Jahrhundert ins Bewußtsein der Mongolen, als lamaistische Missionare, allen voran der dritte Dalai Lama, den Versuch unternahmen, für die mongolischen Fürsten eine mythische Ahnenreihe aufzustellen, die über Činggis Khan hinaus bis zu den tibetischen und frühesten indischen Königen reichte und so deren Charisma als Förderer des Buddhismus auf die Činggis-Khan-Nachfolger übertrug[26]. *Ardasidi* wiederum, der Held einer Königssohn-Geschichte, wurde den Mongolen ebenso wie König *Sudadani* (Śuddhodana) aus den ebenfalls im Laufe der buddhistischen Bekehrung ins Mongolische übersetzten Buddha-Jātakas bekannt.

Der Činggis Khan der Brauchtumssprüche ist also ebenfalls eine mythische Persönlichkeit. Auf diese wird die Entstehung von Bräuchen in ganz grauer Vorzeit zurückgeführt. Ihr so bestätigtes hohes Alter und die Berufung auf das – hier mit dem Namen einer historischen Persönlichkeit benannte – schöpferische Prinzip lassen sie erst bindend und gewichtig werden.

5. Die Feuergottheit

Die Mongolen verehren das Feuer in Gestalt einer Feuergottheit, der die Funktionen einer Fruchtbarkeits-, Reichtums- und Herden-Gottheit eignen. Daß das Feuer heilig und zu verehren sei, ist eine der ältesten religiösen Vorstellungen der Mongolen. Parallelen dazu werden schon von den türkischen Vorgängern der Mongolen in Zentralasien aus dem 6. und 7. nachchristlichen Jahrhundert berichtet[1]. Auch für die Zeit der Mongolenherrschaft im 13. Jahrhundert liegen Angaben vor, die diese heilige Stellung des Feuers bezeugen.

Die Verehrung der Feuergottheit erfolgte und erfolgt an einem der letzten Tage jeden Jahres[2] mittels einer Opferzeremonie, bei der man das Brustbein eines Schafes opferte und Feuerhymnen rezitierte[3]. Wir kennen heute so viele dieser Feuerhymnen aus allen Teilen der Mongolei, daß durch Vergleich über jeden Zufall hinaus die Verwendung derselben dichterischen Klischees und Baubestandteile dargetan und das ursprüngliche Vorhandensein eines

26 *Heissig*, Familien- und Kirchengeschichtsschreibung I.

1 *N. Poppe*, Zum Feuerkultus bei den Mongolen, Asia Maior II: 1925, 145.

2 *Poppe*, Feuerkultus, 140; *A. Mostaert*, A propos d'une prière au feu, UAS XIII: 1962, 212.

3 Die älteste europäische Beschreibung dieser Zeremonie und Übersetzung einer Feuerhymne bei *P. S. Pallas*, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, II, St. Petersburg 1801, 327–333; ferner *Poppe*, Feuerkultus, 140–145; *Mostaert*, Prière au feu, 211–213.

gemeinsamen, vor vielen Jahrhunderten entstandenen Prototyps nachgewiesen werden kann[4].

Abgesehen von dieser Feuerzeremonie wird die Feuergottheit auch sonst noch mehrere Male innerhalb des Jahresablaufes im Rahmen kleinerer, örtlich verschiedener religiösen Handlungen angerufen: im Frühjahr, um Segen für die Kamele zu erbitten[5], bei dem Libationsopfer zur Zeit der Sommersonnenwende[6], bei der Vorbereitung des Fleisches für die Winterverpflegung[7] und während eines Teiles der Hochzeitszeremonie.

Die Feuergottheit trägt mehrere Namen; diese gehören verschiedenen zeitlichen Schichten an. Die älteste Bezeichnung ist zweifellos auch die am meisten verbreitete: *odqan γalaqan,* was die Mongolen als „jüngstgeborener Feuerkönig" verstehen, und *odqan γalaqan eke,* „Mutter, jüngste Feuerkönigin". Doch ist *odqan,* „der Jüngstgeborene", ein Lehnwort aus dem Türkischen, wo es „Feuerkönig" besagt. Zur Bedeutung „Jüngstgeborener" ist das Wort dadurch gekommen, daß bei den Mongolen immer der jüngste Sohn die väterliche Jurte und damit den väterlichen Feuerherd erbte[9]. Die Entlehnung des Wortes *odqan,* „Feuerkönig", von den Türken deutet auf das Vorhandensein des Feuerkultes und der Verehrung der Feuergottheit bei den Mongolen bereits vor Činggis Khan, vor der Bildung der ethnischen Einheit der Mongolen, hin. Die Feuergottheit in ihrer alten Form ist weiblich[10]; deshalb werden auch oft die vereinfachenden Formen *Od γalaqan eke, γal-un eke,* „Feuermutter", und *γal-un qan eke,* „Mutter Feuer König(in)", für sie gebraucht. Ferner gibt es die Bezeichnung *γolumta eke,* „Mutter der Feuerstelle, Herdmutter". Diese Benennungen werden in den Hymnen abwechselnd für ein und dieselbe Gottheit gebraucht.

Die Deifizierung des Feuers sieht wie das Feuer selbst aus. Epitheta der Feuergottheit sind „Mutter mit dem Antlitz aus roter Seide, mit Butter als Lebens(stoff)"[11], „Mit roter Seide Geschmückte"[12], „Mutter *od γalaqan* mein, die du viele heiße Zungen hast, Feuermutter, mit einer gespaltenen Zunge, vom Winde belebt"[13], „*Odqan γalaqan*-Mutter, strahlend wie die aufgehende Sonne, von der Farbe dunkelroter Bronze"[14]. Sie hat ein „Buttergesicht"[15].

4 *Heissig,* Volksrel. Texte, 11–18.
5 *A. Mostaert,* Prière au feu, 213.
6 *Heissig,* Volksrel. Texte, 256.
7 *A. Mostaert,* Prière au feu, 213; Textes oraux ordos, 461–462.
8 *A. Mostaert,* Prière au feu, 213; Matériaux éthnographiques relatifs aux Mongols ordos, CAJ II: 1956, 276.
9 *Poppe,* Feuerkultus, 132.
10 Dazu schon *D. Banzarov,* Černaja vera, 34; *Poppe,* Opisanie, 133.
11 *Rintchen,* Matériaux, I, 30.
12 *Poppe,* Feuerkultus, 135.
13 *Rintchen,* Matériaux, I, 30.
14 Volksrel. Texte, 87.
15 *Poppe,* Feuerkultus, 135.

Oftmals heißt sie auch „*Odqan* Feuerkönigin-Mutter, mit der Glut aus gelber Butter, mit der Farbe des gelben Federgrases (Stipa gobica)..., mit einem Kamelschädel“ [16].

Die *Odqan γalaqan,* die Feuermutter, hat „einen Rauch, der durch die Wolken dringt, Glut, welche durch die Erdmutter *(Etügen)* dringt“; sie „verbreitet Brandgeruch, der zu den neunundneunzig Tngri hochsteigt“, und besitzt „Glut, die durch die siebenundsiebzig Schichten der Erdmutter dringt“ [17]. Die Feuermutter ist von „Meister Buddha geschaffen, von *Qormusta tngri* angezündet“ [18]; sie entstand, „als der Himmelsfürst (*Tngri* Khan) noch flach und die Erdmutter-Fürstin *(Etügen qaγan)* noch klein war“ [19]; sie wurde auf dem heiligen Berg der Činggisiden, „dem *Burqan γaldun-a,* angeschlagen und auf der braunen, runzeligen Erdmutter angefacht“ [20]. Auch ein mythischer „Knabe *Ayuratai* hat sie auf dem gelben Berge der gelben Felsen entfacht“ [21].

Allen Feuergebeten gemeinsam ist die Idee einer natürlichen Herkunft der Feuergottheit: sie hat „den Kieselstein zur Mutter, das Felseneisen zum Vater und die Ulme als Brennstoff“ oder „das Gras als roten Sohn“ [22]; sie hat „harten Stein zur Mutter und zum Vater Felseneisen“, „ägyptischen Stahl zum Vater und Fleischstein zur Mutter“ [23]; sie hat sich „von der Weide abgespalten und vom Gestrüpp ihren Anfang genommen“ [24]. Es werden nur Hinweise auf das Feuerschlagen mit Stahl und Stein, jedoch nicht auf ein Feuerbohren gegeben.

Was das Alter dieser Feuergottheit-Vorstellungen anbelangt, so ist eine gewisse Datierung dadurch möglich, daß in einer Gruppe von Hymnen Namen historischer Persönlichkeiten der frühen Geschichte der Mongolen und solcher aus der Familie der Činggisiden genannt werden: „Du vom mächtigen heiligen (Činggis) Angeschlagener, du vom mächtigen *Torghon sira* Angefachter...“, „Reiche *Odqan γalaqan,* angeschlagen vom heiligen Činggis Khan, angefacht von der weisen Herrscherin *Börte jüsin*...“ [25]. Auch Činggis Khans Vater und Mutter werden in diesem Zusammenhang erwähnt: „angeschlagen von dem durch die neunundneunzig erhabenen Tngri beauftragten Herrscher *Yesügei,* von der *Ögelen Qatun* angeblasen...“ [26] *Khubilai,* der Weltenherrscher, und seine Gattin *Čambui* [27] sowie Činggis Khans Nebenfrau *Yesün-*

16 Volksrel. Texte, 72.
17 Corpus Scriptorum Mongolorum XIV, 111; *Poppe,* Feuerkultus, 136; *Rintchen,* Matériaux, I, 15; Volksrel. Texte, 66.
18 *Rintchen,* Matériaux, I, 14; Volksrel. Texte, 66, 69, 74, 77.
19 *A. Mostaert,* Prière au feu, 194, 197; Volksrel. Texte, 74; *Poppe,* Feuerkultus, 136.
20 Volksrel. Texte, 66; *Mostaert,* Prière, 194.
21 *Mostaert,* Prière, 194, 219; Volksrel. Texte, 66 ff.
22 Westmongolisch; Volksrel. Texte, 95.
23 Volksrel. Texte, 113; *C. R. Bawden,* Mongol Notes I, CAJ VIII, 1963.
24 Volksrel. Texte, 72.
25 *Poppe,* Feuerkultus.
26 *Rintchen,* Matériaux, 17, 33.
27 *Poppe,* Opisanie, 137; *Rintchen,* Matériaux, I, 9.

tei von den *Yeke qorčin*[28] werden ebenso genannt wie *Čaγadai* und seine Gattin *Čangqulan*[29] sowie die Činggis-Khan-Söhne *Joci, Čaγadai, Ögedei* und *Tolui*[30]. Die ganze Feueranbetung und ihre Hymnen werden als „des Heiligen Herrschers (Činggis) Lehre, der Kaiserin Beispiel" bezeichnet[31]. Es heißt: „Dies ist die von den beiden, dem *Cakravartin*-Kaiser (Khubilai) und der *Čambui*-Kaiserin gelehrte Sitte, gelehrte Schrift"[32].

Man wird annehmen dürfen, daß diese Art einer besonderen Feueranbetung unter der Yüan-Herrschaft und in der frühen Ming-Zeit im 14. Jahrhundert, nachdem die Mongolen aus China vertrieben waren, in den fürstlichen Familien aus der Linie Činggis Khans ihr Gepräge gefunden hat. Darauf deuten hin auch der Gebrauch des Wortes *Dayan Mongγol* (= Ta Yüan, die Mongolendynastie) (1260–1368) in einer Hymne: „als die Ta Yüan-Mongolen noch nicht begonnen hatten zu sein"[33] sowie die Verwendung der Formulierungen „Ich bitte um Glück und Segen für die chinesischen Sklaven-Jungen"[34] *(boγol kitad)* und „Gold und Silber, Hab und Gut des *Daibung*-König des Meeres"[35]. *Daibung* ist eine mongolische Schreibung für *Ta P'ing*, „Großer Friede"[36]; nur in der Yüan- und der Ming-Zeit sprachen die Mongolen von den Sklaven-Chinesen. Dies alles deutet auf das 13. und 14. Jahrhundert als die Zeit der Ausformung der Feuerhymnen, die im Kern jedoch noch viel älter sein müssen.

Unter dem Einfluß des Lamaismus und im Zusammenhang mit dessen Auseinandersetzung mit den autochthonen Religionsformen der Mongolen verändert sich das Bild der Feuergottheit. Sie wird zum Feuer-Tngri *(γal tngri)* oder Feuer-König *(γal-un qan)*. Analog den buddhistischen Vorschriften *(sādhana)* über die geistige Manifestation einer Gottheit durch den Kontemplanten wird nun die mystische Silbe *Ram* zum Ursprung des Feuer-Tngri. Der Feuer-Tngri heißt jetzt auch Feuerkönig *Miraja (Miranča);* auf dem Wege tantrischer Magie hat er die Gestalt eines Einsiedlers angenommen:

Aya, Feuer-König *Miranča,*
aus der Silbe *Ram* entstanden,
Manifestiert durch die Zauberkraft des Einsiedlers,
Der du mit reiner, heller Kraft
Das Harte verbrennst,
Der du das Dunkel erhellst . . .[37]

28 *Rintchen,* Matériaux, I, 9.
29 *Poppe,* Feuerkultus, 138.
30 *Rintchen,* Matériaux, I, 9.
31 CSM XIV, 110.
32 *Rintchen,* Matériaux, I, 9.
33 Volksrel. Texte, 88; CSM XIV, 112.
34 Volksrel. Texte, 82; *Rintchen,* Matériaux, I, 23.
35 Volksrel. Texte, 80.
36 *Vladimircov,* O prozvišče „Dayan"-qaγan, Dokl. AN-V: 1924, 119–121.
37 *Rintchen,* Matériaux, I, 19.

Buddha und der Tantriker sind an die Stelle der früheren Feuerschöpfer getreten: „Mein Feuer-König *Miranča,* vom Meister *Padmasambhava* geschaffen, vom mächtigen *Śākyamuni* Buddha angeschlagen . . .[38]" Jetzt gibt es eine den lamaistischen Gottheiten analoge ikonographische Beschreibung. Noch dominiert wie bei der Feuermutter *Odqan γalaqan* die rote Farbe, denn „zwischen dem Feuer-Tngri und dem Feuer besteht kein Unterschied[39]".

Der Feuer-Tngri, der auch „Tngri des Herdringes" und „mächtiger Tngri der Feuerstelle" genannt wird, hat folgendes Aussehen: „Aus der Silbe *Ram* ist völlig entstanden der Feuer-Tngri von roter Farbe, mit einem Gesicht, zwei Händen, auf einem braunen Ziegenbock beritten. In der rechten Hand hält er eine Zählschnur und rote Seidenstreifen, in der linken Hand eine Feuerpfanne. Auf dem Leib ist er mit verschiedenen Seidenstreifen geschmückt. Von zahlreichen Gefährten umgeben, kommt der Feuer-Tngri gerufen nach dem südlichen Firmament . . .[40]"

Manchmal heißt der Feuer-Tngri auch „der auf dem kastrierten Ziegenbock Sitzende"[41]. Zeitweilig wird in den lamaisierten Feuergebeten der Feuer-König auch mit dem *Arsi-Tngri* gleichgesetzt und verdankt er sein Entstehen *Esrun* (Indra) *tngri, Qormusta tngri, Bisman tngri* und *Madasiri.* Der Feuer-Tngri führt außerdem das Beiwort „Gelber Feuer-Tngri"[42].

Als das schamanistische und volksreligiöse Gedankengut unterdrückt wurde, identifizierte man die Feuermutter *Odqan γalaqan* mit dem Feuerkönig und Feuer-Tngri; altes und lamaistisches Gedankengut verschmolzen miteinander. Der durch seine Bemühungen um eine Einbeziehung und Synkretisierung der volksreligiösen Züge, Gottheiten und Vorstellungen in die mongolische lamaistische Liturgie hervorgetretene *Mergen diyanči-yin gegen* vom Stamme der Urat-Mongolen versuchte in der Mitte des 18. Jahrhunderts, Parallelen zur Feuerverehrung der Nachbarländer der Mongolen aufzuzeigen. In seinem Feuergebet heißt es:

Überaus guter, mächtiger Feuerkönig,
Tugendhafter guter *Arsi tngri,*
Beim indischen Volke durch Opfer verehrt,
. . .
Vollkommen majestätischer Feuerkönig,
Allherrscher *Arsi Tngri.*
Auch im tibetischen Volke durch Opfer verehrt,
. . .

38 *Rintchen,* Matériaux, I, 27; *Poppe,* Feuerkultus, 138.
39 *Poppe,* Feuerkultus, 135.
40 *Rintchen,* Matériaux, I, 18; *Poppe,* Feuerkultus, 135.
41 *Mostaert,* Prière, 195, 198; *Poppe,* Opisanie, 183; Feuerkultus, 135.
42 Volksrel. Texte, 103–104.

In jedem Maße völlig majestätischer Feuerkönig,
Makelloser *Arsi tngri*,
Auch im chinesischen Volke durch Opfer verehrt
...[43]

Hier werden Feuerkönig und *Arsi tngri*, der „Einsiedler-Tngri", gleichgesetzt.

Die Bemühungen der lamaistischen Liturgiker, eine völlige Systematisierung des alten mongolischen Feuerbrauchtums zuwege zu bringen, verfolgten aber wohl weiter gesteckte Ziele. In verschiedenen alten mongolischen Feuerhymnen wird nicht eine einzige *Γalaqan*-Feuermutter genannt, sondern „die Mutter *Γala*-Khan, ältere und jüngere Schwestern". Die lamaistischen Theologen machten daraus nun in Anlehnung an die Kategorie der *Devl, Ökin tngri*, des lamaistischen Pantheons „die sieben *Ökin tngri* des Herdes, ältere und jüngere Schwestern" und die Gefährtinnen der Feuer-*Ökin tngri*". Ebenso wurden „fünf ältere und jüngere Schwestern, die fünf Feuer-Herzen" eingeführt[44]. Die Feuer-Jungfrauen-Tngri haben das Aussehen der wilden Gottheiten des lamaistischen Pantheons: ein blendendweißes Gesicht, zwei Arme, einen aufgesperrten Mund mit gefletschten Zähnen. Es werden auch vier Feuerjungfrauen-Tngri der vier Kardinalrichtungen gezählt, wobei die des Ostens weiß, die des Südens rötlichgelb, die des Westens dunkelrot und die des Nordens schwarz ist[45].

Ende des 18. Jahrhunderts wurde dann von seiten des Lamaismus der Versuch unternommen, das noch den alten volksreligiösen Vorstellungen der Mongolen entsprechende Bild der Feuergottheit in Rot, der natürlichen Farbe des Feuers, zu verändern und damit die alte Feuergottheit gänzlich zu verdrängen. Ein in diesen Zusammenhang gehörendes, vor 1800 im Tsakhargebiet entstandenes und gedrucktes Feuergebet[46] beschreibt die Feuergottheit, *yal tngri*, nunmehr so:

Auf dem südlichen Firmament
Aus der Silbe Ram entstanden,
Inmitten des Feuerkörpers Lotus,
Oberhalb des Mondes der Feuer-Tngri.
Von weißer Farbe und überaus mildem Aussehen,
Den weißen Scheitelknoten *(uṣnīṣa)* auf dem Haupt geschlungen,
Mit einem dicken, weißen Bart,
In der rechten Hand den Rosenkranz aus weißem Glas,
In der linken Hand das Opfervase genannte Gefäß, gefüllt mit Nektar,
Mit einem Kleid aus weißer Seide angetan,

43 *Rintchen*, Matériaux, 10; Volksrel. Texte, 103–104.
44 *Poppe*, Opisanie, 180; Feuerkultus, 133.
45 *Poppe*, Feuerkultus, 34.
46 Volksrel. Texte, 13.

Aus weißen Seidenfäden ein Sitzkissen gemacht,
Auf einem Lotus-Thron, und außerhalb davon
Umringt von vielen Gefährten, die dem Verehrten gleich . . .[47]

Der Feuer-Tngri wird nun noch mit einem Namen in verballhorntem Tibetisch als „Feuer-Tngri *Gugarmo*" bezeichnet, aus der buttergesichtigen Feuermutter wird „die weiße Mutter mit dem Donnerkeil". Ihre Ikonographie erhält die Züge einer milden Gottheit: „der weißgekleidete Feuer-Tngri hat ein Gesicht, zwei Hände, in der Rechten hält er eine Lotusblume, in der Linken einen Teppich . . .[48]" Eine mongolische Darstellung der Sitten und Gebräuche der ostmongolischen Stämme spricht von einer Identifizierung der Feuergottheit mit der lamaistischen Gottheit *Hayagriva,* dem Schützer der Pferde; „in der Nacht des 23. des 12. Monats ist es Brauch, dem Feuer-Burqan *Hayagriva* zu opfern . . .[48a]"

Dieser Versuch, die Feuergottheit des mongolischen Volksglaubens in Gestalt einer milden Gottheit in das lamaistische Pantheon miteinzubeziehen, scheint jedoch — an der geringen Zahl der diesbezüglichen Handschriften gemessen — zu weit gegangen zu sein und keinen tiefen Einfluß auf das religiöse Empfinden der Mongolen ausgeübt zu haben. Im wesentlichen blieben trotz aller lamaistischen Beeinflussungen die Funktionen der Feuergottheit erhalten, ob sie nun Feuermutter *Odqan γalaqan,* nur Feuerkönig oder Feuerkönig *Miranča* oder statt Feuer-Tngri nun Einsiedler-Tngri genannt wurde. Es geht hier — bei einem Nomadenvolk, dessen Gedeih und Verderb vom Vorhandensein des wärmenden und lebenerhaltenden Feuers abhängt, kann es kaum anders sein — um die Funktionen einer Fruchtbarkeits- und Schutzgottheit.

N. Poppe hat in seiner Analyse des Feuerkultes die an die Feuergottheit gerichteten Bitten und damit deren Wirkungsbereich treffend umrissen:

Folgende Bitten werden an die Feuergottheit gerichtet: die Bitte um Segen ‚für den Nabelstrang und die Gebärmutter', um Geburt eines Sohnes, um langes Leben, Ruhm, Reichtum und Macht; die Bitte um Schutz gegen Zweifel, Angst, böse Träume und ‚allerlei Übel'; die Bitte, die *ada* und die *jedker* (so heißen böse Geister) zu vertreiben; die Bitte um Erfüllung aller Wünsche, um Schutz gegen Uneinigkeit, Zerwürfnis und Feindschaft; die Bitte, dem Bittenden, wo er sich auch befände, alles Gute zu gewähren, die Bitte um Schutz vor Frost und Hitze und vor allem Übel, welches von Holz, Feuer und Eisen (d. h. von Elementen, über welche das Feuer Macht hat) herrührt; die Bitte, die Krankheiten fernzuhalten, vor Glatteis und Hunger zu bewahren, die Wölfe und die Diebe nicht nahen zu lassen, vor Viehseuche zu beschützen; die Bitte um reichliches Futter fürs Vieh; die Bitte um Glück für ‚das *sür sünesün* der Rosse, der Kamele mit buschigen Mähnen, der dickbeinigen Stiere, der

47 Volksrel. Texte, 119.
48 Volksrel. Texte, 127.
48a *Lubsangčondan,* Mongγol kümün-ü ekilen üreǰigsen γaǰar yabuju iregsen ǰang aγali-yin bičig, Ms., II, 9v; Zentralas. Studien 2: 1968.

Hengste mit langen Schweifen, der Stuten mit großen Zitzen, der Wallache mit großen Warzen auf den Kniegelenken und der Kühe mit großen Zitzen'; die Bitte um Glück für das *sür sünesün* der Sklaven, die Bitte um *bayan kesig* ‚des lautbellenden Hundes'; die Bitte um gute Freunde und ergebene Knechte und Sklaven; die Bitte, ‚alles Gestorbene durch Neues zu ersetzen'...[49]

Besonders die Bitten um „gerade gewachsene Söhne, gute und schöne Töchter", um „Bräute mit schönen Schmuckbehältern für die Zöpfe, aufrichtige und schöne Schwiegersöhne"[50] finden sich in jeder Anrufung der Feuergottheit.

Von eine Schutzgottheit der Familie entwickelt sich die Feuergottheit in den Feuergebeten der Činggisiden, der herrschenden mongolischen Fürstenfamilien, ferner zu einer Gottheit, der Wachstum und Gedeihen des Volkes und der Fürsten anvertraut war:

> die, die zur Mutter der fünf Elemente,
> des beherrschten Volkes der Abertausende geworden...[51]

und:

> Mach glücklich des Großen Reiches Herrscher,
> König und Königin, *Dzinong* und *Dzaisang*,
> das ganze große Volk...[52]

Der Feuergottheit wird das Beste geopfert, was die nomadische Viehwirtschaft zu bieten hat: gelbe Butter, Butterschmalz und das Brustbein eines weißen Schafes mit gelbgeflecktem Kopf, die dünne Fettschicht am Fellinnern des geschlachteten Tieres. Das Brustbein wird mit bunten Seidenstreifen umhüllt; deshalb heißt dieser Teil der Zeremonie „Einkleidung"[53].

Daß wie bei den Indoariern[54] reine Butter als Opfergabe verwendet wurde, hat zu der Vermutung Anlaß gegeben, zwischen dem Feuerkult der Mongolen und der Feuerverehrung der Inder könnten Zusammenhänge bestehen. Aber es liegt näher, die Wahl der Opfergaben aus den gegebenen Möglichkeiten der Nomadenwirtschaft herzuleiten. Alle Hinweise in den Feuerhymnen der Mongolen auf indische Beeinflussungen sind späte Hinzufügungen des Lamaismus oder zur Zeit der Verfolgung der alten mongolischen Religion zur Tarnung angenommene Phrasen, Namen und Legenden und stammen demnach aus dem späten 16. Jahrhundert. Die Mongolen selbst sprechen von der Feuergottheit und ihrer Verehrung als etwas, das älter ist als alle anderen Lebensäußerungen:

49 *Poppe*, Feuerkultus, 141.
50 *Heissig*, Volksrel. Texte, 95; Anm. 4; *Poppe*, Feuerkultus, 142.
51 Volksrel. Texte, 88.
52 *Rintchen*, Matériaux, I, 83.
53 *Heissig*, Volksrel. Texte, 15.
54 *Poppe*, Feuerkultus, 142.

Odqan yalaqan-Mutter entstand,
Als der *Khanghai* Khan noch ein Hügel,
Als die Ulme noch ein Sproß,
Als der Falke ein Vogeljunges,
Als der braune Bock ein Zicklein ...
...
Als der *Burqantu*-Berg noch ein Hügel,
Als die Weide noch ein Sproß,
Als die Lerche noch ein Vogeljunges war ...[55]

6. *Der „Weiße Alte"*

Als *Tsaghan ebügen* (Weißen Alten) verehren die Mongolen eine Herden- und Fruchtbarkeitsgottheit, die mit demselben Erscheinungsbild und den gleichen Funktionen auch bei den Tibetern *(sGam-po dkar-po)*[1] und den Na-khi-Stämmen Südwestchinas *(Muan-llü-ddu-ndzi)*[2] vorkommt und zu der sich ostasiatische Parallelen im chinesischen *Hva-shang, Pu-tai ho-shang*[3], dem japanischen *Jurojin* und europäische in der Gestalt des bärtigen St. Nikolaus[4] finden lassen. Es handelt sich dabei um die Verehrung des „Alten" als einer Personifizierung des schöpferischen Prinzips. In ihren Märchen und Schwänken vom „grauen-schlauen Alten" *(boro ∞ aryatu ebügen)*[5], der sich allem Unbill und allen Fährnissen überlegen erweist, zollen gerade die Mongolen ihm auch dichterischen Tribut.

Aus fast allen Teilen der Mongolei, aus dem Gebiet der Burjaten, von den Westmongolen (Oiraten) und von den Wolgakalmücken liegen Zeugnisse für die Verehrung des „Weißen Alten" vor.

Wie schon der Name selbst sagt, tritt der „Weiße Alte" in den mongolischen Gebeten und Anrufungen immer in Gestalt eines weißgekleideten, weißhaarigen, weißbärtigen Greises auf, der sich auf einen drachenbekrönten Stock stützt: „mit einem weißen Barte und Haaren wie einer, der alt geworden, den ganzen Leib mit weißen Kleidern bekleidet, und in der Hand einen festen Stock, der an der Spitze einen dräuenden Drachen hat ..."[6]

In den uns bekannten Anrufungen wird der Weiße Alte als Herr der Erde und der Gewässer bezeichnet, bzw. er selber nimmt dies für sich in Anspruch:

55 Volksrel. Texte, 88–89; *Poppe*, Feuerkultus, 139–140.
1 *S. Hummel*, Der Weiße Alte (ein tibetisches Bild), Sinologica VI: 1960, 193–206.
2 *J. F. Rock*, The Nakhi Nāga cult, Rom 1952, I, 79.
3 *F. D. Lessing*, Yung-ho-kung, Stockholm 1942, 36.
4 *W. A. Unkrig* in *W Filchner*, Kumbum Dschamba Ling, Leipzig 1933, Anm. 1388; *Pozdneev*, Očerki, 83–84.
5 *W. Heissig*, Mongolische Märchen, 57–63, 95–99 u. a.
6 Volksrel. Texte, Nr. XIX, XX; *N. Poppe*, Opisanie, 187.

Ich lebte auf dem Berge,
Über mir der Himmel als Herr,
Unter mir die (Erdmutter) *Ütügen eke* als Herrin –
Die wilden Tiere, die giftigen Schlangen, die Menschen und die Tiere,
Die Erdherren und die Wassergeister, die Schutzgeister der Reiche in den vierundzwanzig Richtungen, so viele böse es auch geben mag – sie alle vermag ich zu beherrschen:
Auf den Bergen bin ich der Herr des Berglands und der Gewässer,
Auf der Steppe bin ich der Herr des Ackerlands und der Gewässer,
Unter den Menschen bin ich der Herr des Bodens, ihres Hauses und ihrer Gewässer,
Im Kloster bin ich der Herr des religiösen Bezirks und seiner Gewässer,
In der Stadt bin ich der Herr des Wohngebiets und seiner Gewässer[7].

Die Gestalt des „Weißen Alten" muß in dieser ihrer Eigenschaft als personifizierte Schöpfungskraft, als Herr allen Bodens und aller Gewässer, in frühe, vorbuddhistische Zeiten zurückreichen. Darauf weist manches hin.

Ein äußeres Symbol dafür ist in dem drachenbekrönten Stock des Weißen Alten zu sehen, der dem sonst pferdeköpfigen Stock des Schamanen entspricht, dessen sich dieser als eines Reittieres bedient, wenn es sich enthebt[8] und den dieser als Zauberstab benutzt. Ebenso wie der Schamanenzauberstab heißt auch der drachenbekrönte Stab des Weißen Alten mong. *Tayay*[9]; erst eine burjatische Chronik des 19. Jahrhunderts macht aus dem *Tayay* des Weißen Alten einen „Stützstock, Spazierstock" (mong. *tulyuyur* ∞ *tulyuur)*[10]. Daß der Stock des Weißen Alten jedoch als Zauberstock ∞ Schamanenstab verstanden wird, erhellt aus dem von A. Mostaert aus dem Ordusgebiet berichteten Glauben der Ordusmongolen, eine Erkrankung oder der Tod des Viehs werde durch einen „Schlag" des Weißen Alten mit seinem Stock herbeigeführt[11]. Auch die weißfarbene Kleidung des Weißen Alten gehört zu seinen schamanistischen Aspekten: es sei hier auf die frühen Nachrichten über die weiße Kleidung der mongolischen Schamanen zur Zeit Činggis Khans hingewiesen[12].

Den stärksten Beweis für die vorbuddhistische, volksreligiöse Herkunft des *Tsaghan ebügen* bilden aber wohl jene Rechtfertigungsversuche seiner Funktion, die von buddhistischer Seite unternommen wurden, als man daran ging, den Weißen Alten in das buddhistische Pantheon aufzunehmen. Allerdings beschäftigt sich keine kanonische buddhistische Schrift mit dem Weißen Alten. Die bekannten Gebete und Anrufungen sind volksreligiöse Texte mit mehr oder weniger deutlichen buddhistischen Überlagerungen. Ein pseudobuddhistisches mongolisches Gebet, das in die äußere Form eines kanonischen Sūtra gekleidet ist und als mongolischen Titel „Sūtra, das Erde und Wasser zu

7 Volksrel. Texte, Nr. XXI; *A. Pozdneev*, Očerki, 84, Anm. 1.
8 *U. Diószegi*, Ethnogenic Aspects of Darchat Shamanism, AO (Hung) 57, 75.
9 *U. Diószegi*, a.a.O., 57: *tayay* oder *morin toluyaitu tayay*.
10 *A. Mostaert*, Note, 110; *Poppe*, Trudy I.V. IX, 94.
11 *A. Mostaert*, Note, 112.
12 Geheime Geschichte der Mongolen, übs. *E. Haenisch*, Leipzig 1941, 216.

befrieden und unterdrücken vermag" *(yajar usun-i nomuyadqan daruyulun čidayči neretü sudur)* führt, trägt auch einen pseudo-chinesischen Titel von gleicher Bedeutung[13]. Für dieses Gebet gibt es aber weder im tibetischen lamaistischen noch im chinesischen buddhistischen Kanon Entsprechungen. Es zählt zu den in der Mongolei am meisten verbreiteten *Tsaghan ebügen*-Gebeten[14].

Dieses Gebet nun erzählt die Legende von der Begegnung Buddhas mit dem Weißen Alten und dessen Bestätigung in seinen Funktionen durch Buddha[15]:

Das habe ich sagen gehört: Einmal lustwandelte der allerherrlichst vollkommene Buddha mit Ānanda und Bettelmönchen, Bodhisattvas und großen Klerikern auf dem Jimislig genannten Berge und sah dabei einen alten Mann, der schon ein hohes Alter erreicht hatte. Bart und Haar waren weiß geworden, er war in ein weißes Kleid gekleidet und hielt in seiner Hand einen Stock, der an der Spitze einen Drachen zeigte. Solch einen so alten, greisen Menschen sah er, und nachdem er ihn gesehen, sprach der allerherrlichst vollkommene Buddha: ‚Wessen Herr bist du? Weshalb lebst du allein auf diesem Berge?'[16]

Nachdem ihm der Weiße Alte seine Aufgaben als Herr der Erde und der Gewässer, als Behüter des Guten und Verfolger des Schlechten geschildert hat, folgt dann seine Bestätigung durch Buddha:

Und als er *(Tsaghan ebügen)* dies vorgebracht, sprach der allerherrlichst vollkommene Buddha: ‚Gut, gut! Und du Sohn edler Geburt, gelobe vor meinem Angesicht, daß du alle Lebewesen schützest ...'[17]

Ein weiterer Versuch der buddhistischen Rechtfertigung der Gestalt des Weißen Alten und ihrer Aufnahme in das lamaistische Pantheon findet sich in der „Legende der Grünen Tārā" *(Noyuyan dara eke-yin tuji)*[18], die in vielen Abschriften unter den Mongolen verbreitet und sehr beliebt war. Eine der verschiedenen Episoden dieser Legende schildert, wie die Grüne Tārā einen klugen, weiß(-haarigen) Eremiten *(mergen čayan arsi)* aus Dankbarkeit für ihr zuteil gewordenen Rat mit folgenden Worten segnet:

‚Ach, obzwar du in diesem Leben nur ein gewöhnlicher *Baysi* warst, sollst du in einer späteren Wiedergeburt als der ›Weißer Alter‹ genannte Buddha weiterleben in der Gestalt eines ganz weißen Greises, als Herr der vierundzwanzig Herren der Erde und der Gewässer, die den Segen der drei Kleinodien (der Lehre) herbeibringen, mit einem drachenbekrönten Stock in der Hand, Menschen und Tiere beherrschend,

13 Volksrel. Texte, 19.
14 Volksrel. Texte, 18.
15 *Poppe*, Opisanie, 187; *Mostaert*, Note, 109.
16 Volksrel. Texte, Nr. XXI; *Pozdneev*, Očerki, 85–86.
17 Ms. or. oct. 422–428, Staatsbibl. Marburg; Volksrel. Texte, 79; *Pozdneev*, Očerki, 86.
18 Edit. *Če. Damdinsürüng*, Corpus Scriptorum Mongolorum XIV, Ulanbator 1959, 221–227; *G. N. Potanin*, Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii, St. Petersburg 1881, 310–320.

als Herr über den Dzimislig Berg!' So segnete sie ihn ... Dies ist die Ursache für das Wandeln (die Existenz) des *Tsaghan ebügen* ...[19]

Der Versuch einer synkretistischen Aufnahme des Weißen Alten in das lamaistische Pantheon muß schon mehrere Jahrhunderte zurückliegen. Zumindest das oben erwähnte pseudobuddhistische Tsaghan-ebügen-Gebet in Sütren-Gestalt muß bereits vor 1630 in dieser Form bestanden haben, denn es findet sich in unverändertem Wortlaut sowohl bei den Mongolen der südlichen und nördlichen Mongolei, bei den westmongolischen Stämmen der Nordwestmongolei und bei den um 1630 an die Wolga gezogenen westmongolischen Stämmen der Kalmücken. Um 1760 unternahm es der als Wegbereiter der Synkretisierungs-Maßnahmen durch die Abfassung neuer Gebetstexte bekannte *Mergen diyanči blama,* ein neues, nun völlig lamaisiertes Rauchopfer – selbst für den Weißen Alten[20] zu schaffen, das jedoch die älteren Gebete nicht zu verdrängen vermochte.

Obgleich alle erhaltenen und bekannten Gebete und Anrufungen den *Tsaghan ebügen* als Beauftragten Buddhas, als einen, „der gelobt hat und vor den Augen des mächtigen Meisters Buddha einst einen Eid geleistet hat, zu schützen"[21], als „Vater, der durch einen Eid gebunden ..." hinstellen und ihm die Bestrafung von Verstößen gegen die Gesetze der buddhistischen Religion zuschreiben, schimmert durch diese buddhistische Einordnung dennoch genug von den alten ursprünglichen Funktionen und animistisch-schamanistischen Vorstellungen durch. Auch die Idee, *Tsaghan ebügen* zeichne die Untaten und Sünden[22] der Menschen auf: „Der du niederschreibst wie *Erlig Khan* die Namen derer, die verschiedene Sünden taten"[23], ist aus den buddhistischen Höllenvorstellungen übernommen, die seit langem unter den Mongolen durch illustrierte und die Greuel der Hölle sehr anschaulich schildernde Höllenfahrtsbücher verbreitet waren. Die auf schamanistische Vorstellungen zurückgehende Grundstruktur der Gestalt des Weißen Alten jedoch dokumentiert sich in der Art der Bestrafung der Übeltäter: als Herr aller Boden- und Wassergeister, mit den bösen Kräften „vereint"[24], läßt der *Tsaghan ebügen* über die Übeltäter hundert Arten von Teufeln und Krankheiten, Räuber und Verleumdung, was auch immer für Wunden, schlechte Träume wie Regen kommen. „Betrogenwerden und keinen Nutzen und dem Vieh Verderben und Unglück – das gebe ich ihnen"[25]. Gleichzeitig ist der *Tsaghan ebügen* Herr über Leben und Tod:

19 Ms. L 4, New Delhi, vgl. Volksrel. Texte, 22.
20 Volksrel. Texte, Nr. XXIII; Übersetzung *A. Mostaert,* Note, 116–117.
21 Volksrel. Texte, Nr. XIX, XX; 3. Volksrel. Texte, Nr. XXIII; *Mostaert,* Note, 116.
22 Volksrel. Texte, Nr. XXI; *Pozdneev,* Očerki, 85.
23 Volksrel. Texte, Nr. XIX.
24 Volksrel. Texte, Nr. XX, XXI; *Pozdneev,* Očerki, 84.
25 Volksrel. Texte, Nr. XX.

Die Länge und Kürze des Lebens der Menschen verwalt' ich; ich gebe dem Nicht-Reichen den Segen des Reichtums ...[26]

Das urschöpferische Prinzip ist hier deutlich personifiziert. Dementsprechend wird der Weiße Alte auch in den Anrufungen und Rauchopfergebeten um langes Leben[27], blühende Herden und Schutz vor den elementaren Bedrohungen angefleht:

Mach das Leben lang,
Laß gedeihen das Vieh,
Vernichte Teufel und Dämonen.
...
Von giftiger Schlangen Gefahr,
Von Briganten und Diebesgefahr
Halt uns fern und weit ...!
...[28]

Und in einem westmongolischen Rauchopfer-Gebet heißt es:

Geruhe, aller Lebewesen vierhundert Krankheiten zu vernichten,
Ein reines Opfer opfere ich dem weißen Buddha-Alten, der die schrecklichen, großen Dämonen und Teufel vernichtet,
Der die dreihundertunddrei Leiden vernichtet,
Der die achtundachtzig schlechten Omina vernichtet,
Der die Verleumdung und böse Rede vernichtet ...[29]

Bei den Burjaten wird ihm als Erdherrn besonders der Schutz des Menschen vor allen Pockenarten, den schwarzen und roten Pocken, und vor verschiedenen fiebrigen Seuchen zugeschrieben[30].

Schriftlichen Gebeten und mündlicher Überlieferung zufolge steigt der Weiße Alte monatlich zweimal, am 2. und am 16. Tage des Monats, auf die Erde hinab, um Strafen zu verhängen und Opferdarbringungen entgegenzunehmen[31]. Die Opfergaben bestehen aus bunten Seidenstreifen und verschiedenen wohlschmeckenden Speisen[32], vorzüglich Milch[33]. Das Opfer wird vom Herrn des Hauses vollzogen.

Der mythische Wohnsitz des Weißen Alten ist ein Berg, der groß und weit, mit Früchten bewachsen und danach benannt ist[34]; nähere geographische Ortsangaben fehlen. Nur die Burjaten sprechen von der Heimat des Weißen Alten auf den „schneeigen, weißen Bergen" im Südwesten, was vielleicht auf den Himalaya hindeuten könnte[35].

26 Volksrel. Texte, Nr. XX, XXI.
27 *Mostaert*, Note, 116–117.
28 Volksrel. Texte, Nr. XIX.
29 Volksrel. Texte, Nr. XXII.
30 *Poppe*, Trudy I.V. IX, 94; *Mostaert*, Note, 109.
31 *Mostaert*, Note, 112.
32 Volksrel. Texte, Nr. XX.
33 *Mostaert*, Note, 112.
34 Mong: *Jimis-tü* ∞ *Jimislig*.
35 *Mostaert*, Note, 110.



12. Der Weiße Alte (Ausschnitt aus einem Devotionaliendruck, Slg. Schulemann, Bonn)

In den bisher bekanntgewordenen frühen mongolischen Gebeten und Rauchopfern wird der *Tsaghan ebügen,* wie bereits dargetan, als alter, bärtiger Mann mit drachenbekröntem Stock, jedoch stets unberitten, geschildert. Erst *Mergen gegen* hat ihm um 1760 einen Hirsch als Reittier zugesellt und sich dabei an tibetische und chinesische bildliche Darstellungen gehalten, die von der Ikonographie des tibetischen *C'e rin drug 'k'or,* des chines. *Hva-shang* und *Shou-hsing* beeinflußt sind, und auch die überhohe Stirn dieser Gestalten[36] auf den *Tsaghan ebügen* übertragen. Auf älteren mongolischen Abbildungen des *Tsaghan ebügen* aus der nördlichen Mongolei[37] fehlen sowohl Reittier als auch Turmschädel.

Die Gestalt des Weißen Alten ist unter die Personen der *Čam*-Maskentänze der tibetischen und mongolischen Klöster mit aufgenommen worden; diese verquicken ja überhaupt viele volksreligiöse Gestalten mit buddhistischen Vorstellungen. Auch dort hat er das Aussehen eines weißbärtigen Greises. Seine Rolle im Maskentanz zu erforschen und zu prüfen, inwieweit sich hier mit seiner Gestalt auch noch Züge tibetischer Berggottheiten und

36 *Mostaert,* Note, 111; *Hummel,* Sinologica VI: 1960, 203.
37 Volksrel. Texte, Tafel XV.

andere Vorstellungen vermischen[38], würde den Rahmen der hier gesteckten Aufgabe sprengen; im übrigen dürfte dies ohne genaue Untersuchungen der sich auf die Mysterienspiele und -tänze beziehenden tibetischen und mongolischen Handbücher, wie z. B. des 1750 von *Mergen diyanči blama* verfaßten Handbuches des *Čam* im *Mergen süme*[39], unmöglich sein.

7. *Das Sternbild der Sieben Alten und der Sternkult*

Als Schicksalsgottheit wird auch das Sternbild des Großen Bären, bei den Mongolen meist das Sternbild der Sieben Alten *(doluyan ebügen)* genannt, angerufen. Diesem und anderen Sternen werden auch die Fähigkeiten einer Mehrer- und Fruchtbarkeitsgottheit zugedacht.

Der bedeutendste Stern dieses Sternbildes ist der wegen seiner Unbeweglichkeit am Sternenhimmel bekannte Polarstern, der als „Goldener Nagel" *(altan yadasun)* bezeichnet wird und auch bei den Feierlichkeiten der Činggis-Khan-Verehrung im Ordusgebiet eine besondere Rolle spielt. Dort wurde vor dem Pavillon mit den angeblichen Überresten Činggis Khans ein Mann mit den Füßen in die Erde eingegraben; dieser symbolisierte die Unbeweglichkeit des Polarsterns und wurde wie dieser *Altan yadasun* genannt[1]. In dem bei der Opferzeremonie für die kaiserlichen Ahnen gesprochenen Gebet wird ihm besonders aufgetragen, sich nicht zu bewegen: „Goldener Nagel, rühre dich nicht![2]" Es ist unsicher, ob diese menschliche Verkörperung des Polarsterns ein symbolisches Menschenopfer darstellt, wie die Burjaten ein solches dem Sternbild des Großen Bären tatsächlich darzubringen pflegten[3].

Ein Bitt- und Lobgebet an das Sternbild der Sieben Alten *(doluyan ebügen)* wurde bereits im Jahre 1328 in das Mongolische und Uighurische übersetzt und 1330 in Peking gedruckt[4]. In dem Kolophon des buddhistischen Textes, der später im 18. Jahrhundert in die Sammlung der täglichen Gebete *(Sungdui)* und in den tibetischen und mongolischen Pekinger Kandjur-Druck übernommen wurde, wird eine Herkunft des Gebetes aus Indien angenommen, von wo es nach China gebracht und dort dann ins Mongolische und Uighurische übersetzt wurde. Eine Übersetzung ins Tibetische, die Hauptsprache des Lamaismus, ist erst 1337 aus dem Mongolischen erfolgt.

Das Gebet fordert die Verehrung des Sternbildes der Sieben Alten mittels Lichtern am 7. Tag des Schaltmonats, am 4. des zweiten, am 5. des fünften,

38 *Hummel*, Sinologica VI: 1960, 204–206.
39 *Heissig*, PLB, 153, Nr. 162, 22,
1 *W. Lüdtke*, Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen, Archiv für Religionswissenschaft, XXV: 1927, 95, 115.
2 *Rintchen*, Matériaux, I, 86.
3 *D. Banzarov*, Černaja vera, Kazan 1846, 73.
4 *B. Laufer*, Skizze der mongolischen Literatur, Keleti Szemle, VIII: 1907.

am 23. des sechsten, 20. des siebten, 17. des achten, 20. des neunten, 11. des zehnten, 15. des elften und 8. des zwölften Sternenmonats[5].

Der erste Teil des Gebetes aber bietet deutlich Anklänge an Vorstellungen, die sich auch in anderen volksreligiösen Gebeten finden. Die Sterne werden als Tngri (Himmlische) angesprochen, die ihren „Wohnsitz auf der Spitze des Sumeru-Berges" haben[6]. Dazu gibt es eine Parallele in einer ölötischen Legende, die den Polarstern auf der Höhe des Sumeru-Berges verankert sein läßt[7]. In der Gebetsfassung von 1328 wird das Sternbild nur allgemein um die Erfüllung aller Wünsche, ein langes Leben sowie die Befriedung der Teufel angerufen[8].

Angesichts der weitverbreiteten Verehrung des Polarsterns und der Legendenbildung um ihn sowie die um ihn kreisenden Sterne des Großen Bären bei den anderen altaischen Völkerschaften scheint es fraglich, ob die Mongolen im 13. Jahrhundert erst der Anregung eines über China zu ihnen gelangten indischen Gebetes bedürften, um dieses unveränderliche Leitgestirn ihres vertrauten Sternenhimmels anzurufen. Viel wahrscheinlicher ist es, daß hier nur neue Anregungen auf einen bereits vorhandenen Sternkult trafen und synkretistisch verarbeitet wurden.

Jüngere Gebetsversionen[9], z. B. eine aus dem Burjatengebiet, haben Teile des alten Gebetes von 1328 bewahrt, aber sonst sind in ihnen die Eigenheiten einer Originalschöpfung der mongolischen Volksreligion unverkennbar[10].

Die Sieben Alten haben ihren Anfang

> von der Familie der großen 99 *Tngri*,
> von den ganzen, großen 77 Erdmüttern *(etügen eke)*

genommen. Es heißt hier:

> ...
> den Sieben Alten genannten Sternen opfere ich ein reines Opfer!
> Mögen Segen und Heil an diesem Tage hier beginnen!
> Möge in diesem Jahre dieser Familie die Freude werden, daß sie kleine Menschlein erblicke!
> Gewähre gnädigst, daß beim Schießen der Daumen richtig zielt, sag' ich und opfere ein reines Opfer!
> Gewähre gnädigst, daß die dünnen Sattelriemen zum Festbinden der Beute voller Blut,
> Daß der tiefschleifende Kleidersaum voller Fett, sag' ich und opfere ein reines Opfer[11]!

5 CSM XIV (ed. *C. Damdinsürüng*), Ulanbator 1959, 131.
6 *Lüdtke*, a.a.O., 115.
7 CSM XIV, 131.
8 CSM XIV, 131.
9 *N. Poppe*, Opisanie, 184.
10 CSM XIV, 134.
11 CSM XIV, 135.

Die Sieben Alten werden weiterhin um Jagdglück, gute Pferde, um richtige Herrschaft und richtige Führung im Krieg angerufen und mit ihnen *Qormusta*, der Fürst der 33 Tngri, und *Qan Jayayači tngri* gebeten, Übel und Leid, Teufel und Dämonen zu vertreiben.

Fragmente von Rauchopfergebeten, die in den Ruinen von *Olon süme* in der Inneren Mongolei aufgefunden worden sind, zeigen, daß im späten 16. Jahrhundert die Anrufung von Sternbildern auch in lamaistischen Gebeten üblich war[12].

In den volksreligiösen Gebeten werden nun aber den einzelnen, mit ihren Sanskritnamen versehenen Sternen des Sternbilds der Sieben Alten wie auch anderen Sternen schließlich die Fähigkeiten einer Fruchtbarkeitsgottheit beigelegt: sie vermögen es jetzt, Menschen und Tiere zu vermehren, und sie helfen, die Viehherden und die Viehzucht zu fördern:

Goldener *Sündi*, der einen einzelnen Menschen zu hundert Menschen macht...,
Stern *Buravabadara*, der aus einer einzelnen Stute tausend Stuten werden läßt...,
Stern *Aslis*, der ein einzelnes Schaf zu tausend weißen Schafen werden läßt...,
Stern *Urukini*, der ein einzelnes Rind zu hundert roten Rindern werden läßt...,
Stern *Aburad*, der ein einzelnes Kamel zu zehn schwarzen Kamelen werden läßt...,
Stern *Raradi*, der aus einer Feldfrucht neun Felder werden läßt...,
Stern *Molbar*, der einen armen Mann zu einem reichen macht...
...[13]

Eine besondere Rolle im Schamanenkult spielte auch die Venus *(čolmon)*, die, als Morgen- und Abendstern zweimal am Tage sichtbar, auf vielen Schamanentrommeln nicht nur des Khalkhagebietes, sondern auch auf solchen anderer altaischer Völkerschaften bildlich dargestellt wurde[14].

8. Reitergottheiten

Die Mongolen verehren eine Reihe von Schutzgöttern in Gestalt bewaffneter und berittener Helden. Deren Aufgabe ist es, den Menschen zu schützen, vor Unheil zu bewahren und seine Habe zu mehren. Zu diesen Schutzgottheiten zählen *Sülde tngri, Dayisud-un tngri, Dayičin tngri* und *Geser Khan*.

Ikonographische Erscheinungsform und Schutzfunktion weisen auf Zusammenhänge mit den tibetischen *dGra-lha*[1] hin, die ebenfalls vorbuddhisti-

12 *W. Heissig*, Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei, AbhAdW Göttingen, phil.-hist. Klasse, III, Nr. 63, Göttingen 1966, 54.
13 CSM XIV, 135–136.
14 *L. Mándoki*, Asiatische Sternnamen, in: *U. Diószegi*, Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest 1963, 523–530.
1 *H. Hoffmann*, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden 1950, 172; *W. Heissig*, Ein Ms.-Fragment zum Kult der Dayisud-un tngri, CAJ IX: 1964, 190–201.

schen Ursprungs sind[2]. Es wird sich schwerlich klar trennen und darstellen lassen, was daran primär tibetische und was primär mongolische Vorstellungen sind und wie hier die gegenseitigen Beeinflussungen verlaufen: man wird wohl alte, gemeinsame zentralasiatische Göttervorstellungen voraussetzen müssen. Dabei erweisen sich der *Sülde tngri* und die schamanistischen *Sülde*-Vorstellungen als die älteste und Geser Khan als die jüngste Erscheinungsform dieser Schutzgötter in Reitergestalt.

a) *Sülde* und *Sülde tngri*

Schon für die Zeit Činggis Khans läßt sich ein Begriff *sülde* nachweisen; er hat zum Inhalt, daß jemand wie Činggis Khan einen Genius, einen schützenden Wegbegleiter, besitzt. Das älteste Geschichtsdokument in mongolischer Sprache, die „Geheime Geschichte", spricht bereits im 13. Jahrhundert von Činggis Khans „*sülde*-habendem Leib"[3], wofür die chinesische Erklärung „Glückszeichen, Würde" steht[4].

Mit dem Namen *sülde* wurde auch die Standarte Činggis Khans, die aus neun Pferdeschwänzen bestehende *Tuγ sülde*, bezeichnet. Diesem Fahnengenius wurde besondere Verehrung bezeigt, und im Rahmen des Činggis-Khan-Kultes wurden an bestimmten Tagen Opfer für die Schwarze Sülde-Fahne *(qara sülde)*, die Weiße Sülde *(čaγan sülde)* und die Scheckige Sülde *(alaγ sülde)* veranstaltet[5]; dazugehörige Gebete und Hymnen sind erhalten. Es muß aber jeder mongolische Fürst eine solche Sülde besessen haben, denn noch 1911 wurde die Sülde-Fahne *Ligdan Khans* in *Sarabči* (Sarachi), nahe von *Köke khota*, gezeigt[6], und noch in den ersten Jahren des japanisch-chinesischen Krieges war sie das Objekt vieler Scharmützel[7]. Seither ist sie verschwunden.

Der Sülde-Genius, der in den Fahnen etabliert gedacht wurde, ist unsterblich – eine schamanistische Vorstellung: wohl stirbt der Beschützte, nicht aber sein Genius. Nach dem Tode des Khan wurden die Sülde-Fahnen bis in die jüngste Gegenwart weiterverehrt. Ebenso fanden, wie ein Beispiel aus dem Ordusgebiet im Zusammenhang mit der Ahnenverehrung des mongolischen Historikers *Sayang sečen* (1604–? nach 1662) und seines Urgroßvaters *Qutuγtai sečen* (1540–1586) zeigt, alljährlich Opferzeremonien für die Sülde,

2 *R. de Nebesky-Wojkowitz*, Oracles and Demons of Tibet, 318–340.
3 Mongγol-un niγuča tobčiya, 249, vgl. *E. Haenisch*, Die Geheime Geschichte der Mongolen, Leipzig 1941, 126; *Ders.*, Manghol un niuca tobca'an, Leipzig 1937, 85; ²Wiesbaden 1962, 85.
4 *E. Haenisch*, Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an, ¹Leipzig 1939, 137; ²Wiesbaden 1962, 137; *A. Mostaert*, HJAS XX: 1957, 550.
5 Vgl. S. 364.
6 *G. Zamcarano*, Poezdka v južnjuju Mongoliju v 1909–1910 gg., Izvestija RKISVA, Ser. II, St. Petersburg 1913, 46.
7 *O. Lattimore*, Pacific Affairs.

den „Schutz-Genius", der jeweiligen Verstorbenen statt[8]. Der Geist *(sünesün)* wird zum Schutzgeist *(sülde)*.

Daß die den Standarten innewohnenden Kräfte personifiziert als Schutzgenius gedacht wurden, die – ähnlich wie die Ongghot der Schamanen – den sich an sie wendenden Nachkommen nützlich zu sein vermögen, erweist der Wortlaut der erhaltenen Anrufungen.

Mein großer Weißer Sülde [Genius]) des Herrschers [Činggis],
Der du furchtlos ...,
Der du meinem unerprobtem Leib zum Harnisch wurdest,
Wenngleich er zehntausenden Feinden ausgeliefert,
Der du meinem fleischigem Leib zum Harnisch geworden,
Wenngleich er Tausenden von Feinden ausgeliefert ...
...
Mein Sülde, der du mich erlangen läßt
die Beute an Hengsten und Kamelen,
die ehrenwerten Gattinnen ...
...[9]

heißt es in einem Gebet an die Weiße Standarte Činggis Khans. Noch deutlicher wird trotz aller lamaistischen Überlagerungen die Schutzfunktion in einer anderen Anrufung des Sülde Činggis Khans:

Weise zurück menschliches und nicht menschliches Übel.
Weise zurück Verleumdung, Grobheit und Klatsch,
Weise ab von den Kriegern schreckliche Dämonen und Übeltäter,
Weise ab den verhaßten Krieg, der dem Bunde Übles tut.
Zerschneide und zerstückle mit festen Schwertern den Feind, der mit der Lehre des Meisters Buddha in Widerstreit,
Zerreiß und zerschneide des Lebens Ader!
...
...
Fall auf die schrecklichen Dämonen und Teufel wie der Blitz ...[10]!

Für Fürst und Untertanen wird der Schutzgenius angerufen:

... schwarze Sülde,
geruhe es zu gewähren für
Herrscher und Thron,
das Volk der Untertanen und
all die Zehntausende ...[11]

und ganz besonders für die Nachkommenschaft aus der Familie Bordzigid, die Činggisiden:

8 *A. Mostaert,* Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaieul Qutuytai Sečen chez les Ordos, HJAS XX: 1957, 535.
9 *Rintchen,* Matériaux, I, Nr. XXXV, 72–73.
10 *Rintchen,* Matériaux, I, Nr. XXXII, 66.
11 Volksrel. Texte, Nr. XXXIII, 162.

Wenn du es der kaiserlichen Familie, den Bordzigid-Nachkommen, liebevoll gewährest,
Gib, daß die Bösen und die Neider getötet und ausgeraubt;
Den goldenen Leibgurt laß fest sein.
...
Gib, daß meine fremden Feinde zermalmt,
Gib, daß alle meine Wünsche erfüllt...
...
Gib, daß die verhaßten Übeltäter
Zu Staub und Asche werden,
Gib, daß die ererbten Untertanen viele werden,
Geruhe Mitleid zu haben mit dem großen Volk,
Geruhe Mitleid zu haben mit den eigenen Nachkommen...[12]

In den Anliegen, die dem Süldegenius vorgetragen werden, spiegeln sich im einzelnen die Notwendigkeiten der Nomadenwirtschaft wider:

Ferner für die ganze Familie,
die Säuglinge, für wie viele Menschen
Keine Krankheit und Leid, Unglück und Behinderung,
Für die fünf Arten von vierbeinigem Vieh draußen
Kein Mißgeschick und kein wildes Rasen, Trockenheit und Hungersnot,
Keine schweren Erschreckungen,
Keine Wolfs- und Hundsgefahr, keine Gefahr durch den üblen Feind,
Räuber und Briganten,
Laß den geringen Besitz und die Herden sich mehren,
Laß die glorreiche Windpferdfahne hochsteigen und sich entfalten...[13]

Man wandte sich in solcher Weise jedoch nicht nur an den Schutzgenius der drei Sülde-Standarten Činggis Khans, sondern auch an die Sülden der Fürsten, denen gleiche Funktionen zuerkannt und die genauso angerufen wurden: gegen Dämonen und Krankheit, für langes Leben, gegen Feinde und Bedrohung, für Vermehrung der Herden und um Segen für die Nachkommenschaft[14].

Die Stellung des Sülde-Genius im Gesamtsystem des mongolischen volksreligiösen Pantheons klärt folgender Teil einer Anrufung der Schwarzen Sülde-Fahne aus dem Ordus-Gebiet:

Heiliger Sülde [Genius], der du Glück bringst
Beim Zug, um die Städte und Festungen zu zerstören,
Der du zum Herren von Allen und Allem geworden,
Der du durch die Vorausbestimmung
Des heiligen *Möngke tngri* deinen Anfang genommen...[15]

12 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXXVII, 76.
13 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXXXV, 101.
14 Vgl. die beiden Gebete für die Sülde Sayang sečens und seines Großvaters, HJAS XX: 1957, 544–566.
15 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXXVI, 74.

Dieser Sülde-Genius des Herrschers, die Personifizierung des herrscherlichen Charisma, insbesondere Činggis Khans, wurde demgemäß auch als einer der Tngri des volksreligiösen Pantheons angesehen, in dem er als *Sülde tngri* auftritt[16]. So wird er neben den anderen Himmlischen in den verschiedensten Situationen angerufen. „Der *Sülde tngri* wird erfreut", wenn man die Geister der Riemen für die Beute am Sattel *(yančuya)* verehrt, wobei man bittet, daß das „feine Glück des *Sülde tngri* des Herrschers gerufen wird"[17]. Der *Sülde tngri* wird sogar im Gebet an den Gott der Jagd mit angerufen als „Unterdrücker des stolzen Feindes, *Sülde tngri*"[18], und selbst in den Anrufungen des Feuer-Rituals wird der *Sülde tngri* gelegentlich mit erwähnt[19].

Die Gleichsetzung und — zumindest spätere — Identität von Sülde-Genius und *Sülde tngri* wird erwiesen durch die genaue Opferanweisung, die sich im Anschluß an eine Anrufung der *Qara sülde* findet:

> Die Tage, an denen dieses Opfer zu vollziehen ist, sind jeden Monat der 1. und der 3. Tag des Neumonds, der 15. und der 21. Tag ... Man geht auf die Spitze eines hohen Berges. Um zusammen das Rauchopfer *(sang)* und die Libation *(serejim)* für den heiligen, glückhaften Činggis Khan zu vollziehen und das [schon] vom heiligen glückhaften Činggis Khan durch Opfer verehrte Objekt der Anbetung, den Tngri der Goldenen Sülde und der Schwarzen Fahne, zu verehren, ist notwendig, daß man wegen Schimpf, Verleumdung und Trug eine dreieckige, schwarze Opferpyramide aus Feilspänen von Gold- und Silber, Branntwein, Milch, Mehl und Butter macht und eine Libation von schwarzem Tee mit einem mehrkantigen Pfeil anbietet.
>
> Wegen Krieg und Feinden wie auch verhaßten Räubern und Briganten vermische zu gleichen Teilen in Branntwein dieses all: Blut eines getöteten Menschen, Späne von einem Eisen, mit dem ein Mensch getötet wurde, und biete es mit Mehl, Butter, Milch und schwarzem Tee dar; verfertige ferner eine dreieckige rote Opferpyramide und eine dreieckige schwarze Opferpyramide, alles dieses auf solche Weise. Wenn man diese Arten des Opfers ohne Auslassung vollzogen anbietet, so kann man sicherlich Herr werden über was auch immer für Kriegshandlungen, Feinde, Räuber, Briganten, Schimpf verhaßter Gegner und Widerwärtigkeiten es auch sind. So man aber die Bestandteile des Opfers und die Umstände nicht beachtet, vermag man auch nicht Herr zu werden. Vollziehe dieses Rauchopfer gemeinsam mit dem Rauchopfer für den Schwarzen Mahākāla[20].

Diese letzte Anordnung bezeugt bereits lamaistischen Einfluß.

Es liegt auf der Hand, daß eine Gottheit, der der Schutz vor Feinden und deren grausame Vernichtung durch Zerschneiden und Zerstückeln mit festen und harten Schwertern zugeschrieben wird, nicht das Aussehen eines friedlichen, unbewaffneten Wesens haben kann. So nimmt es weiter nicht wunder,

16 *Banzarov*, Černaja vera, Sobranie sočinenij, 80; *Schmidt*, Gottesidee X, 79.
17 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXV, 49.
18 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXIII, 45.
19 *Rintchen*, Matériaux, I, Nr. XXXVII, 83.
20 Volksrel. Texte, Nr. XXXIII, 162–163; *W. Heissig*, Mongolisches Schrifttum im Linden-Museum, Tribus VIII: 1959, 44–45.

wenn der *Sülde tngri* in einem ihm gewidmeten Rauchopfergebet in folgender kriegerischer Gestalt vor uns hintritt:

Weißfarbiger Tngri, der du Licht ausstrahlst, das Haupt mit dem festen Donnerhelm geschmückt, den Harnisch aus dem besten der Kleinodien, aus Gold, auf den Leib gezogen, danach die Beine mit wundervollen Mondstiefeln bekleidet, den Köcher aus Tiger[fell], angefüllt mit harten, scharfen Pfeilen, über die rechte Seite geschlungen, den Bogenbehälter aus Panther[fell], angefüllt mit dem grausamen Bogen, über die linke Körperseite gehängt, das scharfe Schwert um die Hüfte gegürtet, einen dreikantigen Bambusstock in der Hand haltend, beritten auf einem Pferd mit kostbarem Sattel und Zaumzeug, auf den Fingern einen Eisenfalken aufwärts flatternd, an der rechten Schulter eine weiße Löwin führend, an der linken Schulter ein großer Tiger kauernd ...[21]

Wie alle anderen Tngri steht auch der Sülde-Genius oder Sülde tngri in enger Beziehung zu *Qormusta:*

den sehr mächtigen Sülde tngri, der einst, in alten Zeiten, der Gegenstand der Anbetung des Obersten der Tngris, des mächtigen Qormusta, geworden, rufe ich, daß er der Sülde tngri des Spendeherrn werde, der heute dieses Anliegen hat ...[22]

Die Systematisierungs- und Synkretisierungsbestrebungen der lamaistischen Kirche bemächtigten sich auch des Sülde tngri, der auf Grund seiner Schutzfunktionen und seines kriegerischen Aussehens genau in die Gruppe der *dGra lha,* der „Feindgötter", paßte. Ein eigenes „Bannbuch von dem Lebensvollender *(Ayursiddhi) Amṛta Kuṇḍalin,* das alle Dämonen vernichtet, Lobpreisung des Sülde tngri, der vom Herrscher der Mysterien *(Vajrapāṇi)* gewährt wurde"[23], wurde um die Mitte des 18. Jahrhunderts aus dem Tibetischen ins Mongolische übersetzt und als Blockdruck verbreitet. Es enthält eine Legende über die Entstehung des Sülde tngri.

Weil die Tngri in einem Krieg gegen die Asuras besiegt wurden, wandten sie sich an Indra (im Mongolischen: *Qormusta*) um Hilfe. Dieser führt ihre Niederlage darauf zurück, daß sie keinen Sülde tngri gehabt hätten, und rät ihnen die Verehrung der Sülde tngri an[24]. Jene treten nun als neun bewaffnete Brüder auf; dabei wird das tibetische *dGra lha* in der mongolischen Version mit *Sülde tngri* übersetzt. Ihr Aussehen wird folgendermaßen beschrieben:

Ihr Sülde tngri, ältere und jüngere Brüder zu neunt,
Weißes und rotes Licht ausstrahlend,
Beritten auf [Pferden] so feurig wie Vollblüter.
Bekleidet auf dem Haupte mit dem Donnerhelm.
Bekleidet auf dem Leibe mit dem Harnisch aus gelbem Leder.
Bekleidet an den Füßen mit langschäftigen Stiefeln,

21 *Rintchen,* Matériaux, Nr. XXXVIII, 83.
22 *Rintchen,* Matériaux, a.a.O.
23 *Poppe,* Opisanie, 168–169; *Heissig,* PLB Nr. 161.
24 Inhaltsangabe bei *René de Nebesky-Wojkowitz,* Oracles, 336–338.



13. Sülde tngri (Rijksmuseum v. Volkenkunde, Leiden)

Mit einem Köcher aus Tiger-[fell] und einem Bogenfutteral aus Panther-[fell],
Um die Hüfte den [Hüft-]schutz, Dolch und Schwert gegürtet,
In der Hand den dreifachen Schlagstock aus Rohr gefaßt.
Oberhalb des Kopfes den Falken fliegend,
Einen Löwen auf der rechten Schulter aufgebäumt,
Einen Tiger auf die linke Schulter hochgesprungen,
Außerhalb und innerhalb von schwarzen Hunden, Bären und gelben Bären umlaufen.

...
Verkörperung unvorstellbarer Wiedergeburten,
Für alle Schützer der Weißen Welt,
Schutzgeister der Lehre, alle ihr Sülde tngri
Geruhet, euch an diesem Tage an diesem Orte niederzulassen...[25]

Ähnlich beschrieb der *Mergen diyanči-yin gegen*, der im 18. Jahrhundert hervorragenden Anteil an der Schaffung einer mongolischen synkretistischen

25 CAJ IX: 1964, 200–202.

Liturgie hatte, den Sülde tngri in mehreren von ihm verfaßten Gebeten[26]. Auch die vom Lamaismus beeinflußte Liturgie, die das oben erwähnte Ritual sowohl in tibetischen als auch in mongolischen Fassungen bewahrt hat, zeigt den oder die Sülde tngri noch mit der ursprünglichen Funktion des Bewaffneten, der vor allem das Böse und die Bedrohungen „zerschneidet und zerstückelt": für seine Verehrung werden Waffen oder eine gewappnete Effigie-Figur benötigt[27].

Primär ist auch die alte schamanistische Vorstellung vom immer präsenten Schutzgenius erhalten geblieben, nur jetzt vom Schutzgenius des Fürsten und Herrschers, in dessen Schutz das ganze Volk, Adel wie Gemeine und Sklaven, miteinbezogen sind, ausgeweitet zum Schutzgenius für jedermann:

Durch das Opfer an den mächtigen Sülde tngri
Möge Sülde tngri sich nicht von den Menschen trennen!
Sülde tngri, trenne dich nicht von den Menschen,
Denen du so verbunden bist wie Sonne und Mond mit dem Firmament!
Sülde tngri, trenne dich nicht von den Menschen,
Denen du so verbunden bist wie der Schatten mit dem Leib!
...
Sülde tngri, trenne dich nicht von den Menschen,
Denen du so verbunden bist wie der Fisch dem Wasser.
Im Hause, auf der Steppe, auf dem Wege,
In diesen drei Formen,
Wo immer wir gehen und wohnen,
Mächtiger Sülde tngri, sei uns für immer als Gefährte gesellt[28].

b) *Dayisun Dayisud ~ Dayičin tngri*

Eine von den Mongolen verehrte Gottheit, die ebenfalls als Reiterkrieger auftritt, ist der *Dayisud tngri*, der auch als *Dayičin tngri* bezeichnet wird. *Dayisun tngri* ist die mongolische Übersetzung des tibetischen Wortes *dGra lha*, „Feindgott", und in der Tat werden ikonographische Darstellungen der 9 oder 13 *dGra lha* in ihrer kriegerischen Gestalt von den Mongolen *dayisun tngri* oder *dayičin tngri* genannt. Die vom Lamaismus aufgesogenen und systematisierten Schutzgottheiten eines alten zentralasiatisch-türkischen Bereiches kehren hier wieder in ihre ursprünglichen Verbreitungsgebiete zurück.

Dayičin tngri scheint dabei ebenso wie der *Sülde tngri* die ältere Erscheinungsform auszumachen. In dem im Ordusheiligtum des Činggis-Khan-Kultes in einer auf Wunsch des *Bošuytu jinong* der Ordus angefertigten Abschrift

26 Gesammelte Werke, Bd. N/12, 13; vgl. *Banzarov*, Sobranie sočinenij, 80; *Schmidt*, Gottesidee X, 79.
27 *Nebesky-Wojkowitz*, Oracles, 336.
28 Volksrel. Texte, Nr. XXXII, 102; vgl. *Heissig*, Ein Ms.-Fragment zum Kult der Dayisud-un tngri..., CAJ IX: 1964, 196–200; *Rintchen:* Matériaux, I, Nr. XXXVIII, 33.

erhaltenen Ritual für das Sülde-Opfer wird *Dayičin tngri* nicht im Zusammenhang mit der Schwarzen Sülde-Fahne und dem ihr innewohnenden Sülde-Genius genannt[1].

Das oiratische Epos über die Taten des *Ubasi qung tayiji* aber, dessen historischer Kern ein Überfall des *Šoloi ubasi* der Khalkha auf die Oiraten 1587 bildet, schildert, wie ein oiratischer Kriegsgefangener der Schwarzen Fahne *(qara tuy = qara sülde)* geopfert wird: „Daraufhin brachten sie den Knaben nach vorne, daß er der Standarte geopfert würde[2]." Im Segenswunsch an die Schwarze Fahne wird dabei *Dayičin tngri* erwähnt:

> Gütiger *Dayičin tngri*, eßt und trinkt,
> Laßt uns das schwarze Blut des *Ubasi qung tayiji* verspritzen ...[3]

Dayičin tngri stand demnach in ursächlichem Zusammenhang mit dem Sülde-Genius der Standarte.

Diese Überlieferung aus dem 16. Jahrhundert bestätigend, faßt auch Benjamin Bergmann das Ergebnis von Feldforschungen bei den Wolgakalmücken 1804 über *Dayičin tngri* so zusammen: „Daitsching tängäri. Dieses göttliche Wesen ist der Kriegsgott der Mongolen und Kalmücken. Auf Feldzügen wird er auf Fahnen abgebildet vor den Heeren getragen. Gefangene Feinde sollen ihm zuweilen geopfert werden[4]."

Über *Dayičin tngri* und seine Beziehungen zu den Standarten einerseits und den Standarten und Fahnen dargebrachten Menschenopfern andererseits liegen jedoch keine weiteren Nachrichten vor. Wohl aber gibt es außer der Angabe in dem Epos von *Ubasi qung tayiji* noch einige weitere Hinweise darauf, daß Kriegsgefangene von den Mongolen der Sülde-Standarte geopfert wurden. Die *Man-chou shih-lu*, die „Wahrhaften Annalen der Mandschu-Dynastie", berichten für 1620 von einem Gerücht, daß Ligdan Khan der Tsakhar (1604–1634) einen Gesandten der Mandschu „getötet und seiner Fahne geopfert hat"[5]. Und noch in den Jahren des Kampfes um die Unabhängigkeit der nördlichen Mongolei von China 1911 wurden Kriegsgefangene der Fahne geopfert[6]. Im Zusammenhang damit zitiert der mongolische

1 *S. D. Dylykov*, Ėdžen-choro, Filologija mongol'skich narodov, Moskau 1958, 235 bis 275; *Rumjancev* in Fußnote 112 zu *D. Banzarov*, Sobranie sočinenij, Moskau 1955, 273.

2 *D. Banzarov*, Černaja vera (Sobranie sočinenij, 77, ihm folgend *Schmidt*, Gottesidee X, 77); Dörbön oyirad mongγoli daruqsan tuži, Msc. Dresden Eb. 404[1]; (vgl. *Heissig*, Handschriften Nr. 8); Mong. Wortlaut (ed. *Ce. Damdinsürüng*), CSM XIV, Ulanbator 1959, 186; engl. Übersetzung *C. R. Bawden*, The Tale of Ubashi Khungtaiji of the Mongols, New Orient 2: 1967, 60–62.

3 Ed. *Damdinsürüng*, CSM XIV, 187.

4 Nomadische Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803, III, Riga 1804, 70, 54.

5 MCSL VI, 54; vgl. *Heissig*, Mongolisches Schrifttum im Linden-Museum, Tribus VIII: 1959, 47–48.

6 *H. Consten*, Weideplätze der Mongolen, Berlin 1920, II, 214; *J. Maïski*, Sovremennaja Mongolija, Irkutsk 1921, 255–256; *Heissig*, Tribus VIII: 1959, 47–50.



14. Dayičin tngri (Portheim-Stiftung, Heidelberg)

zeitgenössische Dichter und Gelehrte B. Rintchen in seinem historischen Roman „Strahlen der Morgenröte“ [7] nicht aus einem Gebet an *Dayičin tngri*, sondern aus einem Gebet an die Schwarze Sülde [8] und den Sülde-Genius.

In dieser Hinsicht ist die oben zitierte Stelle aus der Anweisung für das Opfer an den Schwarzen Sülde-(Genius) von Bedeutung, in der als eine der Opferingredienzen „Blut eines getöteten Menschen“ [9] vorgeschrieben wird.

Hinweise auf das Opfern gefangener Feinde finden sich auch in einer Anrufung Geser Khans. Wenngleich es hier um Dämonen und Feinde der buddhistischen Religion geht, so kann daraus doch geschlossen werden, daß latent das Wissen um diesen Brauch und seine Übung im Zusammenhang mit Kriegszügen und damit verknüpften Opferzeremonien vorhanden war:

> Aya, in früheren Zeiten,
> zur Zeit, da man die schwarzen Teufel, die Buddhas Lehre bedrückten, vernichtete . . .,
> Riß man das Herz heraus und opferte es dem Tngri . . .[10]

7 [1]Ulanbator 1951, [2]vol. II, 284, Peking 1953; Übers. Tribus VIII: 1959, 49–50.
8 Volksrel. Texte, Nr. XXXIII, 159–163.
9 Vgl. S. 395.
10 *Rintchen*, Marge, 33.

Die Benennungen und Begriffe der Kriegsgottheiten und Schutzgottheiten *Dayičin tngri* und *Sülde tngri* sowie auch der tibetischen *dGra lha* vermischten sich immer mehr. Übersetzungen von tibetischen Gebeten ins Mongolische, die die *dGra lha* in ihrer kriegerischen Gestalt anriefen und schilderten, hatten daran starken Anteil. Besonders sind hier vom fünften Dalai Lama (1618–1682)[11] und vom ersten Pekinger *lČaṅ skya Khutukhtu Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan* (1642–1714)[12] im 17. Jahrhundert geschaffene Anrufungen des *Dayisun tngri* zu erwähnen, die unter den Mongolen weite und rasche Verbreitung gefunden haben. Letzterer beschreibt den „Großen Herrscher der Feindgötter" ganz ähnlich wie andere Gebete den *Sülde tngri:*

Im Firmamente saß vorne, einem Schneeberg gleich, der hohe Fürst der Feindgötter, der zauberische Gewalt hat, wie auf weißen Wolken reitend, auf einem hohen, ausgesucht edlen Pferde, in der rechten Hand die Lanze haltend, die der Feinde Leben abschlachtet, in der linken Hand die Klinge, die den Übeltäter erreicht, und mit flatternden Streifen und Schmuck geziert . . .[13]

Das Wohnen in den Wolken des *Dayičin tngri* ist eine alte, schamanistische Vorstellung; in der Anrufung der Berg- und Ortsgottheit *Dayan degereki* heißt es schon: „*Dayičin noyan tngri,* der die siebzig Wolken erklimmt"[13a].

Ein weiteres Zeugnis für die Vermischung der mit den Namen *Dayičin tngri, Dayisun tngri* und *Sülde tngri* bezeichneten Götter bildet die Tatsache, daß in einer Anrufung der *Dayisud tngri,* der „Feindgötter", der ganze Wortlaut einer Anrufung des *Sülde tngri*[14] auf diese übertragen worden ist:

Gleich wie der Schatten stets als Gefährte verbunden . . .
. . .
wo wir auch gehen, wo wir auch wohnen[15].

Selten kommt auf dem Gebiete der mongolischen Volksreligion der synkretistische Einfluß des Lamaismus so stark zum Ausdruck wie in dem Komplex der Gottheiten in Reitergestalt, der zur Amalgamation alter Begriffe mit Gestalten aus dem lamaistischen Pantheon geführt hat, welche selbst wieder aus einer vorlamaistischen Begriffsschicht in das lamaistische Pantheon eingedrungen waren.

c) *Geser Khan*

Als dritte Gottheit in Reitergestalt verehren die Mongolen *Geser Khan.* Er ist ein Schutzgott der Krieger und der Herden, vor allem der Pferdeherden,

11 Ms. or. fol. 1953-A, Westdeutsche Staatsbibliothek Marburg, vgl. Handschriften Nr. 81; Ges. Werke des 5. Dalai Lama, Bd. V.
12 Ges. Werke des *Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan,* Bd. VII, Nr. 75.
13 Vgl. CAJ IX: 1964, 202.
13a CSM XIV, 129.
14 Vgl. S. 398.
15 Volksrel. Texte, Nr. XXXI, 157; vgl. auch CAJ IX: 1964, 194–195.

und verleiht auch Jagdglück. In einem der vielen an ihn gerichteten mongolischen Rauchopfergebete heißt es:

> Geser, Khan der zehn Weltgegenden, opfere ich ein reines Opfer,
> Ihm, der auf dem Kriegszug den bösen Feind vernichtet,
> Der auf dem Jagdzug gewährt, daß man jedem Jagdwild begegnet,
> Der mir in der Wirtschaft jeden Wunsch bezüglich des Viehs erfüllt...[1]

Auch Gewalt über Dämonen und Teufel wird ihm zugeschrieben. Er ist sowohl „Vernichter und Unterdrücker der zornigen Dämonen" als auch die Kraft, die „Feinde und Teufel, die Staat und Religion in Schrecken versetzen, zu Staub zermalmt"[2]. Man fleht ihn an:

> Gib, daß sich zur Zeit des Festes die Windpferd(-Fahne) entfaltet,
> zur Zeit des Schießens das Zielen gut,
> daß zur Zeit des Kampfes die Kraft sich vermehrt...[3]

aber auch

> Mach Staat und Religion, die beiden, stark!
> Mach mich zum ersten in den festlichen Spielen!
> Laß uns Freude und Frieden genießen!
> Geruhe, zu spenden die Gabe langen Lebens und Profit beim Handeln...
> Bei Ring- und Treibjagd geruhe, daß wir Jagdwild antreffen und die Riemen am Sattel voll Beute sind...
> Mach erlöschen Flüche, Verleumdungen und Schwüre,
> Laß geschehen erwünschte Dinge wie gedacht!
> Geruhe, Feinde und Räuber als auch böse, giftige Raubtiere und Wölfe weit weg zu jagen...[4]!

Geser Khan wird als Schützender angerufen:

> Vernichte gnädigst die Teufel und Dämonen,
> Mach gnädigst des Lebens Dauer lang,
> Gib gnädigst die Gnade des Besitzes...
> durch die Kraft, daß dieses reine Opfer betend dargebracht[5]!

Man opfert ihm, weil er „dem Wohnhaus Stützbalken und dem Wagen Geländer"[6] gewesen. Die Schutzfunktion tritt besonders deutlich in Anrufungen wie diesen hervor:

> Ach, mein heiliger Geser-Herrscher, der du
> In der Feuersnot wie Wasser,
> In Sturmesgefahr wie ein Berg,

1 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 148; Nr. XXV, 143.
2 Rauchopfer für Geser Khan, *Rintchen*, En Marge du culte de Guesser Khan en Mongolie, JSFOu 60: 1958, 28. (Von nun an „Marge".)
3 A.a.O., 28
4 *Rintchen*, Marge, 29–30.
5 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 150.
6 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 149.

In der Wassernot wie ein Boot,
In Feindesgefahr wie der Blitzstrahl, Dir,
dem so mächtigen heiligen Geser Khan, opfere ich ein reinigendes Opfer[7]!

Oder:

Dir opfere ich ein reines Opfer,
Der du meinem sich fürchtenden Leben Stütze und Hilfe gewesen,
Dir opfere ich ein reines Opfer,
Der du meinem behaarten Leib ein Harnisch gewesen...[8]

Schließlich wird Geser Khan auch um Schutz und Glück für den Herrscher und Fürsten selbst gebeten: „Mögest du gnädig des Herrschers Gelöbnis schützen[9]!", und im Zusammenhang mit der Windpferdfahne *(Kei mori)*, dem Symbol des Glückes für Zelt und Siedlung[10], heißt es: „Laß gnädigst aufrichten und entfalten wie eine Wolke in der Sommerszeit der Herrscher Windpferdfahnen[11]." Meistens aber sind es konkrete Anliegen: „Geruhe zu schützen und zu bewahren, daß die Viehherde an den Feind verloren geht"[12], und

Durch das Verdienst, daß den Tngri geopfert worden ist, laß keine Fieber-Krankheit für die Menschen kommen,
laß für das Vieh keinen Schaden kommen,
laß für die Ackerfrucht des Hagels Gefahr nicht kommen,
laß uns nicht mit böse gesinnten Gefährten befreunden,
laß uns nicht von feindlichen Heeren und Räubern besiegt werden...[13]

Beheimatet aber ist Geser Khan „oberhalb der hohen weißen Felsspitzen in einem Hause aus Wolken und Nebel". Er gilt als „Sohn des Himmels"[14] oder als „Inkarnation der Tngri, die die auf der Erde Lebenden beherrschen"[15], aber auch als „Verkörperung des Garuḍa"[16], des Vogelkönigs.

Diese Funktion als Schutzgottheit für Herden und Besitz, für Gesundheit und langes Leben tritt jedoch gegenüber der des Kriegsgottes zurück. Als solchem sind Geser Khan primär der Schutz der Krieger, der Sieg über die Feinde und deren Vernichtung anvertraut. Dabei ist er allgegenwärtig:

In welche Richtung ich auch gehe,
Gehst du oben grollend am blauen Firmament,
Umkreist du unten die Erdmutter,

7 *Rintchen*, Marge, 28.
8 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 149.
9 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 141.
10 Vgl. *J. Kler*, Die Windpferdfahne oder das K'i-Mori bei den Ordos-Mongolen, Oriens X: 1957, 90–106; *A. Mostaert*, Matériaux ethnographiques, CAJ II: 1956, 289–290.
11 *Rintchen*, Marge, 30.
12 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 146.
13 *Rintchen*, Marge, 32.
14 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 140.
15 *Rintchen*, Marge, 28.
16 Volksrel. Texte, Nr. XXV, 142.

Du, der du alle Feinde vollkommen tötest und besiegst,
Wenn aus deinem Munde Feuer funkelnd sprüht,
Wenn du den goldenen Speer in deiner Hand wirfst,
Der du die verhaßten Feinde niedersäbelst und unterdrückst . . .[17]

Geser Khan ist der eigentliche, mythische Führer der Krieger:

Beim Zug auf Beute
Geruhe, der Anführer der Beutelüsternen zu sein.
Beim Zug des ganzen Volkes
Geruhe, der Herr der Gesamtheit zu sein . . .[18]

Als solchem wird ihm geopfert und als diesen geht man ihn um Sieg und Beute an:

Ein reines Opfer für Geser,
Der des Heeres Führer geworden,
Ein reines Opfer ihm,
Der im Feindesland der Krieger Fürst geworden,
Geruhe, im Feindesland
die Krieger zu führen im Angriff . . .
. . .
Laß uns eindringen in das Lager der mächtigen Feinde.
Laß uns zerstören und vernichten Land und Stadt der Feinde beim Spähzug,
Laß uns Städte und Dörfer der Feinde zerstören, vernichten.
Laß uns den mächtigen Feind töten,
Laß uns dem verhaßten Feind ein Ende bereiten,
Laß uns viel zur Beute werden von des Feindes Leuten, Besitz und Pferden,
Von des Feindes Habe und Vieh lass den Gefährten und mir, dem Beschwörer, viel zur Beute werden . . .[19]

Ähnlich heißt es in einer westmongolischen Anrufung:

„Des bösen Feindes Söhne laß mich in Gewalt bekommen und töten,
Meinem Vieh gib Schutz und Schirm . . .[20]

Der Geser Khan, den diese Gebete anrufen, hat einheitlich das ikonographische Aussehen eines Reiterkriegers zentralasiatisch-iranischer Herkunft, wie es uns schon in den Wandbildern aus Turfan entgegentritt:

mit rotbraunem Antlitz, goldgelbem Haarknoten *(uṣṇīṣa)*, mit einem Gesicht, zwei Händen, in der rechten Hand die Pfeile mit des Garuḍa's Zeichen, in der linken Hand den Bogen mit des Tigers Zeichen haltend, auf das Haupt den sonnengleichen Helm gesetzt, den mondgleichen Schild über die Schulter gehängt, den sternengleichen Panzer auf den Leib gezogen, das scharfe, spitze Verstandesschwert in der Hand erhoben, . . . beritten auf dem Pferd der Weisheit . . .[21]

oder ähnlich:

17 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 146.
18 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 143.
19 *Rintchen*, Marge, 37–38.
20 Volksrel. Texte, Nr. XXV, 142.
21 *Rintchen*, Marge, 26–27.

den gold'nen Harnisch auf den Leib gezogen,
die Stirn geschmückt mit dem Helm, an allen acht Seiten aus Kristall,
den Köcher aus Tigerfell auf des Leibes rechter Seite,
wie Blitze und Sternschnuppen die Pfeile,
den Bogenbehälter aus Pantherfell links über den Leib geschlungen,
gefüllt mit dem herrlichen weißkantigen Bogen,
das scharfe Schwert am Griffstück verziert mit Jade und Gold,
in der rechten Hand eine scheckige Antilope,
in der linken Hand den goldenen Zügel haltend,
beritten auf einem Roß, dessen Bocksattel und Zaumzeug aus Jade...[22]

Das Erscheinungsbild bleibt trotz gelegentlicher Freiheiten des dichterischen Ausdrucks grundsätzlich dasselbe:

Geser, Herr der vier Arten von Kriegern,
weißfarbig Licht strahlt von seinem Leib,
das Haupt bedeckt vom großen Edelsteinhelm,
den Vogelkönig Garuḍa an den Helm gesteckt,
sein Haupt ganz sichtbar mit Sonne und Mond geschmückt,
den farbigen Eisenharnisch auf den Leib gezogen,
...
gegürtet mit dem Gürtel, der mit großen Edelsteinen verziert,
die Lanze mit der roten Flagge in der Rechten schwingend,
den gold'nen Zügel in der linken Hand gefaßt,
das Pferd gepanzert...
den Tigerköcher auf des Leibes rechter Seite hängend,
den Bogenbehälter aus Pantherfell links auf der Seite...[23]

Dieses einheitliche Erscheinungsbild Geser Khans in den mongolischen Anrufungen und Gebeten stellt diesen in die Nähe der Darstellungsform der lamaistischen Gottheiten *Kubera* — Vaiśravaṇa — *Bisman tngri* — *dPe-kar* einerseits und der vier *Lokapālas* und der Gruppe der *dGra lha*, der „Feindgötter"[24], andererseits, die sämtlich Züge eines Reiterkriegers aufweisen und für die alte zentralasiatische Beeinflussungen feststehen[25]. In der Tat wird auch die mongolische Geser-Khan-Gottheit mit *lČam sriṅ* — *Kubera* identifiziert, allerdings in der etwas einschränkenden Weise: „Dich, den man Inkarnation des *Jamsaran (lČam sriṅ)* nennt, loben wir und opfern dir[26]." Auch Beziehungen zu den *Sülde tngri* ∞ *dGra lha* tun sich auf: „Heiliger Geser, der du meinem erschöpften Leib zum Schützer *(sülde)* geworden"[27] oder „Schütze mich, wenn ich im Hause weile, wie der Schatten[28]." Dies scheinen

22 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 140–141.
23 *Rintchen*, Marge, 30–31.
24 Vgl. S. 398.
25 *G. Tucci*, Tibetan Painted Scrolls, II, 571–574; 735–736.
26 *Rintchen*, Marge, 29; vgl. ferner *Če. Damdinsürüng*, Archiv Orientalní XXIII: 1955, 54.
27 *Rintchen*, Marge, 28.
28 Vgl. S. 398; *Rintchen*, Marge, 33.

jedoch jüngere Gleichsetzungen von lamaistischer Seite zu sein, die ja auch im Bereich der tibetischen Volksreligion Geser zum *dGra lha* erklärt[29], ihn also in die weitgespannte Gruppe der Schutzgötter aufgenommen hat.

Der Geser Khan der mongolischen Volksreligion weist viele Parallelen zum Geser Khan der tibetischen Volksreligion auf. Hier wie dort hat er ähnliche ikonographische Eigentümlichkeiten[30]. Die tibetische Volksreligion läßt ferner eine Deifizierung der im tibetischen Geser-Khan-Epos erwähnten Gefährten und Gegner Geser Khans erkennen[31]. Dies weist auf Zusammenhänge zwischen Geser-Khan-Kult und Geser-Khan-Epos hin. Im mongolischen Geser-Khan-Kult fehlt zwar die Deifizierung der Gefährten und Gegner Geser Khans, aber sonst vereinigt die Geser-Khan-Gestalt der mongolischen Volksreligion die Funktionen eines Schutzgottes des Besitzes und der Herden und solche eines Kriegergottes auf sich. Außerdem zeigen sich enge Zusammenhänge mit dem Geser-Khan-Epos in seinen mongolischen Ausformungen.

Zunächst benutzt die ikonographische Beschreibung der Person Geser Khans die gleichen Embleme und Epitheta, wie sie im mongolischen Geser-Khan-Epos vorkommen. Hier wie dort führt Geser Khan das scharfe Verstandesschwert. Im Epos ist der weiße Helm mit Sonne und Mond geschmückt; in vielen Gebeten des Geser-Khan-Kultes trägt Geser Khan die Sonne als Helm-Schmuck, während eine andere Gruppe von Gebeten Gesers Helm als aus Bergkristall gefertigt und mit dem Garuḍa geziert beschreibt. Der Mond schmückt den Schild Geser Khans. Es ist bemerkenswert, daß die tibetischen Rhapsoden des Geser-Khan-Epos auch heute noch im tibetischen Grenzgebiet spitze Hüte tragen, die mit Sonne und Mond dekoriert sind[32]. Zusätzlich dazu aber finden sich in den zahlreichen mongolischen Gebeten an Geser Khan stets Anspielungen auf Ereignisse, die das mongolische und in vielen Fällen auch das tibetische Geser-Khan-Epos berichtet. Geser wird hier wie im Epos der gleiche Beiname „Geser Khan, so fürchterlich, daß er die Wurzeln der zehn Übel der zehn Weltgegenden zerschneidet und vernichtet“ [33] gegeben. Auf die im Epos einen hervorragenden Platz einnehmende Schilderung vom Kampf Geser Khans gegen die *Sirayiyol*-Khane und deren Tötung durch ihn wird Bezug genommen. Geser wird als der, „der die Siraighol-Könige getötet hat“ [34], bezeichnet. Auch die Tötung des zwölfköpfigen Riesen durch Geser, ebenfalls die Hauptepisode eines der Gesänge des Geser-Khan-Epos, findet Erwähnung: „Ihm, der den zwölfköpfigen Riesenfeind besiegte, der das mongolische Volk beherrschend residiert, dem unermüdlich tapferen Geser Khan mit einem Leib

29 *R. Nebesky-Wojkowitz,* Oracles and Demons of Tibet, 318; *Rintchen,* Marge, 6.
30 *R. Nebesky-Wojkowitz,* Oracles, 462.
31 *R. Nebesky-Wojkowitz,* Oracles, 281, 309 u. a.
32 *G. Roerich,* JRASB VIII: 1942, 285; *R. A. Stein,* Récherches sur l'Epopée et le Barde au Tibet, Paris 1959, Tafel III und IV.
33 Volksrel. Texte, 28, Nr. XXIV, 141.
34 Volksrel. Texte, 28, Nr. XXVI, Nr. 145; Nr. XXVII, 147.

wie Bergkristall, opfere ich ein reines Opfer[35]!" Schließlich wird auch *Roγ mo*, die schöne Gattin Geser Khans, die im Epos oftmals genannt wird, in den Gebeten mit erwähnt: „Der schönen Gemahlin *Roγ mo* opfere ich reinigend"[36], und zu Geser wird gesagt: „der du eine schöne Gattin hast[37]."

In den Kreis der Angerufenen werden auch die Gefährten Geser Khans aus dem Epos mit einbezogen:

> Ein reinigendes Opfer den tapferen Helden, den kräftigen Gefährten,
> Ein reinigendes Opfer den ganz glückhaften Gefährten und Dienern[38].

Auch die Zahl der fünfunddreißig Helden und dreihundertsechzig Krieger der Vorhut *(qosiγuči)*" des Geser Khan in den Anrufungen[39] ist dem mongolischen Geser-Khan-Epos entnommen, wo die Zahl der Helden zwischen 30–35 variiert. Selbst manche dichterischen Epitheta des Epos, wie „der du mir Licht in dunkler Nacht gewesen"[40], finden sich in den Geser-Khan-Gebeten wieder als „Mein reines Opfer opfere ich dir, der du in finsterer Nacht mir ein helles Licht gewesen"[41].

Dies alles deutet darauf hin, daß die Verehrung Geser Khans als einer Schutz- und Kriegsgottheit und die Entstehung seines Kultes im mongolischen Bereich eng mit dem Bekanntwerden der Motive und Legenden des tibetischen Geser-Khan-Epos bei den Mongolen zusammenhängen. Da dies, wie aus einer aus dem Tibetischen um 1614 übersetzten Prosaversion hervorgeht[42], um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert geschehen sein dürfte, ergibt sich daraus zugleich eine Datierung für den Beginn der mongolischen Geser-Khan-Verehrung. In keinem der auf sehr alte Vorbilder und Traditionen zurückgehenden anderen volksreligiösen Gebete, zum Beispiel den Feuergebeten oder Salbungssegen[43], wird Geser Khan unter den Namen der alten, schamanistischen *Tngri* erwähnt. Er ist offensichtlich ein relativer Neuankömmling im volksreligiösen Pantheon der Mongolen. Infolge seiner vertrauten Erscheinungsform als Kriegergott und Reiterkrieger muß er rasch populär geworden sein, und zwar in dem gleichen Maße, wie sich aus den Anregungen und Motiven des tibetischen Geser-Khan-Epos das eigenständige mongolische Geser-Khan-Epos entwickelt hat. Der Held des Epos, „der hilfreiche, heilige

35 Volksrel. Texte, 29, Nr. XXV, 143; Nr. XXVI, 145; Nr. XXVII.
36 Volksrel. Texte, XXIV, 141.
37 Volksrel. Texte, Nr. XXV, 143.
38 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 141.
39 *Rintchen*, Marge, 27.
40 Arban jüg-ün ejen geser qaγan-u tuγuji, Peking 1956, II, 5; Ms. Scheut Mong. 45, 50; *W. Heissig*, Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich 1962, 94.
41 Volksrel. Texte, Nr. XXVII, 149.
42 *Rintchen*, Nomči qatuns Version of Kesar Saga, CSM IX/4a.
43 Volksrel. Texte, 48–49; Ms. Mong. 41 Kgl. Bibl. Kopenhagen; Corpus Scriptorum Mongolorum IX/4a, Ulanbator 1960, 500.

Geser Khan, geboren, um die Wurzeln der zehn Übel in den zehn Weltgegenden zu zerschneiden", vom Herrscher der Himmlischen *(tngri)* zum Kampf gegen das Unrecht den Menschen zur Hilfe geschickt, bot sich auf Grund dieses Auftrages für die Rolle des Schutzgottes an. Eine mongolische Darstellung der Entwicklung des Schamanismus bei den östlichen Mongolen[44], die auf Grund der Erwähnung von Ereignissen aus der Zeit Ligdan Khans (1604–1634) und der ersten zwei Mandschukaiser als in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstanden gelten muß[45], führt in der Schilderung der zeitgenössischen Religionsformen der Mongolen aus, daß „einige, indem sie aus Holz einen Menschen und ein Pferd schnitzen, diesen auf das Pferd setzen und in die Hand des geschnitzten Holzmenschen ein Schwert geben, eine Gestalt machen und dieser opfern . . ."[46]. 1716 war das Geser-Khan-Epos bei den Mongolen bereits so bekannt, daß Kaiser K'anghsi – im Zeichen der Mandschu-Freundschaftspolitik gegenüber den Mongolen[47] – von den ersten sieben Kapiteln in Peking eine mongolische Blockdruckausgabe herstellen ließ[48].

Im 18. Jahrhundert trat immer deutlicher ein Zug der Mandschu-Religionspolitik hervor: „lamaistische und chinesische religiöse Ideen und Ideale zu verschmelzen"[49]. Hier liegt auch die Ursache für die spätere Identifizierung Geser Khans mit dem chinesisch-mandschurischen Kriegsgott *Kuan-ti*. Nachdem bereits unter den Kaisern der vorhergehenden Ming-Dynastie in China, vor allem aber unter dem Ming-Herrscher *Shen-tsung (Wan-li)* (1573–1620)[50], die Verehrung des chinesischen Helden des dritten nachchristlichen Jahrhunderts, *Kuan-ti*, der zum chinesischen Kriegsgott erhoben worden war, sich ausgebreitet hatte, übernahmen die Mandschu *Kuan-ti* ebenfalls als Kriegsgott. Von entscheidender Bedeutung dabei dürfte die schon 1647 erfolgte und im Druck verbreitete mandschurische Übersetzung des chinesischen historischen Romans *San-kuo-chih* („Geschichte der drei Reiche")[51] gewesen sein. Dieser erzählt die Heldentaten des *Kuan-yü* ∞ *Kuan-ti;* im 77. Kapitel wird dessen Deifizierung berichtet[52]. In der Mitte des 18. Jahrhunderts verfaßte auf Anregung des *rJe druń Khutukhtu*, der höchste lamaistische Würdenträger am Pekinger Kaiserhof, der *lČań skya Khutukhtu Rol pa'i rdo rje* (1717–1786), ein Opfergebet für *Kuan lao yeh*[53], das in tibetischen, mandschu-

44 Volksrel. Texte, Nr. XXXIV, 163–168.
45 *Heissig*, Anthropos 48: 1953, 501.
46 Volksrel. Texte, 165.
47 *G. Roerich*, The Epic of King Kesar of Ling, JRASB VIII: 1942.
48 PLB, Nr. 35.
49 *F. D. Lessing*, Yung-ho-kung, Stockholm 1941, I, 97.
50 *G. Roerich*, JRASB VIII: 1942, 306; *Giles*, 802.
51 *W. Fuchs*, Beiträge zur Mandjurischen Bibliographie und Literatur, Tokyo 1936, 40, 124.
52 *Rintchen*, Marge, 17–20.
53 PLB, Nr. 159.

rischen und mongolischen Fassungen verbreitet wurde. Darin wurde *Kuan-ti*, der alte chinesische Kriegsgott, zum „großen Schutzgott *(yeke sülde tngri* ∞ *dGra lha)* des chinesischen Reiches" erklärt und mit der Leit-Triade der Gottheiten der *dGe lugs-pa*-Sekte, *Guhyasamāja-Cakrasaṃvara-Yamāntaka*, in Verbindung gebracht. *Kuan-ti* wird hier um die „Verbreitung der buddhistischen Religion und die Befriedung der im (chinesischen) Reich Wohnhaften" angerufen.

Geser Khan wird in diesem Kuan-ti-Gebet des 18. Jahrhunderts noch nicht erwähnt; auch in anderen tibetischen Gebeten der gleichen Zeit, die *Kuan-ti* gewidmet sind, wie der Beschreibung seines Rituals, *Kvan po yi bzog ma*[54] oder *Č'os spyod bsruṅs ma bkvan po yi'i gtan rag č'od pa*[55], findet sich der Name Gesers nicht, geschweige denn seine Gleichsetzung mit *Kuan-ti*.

Die Mandschu überzogen im späten 18. Jahrhundert und bis in das späte 19. Jahrhundert, insbesondere unter den Mandschukaisern *Chiach'ing* (1796 bis 1820) und *Taokuang* (1821–1850)[56], die Grenzprovinzen des chinesischen Reiches und ihre Stammesheimat, die Mandschurei, mit Kuan-ti-Tempeln, in welchen dieser in seiner Funktion als Schutzgottheit des Staates und Militärgottheit von den mandschurischen Militärs und Beamten verehrt wurde[57]. Allein in Kansu, in der Mongolei, in Sinkiang und in Tibet wurden zu diesem Zweck 65 Tempel für Kuan-ti mit Staatssubsidien gebaut[58]. Gleichzeitig damit ging der Einbau der Staatsschutz-Gottheit *Kuan-ti*, des einstigen chinesischen Kriegsgottes, durch die lamaistische Kirche in das lamaistische Pantheon vor sich. Kuan-ti wurde mit *lČam sriṅ* ∞ *Kubera* ∞ *Vaiśravana* gleichgesetzt, mit dem man von lamaistischer Seite auch schon Geser Khan identifiziert hatte. Die ikonographische Ähnlichkeit beider als Krieger tat ein übriges, und so kam es denn in den Kuan-ti-Tempeln des Grenzgebietes auf den dreisprachigen Namenstafeln zur Gleichsetzung des „Heiligen großen Herrschers Kuan" mit dem „Heiligen Geser Khan aus der Familie Kuan"[59], was ganz im Sinne der Verschmelzungspolitik der Ära Chiach'ing und Taokuang lag.

Taoistische Wahrsagepraktiken, die schon früher mit dem chinesischen Kriegsgott Kuan-ti verbunden gewesen waren, wurden nun auch auf Geser Khan übertragen. Ein mongolisches Zeugnis in einem Zeichendeutungshandbuch aus dem 12. Regierungsjahre Kaisers Chiach'ing, 1807, spricht von der weitverbreiteten Sitte, „in den nun allerorten erbauten Tempeln des Großen heiligen Khans, des *Dayisun tngri* (= Kuan-ti) und dem beim *Yung-ho-kung*

54 Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen, 2 fol.
55 Ms., Kgl. Bibl. Kopenhagen, 9 fol.
56 *G. Roerich*, JRASB VIII: 1942, 306.
57 *Če. Damdinsüren*, Archiv Orientální XXIII: 1955, 57–62. *Pozdneev*, Mongolija, II.
58 *Galdan*, Erdeni-yin erike (für 1787).
59 *A. Pozdneev*, Mongolija i Mongoly, St. Petersburg 1896, 175–176.

erbauten Tempel des Heiligen nach himmlischen Omen zu flehen..."[60] Omentexte mit Voraussagen Kuan-ti's für das kommende Jahr wurden auch in mongolischer Sprache verbreitet und versprachen in Form von Kettenbriefen den Abschreibern Befreiung von kommenden Gefahren[61].

Wenig später wird das Kuan-ti-Orakel nicht nur mit dem *Dayisun tngri* (tib. *dGra lha*), sondern auch mit Geser Khan gleichgesetzt[62]. Diese Wahrsagepraktiken im Namen Gesers wurden dann sogar in Tibet geübt[63].

Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts haben lamaistische mongolische Theologen wie der *Ilayuysan Khutukhtu mergen bandida Don grub rdo rje* (1820–1882) an der weiteren Verschmelzung der Gestalten des Kuan-ti mit Geser und dem *Dayisun tngri* gearbeitet[64] und aus Geser Khan einen Schutzgott der buddhistischen Religion gemacht. Das aber bezeichnet eine späte Entwicklungsstufe.

Für das mongolische Volk hingegen blieb Geser Khan der Reiter- und Kriegergott mit Zügen, die dem populären Epos entnommen sind. Die synkretistischen Einordnungen blieben ohne tiefere Wirkung. Gelegentlich wies wohl der Titel einer Abschrift eines älteren Geser-Khan-Gebetes, ohne daß dessen sonstiger Wortlaut verändert worden wäre, nun den Namen Kuan-ti statt Geser Khan auf[65]; die Mongolen sahen die Kuan-ti-Statuen in den Tempeln des Mandschu-Staats- und Kriegsgottes als bildliche Darstellungen ihres Lieblingshelden Geser Khan an[66]. In Anrufungen ostmongolischer Schamanen wurde *Geser looye burqan* unter die zu Hilfe zu rufenden *Tngri* eingereiht[67]. In seinen Funktionen als Schutzgottheit der Mongolen gegen Vieh-, Wetter- und Krankheitsschäden wurde der Geser Khan des mongolischen Geser-Khan-Epos bis in das vierte Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zumindest noch bei den ostmongolischen Stämmen, vor allem in dem völlig seßhaften Küriye-Banner, verehrt. Bis 1945 gab es dort in den Gehöften der reicheren Mongolen eigene Geser-Khan-Kapellen mit hölzernen Standbildern des berittenen Helden. Das Geser-Khan-Epos war in zahlreichen Drucken aus dem Jahre 1716 und schönen, damit übereinstimmenden Handschriften verbreitet. Bei Krankheiten, drohender Gefahr und Viehseuchen wurden Teile des Epos von Lamamönchen rezitiert. Die Texte des Epos wurden mit größtem Respekt behandelt und mußten immer in horizontaler Lage an einem „reinen" Orte aufbewahrt werden, um Geser Khan nicht zu erzürnen. Als der Verfasser 1943

60 PLB, Nr. 206.
61 Ms. Mong. 171, Kgl. Bibl. Kopenhagen; *F. Bischoff*, Monumenta Serica XX: 1961, 306–310.
62 Geser boγda-yin tölge a. d. Jahre Chiach'ing 13; vgl. *Rintchen*, Marge, 39–50.
63 *R. Nebesky-Wojkowitz*, Oracles, 462.
64 *Rintchen*, Marge, 13–17.
65 Volksrel. Texte, Nr. XXIV, 140.
66 *Če. Damdinsüren*, Archiv Orientalní XXIII: 1955, 54.
67 *Heissig*, Folklore Studies III: 1944, 64.

einige der Handschriften aus dem Küriye-Banner entliehen hatte, um sie mit dem Druck von 1716 zu vergleichen, forderten die Besitzer sie schon wenige Wochen später wieder zurück, weil Vieh erkrankt war, das man mittels der Texte heilen wollte, und man die Erkrankung andererseits der Tatsache zuschrieb, daß man die Entfernung der Texte überhaupt zugelassen hatte[68].

9. Erd- und Höhenkult

Bei ihrer animistischen Denkweise war für die Mongolen die ganze Erde von guten und schlechten Kräften, den Personifizierungen verstorbener Ahnen, beseelt.

Schon die Reisenden des Mittelalters berichteten, daß die Mongolen eine Personifizierung der Erde als Gottheit verehrten. Marco Polo teilt darüber mit:

> sie haben eine ihrer Gottheiten, die sie *Natigai* nennen, und sie sagen, daß dies eine Erdgottheit sei oder der Gott des Landes, der ihre Weiber und Söhne, ihr Vieh und Getreide schützt ... und sie bezeigen ihm große Verehrung und Ehrfurcht, denn jeder hält ihn in seinem Hause an einem ehrenvollen Platze. Sie fertigen nämlich diese Gottheit aus Filz und aus anderen Stoffen an ...[1]

Diese *Natigai* genannte Gottheit ist die *Etügen eke* der Mongolen[2], die Plano Carpini *Itoga* nannte[3]. Zwischen ihr, die die Goldene Welt *(Altan delekei)* beherrscht, und dem Himmel besteht eine fruchtbare Polarität, aus der alles hervorgeht:

> Oben die neunundneunzig Tngri ...,
> Unten die siebenundsiebzigstufige *Etügen* (Erd-)Mutter ...[4]

Die *Etügen eke* (Erd-Mutter) wird „braungerunzelte Mutter Erde *(boro körösütü etügen eke)* genannt, oftmals aber auch „braungerunzelte goldene Welt"[5]. Dieser alles behütenden und schenkenden Erde wurde mittels Libationen gehuldigt[6]. Weitergehende Angaben über ein frühes Ritual der Erdverehrung fehlen.

Erde und Wasser, die Berge, Höhen, Seen und Flüsse der Mongolen denkt

68 *Heissig*, Ostmongolische Reise, Darmstadt 1965, 133–135.

1 *A. C. Moule – P. Pelliot*, Marco Polo, The Description of the World, I, London 1938, 170; *A. Mostaert*, Le mot Natigay/Nacigay chez Marco Polo, Oriente Poliano, Rom 1957, 95–101.

2 *Dorži Banzarov*, Černaja vera, [1]St. Petersburg 1891, 16–17; [2]Sobranie sočinenij, Moskau 1955, 66.

3 *L. Hambis – J. Becquet*, Plan Carpin, Histoire des Mongols, Paris 1965, 40, 146.

4 Volksrel. Texte, 74–75.

5 *W. Heissig*, Die mong. Steininschrift und Manuskript-Fragmente aus Olon süme, AdAdW Göttingen 1966, 70–71.

6 *L. Hambis* (ed.), 38; Marco Polo (ed. *Yule*), 257.

man sich als von Kräften belebt, den Erdherren *(yajar-un ejen)* und den Wasserherren *(usun-u ejen)*. Schon früh bemächtigte sich der Lamaismus dieser Lokalgottheiten; für ein solches Verfahren bot die Eingliederung der Lokalgottheiten der tibetischen Bon-Religion in das System der lamaistischen Kulte den lamaistischen Missionaren ein brauchbares Vorbild. Bereits die ältesten erhaltenen Rauchopfergebete an die Erd- und Wasserherren aus dem 16. Jahrhundert zeigen Spuren lamaistischer Beeinflussung[7].

Vor allem die Höhen und Berge galten als Wohnsitz der Erdherren und Berggeister. Diese waren verantwortlich für das Wohlergehen der in dem jeweiligen Landstrich wohnhaften Menschen und ihres Viehs. Die Scheu der Mongolen vor diesen Berggottheiten war so groß, daß man in gewöhnlicher Rede niemals den tatsächlichen Namen des Berges gebrauchte, sondern ihn mit lobenden Umschreibungen wie „der Schöne" *(Qayirqan)*, „der Heilige" *(Boyda)*, „der Hohe" *(Öndür)* usw. bezeichnete[8]. Der eigentliche Bergname war tabu.

Schon zur Zeit Činggis Khans galt der Berg *Burkhan Galdun* als besonders schutzkräftig und heilig. Der „Geheimen Geschichte der Mongolen" zufolge, der aus dem 13. Jahrhundert überlieferten ältesten epischen Chronik der Mongolen, betete Činggis Khan den *Burkhan-Galdun*-Berg, der ihm und seinen Vorfahren Schutz gewährt hatte, folgendermaßen an:

> Durch den *Burkhan Galdun* ist mir mein Leben,
> sonst nicht mehr wert als ein Dreck, beschützt worden.
> Große Angst habe ich ausgestanden!
> Den *Burkhan Galdun* will jeden Morgen ich
> Durch Opfer ehren,
> Jeden Tag will ich ihn anbeten!
> Meine Kinder und Kindeskinder sollen dessen eingedenk sein![9]

Neunmaliger Kniefall und Streuopfer zur Sonne hin mit um den Hals gehängtem Gürtel, die Mütze dabei über die Hand gestülpt, bildeten das dazugehörige Ritual[10].

Dieses Beispiel aus der frühen Geschichte der Mongolen zeigt, wie es zu der besonderen Stellung eines Berges als Objekt der Anbetung gekommen ist. Zur Ausbildung der Vorstellungen von der animistischen Belebtheit eines Berges hat weiter die Sitte beigetragen, Ahnen und berühmte Persönlichkeiten auf erhöhten Plätzen beizusetzen. Die Tsakhar-Schamanenchronik erzählt, wie der Leichnam des verstorbenen Ahnherrn auf einem erhöhten Platze bestattet wurde und es zur Vereinigung von Geistern und Naturgewalten kam:

7 *Sh. Hattori*, The Mongolian Documents found at Olon süme (jap.), Tōhō Gakuhō XI: 1940, 264–266.
8 *B. A. Kasakevič*, Sovremennaja mongol'skaja toponymika, Trudy MONK 13, Leningrad 1934, 6.
9 Ed. *E. Haenisch*, Manghol un niuca tobca'an, ²Wiesbaden 1962, 18, § 103.
10 Supra; *P. Poucha*, Die Geheime Geschichte der Mongolen, Prag 1956, 178.

... er begrub den Leichnam auf der Spitze eines flachen Felsens auf dem Südhang des allein hochragenden Roten Felsen *(Ulayan qada)* ... Nachdem die Zeit von ungefähr drei Jahren verstrichen war, indessen er Verehrung dargebracht hatte, sammelten sich Wolken und Nebel um den Gipfel des Roten Felsen, stiegen hoch und zerstreuten sich ... Danach vereinigte sich der Geist des verstorbenen alten Vaters in Freundschaft mit den Herren des Ortes und den Erdherren ...[11]

Auch die „Geheime Geschichte" berichtet von Totenbestattungen auf der halben Hanghöhe weithin sichtbarer und berühmter Berge[12]. Diese Sitte der Höhenbestattung läßt sich, wie das Beispiel des *Ulayan qada* (Roter Fels; chines. *Hung-shan*) nahe der ostmongolischen Stadt Lin-hsi im Chi-feng hsien zeigt, auf dem verschiedene Schichten steinzeitlicher Bestattungen gefunden wurden, bereits für die Steinzeit in der Mongolei nachweisen[13].

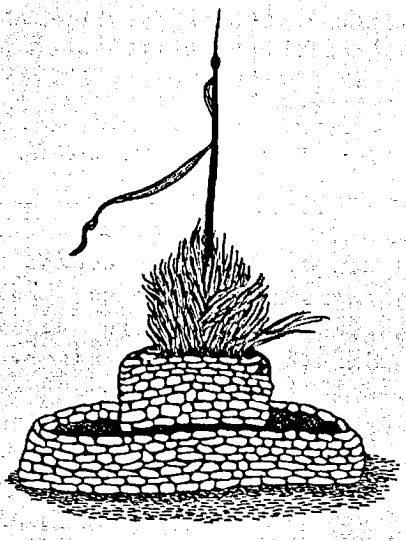
Steinsetzungen *(Oboya < Obo)* auf bestimmten Plätzen, meist Höhen, Pässen, Wegkreuzungen, genossen als Wohnsitz der lokalen Schutzgötter und der Erdherren besondere Verehrung. Die Sitte, durch solche Steinsetzungen bestimmte Höhen auszuzeichnen, fand sich bei vielen zentralasiatischen und altaischen Völkerschaften[14]. In einer mongolischen Darstellung des Brauchtums heißt es:

In früher Zeit, damals, als es im Lande der Mongolen (noch) keine buddhistische Religion gegeben hat, schuf man Orte, um die Erdherren und Schutzgeister nach allen heiligen Plätzen, Bergen und Seen, nach diesen Orten einzuladen, und für das Opfer machte man einen Schmuck des Ortes, indem man Obos errichtete und diese als schmükkende Zeichen aufstellte ...[15]

Der Obo galt also im Rahmen der schamanistischen Vorstellung als Wohnsitz und Sammelpunkt der Ortsgeister.

Von lamaistischen Überlagerungen freie Gebete für den Obo-Kult und die damit zusammenhängende Verehrung[16] der Lokalgötter und Berggeister sind nicht erhalten. Dieser Umstand zeigt einerseits, mit welcher Intensität sich der Lamaismus der Umbildung und Einschmelzung gerade dieser ureigensten Ideen der mongolischen Volksreligion angenommen hat, zum anderen deutet er auf das hohe Alter dieser animistischen Vorstellungen hin. Schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts hatte der berühmte Verfasser einer mongolischen Nationalliturgie, *Mergen diyanči Lama,* Schwierigkeiten, alte Texte über den Obo-Kult zu bekommen. In seiner Anleitung zur Verehrung eines Obo, die sich in seinen Gesammelten Werken findet[17], sagt er:

11 Volksrel. Texte, 164; Anthropos 48: 1953, 504.
12 *Poucha,* a.a.O., 176.
13 *K. Hamada – S. Mizuno,* Hung-shan-Ho, Archaeologia Orientalis, Series A, vol. VI, Tokyo 1938.
14 *P. S. Pallas,* Sammlungen hist. Nachrichten, II, St. Petersburg 1811, 215.
15 *Lubsangčondan,* Mongγol-un jang aγali-yi tobčilan debter, Ms., 64r.
16 *D. Banzarov,* a.a.O., ²65–72; *W. Schmidt,* Der Ursprung der Gottesidee, X, Münster 1952, 67–69.
17 PLB, Nr. 162.



15. Stein-Obo

Es ist jetzt in unserem Lande viel über die Errichtung und Verehrung von Obos geredet worden, und man meint, es sei dies ein alter Brauch, aber abgesehen davon ist in diesem Lande der Brauch nicht sehr verbreitet gewesen, kein Originaltext ist bekannt, und in unserem Gebiet sind auch von den Gelehrten keine Ritualbücher verfaßt worden. Nimmt man aber ein altes mongolisches Buch (darüber), so ist dieses seiner Abkürzungen und Lesungen wegen schwierig zu verstehen . . .[18]

Was aus den alten erhaltenen Texten als Gestalt des Obo-Kultes rekonstruiert werden kann, ist demnach mehr oder minder eine lamaistische Adaption alter schamanistischer Vorstellungen, die hier mehr, als es bei den anderen volksreligiösen Äußerungen jüngerer Zeit der Fall war, beschnitten und verändert wurden. Aus den schamanistischen Ortsgottheiten und den Herren der Gewässer machten die lamaistischen Liturgiker analog der Art und Weise der Systematisierung der tibetischen Volksreligion und deren Nomenklatur der *Sa bdag* (Erdherren) und Klu (Drachen)[19] nun ebenfalls Götter und Drachen und acht Klassen von Erd- und Wasserherren. *Mergen diyanči* formulierte dies so:

. . . Obos werden in unserem Lande als Heiligenstöcke und Punkte errichtet, in denen die *Tngri*, die Drachen *(luus)* und die acht Klassen von Erd- und Wasserherren wohnen, die uns Zuflucht, Schutz, Hilfe und Schutzgenien *(sülde)* sind . . .[20]

18 Oboγa takiqu jang üile, Ir; *C. R. Bawden*, Two Mongol Texts concerning Obo-Worship, Oriens Extremus V: 1958, 27.
19 *Nebesky-Wojkowitz*, Oracles and Demons of Tibet, 1956, 198, 291–298. Für die späteren Unterscheidungen von Drachen und Wassergeistern in den buddhistischen Wörterbüchern des 18. Jh. vgl. *F. A. Bischoff*, Mon. Ser. XX: 1961, 309.
20 Oboγa bosqaqu yosun, Ir (PLB, Nr. 126); *Bawden*, Oriens Extremus V: 1958, 28.

Aber abgesehen von allem lamaistischen Beiwerk und der Eingliederung der angerufenen Gottheiten in das lamaistische Pantheon ist die Schutzfunktion der Lokalgottheiten im Obo-Kult wie auch in den anderen volksreligiösen Äußerungen die gleiche geblieben. In dem am Schluß der Obo-Zeremonien gesprochenen „Lob des Obo" *(Oboyan-u maytayal)*, das nach Mergen diyanči Lama „aus einem alten mongolischen Buch" genommen ist[21], heißt es:

Ihnen, die unsere Wünsche vollkommen erfüllen,
Allen Schutzgöttern, von Tngri und Drachen an, zeigen wir Verehrung und preisen sie opfernd!
Durch unseres Verehrens und Opferns und Lobpreisens Kraft
Seid für die Opfernden und die, für die geopfert wird,
Stets unsere Freunde und Gefährten,
Sei es im Hause, auf der Straße, wo auch immer es sei!
Befriedet die Krankheit, die behindernden Teufel und Dämonen,
Verbreitet des Lebens Kraft, Reichtum und Freude!
...
Vertreibt die Teufel, die quälenden Feinde,
Verbannt die Seuchen und Pestilenz, die Übel von Tag, Monat und Jahr!
Verhindert, daß Wölfe die Herde befallen, Räuber und Diebe aufstehen,
Daß Hagel fällt, Dürre, Sturm und Hungersnot...[22]

Neben den in den Obos manifestierten Ortsgeistern und Gottheiten wurden auch die Geister und Personifizierungen einzelner Berge und Flüsse verehrt. Vor allem die hervorragenden Berge der nördlichen Mongolei, wie Altai[23], Khanghai, Kentei, Bogdo ola, Bayan jirüke, Songgina, und der Čenggeltü-Berg im Altai, der südmongolische Alashan und der Muna Khan wurden in eigenen Anrufungen angebetet[24]. Den Flüssen Selengga, Onon, Kerülen, Ili und Irtysch und dem südmongolischen Khatun ghol (Hoang-ho) wurde die gleiche Ehre zuteil.

Altai Khan und dem heiligen *Qoboq sayiri*, dem
Alay-Berg, dem Irtysch, Emil, Boro Tala und
Ili, den mich schützenden,
Behütenden Khanen, allen den
Erd- und Wasserherren,
Allen den Herren dieses besonderen Ortes,
Bieten wir opfernd die Erstlinge dar,
Laden Euch respektvoll, hierher zu kommen...[25]!

heißt es in einer Anrufung der Götter der Dzunggharei. In einem Gebet an die Berggötter des Altai wird gesagt:

21 Oboya takiqu jang üile, 14v.
22 Oboya takiqu jang üile, 14v–15r; *Bawden*, Oriens Extremus V: 1958, 38–39.
23 *N. Poppe*, Opisanie, 184–185.
24 Volksrel. Texte, 31.
25 Volksrel. Texte, 154.

Ein reines Opfer opfere ich den dreizehn Altai(-Bergen) allen,
Ein reines Opfer opfere ich den dreißig Kükö(-Bergen),
Ein reines Opfer sei vollzogen ...[26]

Die dabei den Berggeistern beigelegten Schutzfunktionen gleichen jenen, um die im Obo-Kult die Erdherren angefleht werden:

Geruhe, daß mir Jahr für Jahr schön gerät,
Laß mein Leben lange währen,
Gib, daß mein Vieh und meine Herden viele werden!
...
Vernichte für mich alle Krankheit, Dämonen und Teufel,
Laß mir schöne Eintracht und Frieden sein,
Gib, daß Reichtum und Segen sich mir entfalten ...[27]

Und anderswo:

Laß mich gute Freunde haben,
Halte im Banne Räuber und Diebe
auf der Steppe und auf der Straße.
Laß die drei Welten unter meine Macht gelangen ...[28]

Auch ein lamaistisch gefärbtes Rauchopfer für die Berggeister des Kentei-Massivs enthält ähnliche Bitten:

...
Regle das Wetter der Zeiten,
Laß Saaten, Früchte und Säfte sich mehren,
Laß alle Taten ungehindert geschehen, die fördern!
Erlöse uns rasch von der Furcht vor Überschwemmung,
Dem Anschwellen der Flüsse und Wässer,
Indem du aufhören läßt Regengüsse, Donner und Hagel und
Die Behinderungen für den Gebrauch der Last- und Reittiere der Lama und ihrer Novizen ...[28a]

Besonders die Geister der nordmongolischen Berge Čenggeltü, Bayan Jirüke, Bogdo ola und Songgina waren unter dem Namen „Die Herren der vier Berge" *(Dörben ayula-yin ejed)* bekannt und verehrt[29]. In einem 1928 aufgezeichneten schamanistischen Beschwörungslied wurde *Tungčinggarbo*, der Geist des Bogdo ola-Massivs, angerufen:

Von Bären-Reisegefährten begleitet,
Mit rötlichgrauen Rentieren gefahren,
Sind sie eingetroffen auf ihren
Dreiunddreißig Falben.

26 Volksrel. Texte, 156.
27 Volksrel. Texte, 155.
28 Volksrel. Texte, 156.
28a *J. Schubert*, Ein Ritual für die Berggottheit des K'engtei Xaġan, Coll. Mongolica, 235–247.
29 *Rintchen*, Schamanische Geister der Gebirge Dörben ayula-yin ejed in Urgaer Pantomimen, Acta Ethnographica Ac. Sc. Hung. VI: 1958, 444.

Heiliger *Dalha Tungčingarbo*,
Du bist meine Zuflucht und Liebe,
Umaxums Befreiung[30]!

Als „Herrscher des Bulghan Khanghai" werden auch die Geister des Bulghan-Khanghai-Massivs in einem erst 1957 aufgezeichneten Beschwörungslied angerufen:

A hui,
Die ihr aus dem Lande Dzagar Dordzidangui hinüberwandernd
Mit Dambarai als Übergangsstelle gekommen seid,
Herrscher des Bulghan Khanghai!
Mit einem Lager im trockenen Tal des
Hochberühmten Berges Budu dzayirang,
Die ihr das Tal des Khusar hinuntersteigend gekommen,
Mit einem Lager am Ulaghan Tolughai,
Mit einem Thron am Ziegenhügel . . .[31]

Nahe des großen Chubsugul-Sees im Nordwesten der Nördlichen Mongolei verehrten die Schamanen in der Gestalt eines Felsen von menschenähnlichem Aussehen eine andere Berggottheit, *Qan boyda dayan degereki qayirqan. Qayirqan*, gesprochen chärchan, ist eine Tabubezeichnung für einen heiligen Berg und bedeutet „der Liebe, Schöne".

. . .
Mein Herrscher, heiliger *Dayan degereki*-Berg,
Mit einem Leib achtzig Ellen hoch,
Mit achtundachtzig gelbbraunen Pferden!
Mein *Dayan degereki genin-čimbu* Berg!
Mit dem roten *Dayičin*-Helden,
Mit der Tārā-Mutter Udzardzima,
Mit Dalha Wangdud als Schutzgöttern!
Mein *Dayan degereki*-Berg,
Der du oben auf des
Hohen Berges Südseite bist,
Der du an des Breiten Flusses
Ufer oben bist,
Der du die von der Schwarzen Richtung verteidigst,
Der du die von der Weißen Seite schützest,
Der du das Aussehen eines Stein-Thrones hast,
Der du die Gestalt eines Steinmonumentes hast,
Der du aller Menschen Schutz geworden,
Der du der erste aller zehntausend Schamanen geworden,
Der du der Meister von Tausenden Schamanen geworden,
Mein Dayan degereki, heiliger Berg . . .[32]!

Auch hier hat die lamaistische Kirche alles getan, um diese Berggottheit, die eindeutig schamanistischen Ursprungs ist, in ihr System einzugliedern und

30 Übers. von *Rintchen*, Acta Ethnogr. Hung. VI: 1958, 444.
31 *M. Haltod*, Ein Schamanengesang aus dem Bulgan-Gebiet, Collectanea Mongolica, (As. Forschg., Bd. 17), Wiesbaden 1966, 77–78.
32 Damdinsürüng, CSM XIV, 128.



16. *Dayan degereki* (Devotionaliendruck, nach Rintchen)

sie lamaistischen Göttern zuzuordnen. Aber durch die Gebete schimmert die alte schamanistische Denkweise hindurch:

...
Der du dreiunddreißig gelbbraune Pferde hast,
Mein grauhaariger Vater, Herrscher, du Freier!
Mein grauhaariger Vater, Khan Dayan,
Der du den Berg der Morgenröte zum Übergang hast,
Der du den Paß der Ahnen zum Sitz hast,
Der du den Agarufluss zum Trank hast...[33]

Der schamanistische Ursprung ist besonders deutlich dort zu erkennen, wo *Dayan degereki* auch als „Khan, Schwarzer Tngri", angesprochen wird und es heißt:

„Khan, Schwarzer Tngri,
Mit Medizin im Daumen,
Mit magischer Heilkraft im Zeigefinger,
Mit einer Brust aus Bronzestein,
Mit einem Hinterteil aus Eisenerz,
Mit den Khanghai-Bäumen als Pferdeanbindepfahl,

33 *Rintchen*, A propos du chamanisme mongol, Studia Orientalia (Fenn.) XVIII, 4; 1955, 14–15.



17. Maske des Herrn des Songgina-Berges (nach Rintchen)

Mit schwarzem Blut als Libation,
Der du Blut von hundert Lama zum Trunk hattest,
Der du aus Schädeln von tausend Bandis einen Schmuckanhänger gemacht.
...
...
Mit schwarzen Krähen als Gefolge,
Mit dem scheckigen Fledermaus-Fohlen,
Der du noch kein geschorenes Haupt erspäht,
Der du keinen Mönch noch Priester gesehen,
Der du die gelbe und rote Farbe nicht erblickt,
Der du den Rauch des Juniperus-Rauchopfers nicht gerochen...[33a]

Von *Dayan degereki,* der als Lokalgottheit der nordwestlichen Mongolei gilt, gibt es auch bildliche Darstellungen, die als Blockdruck auf Stoffahnen gedruckt wurden[34]. Sie zeigen *Dayan degereki* als Reiter mit einer mongolischen Kopfbedeckung und einem Köcher voller Pfeile. Ähnlich, als weißgekleideter Reiter, wurde der Geist des südlichen *Bogdo ola* in Tempelbildern dargestellt[35].

Die lamaistische Kirche hat auch die Verkörperungen der „Herren der vier Berge" in den Personenkreis der in den Klöstern aufgeführten Mysterienspiele und Maskentänze *(Čam)* aufgenommen. Der Geist des Berges *Bayan jirūke*

33a CSM XIV, 130.
34 *Rintchen,* a.a.O., 13.
35 *Rintchen,* Acta Ethnographica Hung. VI: 1958, 444.

wurde von einer Maske eines jungen Mannes mit gelbem Gesicht und turmartig hoch aufgesteckten Haaren dargestellt, der Geist des *Boγdo ola* als Garuḍa-Vogel mit einer Schlange im Schnabel, der Geist des Čenggeltü-Berges als gelbgesichtiger Greis mit langem Schnurrbart und schließlich der Geist des Berges Songgina als dunkelhäutiger Alter mit dichten Brauen, zerzausten Haaren und bitterem Gesichtsausdruck[36]. Den mongolischen Legenden zufolge war der schwarzgraue Greis einstmals ein mächtiger Schamane, der erst nach schweren Kämpfen mit den Anhängern der Lamaismus zum Buddhismus bekehrt wurde[37].

Der gesamte Befund des uns zugänglichen Materials über den Höhenkult der Mongolen deutet darauf, daß sich den lamaistischen Umformungen und Eingliederungen zum Trotz im Höhenkult die ältesten religiösen Vorstellungen der Mongolen erhalten haben, die auf die primäre Vorstellung von den Ahnengeistern und Schamanengeistern zurückgehen, die Berge und Höhen, Flüsse und Seen beleben und beherrschen.

36 *Rintchen*, a.a.O., 444–448.
37 A.a.O., 448; *W. Forman – B. Rintschen*, Lamaistische Tanzmasken, Leipzig 1967, 116–119.

1206	Inthronisierung *Činggis Khans* als Herrscher der Mongolen
1207	Mongolische Truppen dringen nach Tibet vor; erste Berührung mit dem tibetischen Buddhismus
1247	Prinz *Godan* trifft mit dem *Sa skya Paṇḍita* zusammen
ab 1260	Herrschaft *Khubilai Khans* als Groß-Khan; Fußfassen des tibetischen Buddhismus in der Mongolei; Missionstätigkeit des *'P'ags pa Lama* (1238–1280)
1308–1312	Herrschaft *Khaischan Külügs* als Groß-Khan, intensive Übersetzung buddhistischer Schriften in das Mongolische
1368	Zusammenbruch der mongolischen Herrschaft über China; Austreibung der Mongolen aus China
1431	Druck buddhistischer Mantras in China in mongolischer Sprache
1522–1566	Buddhistenverfolgungen in China unter Kaisere *Chiaching*
1557	Geburt des *Neyiči toyin* bei den Torghuten
1573	Einladung *Altan Khans* der Tümet an *bSod nams rgya mc'o*, nach der Mongolei zu kommen
1576	Reise des 3. Dalai Lama *bSod nams rgya mc'o* in die Mongolei
1577	Antischamanistische Gebote *Altan Khans; Köke Khota* entwickelt sich zu einem geistig-religiösen Zentrum
1586	Bau des Klosters *Erdeni juu* im Khalkhagebiet; antischamanistische Gebote *Abadai Khans*. 2. Reise des 3. Dalai Lama in die Mongolei; Besuch bei den *Kharatschin*.
	Entstehen eines weiteren Übersetzerschwerpunktes bei den Kharatschin
1587	Tod des 3. Dalai Lama *bSod nams rgya mc'o*
1588	Geburt des 4. Dalai Lama in der Mongolei als Sohn eines mongolischen Fürsten
1599	Geburt des *Rab 'yams pa Caya Paṇḍita*
1604	Herrschaftsantritt *Ligdan Khans* der Tsakhar als Großkhan
1628–1629	Ein Redaktionskomitee von 35 Geistlichen und Übersetzern bearbeitet eine mongolische Ausgabe des *Kandjur* auf Wunsch *Ligdan Khans* in 213 Bänden
1629–1653	Missionierung der östlichen Mongolenstämme durch *Neyiči toyin;* Verfolgung des Schamanismus
1635	Geburt des *1. rJe bcun dam pa Khutukhtu*, genannt *Öndür gegen*

1636–1638	Bau des Gelben Tempels in Mukden durch den Mandju-Kaiser *T'aitsung*
1642	Geburt des *1.* (Pekinger) *lČaṅ skya Khutukhtu Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan*
1649	Einführung der westmongolischen Schrift durch *Rab 'byams pa Caya paṇḍita*
1650	Beginn der Druck- und Übersetzungstätigkeit buddhistischer Werke unter Förderung durch die Mandschu
1650–1662	Übersetzung von 194 meist kanonischen Schriften in das Westmongolische durch *Caya paṇḍita* und seine Mitarbeiter
1653	Tod des *Neyiči toyin*
1661	Beginn der Regierungszeit des dem Lamaismus wohlgesinnten Mandschukaisers *K'anghsi*
1662	Tod des *Rab 'byams pa Caya paṇḍita*
1714	Tod des *1.* (Pekinger) *lČaṅ skya Khutukhtu*
1717	Geburt des *2. lČaṅ skya Khutukhtu Rol pa'i rdo rje*
1718–1720	Druck der mongolischen Kandjurübersetzung in Peking in 108 Bänden
1722	Tod des Kaisers *K'anghsi*
1722–1735	Regierungszeit des besonders lamaismusfreundlichen Kaisers *Yungcheng*
1725	Eintreffen des *2. lČaṅ skya Khutukhtu Rol pa'i rdo rje* in Peking
1730	Bau der ersten Lamatempel a. d. Selenga
1734	Eintreffen des *dGa' ldan siregetü Nag dbaṅ blo bzaṅ bstan pa'i ñi ma* in Peking
1736	Herrschaftsantritt des Mandschukaisers *Ch'ienlung*
1742–1749	Übersetzung und Druck des *Tandjur* in 226 Bänden auf kaiserlichen Befehl
	Höhepunkt des Übersetzungswesens
	Tätigkeit des *Mergen diyanči lama* für eine mongolische Nationalliturgie
1746	Tod des *dGa' ldan siregetü Khutukhtu*
1795	Tod des Kaisers *Ch'ienlung*
1796	Tod des *2.* (Pekinger) *lČaṅ skya Khutukhtu Rol pa'i rdo rje*
1787	Geburt des *3. lČaṅ skya Khutukhtu Ye šes bstan pa'i rgyal mc'an*
1788	Lamaistische Missionierung der Aga-Burjaten
1808–1820	Antischamanistische Maßnahmen bei den Burjaten
1911	Unabhängigkeitserklärung der äußeren Mongolei mit dem *8. rJe bcun dam pa* als Staatsoberhaupt
1924	Bildung der Mongolischen Volksrepublik, Verbot des Schamanismus durch die Verfassung

Aoki, T.: Mōkojin ni okeru hi to ro (Fire and hearth among the Mongols), Kōchi daigaku gakujutsu kenkyū hōkoku I (17): 1952.
Arban jüg-ün ejen geser qayan-u tuyuji, Peking 1956 (mong.).
Banzarov, D.: Černaja vera ili šamanstvo u mongolov, [1]Kazan 1846; [2]Sobranie sočinenij, Moskau 1955.
Bawden, C. R.: The Jebtsundamba Khutukhtus of Urga, Wiesbaden 1961 (As. Forschg., Bd. 9).
Two Mongol Texts concerning Obo-Worship, Oriens Extremus V: 1958.
Bergmann, B.: Nomadische Streifereien unter den Kalmüken in den Jahren 1802 und 1803, Riga 1804–1805.
Bischoff, F. A.: Eine buddhistische Wiedergabe christlicher Bräuche, Monumenta Serica XX: 1961, 282–310.
Bodde, D.: Annual Customs and Festivals in Peking, Peking 1936, [2]Hongkong 1965.
Böge-yin mörgül-ün učira (mong.) siehe unter Pozdneev und Partanen.
Činggis qayan-u čadig (mong.), Peking 1925.
Činggis qayan-u qoyar ere-yin jayal-un tuyuji (mong.).
Cleaves, F. W.: A Medical Practice of the Mongols in the Thirteenth Century, HJAS 17: 1954.
Consten, H.: Weideplätze der Mongolen, Berlin 1919–1920.
Dalai, C.: Mongolyn böögijn mörgölijn tovč tüüh, Studia Ethnografica I/5, Ulanbator 1959.
Damdinsürüng, Če., Mongyol-un uran jokiyal-un teüke (mong.), Mukden 1957.
Damdinsürüng, Če.: Mongyol-un uran jokiyal-un degeji jayun bilig, CSM XIV, Ulanbator 1959.
Istoričeskie korni Gėsėriady, Moskau 1957.
Mongol'skij ėpos o Gėsėr-Chane, Archiv Orientální, Prag, XXIII: 1955.
Diószegi, V.: (ed.), Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapest 1963.
Ethnogenic Aspects of Darkhat Shamanism, Acta Orientalia (Hung.) XVI: 1963.
Dylykov, S. D.: Ėdžen-choro, Filologija i istorija mongol'skich narodov, Moskau 1959.
Egami, N.: Olon-sume et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino, JA CCXI: 1952.
Erten-ü čay-un bolur toli kemekü teüke, Ms. (mong.).
Forman, W. – Rintschen, B.: Lamaistische Tanzmasken, Leipzig 1967.
Fuchs, W.: Beiträge zur Mandjurischen Bibliographie und Literatur, Tokyo 1936.
Gaadamba, M. und *Cerensodnom, D.:* Mongol ardyn aman zohiolyn deež bičig, Studia Folclorica V/fasc. 1, Ulanbator 1967.
Galdan: Erdeni-yin erike (Monumenta Historica III), Ulanbator 1960 (mong.).
Geser boyda-yin tölge (mong.).
Gotō, T.: Mongoruzoku ni okeru obo no sūhai sono bunka ni okeru sho kinō (The worship of obo among the Mongols and its cultural functions, Minzokugaku kenkyū XX: 1957.
Guosi Dharma: Altan kürdün mingyan gegesütü bičig (1739), Monumenta Linguarum Asiae Maioris, S. N., I, Kopenhagen 1959.

Haltod, M.: Ein Schamanengesang aus dem Bulgan-Gebiet, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966.
Haenisch, E.: Mangḫol un niuca tobca'an, [1]Leipzig 1937; [2]Wiesbaden 1962.
Hamada, K. – Mizuno, S.: Hung-shan-Ho, Ch'ih-Feng (Archaeologia Orientalis, Ser. A., Vol. IV), Tokio 1938.
Hambis, L. – Becquet, J.: Plan Carpin, Histoire des Mongols, Paris 1965.
Harlez, Ch. de: La Religion nationale des Tartares Orientaux, Brüssel 1887.
Hattori, Sh.: The Mongolian Documents found at Olon süme (jap.), Tōhō Gakuhō XI: 1940.
Heissig, W.: A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century, Anthropos 48: 1953.
Neyiči toyin, Das Leben eines lamaistischen Mönches (1557–1653), Sinologica III: 1953, IV: 1954.
Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner, Folklore Studies III: 1944.
A Contribution to the Knowledge of Eastmongolian Folkpoetry, Folklore Studies IX: 1950.
Mongolische volksreligiöse und folkloristische Texte, Wiesbaden 1966 = Volksrel. Texte.
Lubsangčondans Darstellung des ostmongolischen Brauchtums, Zentralasiatische Studien 2: 1968.
Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jhdts., UAJb XXVI: 1954.
Die mongolische Steininschrift und Manuskriptfragmente aus Olon süme in der Inneren Mongolei, Abh. d. AdW Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 63, Göttingen 1966.
Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons, Abh. d. AdW Göttingen, phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 50, Göttingen 1962.
Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache, Wiesbaden 1954 = PLB.
Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966.
Bolur erike – literaturhistorisch untersucht, Peiping 1946.
Helden-, Höllenfahrts- und Schelmengeschichten der Mongolen, Zürich 1962.
Mongolische Märchen, Düsseldorf 1963.
Ein Manuskript-Fragment zum Kult der Dayisud-un tngri, CAJ IX: 1964.
Ostmongolische Reise, Darmstadt 1965.
Zwölf Zeremonialtexte zur Stutenaussonderung aus Qanggin (Ordus), Zentralasiatische Studien 2: 1968.
Horloo, P.: Mongol ardyn javgan ülger, Ulanbator 1960.
Hoffmann, H.: Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, Wiesbaden 1950.
Hummel, S.: Der Weiße Alte (ein tibetisches Bild), Sinologica VI: 1960.
Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion, Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Bíró Sacra, Budapest 1959.
Inaba, S.: The Lineage of the Sa skya pa, A Chapter of the Red Annals, Memoirs of the Toyo Bunko XXII: 1963.
Irügel. Maytayal, Köke Khota 1959 (edit. *T. Jimba*).
Isibaldan: Erdeni-yin erike (Monumenta Linguarum Asiae Maioris), Kopenhagen 1961.
Jahn, K.: Kamālashrī-Rashīd al-Dīn's "Life and Teaching of Buddha". A Source for the Buddhism of the Mongol Period, CAJ 2: 1956.
Injanasi: Köke sudur, Peking 1959.
Jigs med rig pa'i rdo rje, Hor č'os 'byuṅ (ed. *Huth*).
Kasakevič, V. A.: Sovremennaja mongol'skaja toponymika, Trudy Mongol'skoj Komisii 13, Leningrad 1934.
Kiselev, S. V.: Drevnjaja istorija Južnoj Sibiri, Moskau 1951.
(u. a.), Drevnemongol'skie goroda, Moskau 1965.

Kler, J.: Die Windpferdfahne oder das k'ï-mori bei den Ordos-Mongolen, Oriens X: 1957, 90–106.
Kudrjavcev, F. A.: Istorija burjat-mongol'skogo naroda ot XVII v. do 60- ch godov XIX v., Moskau 1940.
Körke nekebü boro öndür ǰalaqu, Ms., Louvain.
Lattimore, O.: Mongol Journeys, London 1941.
Laufer, B.: Skizze der mongolischen Literatur, Keleti Szemle VIII: 1907.
Lessing, F. D.: Mongolen, Berlin 1935.
Yung-ho-kung, Stockholm 1942.
Löwenthal, R.: (üb.) The Mongol Chronicles of the Seventeenth Century (vgl. Žamcarano), Wiesbaden 1955.
Lubsangčondan: Mongyol kümün-ü ekilen üreǰigsen yaǰar yabuǰu iregsen ǰang ayali bičig, Ms., Foreign Language Univ., Tokyo.
Lüdtke, W.: Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen, Archiv für Religionswissenschaft XXV: 1927.
Majskij, I. M.: Sovremennaja Mongolija, Irkutsk 1921.
Mándoki, L.: Asiatische Sternnamen (in *U. Diószegi,* Glaubenswelt), Budapest 1963.
Manijab: Soyol-un öb-i asiylaqu tuqai ǰöblelge, Mongyol kele bičig 1957.
Miller, R. J.: Monasteries and Culture Change in Inner Mongolia (As. Forsch., Bd. 2), Wiesbaden 1959.
Mostaert, A.: Note sur le culte du Vieillard blanc chez les Ordos, Studia Altaica, Wiesbaden 1957.
A propos d'une prière au feu, American Studies in Altaic Linguistics (UAS XIII), Bloomington, Ind., 1962.
Sur le culte de Sayang sečen et de son bisaïeul Qutuytai sečen chez les Ordos, HJAS XX: 1957.
L'„Ouverture du sceau", Monumenta Serica I: 1935.
Textes oraux ordos, Peking 1937.
Folklore ordos, Peking 1949.
Le mot Natigay / Nacigay chez Marco Polo, Oriente Poliano, Rom 1957.
Matériaux ethnographiques, CAJ II: 1956.
Moule, A. – Pelliot, P.: Marco Polo, The Description of the World, I, London 1938.
Nebesky-Wojkowitz, R. de: Oracles and Demons of Tibet, 'S-Gravenhage 1956.
Oshibuchi, H.: Shoki mōko minzoku no hi ni kansuru fūshū ni tsuite (On customs relating to fire of the early Mongols), Jimbun kenkyū III (7): 1952.
Pallas, P. S.: Sammlungen historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften, II, St. Petersburg 1801.
Pallisen, N.: Die alte Religion des mongolischen Volkes, (Dr. Diss.), Marburg 1949.
Partanen, J.: (üb.) A Description of Buriat Shamanism, JSFOu LI: 1941.
Poppe, N.: (ed.) Letopisi chorinskich burjat (Trudy IVAN IX), Leningrad 1935.
Letopisi selenginskich burjat (Trudy IVAN XII), Leningrad 1936.
Opisanie mongol'skich „šamanskich" rukopisej Instituta Vostokovedenija, Zapiski IVAN, I, 1932 (= Opisanie).
Proizvedenija narodnoj slovesnosti chalcha-mongolov, Leningrad 1932.
Mongolische Volksdichtung, Wiesbaden 1955.
Zum Feuerkultus bei den Mongolen, Asia Maior II: 1925 (= Feuerkultus).
Potanin, G. M.: Tangutsko-Tibetskaja okraina Kitaja i Central'naja Mongolija, I. St. Petersburg 1893.
Poucha, P.: Die Geheime Geschichte der Mongolen, Prag 1956.
Pozdneev, A.: Mongol'skaja Chrestomatija, St. Petersburg 1900.
Očerki byta buddijskich monastyrej, St. Petersburg 1887.
Mongolija i Mongoly, St. Petersburg 1896.
Prajñasagara: Boyda Neyiči Toyin Dalai Mañjušryi-yin domoy (1739), Pekinger Blockdruck.
Rasipungsuy: Bolur-un erike (1774–1775), Kalgan 1941.

Rintchen: En Marge du Culte de Guesser Khan en Mongolie, JSFOu 60: 1958.
Nomči qatun's version of Kesar saga (CSM IX/4), Ulanbator 1960.
Schamanische Geister der Gebirge Dörben aγula-yin eǰed in Urgaer Pantomimen, Acta Ethnographica Ac. Sc. Hung VI: 1958.
A propos du chamanisme mongol, Studia Orientalia (Fenn.) XVIII: 1955.
Les Matériaux pour l'étude du chamanisme mongol, I: Sources littéraires, Wiesbaden 1959. II: Textes chamanistes bouriates, Wiesbaden 1961.
Zum Kult Tschinggis-Khans bei den Mongolen: Opferlieder Tayilγa-yin daγun, Opuscula Ethnologica Memoriae Ludovici Bíró Sacra, Budapest 1959.
Risch, F.: Johann de Plano Carpini, Geschichte der Mongolen und Reisebericht 1245–1247, Leipzig 1930.
Rock, J. F.: The Nakhi Nāga cult and related ceremonies, Rom 1952.
Roerich, G.: The Epic of King Kesar of Ling, JRASB VIII: 1942.
Sayang sečen: Erdeni-yin tobči (1662) (Harvard-Yenching Institute, Scripta Mongolica II), Cambridge, Mass., 1956.
Sagaster, K.: Nag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan, Leben und historische Bedeutung des 1. (Pekinger) lČaṅ skya khutukhtu, [1]Bonn 1960; Subud erike, [2]Wiesbaden 1967.
Sandschejew, G.: Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, Anthropos 22: 1927.
Serruys, H.: Pei-lou fong-sou, Les Coutumes des Esclaves Septentrionaux, Monumenta Serica X: 1945.
Sodnam, B.: Mongolyn haryn böögijn duudlagyn tuhaj, Studia Mongolica IV/3, Ulanbator 1962.
Sodnom, Č.: Güünij ürs gargah yos, Studia Ethnographica II: 1965/15.
Sugiyama, I.: Naiman-chi ni okeru zōkyō to shuzoku, Mōko kenkyū II: 1940 (jap.).
Sungdui (Tarnis-un quriyangγui), Peking 1707.
Schmidt, W.: Der Ursprung der Gottesidee, X, Münster 1952.
Schroeder, D.: Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor), Anthropos 47: 1952.
Schubert, J.: Ein Ritual für die Berggottheit des K'engtei Xaγan, Collectanea Mongolica, Wiesbaden 1966.
Stein, R.-A.: Récherches sur l'Epopée et le Barde au Tibet, Paris 1959.
Thiel, J., SVD: Der Streit der Buddhisten und Taoisten zur Mongolenzeit, Monumenta Serica XX: 1961.
Torii, R.: Sculptured Stone Tombs of the Liao Dynasty, Peking 1942.
Tucci, G.: Tibetan Painted Scrolls, Rom 1949.
Unkrig, W. A.: Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus, Hannover 1927.
Anmerkungen zu W. Filchner, Kumbum Dschamba Ling, Leipzig 1933.
Uladimirtsov, B.: Le Régime social des Mongols, Paris 1948 (Üb. a. d. Russ.).
O prozviščе „Dayan" -qayan, Doklady RAN, Ser. B.1924.
Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II, Tübingen 1923.
Wright, A. F.: Fo-t'u-têng, A Biography, HJAS XI: 1948.
Yule, H. — Cordier, H.: The book of Ser Marco Polo, I–II, London 1903.
Zamcarano, C.: Mongol'skie letopisi XVII veka, Moskau-Leningrad 1936 (Übers. siehe *Löwenthal*).
Poezdka v Južnuju Mongoliju v 1909–1910 gg., Izvestiya Russkogo komiteta dlja izučenija Srednej i Vostočnoj Azii, Ser. II, St. Petersburg 1913.

Abb. 1: Ongghotpuppen aus Filz (Tsakhar; Nationalmuseum Kopenhagen)
Abb. 2: Burjatische Ongghotmalerei mit Blechfiguren
Abb. 3: Ongghot aus Bronze
Abb. 4: Mandschuschamane, um 1930 (nach einem Photo von W. Fuchs, Köln)
Abb. 5: Solonenschamane mit Kupfermaske (National-Museum Kopenhagen)
Abb. 6: Tsakhar-Schamane mit Griffstücktrommel (National-Museum Kopenhagen)
Abb. 7: Schamanenstöcke
Abb. 8: Der 1. *rje bcun dam pa* (Öndür gegen, 1635–1723) nach einem Devotionaliendruck aus der nördlichen Mongolei (Slg. Leder. Portheim-Stiftung, Heidelberg)
Abb. 9: *Neyiči toyin* (1557–1653) nach einem Pekinger Blockdruck seiner Biographie (18. Jh.)
Abb. 10: Mongolischer Hausgott (Ahnenbild; Rijksmuseum v. Volkenkunde, Leiden)
Abb. 11: Opferbild aus dem Ordusgebiet, Činggis Khan mit Frauen und Söhnen darstellend (nach Dylykov)
Abb. 12: Der Weiße Alte (Ausschnitt aus einem Devotionaliendruck, Slg. Schulemann, Bonn)
Abb. 13: *Sülde tngri* (Rijksmuseum v. Volkenkunde, Leiden)
Abb. 14: *Dayičin tngri* (Portheim-Stiftung, Heidelberg)
Abb. 15: Stein-Obo
Abb. 16: *Dayan degereki* (Devotionaliendruck, nach Rintchen)
Abb. 17: Maske des Herrn des Songgina-Berges (nach Rintchen)

BEFEO	=	Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, Hanoi, dann Saigon und Paris
BNTD	=	*Boγda neyiči toyin-u domoγ* (mong.)
CAJ	=	Central Asiatic Journal, The Hague – Wiesbaden
CSM	=	Corpus Scriptorum Mongolorum, Ulanbator
FST	=	Folklore Studies, Peking, ab 1949 Tokyo
GAF	=	Göttinger Asiatische Forschungen, Wiesbaden
HJAS	=	Harvard Journal of Asiatic Studies, Cambridge (Mass.)
IVAN	=	Institut vostokovedenija Akademii nauk
JA	=	Journal Asiatique, Paris
JRASB	=	Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta
JSFOu	=	Journal de la Société Finno-Ougrienne, Helsinki
MS	=	Monumenta Serica, Peking
PLB	=	Heissig, Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache
UAJb	=	Ural-Altaische Jahrbücher, Wiesbaden
UAS	=	Uralic and Altaic Series, Bloomington (Ind.)
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden

NAMEN- UND SACHREGISTER

Der Umfang der Stichworte für den Beitrag „Die Religionen Tibets" geht über den in den anderen Bänden der RdM und auch über den für „Die Religionen der Mongolei" eingehaltenen weit hinaus. Herausgeber und Verlag mochten aber nicht kürzen, da Professor Tucci es für angezeigt hielt, sämtliche im Text vorkommenden Stichworte in das Register aufzunehmen.

Die Ordnung der tibetischen Wörter hat Professor Tucci entsprechend der europäischen alphabetischen Reihenfolge vorgenommen. Dabei sind die (im Register kursiv gedruckten) Präfixbuchstaben außer acht gelassen worden.

Abadai Khan 328 f., 341
Abhidharma 159
Abhidharmakośa 144
Abhisamayālaṅkāra 129, 161
ācārya 22, 32
„Acht Weiße Zelte" 364
Ada-Dämonen 315
adhimukti 31
A dkar bon 253
a dkar gšen 254
Älterer Bruder-Tngri 355, 361
Äußere Mongolei 299, 335
Ahnengeister (s. auch Ongγot) 305, 307, 308, 309 f., 365 f., 420
Ahnengottheit 364, 368
Ahnenkult 308, 366, 370, 374
Ahnenopfer 305, 365
Ahnenverehrung 308, 310, 364
Ahuramazda 303, 353
Akṣobhya 116, 117, 125
A kya khutukhtu 335
ālayavijñāna 74
a la la 259
Alashan 415
Albin 315
Altai 415
Altan γadasun (s. Polarstern)
Altan Khan 327 ff., 331, 338, 341, 346
Ambrosien 140 ff.
Amitābha 56, 69, 117
Amoghasiddhi 116, 117
ānanda 99
Anarba tngri 355, 361
aṅganyāsa 115
Anra Mainyu 239
Anrechnung der guten und bösen Werke 215
antarābhava 215
anuttara 81
Anu-yoga 95, 97, 99
Anu-yoga-Tantra 94, 106
A p'yi guṅ rgyal 238, 241
A p'yi lha mo 186
arhat 167
Arsi tngri 355, 379 f.
Art der Darbringung des Opfers 133
asaṃkhyeya 66
Asaṅga 58
Aṣṭāṅgahṛdaya 193
aṣṭāṅga-prāṇāma 176
Ataγa tngri 309, 310, 355, 357, 359, 363
A ti mu wer 244, 270
Atīśa 33, 34, 35, 36, 37, 38, 49, 51, 52, 53
Ati-yoga 95, 98, 103, 106, 124
Ati-yoga-Tantra 94
Aufgabe der fünf Sinne, als Opfer 107
Austreibung (s. auch Exorzismus) 312
Austreibungsritus 197
Ausübung der mahāyānischen Wahrheit 64
avadhūti 90
Avalokiteśvara 189
Avataṃsakasūtra 215
avidyā 26
āyatana 97
Ayusi guosi 329 f.
A ža 241

*s*Ba 15, 17
*s*Ba bžad 15, 20, 33
Bayatur čayan tngri 363
Bayatur tngri 355, 356, 357, 359
bag c'ags 76
*s*Ba gSal snaṅ 15
*g*Bal 16
*d*Bal c'en ge k'od 243, 244, 270
*s*ba le 147
*d*Bal ge k'od 270
*s*bal mgo 200
bal t'od 268
bal t'od can 253
bal ts'on 202
bal ts'on sna lṅa 252
bal ts'on sna ts'ogs 205
ba lu 188
*d*baṅ 39, 46, 59, 60, 70, 128, 141, 150, 192, 218, 269
bandhe 23, 25, 149, 193, 227
Bändigung der Feinde durch Beistand einzelner Gottheiten 205
baṅ mdsod lha 207, 221
Bannsprüche, -formeln 312, 342
Bannung von Dürre, Hagelschlag usw. 226 ff.
baṅ rim 202
*g*baṅs 203
*d*baṅ t'aṅ 196, 213
Banzarov, Dorǰi 302, 353, 354
bar 246
*g*Ba' ra pa rGyal mts'an dpal bzaṅ 51
*g*bar ba 185
*g*bar ba spun bdun 185
bar c'ad 173, 253
bar c'ad sel ba 176

bar do 72, 76, 91, 92, 93, 118, 120, 216
Bar do t'os grol 80, 214
ṡBar gsas rṅam 255
Bayan čaγan tngri 355, 361
Bayan Jirüke 415, 416, 419
Begräbnisplätze 309, 316, 413
bem po 83
ber 147
Berg 274
Berg-Ahnen 241
Berggottheiten 187
Berggottheiten, -geister 349, 388, 401, 412 f., 415 f.
Beschwörung 205 ff.
Beschwörungslieder 300, 348, 349, 352, 362, 364, 416
Beschwörungsriten 349
Bestattungsriten 274
Bestattungsweise 248
Bewußtsein (sublimiertes) 74
Bhaiṣaj yaguru 215
bhājana-loka 238
bhikṣu 128
bhūta 193, 195
Bisman tngri 355, 356, 361, 379
Bisnu tngri 355, 356
bla 196, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 239, 255
bla braṅ 148, 152, 156
bla bre 140
bla bslu 196, 210
Bla c'en dGe ba rab gsal 32
bla k'ug 210, 253
bla ma 58, 59, 60, 98, 116, 120, 141, 143, 149, 150, 193
bla mai gdams ṅag 37
blaṅ 63, 64, 140
bla na med 252
bla na med rgyud 70, 76, 77, 88, 89, 90, 91, 92, 123, 125, 254
bla rdo 211, 225
bla ri 190, 213, 242
bla ri gaṅs dkar Ti se 242
bla rkaṅ 211
bla šiṅ 211
bla ts'e 212
bla yi šva 211
bla zur 150
Blitz-Tngri 354, 361
Blo 235
Blo bde žabs dkar 47
Blo bzaṅ C'os kyi rgyal mts'an 56
Blo bzaṅ rgya mts'o 52, 56
Blo gros grags pa 49
blon c'en 15, 16
blon po 173
Blon po bka' t'aṅ 190
blo sbyoṅ 38
blutige Opfergaben 230
Bod 235
Bodhgayā 65
bodhi 101, 109
Bodhisattva 24, 64, 94
Bod k'ams 266
bod k'ams skyoṅ 186
Bo doṅ 47
bod skyoṅ 186
Bod yul 235
Böge (s. Schamane)
Bögelekü 311
bog bdag 177
Bogdo ola 415, 416, 419, 420
bog ma 177
Bon 187, 216, 235, 236, 243, 251, 252
Bon-Klöster 235
Bon-Ritualistik 236
Bon und iranische Einwirkungen 237
Bon A ža 251
bon c'os 190
bon mk'as 255
bon ñid 242, 243
Bon po 16, 30, 35, 36, 39, 174, 191, 193, 208, 217, 228, 236, 237, 272
Bon-Religion 341, 345 f., 412
Bon ri 242
bon sku 270, 273
Bon Sum pa 251
Boquma tngri 355, 361
brag lha 186
brag p'ug 176
Brahmā 226, 238
ą́bral 85
ą́bras (Fahrzeug der) 67
ą́bras bon 266
ą́bras bu 252
ą́bras dus 67
ą́Bras spuṅs 154, 164
brdol 243
bre 211
ą́bri 227
ą́Bri gñan gdoṅ 173
ą́Bri guṅ 41, 50, 164, 180
ą́Bri guṅ pa 48, 55
ą́Bri guṅ rin po c'e 50
ą́Bri k'uṅ 47
ą́Briṅ 40
ą́Bro 15
ą́brog mo 185
ą́brog mo spun dgu 185
ą́brog pa 177, 178, 185, 227
ą́Brom ston 34, 37, 38
ą́Brom ston rGyal bai ą̀byuṅ gnas 49
ą́broṅ 187
Brücke des jenseitigen Gerichtes 216
ą́brug mgo 40
ą́brug pa 47, 143
ą́Brug pa 50
ą́brui ts'om 137
ą́bru p'or 139
Bru ža 236
bse rag 226
ḅsñen bskur zab rgyas 159
ḍbu ą̀dsin 155
ṡbub can 137
ḍbu c'uṅ 150
Buddha 302, 354, 356, 358, 371, 374, 377, 379, 385, 386
Buddhismus, chinesischer 302, 306
ḍbugs 212, 213
ḍbugs len gyi šan pa bcu drug 185
ḍbugs ts'e 212
ą́bul 191, 210
bu lon 200
bu lon sbyaṅ 200
Bu lugs pa 48
ḍBu ma 45, 64, 65, 79, 90, 159
bum bskyed 115
bum dbaṅ 70, 71
ḍbu mdsad 131, 137, 150, 152, 156
bum pa 135, 167, 202
ą́bum t'er 176
Bu pa 49
ṡbu p'ag 137
Burjaten 300 f., 310, 313, 340, 353, 356, 357, 359, 360, 363, 383, 387, 389, 390
ḍbu rmog 263
Burqan Galdun 377, 412
Burqan tngri 356
ḍBus 32, 33, 56, 129, 154, 185
ḍBus k'aṅ ts'an 154

*d*Bus smad 129
*d*Bus stod 129
Bu ston 32, 33, 34, 47, 48, 49, 52
Buumal 314 f.
*d*bu zur dbu mdsad 150
bya dmar 242
Bya k'yi 249, 250
Byams pa 170, 171
Byams pa gliṅ 129
byams pai sems 226
byams smon lam dgun c'os 162
*s*byaṅ bai yo byad 218
byaṅ c'ub 101
Byaṅ c'ub lam rim sgron me 51
Byaṅ c'ub 'od 30, 31, 35
Byaṅ c'ub rgyal mts'an 55
byaṅ c'ub sdom 127
byaṅ c'ub sems 60, 98, 109
byaṅ c'ub sems bskyed 64
Byaṅ c'ub sems dpa' 24
byaṅ c'ub sgrub 169
byaṅ c'ub t'eg 61
*d*byar c'os c'en mo 162
*d*byar mc'od 167
*d*byar gnas 153
*d*byar gyi rta žva 151
bya rgyud 70, 88, 89, 115, 116, 123, 135
bya ru 263
bya spu 205
byed byas srid 238
byed mk'an 238
byed mk'an la mi ltos 237
byed po 73
bye ma 218
bye ru 363
byes grva 164
byin gyis brlab 107
*s*byin 133
*s*byin bdag 23, 223, 232
*d*byiṅs 98, 103 104, 105, 244
*s*byin sreg 147
byi ru 263
byon 243
*s*byoṅ 91
*s*byoṅs stegs 218
*s*byor lam 64
*d*byu gu drug cu 172
*ą*byuṅ 265
*ą*byuṅ ba 243
byuṅ po 226
*ą*byuṅ po 195
*ą*byur 237
c'ab brim pa 156
c'ab gtoṅ ba 156
c'ab blugs 149
c'ab srid 257
c'ag 211
Čaγan ebügen (s. Weißer Alter)
*l*cags ri 147, 161
*l*cam 209
*l*Čam sriṅ 405, 409
Čam-Tanz 343, 388, 389, 419
c'aṅ 133, 135, 140, 141, 191, 224, 252
c'aṅ bu 197, 218
candrakānta 263
Candranātha 52
*l*Caṅ lo can 115
*l*Čaṅ skya Khutukhtu 302, 335
c'ar c'u dus su rgyun mi ąc'ad par p'ebs 226
caryā 89
*l*Ce 49, 163
*m*c'ed 267
Čenggeltü 415, 416, 420
Ch'an 24, 26, 27, 28, 46
Chang-chia-k'ou 329
Chao Hsüan-ti 32
Ch'ienlung 334
China 14 ff., 17 ff.
China und chinesische Einflüsse 141
Christentum, katholisches 303, 306
Christentum, nestorianisches 303, 306, 364
*ą*c'i bslu 196, 210
Čidkür (s. Dämonen)
gcig c'ar 101, 106
*m*C'ims 15, 22
*m*C'ims p'u 22
Činčin čaγan suburγa 331, 332
Činggis Khan 301, 303, 312, 319, 327, 346, 349, 351, 352, 358, 364 f., 366, 368 ff., 374 f., 377, 384, 389, 392 ff., 398, 412
Činggis Khan-Gedächtnisopfer 364
Činggis Khan, mythischer 370 ff.
citta 45, 103
cittamātra 40, 45, 47
Clan der Königinmutter 16
c'o ąp'rul 109
c'o p'rul c'en mo 166
cod pan 51
gcod 41, 54, 106, 107, 108, 109, 111, 139, 151, 155, 228
gcod pa 111
*m*c'od 133, 134, 141, 188
*m*c'od gnas 150
*m*c'od γgog 255
*m*c'od pa 115, 132, 134, 167, 188
*m*c'od pai lha 125
*m*c'od pai lha mo 36
*m*c'od p'ul 154
*m*c'od rdsas 141
*m*c'od rol 135
*m*c'od rten 98, 165, 195, 206, 217, 242
*m*c'od t'ib 139, 191
*m*c'od yon 137
c'o ga 131, 132, 164, 188
c'ol k'a 42
Conghol-Kloster 340
coṅ ži 177
c'os 62, 160, 243
c'os ąbyuṅ 47, 119
C'os ądsin dge ąp'el Dus gsum mk'yen pa 51
c'os ąk'or 144
c'os dbyiṅs 92, 107, 171, 206
c'os drug 118
c'os grva 22, 155, 161, 162
c'os gži 156
c'os k'aṅ 188
c'os k'rims k'ri 173
c'os k'rims pa 143, 147, 152, 156
C'os kyi blo gros 50
c'os lugs 58
c'os me 177
c'os mts'ams 161
c'os ñid 84, 243
c'os p'ya 224
c'os riṅ lugs 22
C'os rje Ša skya paṇ c'en 144
c'os sgar 176
c'os sku 75, 77, 81, 84, 87, 91, 92, 102, 104, 105, 113, 118
c'os skyoṅ 143, 176, 184, 185, 197, 221, 267
Č'os skyoṅ 344 f.
c'os spyod rab gsal 156
c'os t'o 157
c'os žiṅ 152, 177
*b*cud 133, 238

*b*cu dpon 150
c'ui bcud 177
C'u lcam 238, 241, 260
C'u lcam rgyal mo 238
C'u lha 241

*m*da' dar 261
Dāmonen 311, 313 ff. 323, 342, 345, 369, 391, 394, 402
*b*dag bskyed 114
dag pai sgyu lus 75
dag snaṅ 47
*b*dag tu ądsin 106
Dayudalya (s. Beschwörungslieder)
ḍākinī 53
dakṣiṇā 41
Dalai Lama 56, 57, 153, 160, 327 f., 330, 333, 338 f., 341, 346, 375, 401
Dalalya (s. Zeremonie des Einladens)
ḍamaru 108, 111, 112, 135, 139, 228
dam bca' 161, 187, 267
dam can 267
Dam can ye šes spyan ldan 266
Dampf-Tngri 354
*ą*dam sbyar 176
dam sdom 70
gdams ñag 37
dam sri 213, 226
dam ts'ig lha 96, 97
dam ts'ig ñams pa 183
dam ts'ig sems dpa' 114, 115
dānapati 23
gdan gsas 268
*m*daṅs 214
gdan sa 143, 164, 186
gdan sa gsum 154, 165
gDan sa T'el 41
dar 137, 139, 163
*ą*Dar 32
dar ąjam 170
Darayisun 331
dar dpyaṅs 147, 202
Dar ma mdo sde 50
Dar ma rin c'en 51
dar snai dkris 205
*ą*Dar ts'o 32
*ą*das 73
*ą*das log 193, 195, 216, 219, 228
*m*da' stoṅ k'a 198
Dayičin tngri 349, 364, 391, 398 ff.
Dayisun tngri, Dayisud tngri 391, 398 ff., 410
*b*de 68, 80, 113
*l*de 257, 264
*b*De ągro gsaṅ yum 270
*b*de ba can 68
*b*de bar gšegs pai sñiṅ po 84
*l*de bo 264
*l*de bo gsuṅ c'en 264
Degere tngri 355, 359
Deb t'er snon po 32, 59
*b*de c'en 99
*m*del 198
*b*de legs 192
*b*De mc'og 93, 117, 119, 129
Depung 164, 165, vgl. ąBras spuṅs
*s*der 211
Derge 168, 172, 173
*s*De srid 57
*l*deu 263, 264
dhāraṇī 26
Dhāraṇī 338, 342
dharma 62, 243
dharmadhātu 92, 107
dharmakāya 71, 270
Dharmakīrti 45, 48
dharmatā 243
dhātu 97
dhṛti-pṛthivī 274
Diamantkörper 72
„Die Sieben Alten" 349, 389 ff.
Digun 164, vgl. ąBri guṅ
dikṣā-guru 60
Diṅnāga 45, 58
Diṅ ri 106
Divination 252
Diyanči Lama 343
*m*do 45, 47, 49, 129, 136
*l*dob *l*dob 157
*ą*dod c'ags 66
*ą*dod pai mc'od pa 221
Dörbet 307, 333
*l*dog 109
Dohākośa 50
*m*Do k'ams 32, 266
*r*do lha 195
Doluyan ebügen (s. „Die Sieben Alten")
*s*dom 60, 127, 133
*s*dom p'ul 154
gdon 108, 191, 193, 195, 218, 222, 249, 255, 257, 259
don dam bden 84
don gyi 'od gsal 69, 75, 77, 93
Donner-Götter 354, 361
Donnerkeil 345
gdon p'ya 224
Don yod grub pa 117
*r*do p'a waṅ 174
Doptradsong 272
*ą*dor 63, 64, 81
*r*do rje 67, 75, 125, 132, 135, 139, 147, 149, 184, 218, 225
*r*Do rje ąc'aṅ 96, 119, 120
*r*do rje ądsin 127
*r*Do rje ąjigs byed 91, 93, 115, 174
*r*Do rje brag 153, 164
*r*Do rje dpal gyi yum 185
*r*Do rje gcod pa 20, 195
*r*Do rje gdan 54
*r*Do rje gro lod 265
*r*do rje gsor 218
*r*Do rje gur 123
*r*Do rje p'ag mo 120
rDo rje rnal ąbyor ma 117
*r*Do rje sems dpa' 176
*r*do rje sku 72, 77, 80
*r*do rje slob dpon 70, 131, 150, 152
Dorjetag 164
*r*Do rje t'eg pa 64
*r*do rje ye šes 219
*m*dos 194, 196, 201, 202, 203, 223, 227, 259
*r*do slog 222
*r*do t'un 195
drag 46, 192, 269
drag po 134, 137, 197
Draṅ pa Nam mk'a' 268
draṅ sroṅ 104, 263
draṅ sroṅ bon 253
draṅ sroṅ gšen 254
dre 111
*ą*dre 73, 108, 111, 183, 195, 203, 207, 210, 211, 212, 221, 222, 237, 255, 257, 268
dreg 222
dregs 108, 111, 185, 222, 270
Drei Wege nach dem Tode 118
dri c'ab 137
dril bu 132

Dril bu pā 117
Drimong khutukhtu 335
dri za 221
druṅ ąk'or 228
druṅ yig c'en mo 157
drva tiṅ 137
rdsa 133
rdsa sku 188
mdsad pa bcu gñis 165, 251, 254
rdsas 141, 202
rdsas mc'og 230
ądsin med 81
dso 173, 177, 178, 227
mdso 173, 264
mdsod lṅa 252
rDsogs c'en 18, 19, 27, 28, 48, 53, 55, 90, 100, 104, 106, 137, 242, 268, 272
rdsogs rim 71, 77, 81, 91
rdsoṅ dpon 55
rdsu ąp'rul 243
rDsu ąp'rul gyi lha 270
ądu bai gsol dpon c'en mo 171
ądu byed 117
bdud 109, 110, 166, 230, 238, 241, 260, 266, 270
bdud kyi sde 211
bdud lha 259
dud mc'od 267
bdud rtsi c'os sman 140
bdud rtsi lṅa 137, 139
bdud rtsi ril bu 140
bdud rtsi šiṅ 188, 221
gdugs 163
gDugs dkar mo 171
sdug sṅal ži byed 54
ądu k'aṅ 154
ądul ba 24, 127, 159
ąDul ba 'od ldan 33
duṅ 139, 150
mdun bskyed 114
duṅ c'en 137
duṅ dkar 135, 137
duṅ dpon 131, 150, 152
duṅ gi ju t'ig 259
duṅ gos 159
duṅ γyog 150
duṅ p'or 135
duṅ p'reṅ 140
duṅ žiṅ 152
ądu p'or 135
dur 261
dur Bon 247, 248, 253, 255, 256
dur gšen 254
dur k'rod 108
rdsu ąp'rul lha c'en 270
dus c'en 162, 166
ądu šes 117
Dus gsum mk'yen pa 51
Dus kyi ąk'or lo 91, 93
dus ston 162
Dvags po 143, 144
dvags žva 143
Dzalait 307, 333
Dzasakhtu Khan 328, 338

Einflüsse der iranischen Eschatologie 215
Einführung des Ordenswesens 21
Einheimische Überlieferungen und Tantrismus 182
Einsiedler 343, 378
Einsiedlertum 175 ff.
Ekstase 305, 309 f., 316, 343 ff.
Elbeskü tngri 355, 359
Eliye 315
Emanations- und Reintegrationsvorgang 113
Emegelji eji 309, 312
Erdeni juu 329, 333
Erdgöttin 241
Erdherren 347, 412 f., 416
Erdkult 411 ff.
Erdmutter 351, 352 f., 377, 390, 411
Erengüngge tngri 355, 359
Erkenntnis, infiziert 78
Erkenntnis, nicht infiziert 78
Erketü tngri 355, 358, 359
Erlangung der Buddhaschaft und Mittel dazu 23
erotische Symbolik 99
Erzählungen, kosmogonische 258
Esrua (s. auch Esrün tngri) 353, 369
Esrün tngri 356, 379
Etügen eke (s. Erdmutter)
Ewiger (blauer) Himmel 301, 305, 309, 349, 350 ff., 358 f.
Exorzismus 311 f., 343
Exorzisten (Bon po) 255
Exorzisten 233
Exorzistische Riten 132

Fahnengenien 392 f.
Fahrzeuge (neun) (rÑiṅ ma pa) 94
Fahrzeuge der „Bewirkung" 254
Fahrzeuge der „Ursache" 254
Γal tngri (s. Feuer-Tngri)
Γal-un eke 376
Γaryaγal (s. Exorzismus)
„Familien" der Götter und Menschen 116
Feindgott (s. Dayisun tngri)
Fest am Jahresende 168 ff.
Festkalender der Laien 189
Feuer 301, 306, 350, 375 ff.
Feuergebete 349, 350, 377 ff., 407
Feuergottheit 364, 375 ff.
Feuerhymnen 352, 354, 375 ff.
Feuerjungfrauen-Tngri 380
Feuermutter (s. Odqan γalaqan)
Feuer-Tngri 378 ff.
Fluch 350
Friedhöfe 108
Fruchtbarkeitsgötter 359, 375, 383, 389, 391
(die) fünf günstigen Situationen 144

dgag med dbyiṅs 240
dGa' ldan 56, 154, 160, 164, 177
dGa' ldan pa 56
Galdan siregetü khutukhtu 335
sGam po pa 41, 50, 51
gąnacakra 267
Ganden 164, 165, vgl. dGa' ldan
Gaṅs dkar ša med 185
dGa' rab rdo rje 101
Gar babs btsan pa 255
mgar pa 193
Garuda 263, 266
gau 269
dGe ąbyuṅ gnas 32
dge ądun 228
dGe ądun grub 56
dGe ądun rgya mts'o 56
dge ba c'os sdud 61
dge bai bšes gñen 38
dGe bcui mdo 20
Gebete 143, 300 ff., 308, 311, 339, 349, 350, 351 ff., 364, 383, 385 f., 387, 388, 390, 391, 392, 398, 400, 402, 404, 405, 407, 413, 418

Gebräuche bei Grundsteinlegung eines Hauses und bei Umgraben der Erde 222 ff.
*d*ge bšes 38, 82, 128, 157, 159, 160, 162, 228
*d*ge bšes c'en 159
*d*ge bšes c'uṅ 159
*d*ge bšes gliṅ se ba 159
*d*ge bšes gñen 128
*d*ge bšes lha rams pa 160
*d*ge bšes rdo rams pa 159
*d*ge bskos 156
*d*ge bsñen 31, 32, 61, 128
*d*ge bsñen gšen 253, 254
Geburt aus einem Berg oder einer Grotte 240
*b*gegs 110, 133, 205–218, 221, 222, 239, 253, 265
Geister 305, 308, 309, 314, 315, 412
Geistkörper 72 ff.
Ge k'od 240, 242, 243, 267
*d*ge la rjes su yi raṅ ba 167
Gelbe Sekte 327, 329, 333
Gelber Tempel 334
Geldinteressen und religiöse Gemeinschaft 41
*d*Ge legs pa 51
Gelübde 127
*d*Ge lugs pa 19, 45, 47, 50, 51, 56, 57, 58, 82, 83, 84, 86, 90, 93, 117, 123, 127, 128, 129, 133, 154, 155, 157, 160, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 184, 186
Ge mun 246
Genius (s. Sülde)
*d*Ge rab gsal 32, 34
*d*ge rgan 157, 161
Geser Khan 301, 304, 347, 349, 391, 392, 400, 401 ff.
Geser Khan-Epos, mongolisches 406, 407, 408, 410
Geser Khan-Epos, tibetisches 406, 407
*d*ge šes 38
*d*ge sloṅ 128, 149
*d*ge sloṅ rdo rje ądsin pa 127
*d*ge ts'ul 128, 149
*d*ge ts'ul rdo rje ądsin pa 52
ghaṭasthāpana 226
Ghṛdrakūṭa 65
Gifte (fünf) 102
Gi k'od 240, vgl. Ge k'od
Glaṅ dar ma 25, 27, 30, 31, 32, 33, 34, 55, 193, 236, 237, 249
glaṅ ma 205
gliṅ 150, 202, 229
Gliṅ ras pa Pad ma rdo rje 51
glu 268
Glückseligkeit 113
glud 194, 196, 197, 198, 205, 206, 211, 223, 226, 227
Gnosis (tantrische) 66
Gnostische und Yoga-Erfahrungen 46
ąGo ba 214
ąGo bai lha 213
*r*god ądul 241
Godan 325
*s*go bži 252
*s*gom 63, 89, 93, 95, 148
Gombodordzi 333
*s*gom c'en 22, 228
*s*gom lam 64
*d*goṅ(s) c'os 161
*d*gon dpon 151, 152
*d*gon gži 156
*d*gon gžuṅ 179
*m*gon k'aṅ 137
*d*gon lag 164, 179
ągoṅ po 226
*m*gon po 95, 110, 133, 135, 167
*m*Gon po Ber nag 171
*m*Gon po p'yag drug 130
*d*Goṅs ądus 117
*d*goṅs gter 152
*d*Goṅs pa rab gsal 32, 33
Gott (schwarzer, bösartiger) 238
Götter (s. tngri)
Götteranrufungen 215
Götterbilder 124
Götter der 4 Ecken 354
Götter, die 5 Götter des Eingangs 354
Götter, die 5 Götter des Tores 354
Götter, die 5 Götter der Waagerechten 354
Götter, die 5 Götter des Windes 354
Götter der 8 Grenzen 354
Götter, die 9 Gelblichen Götter 354
Götter, die 9 Götter des Zornes 354
Göttliche Paare 241
govatsanyāya 59
go žu 224
*d*gra 195, 205, 253, 255
*d*gra ądul 241
Grab 273
*d*gra bgegs bsgral ba 169
*d*Gra bla 243
Grabriten 247 ff.
graha 193
*b*sgral c'as 195
*d*gra lha 185, 188, 207, 209, 213, 215
dGra lha 391, 396, 398, 401, 405 f., 410
graṅs bon 256
*s*gra rig 160
Grags pa khutukhtu 335
Grenzsituation des Erfahrungsprozesses 63
gri 247, 249
grib 192, 222
Gri gum 237, 246, 248, 249, 250, 251, 274
Gri gum btsan po 237, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 274
gri ri 255
gri ši 249
*s*gro bži 198
*s*gro ɣyab 195
grol 243
*s*Grol ma 126, 141
*s*Grol ma dkar mo 144
*s*grol ma dkyil ąk'or 141
*s*gron 134
ągroṅ ąjug 120
ągroṅ ąjug bka' ąbabs 50
*m*gron c'as 135
Großer Bär (s. „Die Sieben Alten")
*s*grub 130, 230
grub bka' ądsin 50
*s*grub bla 128, 143, 149
*s*grub bla ma 143
*bs*grub bon mc'ed lcam 267
*s*grub c'en 136, 168
*s*grub dpon 148, 149, 150
*s*grub gnas 186
*s*grub grva 131, 143, 148, 149, 155, 176, 191
*s*grub k'aṅ 22
*s*grub mc'od 132, 150
grub mt'a' 63
grub pai c'as 158
*s*grub rten 224
*s*grub t'abs 46, 47
grub t'ob 40, 41, 128
*s*grub ɣyog 176
*s*grub žva 143
grul bum 221

*s*gruń 245, 246, 257, 258
Grūne Tārā 385
*s*gruń pa 229, 257
Grun Ye šes rgyal mts'an 32
grva ja 156
grva lan 130
grva pa 143, 149, 157
grva rkyań 157
grva sa 164
grva ts'ań 154
gsar ma bka' brgyud 47
Gu ge 35, 36
Guhyasamāja 31, 70
Gŭjir küngker tngri 355, 359
*d*gun c'os c'en mo 162
*d*gun gyi rta žva 155
guń t'un 148
Guosi č'os rje 330
gur c'en 261
*m*gur lha 221
Gurṇavartta 237
Gurtum 343 ff.
guru 41, 59
Gu ru C'os dbań 53
Gu ru Rin po c'e 126, 166
*r*gya 268
*r*gyab rten 213
*r*gyab sdod pa 131, 148
*r*Gya btab Ra mo c'e 129
*r*gya bza' 13
*r*gyag dpon 131, 152
*r*gyag gos 158
*r*gya gliń 135, 137, 139, 150, 152, 159
*r*gyag žiń 152
*r*gyag žva 158
*r*Gyal ba gŠen rab 264, 266
*r*gyal bu Mu k'yud ądsin 210
*r*gyal c'en 176, 270
*r*gyal k'ams pa 229
*r*gyal mts'an 163
*r*gyal poi sde mu rje 211
*r*gyal rabs 229, 254
*r*Gyal ts'ab 51
*r*gyal t'sab 266
*r*gyań bu 203, 205
Gyantse 49, 58, 175, 187
*r*gyan žags 103
*r*gya rtsis 192
*r*gyas 46, 192, 269
*r*gya skar 270
*r*gya stag 242
gyer sgo bži 252
*d*gyes 132
*d*Gyes pai rdo rje 117
Gyo dGe ąbyuń 31
*r*gyu 102, 192, 252
*r*gyu bon 266
*r*gyud 45, 48, 49, 77, 83, 84, 90
*r*gyud grva gñis 129
*r*gyud gsar ma 48
*r*gyud sde spyi rnam bšad 147
*r*gyud smad 130
*r*gyud smad Dam can c'os rgyal 130
*r*gyud smad grva ts'ań 129
*r*gyud stod 130
*r*gyud stod grva ts'ań 129
*s*gyu lus 71, 72, 74, 75, 77, 91, 104, 113, 118, 125
*s*gyu lus pai ye šes 75
*s*gyu lus p'ra mo 75
*s*gyu lus ye šes 77
*s*gyu ma 82, 118
*s*gyu mai sku 68
*r*gyu mts'an gyi srid 238
*r*Gyu ne 111
*ą*gyur Bon 247

Handelstätigkeit der Klöster 178
Hang zum Magischen 38
Haribhadra 58
Haṭhayoga 40, 118
Haus 207
Hausgötter 306 f., 312
Hauskapelle 188
Hayagrīva 265, 381
Heilige Zahlen 306
Helm des Königs 263
Herabkommen der Ahnen auf die Erde 258
Herdengötter 359, 375, 383
(der) Herd und seine Reinheit 209
Herr des Nicht-Seins 238
Herren der 4 Berge 416, 419
Heruka 205, 226, 227
Hevajra 48, 326
Himmel 273
Himmelsgöttin 241
Himmelsjungfrau-Tngri 361
Himmelsvater 306, 352
Himmlische (s. tngri)
Hoang-ho 415
Hochzeitssitten 370, 372 f., 376
Hofschamanen 306, 326
Höhenkult 301, 305, 349, 411 ff.
hu hu 238
hūm 176, 218
Hūṇā 237
Hund 204
Hüter der guten oder bösen Werke 216
Hva šań 15, 18, 19, 24, 26, 27, 28, 32, 46
Hua-yen-king 215
Hymnen 300 ff., 308, 338, 354, 370, 376, 392

Iduyan (s. Schamanin)
Ili 340, 415
Illusion und ihre Mechanik 101
Immanenzen (drei) 81
Indra 353, 356, 396
Indrabhūti 61
Infektionen (fünf) 102
Ingredienzen des mc'od pa 134
Initiator-Gott 370
Inkarnationen 299, 335
Innere Mongolei 299, 335, 391
Intelligenz 100
Investitur 70 ff.
Invokationen 311, 364
Irtysch 415
Iruči tngri 354
Irūgel (s. Segenswünsche)
Islam 303
Isolierungen (drei) 75
Išvara 238

jaḍa 83
ja dpon nań 156
Jahresanfang und jahreszeitliche Feste 258
Jahresbrauchtum 370 ff.
Jahreszeitenfeste 370 f.
*ą*ja' lus 105, 269
*ą*Jam bu gliń lte ba 242
*ą*Jam dpal ts'e bdag 173
*ą*Jams dbyańs 115
ljań 'od 263
jāpa 235
*ą*ja' ris 140
Jarluy sangbuu-a tngri 355, 359
Jayavači tngri 355, 357, 358, 391
rJe bcun dam pa khutukhtu 333, 335

*r*Je btsun bSod nams rtse mo 81
*r*Je btsun Grags pa rgyal mts'an 48
rJe druṅ khutukhtu 335
rJe kar ma Dus gsum mk'yen pa 153
Jenseitsreise der Seele 219
Jenseitsvorstellungen 316
*r*jes gžig 121, 122
*ą*jig rten las ądas pa 183
*ą*jig rten pa 60, 182, 183
*ą*Jigs byed 117, 129
*ą*jim 268
Jirüken qara tngri 363
Jñāna-sattva 114
Jo bo 13
Jo bo rjei bka' brgyud 37
jo dar 195
Jo ga 42
*m*jol Bon, ąjol Bon 247, 256
Jol nemegülügči tngri 355, 359
Jol tngri 355, 359
Jo naṅ 52
Jo naṅ pa 27, 47, 48, 52, 84, 85, 86, 92, 121
*l*jon šiṅ 213
*l*jon šiṅ c'en mo 147
Jüngerer Bruder-Tngri 355, 361
ju t'ig 252, 254, 255, 257, 259, 261
ju t'ig šar ba rkyen drug 259

*b*ka' 37, 47
mk'a' ągro ma 51, 53, 121, 135
*b*Ka' ągyur 36, 49, 57, 235
ka ba 209
*b*Ka' brgyud 37, 50, 171
bKa' brgyud bka' gdams pa 37
*b*Ka' brgyud pa 41, 45, 51, 55, 58, 87, 104, 111, 117, 118, 129, 130, 135, 137, 144, 148, 149, 155, 164, 175
k'a bton 154
K'a c'e 236
*b*ka' c'en 157
Kafiren 247
*b*ka' gdams 18, 47
*b*ka' gdams gsar ma 47
*b*Ka' gdams pa 37, 39, 48, 49, 51, 55, 90, 164
*b*Ka' gdams pa gsar ma 51
*b*ka' gšags 157
Kailāsa 54, 242
K'ai-p'ing 329, 331
k'al 22, 178
Kālacakra 52, 166
mk'a' ldiṅ 241, 263
Kālī 107
*bs*Kal med ąbum nag 238
Kalmücken 312, 383, 386, 399
kalyāṇamitra 38, 82, 128, 228
*s*kam ts'ogs 170
Kamalaśīla 19, 26, 46
K'ams 32, 34, 97, 121, 154, 189, 218
*r*kaṅ 139
*r*kaṅ gcig 185
*r*kaṅ gliṅ 108, 111, 112, 137, 139
K'anghsi 334, 335, 408
Kanjur 334, 389
Kanon, lamaistischer 326, 332, 385
*m*k'an po 22, 31, 141, 143, 151, 156
k'aṅ ts'an 154
Ka p'an 140
Kapitelgebäude für die Mönchsversammlungen 154
*m*k'ar 221, 261
*d*kar ągyed 110
kar gliṅ 137
Karakorum 303
*d*kar gsum 133
*d*kar k'rid 105
karma 77, 116, 118, 119, 143, 191
*s*kar ma 200
Kar ma pa 47, 48, 51, 56
Kar ma pa kši 153
Kar rgyal 187
*ą*k'ar rṅa 137
*m*K'as grub 56
*m*K'as grub rje 51, 123, 164
Kaschmir 35, 246
*b*Ka' t'aṅ sde lṅa 19, 28, 52, 244, 249
k'a zas 162
Kentei 415, 416
Kereyid 303
Kerülen 415
Keter doγsin tngri 355, 361
Khalkha 300, 328 f., 333, 341, 364, 370, 399
Khangai 308, 415, 417
Kharatsin 329, 331, 333
Khasia 35
Khatun γol (s. Hoang-ho)
Khortsin 307, 331, 333, 334, 338, 339
Khubilai 325, 364, 370, 374, 377
Kirche, lamaistische 299, 326, 334, 335, 346 f., 369, 396, 417, 419
Kirgisenreich 302
Kisaγa tngri 355, 356, 357, 363
kloṅ 106, 242
Kloṅ c'en 147
Kloṅ c'en pa 53
kloṅ sde 106
Klöster 299, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 343, 388, 419
Klöster als Wirtschaftskörper 148 ff.
Klösterämter 148 ff., 155 ff.
Klosterbesitz und seine Verwaltung 277 ff.
Klostergründungen 22 ff.
Klosterhierarchie 155 ff.
klu 30, 53, 168, 186, 191, 193, 211, 221, 222, 231, 245, 248, 263, 274
Klu 300, 414
Klu ąbum 245
klu bdud 239
Klu mes 32
*b*kod 49
Köke khota 328, 330, 333, 392
Köke möngke tngri (s. Ewiger Himmel)
Kököge sibaγun tngri 355, 362
Köküngčüi tayiji tngri 363
Kölčin 315
Kölčin tngri 355, 361
Koṅ c'u 14
*r*Koṅ dkar po 250
König der Tngri (s. Qormusta tngri)
König, Sakralität des 257, 262
Koṅ jo 14
*d*kon mc' og gsum 60
*r*Koṅ po 241, 249, 250
*r*Koṅ rje dkar po 250

Kopfschmuck des Schamanen 309, 316, 320
ąK'or lo bde mc'og 91
Körper (drei) 92
Körper *in se* 100
Körper, physischer 72
Körper (vier) 113
Körper als Instrument des Heils 164
Körper des sublimierten Bewußtseins 73
Kosmologische Dreiteilung 186
Kötegči tngri 354
k'ra 245
k'ra ągyed 110
k'rag t'uń 185, 226
*b*kra mi šis 191, 196
*b*kra šis 144, 191, 195
*b*kra' šis dgu rtsegs 137, 168
*b*Kra šis lhun po 56, 154
k'red gliń 137
k'regs c'od 103, 104, 106, 149
k'ri 161
k'ri bon 255
K'ri gtsug lde brtsan 27
Kriegsgötter 399 ff., 403, 406 ff.
K'ri k'ug rgyal po 238
K'ri lde gtsug brtsan 14
K'ri lde sroń brtsan 14, 29
k'ri pa 160
K'ri rin po c'e 56
k'ri sde 263
k'ri skor 42
mk'ris pai dri c'ab 139
K'ri sroń lde brtsan 14, 15, 16, 18, 19, 20, 22, 26, 27, 28, 35, 46, 52, 53, 172, 179, 255
kriyā 88, 94, 95
Kriyā-Tantra 95
K'rom 241
k'ro rgyal 147
k'ro rgyal bgegs ts'ogs ądul 218
ąk'rul 101
ąk'rul snań 85, 102
k'rus 193
k'rus bon 255
Kṣāntivādin 23
*s*ku 23, 70, 71, 92, 141
*s*ku ąbum 217
*s*ku ąbum mc'od rten 124
*s*ku ągyed 170, 179
Kuan-ti 347, 408 ff.
*s*ku ąp'reń bar ma c'ad 153
Kubera 405, 409
Ku byi mań (s)ke 244, 270
*s*ku dag pa zuń ąjug 75
*s*kud pa 198
*s*ku gšen 255, 256, 262
Kultakt 132
Kultsubstanzen 141
Kultübungen in den Klöstern 141 ff.
Kultutensilien 137 ff.
kun brtags 86
Kun dga' bzań po 51
Kun dga' don grub 129
Kun dga' 'od zer mergen manjušri paṇḍita 331
Kun dga' rdo rje 42
Kun dga' sñiń po 48
kun gži 74
Kun mk'yen kloń c'en 144
kun rdsob 85
Kun rig 49, 217
Kun snań k'yab pa 238
kun sñoms 269
Kun tu bzań po 65, 100, 105, 270
*s*ku rdo rje 75
*s*ku rim 133, 144, 150, 161
k'ur ra 162
Küriye-Mongolen 331
*s*ku t'ań 37
*s*ku ts'ab 156, 177
*s*ku t'ugs gñis su med 68
*s*kyabs ągro 167, 176
*s*kyabs c'e 111
*r*kya dar 163
k'yad par can 78
*r*kyań 186
*r*kyań ma 90
*r*kyań mo 230
*r*kyań p'yag 176
*s*kya po 130
ąk'yar Bon 247
*s*kye ąc'i 106
*s*kyed med kloń 240
*bs*kyed rim 71, 77, 81, 91, 120
*s*kye mc'ed 97, 218
*s*kye med 178
*s*kyems 191
*r*kyen 102, 192
*r*kyen ńan 173
*r*kyen sel 176
Kye rdo rje 42, 100, 117, 125, 134
*s*kyes bu luń btsan 211
*s*kyes rabs 52
*d*kyil ąk'or c'o ga 133
*d*kyil ąk'or gyi t'ig dań rdul ts'on 160
*d*kyil ąk'or lha k'ań 36
k'yim bdag 148
k'yim lha 207, 208
k'yim pa 23, 127
k'yim pa rdo rje ądsin pa 127
k'yim p'ya 224, 225
*s*kyoń 264
*s*kyoń byed 187
*s*kyoń c'en 228
*s*kyor dpon 143, 147
*s*kyor sbyoń 143
*s*Kyo ston bSod nams bla ma 54
k'yuń 187, 241, 261, 263, 265, 266, 272
k'yuń c'en 270
K'yun luń 266, 271

la 239
Ladakh 35, 193, 263
La dvags rgyal rabs 236
lag len 82
lag rńa 136
Laiensprecher 349
Laisierung des Buddhismus nach Glań dar ma 37
lam 63, 66
Lamas 299, 302, 327, 329, 333, 336, 339, 340, 343, 347, 349, 410
lam bstan 203
lam dus 67
lam p'ya 224
Lam rin c'en mo 51, 161, 162, 163
lan c'ags 200
lan c'ags soń 200
lan dsa 269
las 73
las sne 157
las stobs 93
Layičing 345 f.
le 90
Leerheiten (vier) 93
Leerheiten (zwei) 85
Legs 250
Leh 271
Leichenplätze 110
Le'u bdun ma 189
Leuchten (fünf) 102
lha 73, 111, 186, 189, 197, 203, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 221, 222, 223, 225, 231, 233, 237,

239, 243, 248, 251, 255, 260
lha ąbaṅs 23
lha ąc'am 147, 169, 170
lha ąbaṅs 23
lha bris 160
lha bskyed 225
lha bšos 167
lha btsas 231, 272
Lha c'en (po) 270, 271
lha c'os 190
lhag mt'oṅ 64, 74
lha gsol 189
lha gži 261
lha k'aṅ 34, 36, 39, 195
lha k'aṅ naṅ rgyan 140
lha k'aṅ sku dkar gsol 195
lha kroṅ bskyed 114
lha mo 69, 125, 222
lhan cig byed rkyen 74, 76
lhan cig skyes 213
lhan skyes 81
lha pa 225, 230, 275
lha ram(s) pa 159, 160
lhar bskyed 114
lha rgyal lo 260
lha rigs 266
Lha ri Gyaṅ t'o 24, 250
lhar skyes 230
lha rtsi 252
Lhasa 241
lha šog 268
lha srin sde brgyad 274
lha t'o 272
Lha t'o t'o ri 13, 246
lha yi sde 211
lha ɣyak 224
lhun bzed 149
Lhun po rtse 129
Liao-ho 331
Licht 80
Libationen 306, 310, 351, 352, 358, 371, 376, 411, 418
Lichthaftigkeit als Merkmal der Denkenergie (bKa' brgyud pa) 87
Lichthaftigkeit als spezifisches Merkmal der Denkenergie (Sa skya pa) 81
Lichthaftigkeit als Wesen der Denkenergie (nach dGe lugs pa) 83
Ligdan Khan 331 f., 333, 334, 392, 399, 408
liṅ ga 171, 174, 195, 205, 206, 233
liṅ ga bskyed 205
li p'yin dkar po 259
Liturgie 131
Liturgie zur Tilgung des Karma 217
Lobpreisungen 350
Logische Erörterungen 161
logos 48
lo gsar 166, 175
loṅs sku 81, 92, 103, 270
loṅs spyod 68, 71, 192, 244
loṅs spyod sku 91
lo rgyus 202, 232
Losbefragung 257
Loskauf 196 ff.
Loskauf der Seele 210 ff.
„Loskauf" des Jahres 226
Loskauf vom Tode 196
lo t'og 226
lo t'og daṅ abrui ts'ogs p'un sum ts'ogs 226
lotsāva 20, 33, 37, 41, 50, 145, 151
lug lha bal c'en 259
Lui pā 117
luṅ 59, 60, 62
lus 70, 201
lus dben 75, 77, 93
lus kyi glud 205
lus srog gzan du bor bai ma 107

ma 31, 90
Mächtiger Himmel (s. auch Ewiger Himmel) 351, 358
rMa c'u 31
smad 129
Mādhyamika 45, 47, 58, 64, 65
smad las 168
rma dpon 221
madya 31
smag bon 256
Ma gcig dpal lha mo 188
ma gcig lab 47
Ma gcig Lab sgron ma 54, 106
magische Macht 246
magische Riten 192
Maɣtaɣal (s. Lobpreisungen)
dMag zor ma 224
dMag zor rgyal mo 171
rma gyaṅ 221
Mahādeva 270, 271
Mahākāla 167, 326, 328, 334, 338, 360
Mahāmāyūrī 182
Mahāmudrā 50, 58, 88, 269
Mahā-paṇḍita 56
Mahāsammata 374 f.
mahāsukha 99
Mahāyāna 18, 33, 73
Mahā-yoga 95, 96, 97
Mahā-yoga-Tantra 94, 95, 106
Maitreya 144, 170, 171
makara 31
Malla 35
ma mo 185, 230
ma mo mc'ed dgu 185
māṃsa 31
Maṅ 16
man 97
sman 135, 170, 221, 222, 238
Manaqan tngri 355, 360
sman bon 255, 256
sman btsun 225
man c'ad 186
maṇḍala 22, 49, 82, 96, 97, 98, 99, 115, 116, 121, 130, 133, 135, 137, 139, 141, 150, 160, 163, 167, 168, 172, 176, 183, 218, 252, 259, 260, 261
Mandāravā 167
Mandschu 299, 319, 329, 333, 334, 335, 336, 364, 399, 408 f.
maṇi 217
Manichäismus 303, 363
ma ṇi duṅ sgrub 167, 189
ma ṇi pa 228, 229
maṅ ja 160
Mañjuśrī 115
sman kyi sde 211
sman mo gNam p'yi guṅ rgyal 238
man ṅag 47
man ṅag sde 106
Maṅ po rje 249
sman rig 160
sman sgrub 140
Mantra 64, 65, 69, 70, 97, 106, 115, 129, 153, 187, 189
sMan yul 265
rMa po 255
mar 177
Māra 106
dmar ągyed 110
māraya 205

Marco Polo 312, 353, 371, 411
ma rig 100, 101, 102, 119, 171
rma rigs 266
mar me 134, 177, 188
mar me snaṅ gsal 137
Mar pa 33, 37, 41, 50, 118
Mar Śākyamuni 31
dmar smug 130
ma saṅs 246
Matrix der Buddhaschaft 84
matsya 31
māyā 68, 69, 71 72, 74, 75, 77, 88, 89, 90, 91, 93, 109, 110, 118, 125
Ma žaṅ k'rom pa skyes 16
med pa 238
(der) Meister (bla ma) und seine Gestalt 58
me k'rid 105
me loṅ 137, 139, 224
Menschen- und Pferdeopfer 249
Menschliche Zustände (drei) 72
Mergen diyanči-yin gegen 302, 346, 366, 369 f., 379, 386, 388, 389, 397, 413, 414, 415
me žags 112
Mi bskyod pa 117
Mi bskyod rdo rje 13
mi c'en 152, 228
mi c'os 190
mi dpon 152
mi drag 152
mig 272
mig gcig 185
dmigs 107
mi gtsaṅ 192
mi gtsaṅ pai zas 192
mi gyur mda' 254
rmi lam 118
Mi la ras pa 41, 50, 88, 143
Miliyan tngri 355, 359
mi mt'u c'en 255
mi mt'un 193
miṅ byaṅ bu 218
Mindoling 164
Ming-Dynastie 307, 326 f., 378, 408
sMin grol gliṅ 153, 164
miṅ t'o 144
Miraja 378 f., 381
Missionare, lamaistische 300, 334, 338, 340, 341, 342, 366, 374, 412
mithuna 31
mi ɣyog 152
mñes 196
mṅon par mdsod 159
mṅon par saṅs rgyas 266
mo 257
mo gcod 54
mo glud 194
mo lha 207, 208, 213, 223
Mon 268
sMon lam 144, 160, 161, 166, 168, 170, 171, 207
sMon lam rab 'byams pa bsTan 'jin grags pa 346, 369
Mongolische Volksrepublik 299, 333, 337, 347
Montecorvino, Johannes von 303
mo pa 259
mo ris gzig gos can 198
mi ser 177
mi slob 65
mi slob pai zuṅ ąjug 75
mi sñiṅ 230
Missionstätigkeit aus Indien und China 20
mos pa 31
dmu 239, 241, 255, 262
dmu bon 255
mudrā 31, 115, 132, 270
smug bon 255
Mukden 334
Mūlasarvāstivādin 128
Muna Khan 415
dmun k'rid 105
mun mts'ams 176
mun pa 255
dMu rgyal 266
Musikinstrumente 139 ff.
dmu t'ag 242, 262, 274
dmu t'ag ądogs pai bon po 255
Mutter – Tantra 90
Mu wer dkar po 259
Myal ba nag po 237
Myaṅ 187
Myaṅ c'uṅ 246
Myaṅ ro 246, 250
Myaṅ Tiṅ ṅe ądsin 18, 28, 53
myoṅ grol 140

rṅa 135, 228, 268
sṅa 160
sṅan brgyud 47
sṅa c'ab 156
rṅa c'en 136
rṅa c'uṅ 136
gnad 104
nad ądul 241
sṅa dar 33
nad drag po 219
nad gdon 265
nāḍī 89, 90
nad med 192
ṅag 104, 218
nāga 245
nag ągyed 111
Nāgārjuna 27, 40, 45, 64, 144
Ñag dbaṅ blo bzaṅ č'os ldan 335, 346, 369, 401
ṅag dben 75, 77, 93
nag ga ma 174
Nag po pā 117
rṅa gral 137
nag rtsis 192
sṅags 37, 38, 47, 60, 64, 66, 68, 69, 70, 121, 123, 124, 127, 129
sṅags grva 155
sṅags k'aṅ 163
sNags pa 130, 135, 147, 153, 175, 192, 196, 205, 208, 225, 227, 228, 230, 272
sNags rim 51, 164
sṅags sdom 127
sNags t'eg 61
ṅag ts'igs gsum 268
gÑa' k'ri btsan po 241, 246, 250, 251, 262, 266
Ña k'yi 250
rnal ąbyor 35
rnal ąbyor pa 39, 68, 175
rnal ąbyor rgyud 70, 89, 110, 123
snal ma 198
gNam 241, 246, 259
gnam bon 273
ñam bšes 161
gnam c'os 29
gNam gyi lha rgod t'og pa 241
gnam lcags 263
gnam lcags drag po 206
nam mk'a' 194, 201, 202
nam mk'a'i lag pa gñis 202
nam mk'a' rab ąbyams 151
Nam mk'a' sñiṅ po 28
rNam mk'yen rgyal ba gŠen rab mc'og 266

*r*nam par rtog 62
*r*nam par šes 76, 171
*r*nam par šes pa 30, 73, 74, 117, 212, 219
*r*Nam par snaṅ mdsad 65, 115, 117, 217
*r*nam par t'ar pa 62
gNam p'yi guṅ rgyal 238, 241, 242
*r*Nam rgyal ma 144
Ñam rje 260
*r*nam rtog 81, 106
*r*nam šes c'os dbyiṅs su sgrol 206
ñams len 81, 82, 161
ñams pa 212
gnam t'ag 242
*r*nam t'ar 229
ṅan 191, 195
Ñaṅ 187
gñan 110, 185, 186, 193, 195, 233, 241, 274
*r*ṅan 218
*br*ṅan 221
*s*naṅ 67, 68, 88, 105, 118, 255
*s*Na nam 15
*s*naṅ ba 78, 103, 273
*s*Naṅ ba 'od ldan 237
*s*ñan brgyud 47
*s*naṅ c'a 101
gNan c'en t'aṅ lha 183, 211
naṅ dbyiṅs 105
*s*naṅ gšen 252, 254, 255
*s*naṅ ldan 252
*s*ñan ṅag 160
Naṅ pa 128
Ñi ma 'od zer 52
Ñan ral
*s*naṅ rid 233
naṅ rig 101, 103
naṅ rig pa 104
*s*naṅ rigs 186
naṅ rten 209
gñan sa 193
Ñaṅ sa 229
*s*naṅ srid 238, 242, 270
*s*naṅ srid bon 254
*s*naṅ srid kyi legs ñes ąc'ar bai me loṅ 225
*s*Naṅ srid sems can yod pa dga' bai bdag po 237
*s*naṅ yul 105
ṅa ra ra 249
ṅar glud 196, 203
*m*ṅar gsum 133
ṅa rgyal 115
gña' riṅs k'rag med 230
*m*Na' ris 35
*m*Na' ris k'aṅ ts'an 154
ṅar mi 196, 197
Nāropā 41, 50, 118
Ñar pa t'aṅ 249, 251
*s*Nar t'aṅ 49
nas 211
gnas 72, 90, 144, 211
gnas bdag 176
gnas brtan 167
gnas gži 186
*m*ṅa' t'aṅ 246, 262, 273, 275
*s*na ts'ogs gšen 255
*s*na ts'ogs pai bon po 255
*s*ṅa t'un 148
Nayiman 303, 365
ñe bar spyod pa 134
gñen 222, 231, 255
*bs*ñen bsgrub 148
gñer bon 255
gñer c'en 203
gñer k'aṅ 148
gñer pa 148, 149, 152, 156, 160
ñer t'ob 78
ṅes par ąbyuṅ 64, 74
*s*Ñe t'aṅ 37, 49
Netang 37
Neujahrsfest 168 ff.
Neun Fahrzeuge der Bon-Religion 252
Neyiči toyin 327, 330, 334, 338, 339, 341, 342
Nicht-Dualität 86
Nicht-Intelligenz 100
ñi ma 200
*s*ñiṅ 187
ñin c'os 161
Ningbudaya tngri 355, 359
*r*Niṅ ma pa 28, 45, 48, 52, 53, 57, 58, 89, 93, 94, 95, 99, 105, 114, 117, 123, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 137, 143, 144, 147, 148, 149, 152, 153, 156, 164, 166, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 214, 216, 217, 242, 252, 268, 307, 325, 329
*r*Niṅ ma rgyud ąbum 28, 53
*s*ñiṅ rje 79
*s*Niṅ tig 52
nirmāṇakāya 71, 270
Nirvāṇa 63, 88, 101, 113, 144, 165, 167, 217
gñis su med 90
nityapūjā 220
ñi žva 151
ṅo bo 72, 73, 74, 83, 117
ṅo bo gcig 76
ṅo bo ñid 270
ṅo bo ñid kyi sku 71, 92, 100
gnod 174, 193, 195, 239
*s*nod 133
*s*nod-bcud 68, 122
gnod sbyin 108, 211, 270
gnod yab 238
*r*Nog 33
non 205
*m*ṅon byaṅ 270
*s*ṅon gyi srid pai dpe bžin 228
*m*Non mdsod 33
ñon moṅs 62, 73, 106, 171
ñon moṅs can 78
ñon moṅs rnam par rnam šes 74
Nonni-Fluß 333
*m*Non rtogs rgyan 129, 161
Nor 47, 51, 134, 168
nor lha 133
Nor pa 129, 145
ṅor žu 145
*d*ṅos grub 70
*bs*ṅo smon 143
*d*ṅos ñer len 73, 76
ṅo sprod 104
Noyan babai tngri 355, 362 f.
nr̥ 205, 218
nri 205
nub 211
gNubs 28
gñug ma 74
gñug mai lus 72, 76
gñug mai sems 72, 73, 76, 81
gñug rluṅ 76, 77
gñug sems 76
Nul c'u 174
*d*ṅul lo 178
*d*Nul mk'ar 266, 271
*s*ñun bon 255, 256
nyāya 45

Ubegejir tngri 355, 361
Obo-Kult 413 ff.
'o bon 255
Očirwani tngri 356
'Od dkar 80
'Od dpag med 56, 69, 117
'O de guṅ rgyal 241, 250, 251
Od γalaqan eke 358, 376 ff.
'od gsal 46, 68, 71, 73, 77,

78, 80, 83, 89, 91, 92, 113, 118, 119, 121, 177
'od gsal c'en po t'od rgal 103
'Od gsal lha 266
Odqan ɣalaqan 376 ff.
'od zer 80, 102
'Od zer ldan 237
'od zer šugs 80
'og gi btsan 246
'og gi btsan po 246
Öggügči ∾ Öggügsen tngri 355, 359
'Og min 95, 96, 266
'og rigs 186
Oiraten 327, 330, 383, 399
ojas 214
Ökin tngri 355, 356
'Ol k'a 241, 250
'Ol mo luṅ 265
'Ol mo luṅ riṅs 265
Ölöten 327, 390
oṃ ma ṇi pad me hūm 125, 189, 195, 210
'On 265, 268
Ongghot (s. auch Ahnengeister) 307, 310 f., 312, 314 ff., 333, 340, 343, 345, 347, 393
Ongghot-Figuren 306, 312 f., 328, 338, 340 f., 366
Ongnighut 307, 333, 338
'On mo luṅ 265
'On mo luṅ riṅ 268
Onon 415
Opfergaben 303 f., 305, 309, 328, 349, 358, 382, 387
Opfergebete 304, 350, 369, 408
Opferhandlung 256
Opferlohn 221
Opferzeremonien 306, 307, 311, 326, 349, 351, 353, 368, 375, 389, 392, 395, 400
Orakellehre 223
Organisation der Mönchsgemeinden 127
Ordos, Ordus 300, 303, 307, 327, 328, 329, 361, 364, 368, 370, 384, 389, 392, 394
Ordusheiligtum 364 f., 398
O rgyan gliṅ pa 52, 53
Otantapura 36

p'a 90
*d*Pa' bo 121
P'a dam pa 54
P'a dam pa Saṅs rgyas 41, 54
pad ma 135
Padma 116
Pad ma abyuṅ gnas 52
Pad ma dkar po 47, 51, 202
Padmasambhava 15, 17, 18, 19, 20, 25, 28, 29, 52, 53, 126, 152, 166, 167, 172, 183, 187, 188, 189, 192, 210, 228, 229, 232, 248, 265, 266
pad ma sam žva 143
Pad ma t'aṅ yig 19, 22, 52, 172, 242
pad sder 135, 191
pad žva 143
P'ag mo gru 41, 50
P'ag mo gru pa 42, 53, 55, 56, 143, 244
*a*P'ags pa 42, 48, 325
Pai-t'a-tzu 331
pa-kua 223
dPal aK'or lo bde mc'og 176
dpal c'os 156
*d*Pal c'u bo ri 10, 31, 40
dPal dbyaṅs 18
*d*Pal gyi rdo rje 10, 11, 32, 33
*d*Pal Kye rdo rje 167, 168
*d*Pal ldan aBras spuṅs 166
*d*Pal ldan lha mo 224
*d*Pal mgon gur žal bži pa 171
*d*Pal mgon p'yag drug 171
*d*Pal rdo rje ajigs byed 172
p'a mes 213
p'an 140, 143
p'aṅ ak'or 198
p'an byed yum 238
Paṇ c'en 56, 57, 153
Paṇ c'en bla ma 153
paṇḍita 143, 145
p'aṅ k'ab 198
p'an k'eb 147
p'an lce 139
p'aṅs Bon 253, 256
p'an ts'ar 163
Pantschen Lama 331, 341
p'an yab 238
p'aṅ yu 198
P'an yul 265
paṇ žva 143, 145
*d*Pa'o gtsug lag ap'reṅ ba 14, 47
paramaguru 248
pāramitā 23
Paredra 31, 79, 99, 119, 125
parināmaṇā 165
p'a rol tu p'yin pa 38
P'ar p'yin 23, 54, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 77, 79, 90, 106, 129, 159
parvatāśrayina 237
paṭa 37
*d*pe 93, 232, 258
Pe har 14, 195
Peking 299, 334, 335, 408
*d*pe 'od gsal 75, 77
Pfeil 228, 254
Pferd 264
Phonem 97
Photismus 80
Plano Carpini, Johann de 306, 312, 351, 353, 411
ap'o ba 118, 120
P'o braṅ sde 156
p'o gcod 54
p'o glud 194
p'ogs zan 131
p'ogs zan pa 147
Polarstern 389 f.
p'o lha 207, 208, 209, 213, 221
p'o lha mk'ar 208
Politische und wirtschaftliche Macht der Klöster 180 ff.
*s*Pom A myes rma c'en 243
*s*Pom ra k'aṅ ts'an 154
*d*pon c'en 42
*s*poṅ 140
*s*por 137
p'o ris stag gos can 198
p'or pa 211
*s*pos 135
*s*pos dbyug 159
*s*po se 208
*s*pos k'ebs 159
*s*pos p'or 159
Potala 241
Po ti bse ru 257
Po to 49
P'o t'on 31
Po to pa 38
Po to pa Rin c'en gsal 49
p'ra 65, 83
pra 224, 225, 230, 231
pra brten 224
Prajñā 38, 58, 79, 106
Prajñāpāramitā 26, 46, 64, 65, 66, 79, 108, 129

Pramāṇavārttika 48
pra mk'an 224, 225
p'ra mo 186
prāṇa 79, 89, 212
prāṇāyāma 93
prasaṅgika 47
pratimokṣa 60, 127
pratītyasamutpāda 21, 82
Pratyekabuddha 94
ṡprin 200
p'rin las 94, 269
ą̇p'rul 255
ṡprul 239, 243
ą̇p'rul gšen 253, 254, 255
ṡprul pa 240, 243
ṡprul pai lha c'en 270
ṡprul sku 71, 81, 91, 93, 95, 97, 143, 144, 151, 152, 153, 155, 157, 180, 270
ą̇P'rul snaṅ 13, 14
Psychologische Vorgänge 78
P'u c'uṅ pa gŽon nu rgyal mts'an 49
p'ud 191
ṡPu de guṅ rgyal 250, 262
p'ud p'or 135, 191
p'ud rgod 191
p'ug lha 193, 207, 208, 209
Pu hraṅ 35
p'uṅ po 72, 97, 116, 121, 218
p'uṅ po lṅa 107
p'un sum ts'ogs lṅa 144
Purāṇa 237
p'ur bu 168, 195
p'ur c'en 168
p'ur c'uṅ 168
ṡPu rgyal 250, 251
ṡPu rgyal gñan po 187, 266
P'ur pa bKa' brgyad 117
pw'ya 252
p'ya 221, 252, 255
ḍpyad 260
ḍpyad bcos ka 252
p'yag c'a 270
P'yag c'en 48
p'yag dpe pa 157
p'yag len 82
p'yag mdsod 152, 156, 160
P'yag na rdo rje 114, 115
p'yag rgya 98, 115, 132
p'yag rgya c'en mo (po) 88, 149, 269
p'ya gšen 252, 254, 255, 257, 259
p'yag skor 154
p'yag ts'al 167
P'ya ɣyaṅ dkar 260, 261
ṡpyan ą̇dren 137
ṡPyan ras gzigs 125, 126, 167
ṡPyan sṅa Ts'ul k'rims ą̇bar 49
p'ye ma 140, 224
p'yi 195
ṡpyi 154, 177
p'yi c'ab 156
p'yi dar 33, 35, 160
p'yi dbyiṅs 104
ḍpyid c'os c'en mo 151
ḍpyid c'os daṅ po 161
ṡpyi dpon 148
ṡpyi gso 156, 160, 162
ṡpyi gso ba 157
ṡpyi k'aṅ 178
P'yin pa 128
p'yiṅ žva 186
ṡpyi pa 148, 149, 150, 177, 178
p'yi rol 101
p'yi snod 238
ṡpyi t'o 252
p'yi t'un 148, 149
ṡpyi zur 152
ṡpyod 63, 89
ṡpyod rgyud 70, 89, 123
p'yogs dkar 19
P'yogs las rnam rgyal 52
p'yogs nag 191
p'yogs ris med 111
p'yugs lha 221
p'yugs lha spun bdun 185, 227

Qadarɣa buum tngri 355, 361
Qara bayši (s. Laiensprecher)
Qon bayatur tngri 355, 361
Qudaraɣa tngri 354
Qormusta tngri 353 ff., 363, 377, 379, 391, 396
Qura bayulɣayči tngri 355, 361
Quudan wang tngri 355, 359

rab 78, 247
ra ba 200
rab ą̇byuṅ 60
rab ą̇byuṅ c'as 149
rab ą̇byuṅ sdom slar p'ul 127
Rab 'byams pa Caya paṇḍita 340 f.
Rab gsal 31, 32
rabs 247
rag 65, 83
rag lus 72
rag pa 104
Rāhu 183
rakta 135, 139
ral gri rtse gñis 200
Ral pa can 25, 27, 29, 265
Ram (mystische Silbe) 378 ff.
Rāmakṛṣṇa 107
Ra mo c'e 13, 14
raṅ bžin 81
raṅ bžin gnas 83
raṅ don 64
raṅ ga ma 22
raṅ ldan 252
raṅ stoṅ 85
Ra sa 14
Ras c'uṅ pa 143
Ras c'uṅ rDo rje grags pa 50
Ratna 116
Ratnasambhava 116, 117
Rätselspiel 263
Rauchopfer 301, 340, 349, 358, 364, 386 f., 388, 391, 96, 402, 412, 416
Reabsorbierungsprozeß 122
Regenbogen-Körper 105
Reichtumsgötter 359, 375
Reiner Körper 75
Reinheiten der Buddha-Erde 67
Reinheiten (vier) 68
Reinigungsakte 222
Reitergottheiten 304, 391 ff., 401, 410
Relativismus 45, 47
Religiöser Festkalender 165 ff.
ri bo 200
rig ą̇dsin spyi žva 143
rig c'e 162
rig grva 162
rig pa 100, 101, 102, 104, 105, 143, 160
Rig ral 33
rigs 116, 256
rig ą̇dsin 269
rigs bži 254
rigs lṅa 116, 147
ri k'rod 150, 176
ri k'rod pa 175
ril ą̇dsin 121, 122
ri la me rgyab 193
ril bu 140
ril pa spyi blugs 135, 139

rim gro 133
rim gyis 101
Rin c'en ąbyuṅ ldan 117
Rin c'en bzaṅ po 34, 35, 36, 40, 49, 52, 187
Rin c'en gter mdsod 176
Riten der Austreibung der dämonischen Mächte 196
Rivalität zwischen den tibetischen Sippen 15
rlad bon 255
rlon ts'ogs 170
rluṅ 72, 73, 76, 77, 79, 80, 89, 93, 104, 195
rluṅ, prāṇa 79
ri rab 202
ro gcig 92
rol dpon 131, 150, 152
rol mo 137
Rol pa'i rdo rje 335, 347, 408
ro ma 90
Roṅ gi Jo mo k'a rag 185
Rote Sekten 307, 325, 333
Roter Ataya tngri 357, 359
Roter Ľodoli tngri 359
Rückführung der Seele 210
Rückkehr zu den Ursprüngen 258
rūpa 68
rus 218
rus rgyan 147
rva co 263
Rva greṅ 34, 41, 164

sa 246
ša ba 268
sa bdag 30, 168, 185, 189, 195, 221, 222, 231, 233, 274
Sa bdag 299, 414
Sa bla dog rum 241
sa bon 114
sa brko 222
ša c'en 139
ša c'en lṅa 139
Ṣadakṣara 189
*b*šad bka' ądsin 50
*b*šad grva 131, 144, 147, 148, 149, 155
sādhana 46, 47
sādhu 54
sad mi 28
Sayuyad tayiǰi tngri 363
šai sgron ma 103
Ša k'ri 249
śakti 31
Śākyamuni 65, 126, 170, 266
Śā kya seṅ ge 166
Śā kya yon tan 32
Ša k'yi 250
gsal 80, 240
gSal ba ye šes 240
Salbungen 350, 407
gSal snaṅ 15, 17, 18
Ša lui ljaṅ pa 20
*b*sam 159
samādhi 95, 96, 110
samādhi-sattva 115
Samantabhadra 65
śamatha 74
samaya-sattva 114
saṃbhogakāya 71, 244, 270
Ša med 185
Samen = Erleuchtungsgeist 98
saṃgha 23, 24
*b*Sam grub rtse 56
*b*sam gtam sgom 154
Sāṃkhya 85
*b*Sam pa lhun grub 189
Šam po lha ri 250
Šam po lha rtse 241, 266
saṃpradāya 59
saṃsāra 73, 75, 76, 88, 89, 90, 93, 94, 101, 102, 103, 109, 113, 117, 118, 217
Śaṃvara 269
*b*Sam yas 14, 16, 18, 19, 22, 25, 26, 28, 40, 53, 187
gsaṅ 195
gšan 268
gSaṅ bai ądus pa, Guhyasamāja 31, 91, 93, 117, 129
gSaṅ ba sñiṅ po 52
gsaṅ dbaṅ 71, 97
Šang (s. Rauchopfer)
Saṅghapāla 369
saṅs 222
*b*saṅs 159, 186, 188, 189, 191, 208, 209, 220, 221, 222, 227, 267
Saṅ ši 17, 20
*b*saṅs k'aṅ 208
Šaṅs K'yuṅ po rnal ąbyor pa 51
gsaṅ sṅags 38, 193, 254
Šaṅs pa 47, 48, 51
Saṅs po 238, 245
Saṅs po bum k'ris 244
Saṅs po yab srid 238
saṅs rgyas 26, 85
gsaṅ ston 32
Šāntarakṣita 16, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 46, 166
šar ba 157
Šarba paṇḍita 331 f.
šar ba rkyen drug 261
Sa rgyal dog gi dbal mo 241
gsas k'aṅ 208, 239
Sa skya 41, 55, 100, 137, 164, 180
Sa skya pa 41, 42, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 81, 83, 87, 90, 93, 117, 127, 129, 134, 137, 144, 145, 147, 151, 155, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 244, 257, 325, 329, 331
Sa skya Paṇḍita 48, 144, 325
gsas mk'ar 208, 239, 240
śāstra 37
ša ts'ab rus ts'ab 212
sattvaloka 238
Sa yi lha 'od 241
sa žva 145
Schamane 300 f., 305 ff., 310 ff., 315 ff., 320, 333, 338, 340 f., 343 f., 347, 348, 349, 363, 393, 410, 417, 420
Schamanengesänge 300, 338, 348, 363
Schamanenkleid 317
Schamanenstab 316, 320, 322 f., 384
Schamanentrommel 306, 309, 316, 320 ff.
Schamanin 300, 307, 310, 313, 320, 333, 338, 340 f., 344, 348
Schamanisieren (s. Bögelekü)
Schamanismus, gemischter 301, 308, 348, 349
Schamanismus, lamaisierter 301, 308, 348, 349
Schau (die wahre) 64
Schauung (Moment der) 64
Scheckige Sülde 392
Schicksalsgötter 358, 389
Schlaf 73, 76
Schmuckfäden (fünffarbige) aus Wolle 252
Schöpfer, Bon 238
Schöpfergötter 358, 359, 366, 370
Schutz des Hauses 207
Schutzgott 130
Schutzgötter, -geister 310 ff., 315, 346, 360, 366,

369, 382, 391, 392, 393, 401, 403, 406, 408, 409, 410, 413, 415
Schutzgötter, Heimische 185 ff.
Schutzgottheit 116
Schwarze Sülde 352, 392, 393, 394, 399, 400
sdig sgrub sbyaṅs 217
gseb 159
Se Bon 251
*b*se bon 256
Sechs Prinzipien des Nā ro pā 118
gšed 256
gšed ạdur 112
gšed sgo 253
Seele 210 ff.
Seele im Lamaismus 72
Segensformeln 312, 371 f.
Segenswünsche 350, 374
Segenszeremonien 301, 350, 364, 373
Seil, Himmel und Erde verknüpfend 248
Šel dkar 52
Selengga 415
šel gur 225
Šel gyer 243
Semjā 35
Sems 45, 46, 54, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 100, 101, 104, 105, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 177, 201, 273
sems ạbyuṅ 74, 78, 80
sems can don byed 61
sems dben 75, 77, 93
sems gsal 83
sems la gdon sems 183
sems sde 106
sems tsam 45
gŠen 247, 248, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 265, 266, 268, 270
gšen bon 256
gŠen c'en po 264
Sengedsong, Seṅ ge rdsoṅ 249, 272
Seṅ ge gdoṅ ma 171
gšen glu 254
gŠen gñan 257
gšen lha 80, 266
gŠen lha 'od dkar 244, 270
sen pra 225
gŠen rab 236, 242, 244, 247, 248, 254, 256, 265, 266, 267
gŠen rab mi bo 239, 240, 247, 251, 254, 259, 265, 266
seṅ ras k'ra k'rid 105
gšen rigs 268
gšen rigs bži 254
Se ra 154, 164, 165, 177, 181
gser c'ag šiṅ 270
gser dkris gsum 153
ser k'rid 105
gser skyems 252
gser t'eb 151
gser zam 210
gser žu 153
gser žva 151
šes 78
še sdud pa 177
šes pa 83
šes rab 23, 46, 62, 63, 78, 79, 82, 91, 123, 125
Šes rab rgyal mts'an 52
Šes rab seṅ ge 129
šes rab sgron ma 103
šes rab ye šes dbaṅ 39
šes rab ye šes kyi dbaṅ 71, 97
Sexual-Tantra 326
Shigatse 235
Shivaismus 247
Shivaismus und Bon 236, 242
Shivaitische Schulen Kaschmirs 86
ši 239
ši adre 207
Siddha 19, 25, 26, 27, 40, 50, 128, 140, 269
Siddhi 369
*b*šig bon 256
śikṣā-guru 60
Sil ma 239
sil sñan 134, 136
šiṅ byaṅ 198
gŠin c'u nag po ṅa ro can 216
šiṅ gaṅ ruṅ 205
gšin po 143
gŠin rje 172, 215, 216
gŠin rje zam pa 216
šin tu spros med 98
Si tu Byaṅ c'ub rgyal mts'an 53
skandha 97
Skapulamantie 111
*s*lob 93
*s*lob dpon 32, 135, 139
*s*lob gñer 144
*b*slu 196
Smṛti 34
*b*sñen gnas dkar po c'a brgyad 189
šo 224
gSo byed pa 241
*b*sod nams 60
*b*Sod nams rgyal mts'an pa 104
*b*Sod nams rgya mts'o 56, 153
*b*Sod nams rtse mo 48
Sogs k'a 265
šo kal 151
gsol ạdebs 189
Solbon tayiji tngri 363
gsol ja 156
gsol k'a 143
gsol p'ud 135, 191
sol ri 260
gson ạdre 207
Songgina 415, 416, 420
gson gšin 253
Sonne 265
gson poi srog skyobs 253
so sor t'ar 159
So sor t'ar pa 127
so t'ar 60
Soterische Ziele des Lamaismus 112
Soziale und politische Wandlungen im Gefolge des Buddhismus 22
Spiegelgehänge des Schamanen 319, 323
Spiti 164
Spu de guṅ rgyal 262
sras 179
Śrāvaka 94
Śrāvastī 166, 170
sri 239, 241
srid 156, 160, 242, 245, 255
srid gšen 253, 254, 255
srid kyi yyag po dkar po 243
srid mo 241
srid pai c'ags pai lha dgu 241
srid pai miṅ sriṅ 238
Srid pai sman 238, 242, 266
Srid pa rgyal mo 270
srid p'ya 224, 225
Srid rje ạbraṅ dkar 238
srid ži 88, 89

srid ži gñis mt'a' daṅ bral 63
sri gšen 254
srin 111, 183, 223, 237, 257, 260
Srin mo 187
srod 255
srog 207, 212, 213, 214
srog bdag 185
srog bslu 196, 210
srog gcod 185
srog lha 213
srog p'ya 225
srog slu 195
srog sñiṅ yig ạbru sa bon 266
Sroṅ bcan sgam po 374 f.
Sroṅ btsan 249
Sroṅ btsan sgam po 13, 14, 15, 16, 187, 246, 248, 250, 262, 271
sruṅ 221
sruṅ bya 197
sruṅ ma 110, 130, 185, 193, 197, 208, 230
Stab des Weißen Alten 383 f.
Stangenopfer 305, 351
Stein 231
Steinsetzungen (s. Obo)
Sternkult 389 ff.
Streuopfer 351, 371, 412
Studium und Ausbildung der Mönche 158 ff.
stūpa 39, 124, 165
šug pa 188
Sukhāvatī 68
Sülde 307, 366, 392 ff., 399, 400, 405, 414
Sülde tngri 349, 364, 391, 392 ff., 401, 405
Sümer dayičing qung tayiji 330
Sum pạ 236, 241
gsuṅ 23, 71
Sündenbekenntnis 134
gsuṅ gšen 255
gsuṅ rdo rje 75
śūnya 45
sūryakānta 263
sūtra 45, 129, 136
Suu tngri 355, 359
svabhāvikakāya 270
šva c'en 210
šva c'uṅ 210
svatantra 47
Synkretismus 302 f., 336, 346 f., 379, 386, 390, 397, 401, 410
System 63

*l*ta 63
t'ab lha 193, 207, 209
t'abs 23, 24, 46, 67, 79, 90, 91, 96, 125, 242
t'abs skor 269
Tabunamen 366, 412, 417
gtad 191, 210
*s*tag 174
*r*tag brtan ɣyuṅ druṅ 85
*r*ta gdam 153
*br*tag dpyad 161
*s*Tag gzig 236, 237, 241
*s*tag gzig gi ras ma 111
*r*ta glud 227
*s*Tag luṅ 47, 50
*s*Tag luṅ bKra šis dpal 50
*s*Tag luṅ pa 244
*s*tag pa 188
*br*Tag pa sna ts'ogs pai skor nor bu me loṅ 224
*s*tag šam t'abs 253
*r*tags brgyad 75, 77
*s*Tag zig 265
Takilya (s. Opferzeremonie)
Taktra rimpoche 181
*r*Ta k'yuṅ ạbar ba 265
*r*ta lha 221
gtam 37
*r*Ta mgrin 265
t'aṅ 52
t'an 226
*bs*Tan ạgyur 36, 49, 57, 236
*bs*tan bcos 37
gTaṅ c'u 174
Tanjur 334
t'aṅ ka 37, 188
T'aṅ lha 266
*bs*tan ma 185, 186, 221, 230, 266, 274 (vgl. brTan ma)
*bs*tan rgyas smon lam 144
*bs*tan sruṅ 222
*bs*tan sruṅ bsaṅs 222
Tantra 44, 45, 47, 64, 88
Tantra (vier Gruppen) 89
Tantrismus 326, 341 f., 378
T'aṅ yig 52, 187
Taoismus 306, 308, 327, 363, 409
Tārā 37, 141
Tāranātha 47, 52
Tariyan-i arbidqaɣči tngri 355, 361
t'ar lam 109
t'ar pa 62
*m*t'ar t'ug 38, 62, 69, 81
*l*tas 223
Tathāgata 84, 116
Tathāgatagarbha 52, 84, 85, 121
Tattvasaṃgraha 49
t'eb skyu 197, 203
t'eg c'en 64
t'eg dman 64
t'eg pa rim pa dgu 94
tejas 214
Teken tngri 355, 359
T'el 41
*r*ten 23, 141, 225
*br*ten 225
*r*ten ạbrel 82, 188
*r*ten-brten 225
gter ma 19, 28, 47, 52, 53, 268, 269
gter sruṅ 269
gter ston 52, 152
Teufel 315, 358, 391, 402
t'eu raṅ rgyal c'en bži 211
T'eu raṅ rkaṅ gcig 185
t'eu raṅ spun dgu 239
Teyireng-Dämonen 315
Theologie, lamaistische 299, 333, 335 f.
t'ig 90
t'ig le 74, 76, 89, 90, 93, 98, 103, 105, 119
T'il (mT'il) 41
til lo 197
Tilopā 41
t'im 88, 90
tiṅ lo 197, 218
tiṅ ṅe ạdsin sems dpa' 115
tiṅ šag 134, 137, 139
Ti se 238, 240, 242, 243, 266, 267
Tngri 301, 303, 307, 314, 351, 352 ff., 363 f., 371, 377, 390, 391, 395, 396, 403, 407, 408, 410, 411, 414, 418
Tngri, die 3 Tngri des Nordens 353
Tngri, die 44 Tngri des Ostens 353
Tngri, die 55 Tngri des Westens 353
gto 137, 147, 172, 174, 196, 197, 200, 223, 252
gtor bzlog 168, 170, 171

gto c'en 174
Tod 214
*b*stod 137
*s*Tod 31, 129, 241
*s*tod kyi steṅ 246
*s*tod las 168
*s*tod pa 134
t'od pa 200
t'od rgal 103, 104, 105, 106
*s*tod rgyud rñiṅ pa 129
T'o gliṅ 36
t'og rdeu 272
*r*togs 83
t'ogs bcas 109
*m*t'oṅ 83
*s*toṅ 80, 81, 240
gto nag dgra zor 206
*s*Toṅ 'k'or khutukhtu 330, 335
*m*t'oṅ lam 64
*s*toṅ mc'od c'en mo 167
*s*toṅ pa 45, 62, 63, 68, 82, 105, 144, 165, 266
*s*ton pa 266
*s*toṅ pa ñid 68, 80, 217, 231
gtor bzlog (zlog) 132, 167, 171
*m*t'o rdeu 206
*m*t'o ris t'em skas 242
gtor ma 111, 133, 135, 139, 167, 174, 176, 195, 197, 218, 224, 227, 230, 254, 265
t'os 83, 159
„Totenbuch" 214
Totenreich 306
t'o t'o 252
Tötung oder Siechtum der feindlichen Mächte 203 ff.
gto zor 169
tra 97
Trance 343 f.
Transfer 120
Transfer der Leidenschaften auf die höhere Ebene 123
Transfer in andere Existenzformen 118 ff.
Traum 76, 118
Trommel, einfüßige 228
*b*tsa 226
*r*tsa 103, 104, 172
*r*tsa c'iṅs 147
ts'ad ma 159
Ts'ad ma rigs pai gter 48
ts'ad med bži 167
Ts'ad med 'od ldan 240
Tsaghan Ebügen (s. Weißer Alter)
Tsakhar 300, 303, 308, 312, 329, 331, 364, 372, 374, 399, 412
Ts'al 41, 42, 180
*r*tsal 102
tsamba 111, 112, 133, 148, 162, 194, 195, 211, 265
*m*ts'ams ąbyor 76
*ą*ts'ams bon 255
*m*ts'ams t'o 176
ts'an 38
*b*tsan 183, 185, 186, 187, 189, 195, 224, 231, 274
gTsaṅ 31, 32, 33, 49, 51, 56, 129, 154, 185, 246
*m*ts'an c'os 161
*r*tsaṅ 200
Tsan du haṅ ṅu 38
ts'an ja 156
gtsaṅ k'rus 267
*m*ts'an med 79
*m*ts'an ñid 45, 57, 81, 129, 161
*b*Tsan rje sñiṅ kruṅ 224
Ts'aṅs pa 226, 238
ts'aṅs rigs 186
gTsaṅ stod 129
*m*ts'an t'un 149
ts'a rgog ram pa 205
*r*tsa rluṅ 104
*r*tsa rluṅ ąp'rul ąk'or 149
*ą*ts'e bar byed 256
Ts'e bdag 174
Ts'e dpag med 144
*r*tse druṅ 151, 156
ts'e k'ug 212
ts'e lha rnam gsum 144
ts'e riṅ 192
ts'er šiṅ nag po 200
Ts'es spoṅ 15
ts'e t'ar 195, 211
Tsethang 58
Tshurpu 164
*r*tsibs 242
Ts'ig bdun gsol ądebs 189
ts'ig gi dbaṅ 71
ts'il c'en gyi spos 139
ts'ims 196
*r*tsis dkar 160
*r*tsis nag 160
Ts'iu dmar 185
*ą*ts'o 257
gtso 37
*m*ts'o 200
gtso bo 183
*r*tsod grva 155
ts'ogs 150
ts'ogs c'en 150, 154
ts'ogs lam 64
ts'ogs mc'od 160
ts'ogs pa 136
ts'ogs rab 172
ts'ogs rams pa 159
ts'om bui dk'yil ąk'or 135
ts'oṅ 178
*br*tson ągrus 63
Tsongkha 34
Tsoṅ k'a pa 43, 48, 50, 51, 58, 90, 129, 153, 160, 161, 162, 163, 170
ts'on sna lṅa dkris 198
ts'or 117
*ą*ts'o rten 177
*b*tsun ma 228
*m*Ts'ur p'u 41, 51, 164, 180
*m*t'u 39, 187, 232, 234, 246, 275
t'ug 163, 208
t'ug pa 148
t'ugs 23, 84, 91, 93, 219, 269
t'ugs dag 75
t'ugs dam žva mo 135
t'ugs gšen 255
t'ugs rdo rje 75
t'ugs rten 39
t'ugs sras 59
Tüidker 315
gTum c'en 227
Tümengkin 329
Tümet 307, 327, 328, 329, 338
gtum mo 118, 149
t'un 148, 149
*l*tuṅ bšags 134
t'un moṅ 68
t'un moṅ ma yin pa 74, 90
Tun yar mu k'rod 240
Tüsid-Tngri 354
*m*t'u stobs 187

Ubsang (s. Rauchopfer)
Übersetzungen, mongolische 326, 328, 329 f., 332, 334, 336, 389, 396, 401
Uḍḍiyāna (Swat) 43, 52, 182
Üjemerlekü 311
Uighuren 303
Unheilvolle Folgen der Taten 195

Unreinheit und Befleckung 192 ff.
Unterschied zwischen Prajñāpāramitā- und Tantra-Fahrzeug 66
upāsaka 31, 61, 128
upāya 46
Upayoga 94
Upayoga-Tantra 95
Uqarima tayiji tngri 363
Urgott der Welt 237
U rgyan pa (O rgyan pa) 206
Uriyanghai 307
Urṇa 237
Ur-Schaf 259, 260 ff.
Ursprung der Krankheiten 192
Ursprung von sozialen und zivilen Einrichtungen 245

Vaiḍūrya 263, 269
Vairocana 15, 19, 34, 49, 65, 116, 117
Vaiśravaṇa 356, 405, 409
vajra 70, 116, 225
vajrācārya 70, 150, 152
Vajradhara 116
Vajrāsana 54
Vajrayāna 43, 49, 50, 124
Vasubandhu 45
Vater-Tantra 90
Venus 391
Verbundenheit zwischen religiöser Gemeinschaft und Laienwelt 40
Verdienst (religiöses) und sein Gewicht 39
Verfolgung des Buddhismus 33
Verkündigungen des Buddha 65
Verschiedenheit der liturgischen Akte 137 ff.
vervollkommnende Methode 93
Verwandlung des Mysten in eine Gottheit 114
Verwendung des Würfels in der Zukunftsbefragung 224
Verwünschung 301, 350
vidhi 189
vidyādhara 269
Vielheit der Seelen 239
vijñāna 212
Vimala 152
Vimalamitra 53
Vinaya 24, 31, 33, 40, 45, 127, 128, 144, 153, 165
vipaśyanā 74
Visiiči tngri 355, 361
Visualisierte Anrufung der göttlichen Ebene 121
Viśvantara 229
Volksrepublik China 299, 364
Vorbuddhistische Glaubensvorstellungen und Lamaismus 44
Vorschriften, um die Toten einem bösen Geschick zu entreißen 217

Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozeß 62
Wahrnehmungsweisen (fünf) 74
(die) Wahrsageschnur und ihre Entdeckung 259
Wasserherren 412, 414
Weihe 70 ff.
Weihen (vier) 96 ff.
Weissagung (s. auch Üjemerlekü) 312
Weiße Sülde 358, 392 f.
Weißer Alter 349, 383 ff.
Weltschöpfung aus dem Ei 244
Weltschöpfung aus einem Baum 245
Widerstreit zwischen der Welt des Seins und jener des Nicht-Seins 260
Wohltätiger Vater, Bon 238
Wollschopf 253

yab 79, 97
ya bdud kyi sde 211
yyab dmar 139
yab sras 59
yab sras gsum 51
yab yum 119, 124
yak 177, 178, 224
Yak-Hörner 205
Yak, weißer und schwarzer 243
yyag dkar po 187
Yama 172
Yam šud dmar 185
yyaṅ 221, 252, 255
yaṅ dag lta 64
Yaṅ dag rgyal po 237
yyaṅ ldon pai bon po 255
yaṅ dpon 150
yan lag 167, 197
yaṅ rtsi 252
yaṅ t'o 252
Yar lung, Yar kluṅs 241, 249, 250
Yar mo t'aṅ 265
yas 196, 226, 253, 255
yyas skor 269
ye 255
ye gšen 254
ye gšen bon 254
Ye gšen gtugs p'ud 270
ye ñid stoṅ pa 243
Ye rje 260
Yer pa 175
ye šes 68, 71, 73, 74, 77, 81, 103, 115, 117, 242
ye šes c'en po 100
ye šes dbal mo 269
Ye šes dbaṅ po 17, 18
ye šes kyi me 171
ye šes lha 69, 96, 97
Ye šes lha bdud adul gsaṅ ba drag c'en 243
ye šes lha c'en 270
ye šes lṅa 80, 102
ye šes lus 73, 74, 76, 77
Ye šes 'od 35
ye šes sems dpa' 114, 115
ye šes skor 269
ye šes sku 72
Ye smon rgyal po 222, 244, 245, 260
ye srid 237
yid 70, 71, 74
yi dam 116, 117, 129, 132, 133, 135, 176, 188, 189, 197
Yi dam lha 116
yid lus 72, 73, 76, 91, 119
yid rnam par šes (pa) 73, 74
Yi ge pa 241
yig ts'an 157
Yi king 223
yod pa 238
yod ri 260, 261
yoga 50, 77, 95, 96, 98, 104, 131
Yoga-Tantra 94, 95
yogin 39, 68, 76, 77, 110
yon c'ab 188
Your tngri 354
yyu 260
yyu ąbrug 242
Yüan-Dynastie 326 f., 329, 332, 334, 378

ɣyu gar ljaṅ 263
Yungcheng 334
ɣyu sgron ma 185
yul 80, 101, 201
yul can 80, 101
yul gźi bdag 211
yul lha 168, 213
yum 79, 97, 143
ɣyuṅ druṅ 85, 266
ɣyuṅ druṅ bon 253
ɣyuṅ duṅ gi gtsug lag 29
ɣyuṅ druṅ skad 240
yuṅs dkar 218
yuṅs (d)kar gyi sgaṅ bu 202, 205
Yu mo Mi bskyod rdo rje 52
ɣYu t'og pa 244

gza' 193
zab gsal gñis med 80
zab mo 47
zag bcas 73
zag med 73
zag med ye šes 68
žal ḍon 132, 156
žal bšal 135
žal bsil 137
žal gdams 37
žal ño 156, 157, 171
žal srod pa 255
žal srod pai bon po 255
žal ton 132
Ža lu 41, 49
Ža lu pa 49, 58
žal zas 134, 137, 139
žaṅ 15
žaṅ blon 15
gžaṅ don 64
žaṅ lha 207, 213
*b*zaṅ ṅan med pa 106
Zaṅs dkar 35
*b*zaṅ spyod c'os t'og 162
gžan stoṅ 85
Žaṅ žuṅ 213, 236, 240, 241, 242, 243, 251, 252, 263, 266, 269
Žan žuṅ bon ri 242
Žaṅ žuṅ srid pai rgyal po k'ri wer la rje 263
žaṅ žuṅ t'eg pa 252
zas sna 137
zas t'ab can 193
Zauberdolch 345
Zauberei 308, 325, 338, 341, 342
Zauberer 343
*b*žed ldan 252
Zeichen (acht) schrittweiser Resorption 75
Zeremonialkleidung 316 ff.
Zeremonialschürze des Schamanen 317
Zeremonie des Einladens 350
*b*žes 191
že sdaṅ 226
ži 46, 134, 137, 192, 269
gži 67, 76, 113
ži ba 196, 221
gži bdag 173, 222
gži bdag bsaṅs 222
ži byed 47, 54
Ži byed pa 48
gži dus 67, 68, 76, 103
ži gnas 64, 74
gzigs 103, 272
gži ka 177
ži k'ro 216
gzim k'aṅ pa 156, 157
žiṅ 152
žiṅ c'en lpags 206
žiṅ k'ams 73
žiṅ lha 185, 221, 226
gžis dgon 164
zla ba 200
Zla ba mgon po 52
zlo 235
*b*zlog 137, 192, 196, 208
*b*zlog t'abs 196
žogs c'os 161
*b*zo 241
*b*Zo lha 241
žu bon 255
gzugs 68, 83, 90, 117, 212
gzugs can 196
gZugs kyi ñi ma 229
gzugs med 196
zuṅ ajug 68, 71, 81, 93
žun c'en 139
gžuṅ c'en bcu gsum 144
žun c'en kyi mar me 139
gžuṅ dgon 164, 165
gzuṅs 26, 47
gzuṅ t'ag 135
žva dmar 51, 143
žva gya la 151
žva k'ra 151
žva mo 149
žva mo rna riṅ 153
žva nag 51, 143, 147
Zwei Wahrheiten 85–86
Zwei Wege 108 ff.

SEMINAR FÜR INDOLOGIE UND BUDDHISMUSKUNDE DER UNIVERSITÄT GÖTTINGEN

Die Religionen der Menschheit

Herausgegeben von Christel Matthias Schröder

1. Erscheinungsformen und Wesen der Religion

von Friedrich Heiler † (Marburg)
1961. XVI und 605 Seiten. Subskr.-Preis DM 58.–, Einzelpreis DM 65.–

2. Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit

von Johannes Maringer (St. Augustin bei Bonn)

3. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis

von Ivar Paulson † (Stockholm), Åke Hultkrantz (Stockholm), Karl Jettmar (Heidelberg). 1962. XI und 425 Seiten. Subskr.-Preis DM 52.–, Einzelpreis DM 58.–

4. Religionen Mittelasiens, Südsibiriens und Kaukasiens

von Karl Jettmar (Heidelberg), Ulla Johansen (Heidelberg), Andrejs Johansons (Stockholm)

5,1. Die Religionen Indonesiens

von Waldemar Stöhr (Köln) und Piet Zoetmulder (Jogjakarta/Indonesien)
1965. VIII, 354 Seiten. Subskr.-Preis DM 47.–, Einzelpreis DM 52.–

5,2. Die Religionen der Südsee und Australiens

von Hans Nevermann (Berlin), Ernest A. Worms † (Manly/Australien), Helmut Petri (Köln)
1968. VII, 329 Seiten. Subskr.-Preis DM 43.–, Einzelpreis DM 48.–

6. Die Religionen Afrikas

von Ernst Dammann (Marburg/Lahn)
1963. XVI, 302 Seiten. Subskr.-Preis DM 40.–, Einzelpreis 45.–

7. Die Religionen des alten Amerika

von Walter Krickeberg † (Berlin), Hermann Trimborn (Bonn), Werner Müller (Tübingen), Otto Zerries (München)
1961. XII und 397 Seiten. Subskr.-Preis DM 48.–, Einzelpreis DM 54.–

8. Ägyptische Religion

von Siegfried Morenz † (Leipzig)
1960. XVI und 309 Seiten. Subskr.-Preis DM 40.–, Einzelpreis DM 45.–

9,1. Sumerische Religion

von J. J. A. van Dijk (Rom)

9,2. Babylonisch-assyrische Religion

von Riekele Borger (Göttingen)

10,1. Die Religionen des alten Kleinasien

von Einar v. Schuler (Berlin)

10,2. Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer

von Hartmut Gese (Tübingen), Maria Höfner (Graz), Kurt Rudolph (Leipzig) 1970. VIII und 491 Seiten. Subskr.-Preis DM 62.–, Einzelpreis DM 69.–

11. Die Religionen Indiens I. Veda und älterer Hinduismus

von Jan Gonda (Utrecht)
1960. XV und 370 Seiten. Subskr.-Preis DM 43.–, Einzelpreis DM 48.–

12. Die Religionen Indiens II. Der jüngere Hinduismus

von Jan Gonda (Utrecht)
1963. XV, 366 Seiten. Subskr.-Preis DM 43.–, Einzelpreis DM 48.–

13. Die Religionen Indiens III. Buddhismus, Jinismus, Primitivvölker

von André Bareau (Paris), Walther Schubring (Hamburg), Christoph v. Fürer-Haimendorf (London)
1964. VI und 302 Seiten. Subskr.-Preis DM 40.–, Einzelpreis DM 45.–

14. **Die Religionen Irans**

von Geo Widengren (Uppsala) 1965. XVI, 393 Seiten, Subskr.-Preis DM 48.–, Einzelpreis DM 54.–

15. **Griechische Religion**

von Walter Burkert (Zürich)

16. **Römische Religion**

von Hubert Cancik (Tübingen) und Burkhard Gladigow (Tübingen)

17. **Die Religionen der ausgehenden Antike**

von Carsten Colpe (Berlin)

18. **Keltische Religion**

von Jan de Vries † (Utrecht) 1961. XI und 270 Seiten. Subskr.-Preis DM 36.–, Einzelpreis DM 40.–

19. **Germanische, slawische und baltische Religion**

von Åke V. Ström (Lund), Alexander Gieysztor (Warschau), Haralds Biezais (Uppsala)

20. **Die Religionen Tibets und der Mongolei**

von Giuseppe Tucci (Rom) und Walter Heissig (Bonn) 1970. VIII und 448 Seiten. Subskr.-Preis DM 58.–, Einzelpreis DM 64.–

21. **Die Religionen Chinas**

von Werner Eichhorn (Tübingen)

22. **Die Religionen Japans und Koreas**

von Horst Hammitzsch (Bochum) und Frits Vos (Leiden)

23. **Die Religionen Südostasiens**

von Louis Bezacier † (Paris), Andràs Höfer (Heidelberg), Erika Kaneko (Katase/Japan), Gernot Prunner (Hamburg), Manuel Sarkisyanz (Heidelberg)

24. **Der Buddhismus**

25,1.2. **Der Islam**

von Gustav Edmund von Grunebaum (Los Angeles/USA)

26. **Israelitische Religion**

von Helmer Ringgren (Uppsala) 1963. XII und 326 Seiten. Subskr.-Preis DM 40.–, Einzelpreis DM 45.–

27. **Die Religion des Judentums**

28. **Das Christentum**
I. Das Urchristentum

von Karl Heinrich Rengstorf (Münster)

29. **Das Christentum**
II. Die Kirchen der alten Christenheit

von Carl Andresen (Göttingen)

30. **Das Christentum**
III. Die Kirchen des Ostens

von Peter Kawerau (Marburg)

31. **Das Christentum**
IV. Die mittelalterliche Kirche

von Karl August Fink (Tübingen)

32. **Das Christentum**
V. Die katholische Kirche der Neuzeit

von Hans Barion (Bonn)

33. **Das Christentum**
VI. Die protestantischen Kirchen im Reformationszeitalter

von Bernhard Lohse (Hamburg)

34. **Das Christentum**
VII. Die protestantischen Kirchen der Neuzeit

35. **Geschichte der Religionswissenschaft**

von Christel Matthias Schröder (Bremen)

36. **Generalregister**