

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 54 (2000)

Heft: 4

Artikel: "Religionslos ist dieses Land" : das Mongolenbild der Tibeter

Autor: Kollmar-Paulenz, Karénina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147512>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

“RELIGIONSLOS IST DIESES LAND”: DAS MONGOLENBILD DER TIBETER

Karénina Kollmar-Paulenz, Universität Bern

Die Begegnung des Eigenen mit dem Fremden ist seit geraumer Zeit Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung.¹ Die Bedeutung, die dieses Thema im gegenwärtigen deutschsprachigen wissenschaftlichen Diskurs einnimmt, wird in den zahlreichen Aufsätzen,² die allein in den letzten fünf Jahren

- 1 Der vorliegende Aufsatz ist im Rahmen des von der DFG geförderten Drittmittelprojekts “Der 4. Dalai Lama (1589-1616) und der politisch-religiöse Umbruch in Tibet und der Mongolei” am Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn entstanden.
- 2 So u.a. F. Guttandin, “Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden”, in: T. Jung / S. Müller-Dohm (Hg.), *“Wirklichkeit” im Deutungsprozeß: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main 1993, 458-481; A. Hahn, “Die soziale Konstruktion des Fremden”, in: W. M. Sprondel (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion: Für Thomas Luckmann*, Frankfurt am Main 1994, 140-163; R. Stichweh, “Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der ‘Menschheit’”, in: P. Fuchs / A. Göbel (Hg.), *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?* Frankfurt am Main 1994, 72-91; J. Stagl, “Grade der Fremdheit”, in: H. Münkler (Hg.) unter Mitarbeit von B. Ladwig, *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997 (Studien und Materialien der Interdisziplinären Arbeitsgruppe “Die Herausforderung durch das Fremde” der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), 85-114; J. Osterhammel, “Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nichtverständens bei Tzvetan Todorov und Edward Said”, in: E.-M. Auch / S. Förster (Hg.), *“Barben” und “Weiße Teufel”: Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, 145-169; K.-U. Hellmann, “Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden”, in: H. Münkler (Hg.) unter Mitarbeit von K. Meßlinger und B. Ladwig, *Die Herausforderung durch das Fremde: Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin 1998 (Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Bd. 5), 401-459. Bisher lag der Schwerpunkt der Forschung zum Fremden in der Soziologie und Ethnologie. Wie der vorliegende Beitrag zeigen

erschienen sind, sowie den verschiedenen Forschungsschwerpunkten und Arbeitsgruppen zur Fremdheitsproblematik³ evident. Die Frage nach dem Fremden gehört allerdings seit jeher zu den Grundfragen der Kulturwissenschaften, so dass eine die eigene Identität reflektierende Positionsbestimmung in den Kulturwissenschaften die Beschäftigung mit Fremdwahrnehmungen einschliesst.

In den letzten Jahren sind vermehrt Publikationen erschienen, die die Wahrnehmung der Mongolen⁴ und Tibeter⁵ durch die Europäer thematisieren. In umgekehrter Richtung jedoch steckt die Forschung erst in den Anfängen. In dem am Seminar für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn durchgeführten Projekt *Tibet und die Europäer: wechselseitige Selbst- und Fremdeinschätzung in den tibetisch-europäischen*

wird, stellt die Fremdheitsproblematik jedoch auch ein Forschungsdesideratum innerhalb der Religionswissenschaft dar.

- 3 Hier ist zu nennen der von der Volkswagen-Stiftung eingerichtete Forschungsschwerpunkt *Das Fremde und das Eigene – Probleme und Möglichkeiten interkulturellen Verstehens*, sowie die Arbeitsgruppe “Die Herausforderung durch das Fremde” an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- 4 S. A. Klopprogge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden 1993 (Asiatische Forschungen 122); F. Schmieder, *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert*, Sigmaringen 1994 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 16); J. Fried, “Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert”, in: *Historische Zeitschrift*, Band 243, 1986, 287-332.
- 5 S. z.B. G. Samuel, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, Washington DC/London 1993; D. S. Lopez, “New Age Orientalism: The Case of Tibet”, in: *Tibetan Review*, XXIX, 5, 16-20, und, für den deutschsprachigen Bereich, den Sammelband *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, herausgegeben von der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland in Zusammenarbeit mit Thierry Dodin und Heinz Räther, Köln 1997, der die Vorträge des im Mai 1996 in Bonn abgehaltenen Symposiums gleichen Titels dokumentiert.

*Beziehungen, 1624-1904*⁶ wurden erstmals tibetische Fremdheitskonzeptionen untersucht, welche die Wahrnehmung der Europäer durch die Tibeter zum Thema haben. Die Virulenz dieses Themas zeigt auch die Konzeption der Ausstellung „Traumwelt Tibet – westliche und chinesische Trugbilder“, die im Mai 2000 im Völkerkundemuseum Zürich eröffnet wurde.⁷

Das Bild fremder, nicht europäischer Völker, das Tibeter im Laufe ihrer durch die Jahrhunderte währenden Kulturkontakte mit Nachbarvölkern entwickelten, ist bisher hingegen überhaupt noch nicht untersucht worden.⁸ Dies gilt auch für die Wahrnehmung der mongolischen Völkerschaften durch die Tibeter, obwohl seit dem frühen 13. Jahrhundert die Mongolen dasjenige Fremdvolk waren, mit dem die Tibeter den intensivsten und auch über die Jahrhunderte dauerhaftesten Kulturkontakt hatten.⁹

Im folgenden möchte ich die Entwicklung und Veränderung der tibetischen Wahrnehmung der Mongolen näher untersuchen. Eine solche Darstellung des tibetischen Fremdbildes der Mongolen aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen muß notwendigerweise einseitig bleiben, geben die Quellen doch nur den Diskurs der literarisch gebildeten Schicht wieder, und dies war in Tibet fast ausschließlich die Geistlichkeit. Das Mongolenbild der

- 6 Im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Schwerpunktprogramms „Transformation der europäischen Expansion vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Forschungen zur kognitiven Interaktion europäischer mit außereuropäischen Gesellschaften.“
- 7 Die Ausstellung wird vermutlich bis zum Mai 2001 laufen und wird von einer Reihe von Vorträgen zum Thema begleitet. Zur Eröffnung der Ausstellung ist das Buch *Traumwelt Tibet – Westliche Trugbilder* (Verlag Haupt, Bern 2000) von Martin Brauen, der für die konzeptionelle Gestaltung der Ausstellung zuständig ist, erschienen.
- 8 Hingegen sind von sinologischer Seite chinesische Fremdheitskonzeptionen schon aufgearbeitet worden, s. W. Bauer (Hg.), *China und die Fremden*, München 1980, sowie den hervorragenden Aufsatz von G. Linck, „‘Die Menschen in den Vier Himmelsrichtungen.’ Chinesische Fremdbilder“, in: H. Schmidt-Glintzer (Hg.), *Das andere China: Festschrift für Wolfgang Bauer zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz 1995 (Wolfenbütteler Forschungen, 62), 257-289.
- 9 Zur Geschichte der tibetisch-mongolischen Beziehungen des 12. und 13. Jahrhunderts s. vor allem L. Petech, *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa-skya Period of Tibetan History*, Roma 1990.

Tibeter, welches ich hier entwerfe, ist daher ein schichtenspezifisches Bild und kann nicht für die tibetische Gesellschaft in ihrer Gesamtheit sprechen. Nomaden, Händler, Bauern, oder aber Frauen, sie alle hatten wohl ihr eigenes Mongolenbild, was in schriftlicher Form nicht fixiert ist. Aufgrund der hier untersuchten Semantik der Bezeichnungen *hor* und *sog* wird man jedoch von einer gewissen Homogenität des Mongolenbildes in Tibet ausgehen können, die jenseits aller sozialen Gruppierungen herrschte.

1

Wendet man das von Urs Bitterli¹⁰ entwickelte Schema des Kulturkontakte auf die tibetisch-mongolischen Kulturbeziehungen an, so lässt sich feststellen, dass sich die tibetisch-mongolische Begegnung aus einem Kulturzusammenstoss rasch zu einer Kulturbeziehung entwickelte, um sich nach einem Intermezzo, wo sie die Form einer Kulturberührungsannahm, erneut und diesmal sehr intensiv zu einer Kulturbeziehung zu entwickeln. Zum besseren Verständnis sei kurz die Ereignisgeschichte rekapituliert: Im Jahre 1240¹¹ entsandten die Mongolen Truppen nach Tibet, um ihrer

- 10 S. das Kapitel "Grundformen des Kulturkontakte: Kulturberührungs-, Kulturzusammenstoß, Kulturbeziehung", in Urs Bitterlis Buch *Alte Welt – neue Welt. Formen des europäisch-überseeischen Kulturkontakte vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, München 1986, 17-54.
- 11 In den meisten mongolischen Geschichtswerken wird behauptet, Činggis qayan hätte den Sa skya pa Kun dga' sñin po (1092-1158) eingeladen und erste Kontakte zu den Sa skya pa etabliert. Abgesehen davon, dass die Chronisten Kun dga' sñin po mit dem Tshal pa Kun dga' rdo rje verwechseln, der angeblich den mongolischen Armeen im Jahre 1207 die Unterwerfung Tibets im Namen der tibetischen Fürsten anbot, kommt dieser Nachricht kaum mehr als legendenhafter Charakter zu, der dazu diente, den Herrschaftsanspruch der Sa skya pa in Tibet zu legitimieren. Darauf verweisen schon H. Richardson / D. L. Snellgrove, *A Cultural History of Tibet*, Boulder 1980 (reprint), 148. Zur angeblichen Unterwerfung der tibetischen Fürsten unter Činggis qayan vgl. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, I, 9, und W. Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen. I. 16.-18. Jahrhundert*. Wiesbaden 1959 (Asiatische Forschungen 5), 63. Vgl.

Forderung nach formaler Unterwerfung¹² Nachdruck zu verleihen. Die mongolischen Truppen drangen mordend, brandschatzend und plündernd bis in den Norden Zentraltibets vor. Eine daraufhin in Tibet erscheinende mongolische Delegation forderte die Unterwerfung Tibets unter die mongolische Oberherrschaft und stellte zum ersten Mal Tributansprüche. Der Mongolenfürst Göden, ein Sohn des Ögedei qayan, beorderte einen Repräsentanten der tibetischen Fürsten an seinen Hof.¹³ Diese Forderung stellte die Tibeter insofern vor eine schwierige innenpolitische Entscheidung, da Tibet zu jener Zeit in eine Vielzahl untereinander zerstrittener Kleinstaaten zersplittet war und deshalb kein Fürst eine herausragende Machtposition innehatte. In Ermangelung einer säkularen politischen Zentralgewalt wurde von Seiten der Mongolen der Versuch unternommen, die Integrationskraft eines Repräsentanten der Geistlichkeit für die Eingliederung und effektive Administration des Landes in das mongolische Reich auszunutzen. Die Wahl fiel daher auf einen buddhistischen Geistlichen, der “aufgrund seiner primär unpolitischen Natur und seines hohen Ansehens als Ritualpriester eine hinreichend integrierende Kraft darstellte, so dass sich die Masse der Lokalherrscher mit ihm identifizieren konnte.”¹⁴ Dies war der Sa skya Paṇḍita Kun dga’ rgyal mtshan (1182-1251), der höchste Geistliche der Sa skya pa, einer auch politisch bedeutenden tibetisch-buddhistischen Schulrichtung. Er wurde im Jahre 1249 von Göden zum “Sprecher und Führer”¹⁵ von Tibet eingesetzt. Dieses Amt beschränkte

ebenfalls L. Kwanten, “Chinggis Kan’s Conquest of Tibet. Myth or Reality”, in: *Journal of Asian History*, Vol. 8, 1974, 1-20.

12 Diese konkretisierte sich in Abgaben, Steuern und Dienstleistungen.

13 Bei D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*, St. Augustin 1977 (Monumenta Tibetica Historica, Abt. III, Bd. 1), 29-31, findet sich eine ausführliche Darstellung des tibetischen Quellenmaterials sowie eine historische Beurteilung dieser Reise.

14 D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, XVI.

15 D. Schuh, “Wie ist die Einladung des fünften Karma-pa an den chinesischen Kaiserhof als Fortführung der Tibetpolitik der Mongolen-Khane zu verstehen?”, in: *Altaica Collecta. Berichte und Vorträge der XVII. Permanent International Altaistic Conference 3.-8. Juni 1974 in Bonn/Bad Honnef*, Wiesbaden 1976, 229, Anm. 17. In einem Schreiben an die Fürsten Tibets rechtfertigte der Sa skya Paṇḍita seine

sich jedoch auf religiöse Angelegenheiten und implizierte keine Entscheidungsgewalt in innenpolitischen und administrativen Angelegenheiten.¹⁶ Die Entsendung des tibetischen Geistlichen an den mongolischen Hof führte jedoch in der Folge rasch zu intensiveren Kulturkontakte zwischen beiden Völkern, insbesondere auf der sozio-religiösen Ebene. Nicht nur die Sa skya pa, sondern auch andere tibetisch-buddhistische Schulen entsandten ihre Geistlichen an den mongolischen Hof, so die Karma pa, die mTshal pa oder die 'Bri guñ pa.¹⁷ Die Präsenz tibetischer Geistlicher am mongolischen Hof, insbesondere zu Beginn der tibetisch-mongolischen Beziehungen, bedeutete jedoch nicht, dass die Mongolen sich zum tibetischen Buddhismus bekehrt hätten, wie es in den späteren tibetischen und mongolischen Traditionssquellen dargestellt wurde und in der Folge als Interpretationsmuster der tibetisch-mongolischen Interaktionsprozesse des 13. Jahrhunderts auch von der europäischen Mongolistik seit dem 19. Jahrhundert übernommen wurde. Am Hofe der Qane hielten sich Vertreter der verschiedenen zu jener Zeit bedeutenden Religionen auf, so u.a. auch Christen, zumeist Nestorianer, und Muslime. Die vielleicht wichtigste Stellung kam jedoch den mongolischen religiösen Spezialisten zu, den Schamanen, über die auch der Franziskanermönch Rubruck ausführlich

Handlungsweise, die Unterwerfung Tibets unter mongolische Herrschaft, und bestätigte die Vormachtstellung der Sa skya pa-Schulrichtung. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I, 9ff, gibt eine Übersetzung des Schreibens. Zu dem Schreiben des Sa skya Pañdita s. auch D. Schuh, "Einladung", 230-233, Anm. 20; s. auch ebenda, 233, die kritische Bewertung der Übersetzung Tuccis.

- 16 Dies änderte sich erst unter seinem Neffen 'Phags pa Blo gros rgyal mtshan (1235-1280), dem es gelang, eine herausragende Machtposition am Hofe Qubilai qayans einzunehmen. Qubilai qayan übertrug ihm die nominelle Oberherrschaft über Tibet, s. den Bericht der tibetischen Chronik *Deb ther sñion po*, chin. Ausgabe, I, S. 268,1-4. Zum *Deb ther sñion po*, den *Blauen Annalen*, s. Anm. 58.
- 17 Die tibetischen Chroniken berichten recht detailliert über die Besuche der Geistlichen verschiedener tibetisch-buddhistischer Schulen bei den Mongolen, s. G. Roerich, *The Blue Annals*, Delhi 1979 (1949), 486-7.

berichtete.¹⁸ So wie die anderen religiösen Spezialisten wurden auch die tibetischen Geistlichen von den mongolischen Fürsten (und wahrscheinlich auch vom einfachen Volk) zur Durchführung religiöser Dienste herangezogen. Erst unter Qubilai qayan, dem Enkel des Činggis qayan, verstärkte sich der Einfluss des Buddhismus auf die mongolischen Herrscher und Fürsten.¹⁹ Die Popularität des tibetischen Buddhismus am mongolischen Hof zog jedoch nicht einen signifikanten Zuwachs an Einflussnahme auf das religiöse Leben des einfachen Volkes nach sich.²⁰

Unter Qubilai qayan etablierte die tibetisch-buddhistische Schule der Sa skyā pa ihre politische Vormachtstellung in Tibet.²¹ Bis zum Ende der Yuan-Dynastie im Jahre 1368 bestanden nun vielfältige und zum Teil intensive Kontakte auf kultureller und religiöser Ebene zwischen beiden Völkern.²² Diese Kontakte konzentrierten sich jedoch stets auf den Kaiserhof und seine Umgebung. Buddhistische Klöster wurden gegründet, und es kam zu einer regen Übersetzungstätigkeit kanonischer tibetischer Schriften ins Mongolische. Nach der Vertreibung der Mongolen aus China 1368 waren zwar weiterhin tibetische Geistliche sämtlicher religiöser Schulen in der Mongolei präsent, übten jedoch weder nachhaltigen Einfluß aus noch besaßen sie einen größeren Wirkungsradius.²³ Dies änderte sich im aus-

- 18 S. W. v. Rubruk, *Reisen zum Großkhan der Mongolen. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255*. Neu bearbeitet und herausgegeben von H. D. Leicht. Stuttgart 1984, 197-202.
- 19 S. Anm. 16.
- 20 S. R. Kaschewsky, "Die Religion der Mongolen", in: M. Weiers (Hg.), *Die Mongolen. Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*. Darmstadt 1986, 89-90.
- 21 Zu 'Phags pa Lama und seiner Beziehung zu Qubilai qayan s. T. V. Wylie, "The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted", in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37, 1977, 103-133; Schuh, "Einladung", 213-215, sowie J. Szerb, "Glosses on the Oeuvre of Bla-ma 'Phags-pa. III: The 'Patron-Patronized' Relationship", in: M. Aris & Aung San Suu Kyi (ed.), *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, 290-300.
- 22 Zu den religionspolitischen Beziehungen zwischen Tibet und den Mongolen in der Yuan-Zeit s. L. Petech, *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa-skyā Period of Tibetan History*, Roma 1990.
- 23 S. H. Serruys, "Early Lamaism in Mongolia", in: *Oriens Extremus*, 10, 1963, 181-216, und derselbe, "Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia", in:

gehenden 16. Jahrhundert, als durch die Begegnung zwischen dem mongolischen Fürsten Altan qayan und dem Oberhaupt der tibetisch-buddhistischen dGe lugs pa-Schule, bSod nams rgya mtsho, dem späteren 3. Dalai Lama, erfolgreich religionspolitische Beziehungen zwischen beiden Völkern etabliert wurden.²⁴ Eine intensive Missionstätigkeit der tibetischen dGe lugs pa-Schule setzte ein, so dass schon Mitte des 17. Jahrhunderts große Teile der mongolischen Völkerschaften zum tibetischen Buddhismus konvertiert waren.²⁵

Seit dem ausgehenden 16. Jahrhundert erwies sich die Kulturbeziehung zwischen Tibet und der Mongolei für beide Völker als in vielfältiger Weise prägend. Die Missionierung brachte die Übernahme einer ganzen Reihe kultureller Ausdrucksformen, so z.B. in der Sakralmusik und dem sakralen Tanz, mit sich. Ebenso wurde die mongolische religiöse Kunst stark von der tibetischen Kunst beeinflusst.²⁶ Den bedeutendsten und für das kulturelle

Oriens Extremus, 13, 1966, 165-173, sowie S. Jagchid, "Buddhism in Mongolia After the Collapse of the Yuan Dynasty", in: *Traditions religieuses des peuples altaïques*, Paris 1972, 4-58. Aufgrund der fehlenden mongolischen Quellen lassen sich allerdings der Umfang und die Intensität des buddhistischen Einflusses auf die mongolischen Völkerschaften für diese Zeit nicht rekonstruieren.

- 24 Die bisherige fachwissenschaftliche Darstellung dieser Begegnung, die sich auf die bei Sayang Sečen in seiner Chronik *Erdeni-yin tobči* gegebene Schilderung stützt, bedarf angesichts des neuen Quellenmaterials, das seit nunmehr bald 20 Jahren auch in Übersetzungen vorliegt, einer dringenden Revision; s. zu dieser Problematik K. Kollmar-Paulenz, "Prolegomena zu einer Neubewertung der religionspolitischen Beziehungen zwischen dem Altan qayan der Tümed-Mongolen und der tibetisch-buddhistischen dGe lugs pa-Schule im ausgehenden 16. Jahrhundert", in: *UAJb*, N.F., 16, 1999 (im Druck).
- 25 Zur Geschichte der Missionierung der mongolischen Völkerschaften s. W. Heissig, "Neyiči Toyin. Das Leben eines lamaistischen Mönches (1557-1653)", in: *Sinologica*, 3, 1953, 1-44; 4, 1954, 21-38, sowie W. Heissig, "Zur geistigen Leistung der neubekehrten Mongolen des späten 16. und frühen 17. Jhdts.", in: *UAJb*, XXVI, 1954, 101-116.
- 26 S. hierzu T.T. Bartholomew, "An Introduction to the Art of Mongolia", in: P. Berger / T.T. Bartholomew (ed.), *Mongolia. The Legacy of Chinggis Khan*. San Francisco 1995, 76-87.

Gedächtnis der Mongolen prägendsten Einfluß übte jedoch die tibetische Literatur, und hier insbesondere die Gattung der Religionsgeschichten (tib. *chos 'byun*) aus, die von der mongolischen Geschichtsschreibung übernommen wurde. Seit der Mitte des 17. Jahrhunderts brachte die mongolische Geschichtsschreibung eine Fülle verschiedener historiographischer Werke in mongolischer Sprache hervor, die sich alle stark von der tibetischen Sichtweise der mongolischen Geschichte geprägt erweisen.²⁷ Generell lässt sich feststellen, dass ihre gemeinsame Religion bis heute für Tibeter und Mongolen, ungeachtet der politischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts, einen wichtigen identitätsstiftenden Faktor bildet. Auch die langen Jahre kommunistischer Religionsverfolgung und -unterdrückung konnten an dieser Tatsache nichts ändern, wie die Renaissance des Buddhismus in der nach-kommunistischen Mongolei verdeutlicht, die zunehmend Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung wird.²⁸

2

Der Entwurf einer gemeinsamen, buddhistisch begründeten Identität Tibets und der Mongolei kann in tibetischen Traditionssquellen bis in das 14. Jahrhundert zurückverfolgt werden.²⁹ Die Einbeziehung der Mongolei in den Einflussbereich des tibetischen Buddhismus diente nicht zuletzt den politischen Interessen der einzelnen tibetisch-buddhistischen Schulrichtun-

- 27 S. die Charakterisierung der mongolischen Geschichtsschreibung bei W. Heissig, *Familien- und Kirchengeschichtsschreibung*, I, 11ff.
- 28 So erforschen Mitarbeiter der Universität Oslo/Norwegen und des Orientalistischen Instituts der Universität Warschau/Polen seit 1998 in einem gemeinsamen Projekt "Revival of Buddhism in Mongolia" das Wiedererstarken des Buddhismus in der nördlichen Mongolei.
- 29 Die Einbettung der mongolischen Völkerschaften in die tibetisch-buddhistische Kosmographie wird schon im *rGyal rabs gsal ba'i me loṅ* evident, einer tibetischen Chronik, die im Jahre 1368 von dem Bla ma dam pa bSod nams rgyal mtshan verfaßt worden ist, s. P.K. Sørensen, *Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies. An Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, Wiesbaden 1994 (Asiatische Forschungen 128).

gen, wie schon während der Yuan-Zeit deutlich wird.³⁰ In den offiziellen Geschichtsdarstellungen wird daher ein positives Bild der Mongolen als “Beschützer” und “Förderer” des Buddhismus gezeichnet. Umso mehr erstaunt es, wenn in einer alten mongolischen Reimchronik, dem *Sūtra, genannt edelstein[gleiche] Klarheit* (mong. *Erdeni tunumal neretü sudur*),³¹ der folgende Vers zu lesen ist:

Religionslos ist dieses Land, Buddhalos sind die Grenzen in diesem finsternen Land.

Dort gibt es viele, die das Fleisch der Menschen essen und ihr Blut trinken.

Dadurch gleicht es dem Land der Nicht-Menschen.³²

30 So mußte die für die tibetische Gesellschaft grundlegende sozio-religiöse *yon mchod*-Beziehung, die tibetische Geistliche und mongolische Herrscher im 13. Jahrhundert eingegangen sind, während der folgenden Jahrhunderte für die Ideologisierung des tibetisch-mongolischen Verhältnisses herhalten. Insbesondere die Geschichtsschreiber der *Sa skya pa* entwarfen ein Geschichtsbild, welches “primär mit den Mitteln der Selektion historischer Fakten zu einer Verfälschung ... zugunsten der *Sa-sky-a-pa* beigetragen hat.” (D. Schuh, “Einladung”, 210).

31 Diese nach 1607 von einem buddhistischen Mongolen in Stabreim verfaßte Chronik stellt ein Unikum in der mongolischen Geschichtsschreibung des 14. bis 19. Jahrhunderts dar, da sie als einzige das Leben und die Taten einer säkularen Herrschergestalt zum Gegenstand hat. Zum *Erdeni tunumal neretü sudur* s. W. Heissig, “Zur ‘Biographie des Altan Khan’ der Tümet (1507-1583)”, in: *UAJb*, N.F., 4, 1984, 187-221; K. Kollmar-Paulenz, “*Erdeni tunumal neretü sudur*”, in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Bd. 22, Supplement L-Z, München 1998, 765-766.

Der Text ist in Faksimile und einer uiguro-mongolischen Edition veröffentlicht von Jorungy-a, *Erdeni tunumal neretü sudur orosiba*, Beijing 1984. Eine vollständige Übersetzung und Analyse der Reimchronik liegt vor in K. Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal neretü sudur: Die Biographie des Altan qayan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religiopolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert*. Wiesbaden (AF), im Druck.

32 Fol. 25r15-20, Vers 189: *tere mongiol-un oron nom ügei kijazar burqan ügei qarangui jaajar-a / tende kümün-ü miq-a idejü čisun ujuju yabuči olan buyu / tegüber kümün busu-yin oron-dur adali buyu ...*

In diesem Vers wird evident, dass es neben dem offiziellen Mongolenbild auch ein anderes gibt, eines, das nicht ideologisch begründet wird, sondern auf Wahrnehmungsprozessen des Anderen beruht, die wir aus der europäischen Kulturgeschichte kennen, die jedoch für die tibetische Kulturgeschichte noch vollkommen unerforscht sind. Die Anderen – das sind die, die weder Religion noch Kultur besitzen, es sind die, die in den Bereich des Nicht-Menschlichen zu verweisen sind, weil sie ein Tabu verletzen, das Tabu nämlich, das Fleisch der eigenen Gattung zu verzehren. Diese Topoi, besonders der letztgenannte Vorwurf der Anthropophagie, ziehen sich wie ein roter Faden durch die Schilderungen von Begegnungen mit anderen, unbekannten Völkern während der europäischen Eroberungs- und Entdeckungsgeschichte seit der frühen Neuzeit.³³ Hinsichtlich der Mongolen ist es erstaunlich, wie sehr sich die Bilder in Ost (Tibet) und West (europäisches Abendland) gleichen. So berichtete schon Heinrich Raspe von Thüringen im 13. Jahrhundert, die Nahrung der Mongolen bestehe aus Menschenfleisch und Menschenblut.³⁴ Allein die Gleichheit der Fremd-

33 S. die verschiedenen Beiträge in dem Sammelband von T. Theye (Hg.), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*. Reinbek bei Hamburg 1985, sowie S. Schütting, *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonialisierungsgeschichten aus Amerika*. Reinbek 1997, 87ff.

34 Nach J. Fried, "Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jh.", 297. Bei F. Schmieder, *Europa und die Fremden*, Abb. 16, findet sich eine Illustration aus der in Cambridge aufbewahrten Handschrift der *Chronica Maiora* des Matthäus Parisiensis, die einen Mongolen zeigt, der gerade einen menschlichen Unterschenkel verschlingt, während ein anderer einen Menschen am Spieß brät. In der *Chronica* findet sich ein ausführlicher, vermeintlicher Augenzeugenbericht des Ivo von Narbonne über Folterungen und Menschenfresserei der Mongolen, s. H.-E. Hilpert, *Kaiser- und Papstbriefe in den Chronica Majora des Matthaeus Paris*. Stuttgart 1981 (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Bd. 9), 161-162. Der Bericht ist bei G. A. Bezzola, *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*. Bern und München 1974, 83, übersetzt. Hinsichtlich der historischen Validität dieses Berichts, der nach dem Urteil von Hilpert, *op. cit.*, 162, Interpolationen von Matthaeus enthält, bemerkt Hilpert (*op. cit.*, 164) richtig: "Matthaeus Paris dagegen ließ seiner eigenen Phantasie gelegentlich freien Lauf."

heitsbilder widerlegt die lange Zeit von der Forschung gehegte Meinung, Ethnozentrismus sei allein den europäischen Völkern zu eigen. Ethnozentrismus im Sinne einer “kulturellen Strategie der Identitätsbildung, die ... eine grundsätzliche Struktur, eine Logik von Zugehörigkeit und Abgrenzung ausmacht”,³⁵ ist universell.

Die Wahrnehmung der Mongolen ist, wie generell in jeder Kultur die Wahrnehmung eines ethnisch Fremden, auch in Tibet eingebettet in ein bestimmtes Konzept des Fremden. Was ist ein “Fremder” für den Tibeter? Wodurch zeichnet er sich aus, was unterscheidet ihn von einem Tibeter? Zur Beantwortung dieser Fragen erscheint es sinnvoll, vom sprachlichen Befund auszugehen. Im Tibetischen heißt “Fremder” wörtlich übersetzt “der Mensch von draußen” (*phyi yi mi*),³⁶ also derjenige, der aus einer räumlich aufgefaßten Ferne kommt. Auch im europäischen Kontext bezeichnen die Wörter für “Fremder, fremd” jemanden, der sich entweder außerhalb befindet oder aus einer räumlichen Ferne ankommt. So leitet sich das englische Wort *foreigner* aus dem Lateinischen *foris*, “außerhalb”, dem erstarrten Lokativ von *fora*, “Tür”, ab. Der russische *prišelec*³⁷ ist derjenige, der aus einer räumlichen Ferne ankommt.³⁸ Während die europäischen Fremdheitsbezeichnungen sich auf den räumlichen Aspekt der Fremdheit beziehen, kommt im Tibetischen ein religiöser Aspekt hinzu: der tibetische Buddhist bezeichnet sich als “derjenige, der innen ist” (*na pa*) im Gegensatz zum Nicht-Buddhisten, der auch als “der, der draußen ist” (*phyi pa*) bezeichnet wird.³⁹ Zum geographischen Fremdheitsdiskurs gesellt sich hier

- 35 J. Rüsen, “Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte”, in: J. Rüsen / M. Gottlob / A. Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*. Frankfurt am Main 1998, 15.
- 36 S. Ch. Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, Kyoto 1981 (Calcutta 1902), 834, s.v. *phyi*: “people from abroad, foreigner, strange people”.
- 37 Abgeleitet aus dem Verb *priiti*, “ankommen”.
- 38 Diese aufschlußreichen Bezeichnungen für “Fremde” habe ich J. Stagl, “Grade der Fremdheit”, 88-89, entnommen. Der Autor gibt ebendort weitere Fremdheitsbezeichnungen aus europäischen Sprachen, denen allen der räumliche Aspekt der Fremdheit gemeinsam ist.
- 39 Zu den religiösen Implikationen des tibetischen Fremdheitsbegriffes vgl. auch K. Sagaster, “Identität im tibetischen Buddhismus”, in: W. Gephart / H. Waldenfels

der religiöse, der auch in der Charakterisierung der Mongolen mit zum Teil religiös besetzten Termini evident wird. Hier muß darauf verwiesen werden, dass es innerhalb der tibetischen Gesellschaft natürlich nicht nur Angehörige der buddhistischen Religion gab und gibt, sondern auch Bon po, Angehörige der neben dem Buddhismus am weitesten verbreiteten Religion in Tibet, die auf zum Teil autochthone Ursprünge zurückgeht, und Muslime. Diese, wie der Soziologe Justin Stagl sie nennt, "Binnenfremden",⁴⁰ können hier jedoch nicht berücksichtigt werden.

Der räumliche Aspekt des tibetischen Fremdheitskonzeptes hängt eng mit dem Begriff der Kultur zusammen. Im europäischen Kontext erweist sich Kultur als "Mechanismus ... der raumschaffenden und raumsichernden Territorialisierung."⁴¹ Das Bewohnen eines Raumes und die Bebauung desselben sind ein Grundakt, der ein räumliches Kontinuum innerhalb einer diskontinuierlichen Umgebung schafft. Dieses Konzept von Kultur ist ebenso im tibetischen Kontext gegeben, wie aus tibetischen Konzepten des Raumes,

(Hg.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main 1999, 185-188.

- 40 J. Stagl, "Grade der Fremdheit", 86ff., insbesondere 108-109.
- 41 H. Böhme, "Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs", in: R. Glaser / M. Luserke (Hg.), *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*, Opladen 1996 (WV studium, Bd. 171), 53. Allein von der Semantik her ist dies offensichtlich: Das lateinische Verb *colere* bedeutet u.a. "anbauen, bearbeiten, Ackerbau betreiben, ansässig sein, bewohnen." Der engere Bezugskreis des Wortes bezieht sich auf den Ackerbau, die Feldbestellung und Kultivierung des Bodens, sowie das Resultat dieser Bemühungen, die "Kulturlandschaft". Ich kann allerdings der von H. Böhme geäußerten Ansicht, das Wort 'Kultur' enthalte noch Erinnerungsspuren an den sogenannten neolithischen Sprung, den Übergang vom Nomadischen zum Seßhaften, nicht zustimmen. Die Deutung, das Wort Kultur sei "unauflöslich mit agrikulturellen Sozialformen verbunden" (S. 51), engt den Begriff auf seßhafte Kulturen ein und schließt nomadische Kulturen aus. Jedoch auch nomadische Kulturen haben einen "Kultur"-Begriff entwickelt, der seinerseits eng mit dem Territorium zusammenhängt. Die "Kultivierung" von Land muß nicht zwangsläufig durch Ackerbestellung vollzogen werden, sondern kann sehr wohl auch die Nutzung als Sommer- und Winterweiden für bestimmte Vieharten einschliessen.

z.B. des westlichen Paradieses *Sukhāvatī*, das wie eine Gartenlandschaft gestaltet ist, hervorgeht.⁴² Der geographische Fremdheitsdiskurs der Tibeter wird von dem Gegensatz “Kultur – Natur”, d.h. bebaute Natur versus “ungezähmte” Natur, Wildnis, getragen, er ist also eng mit einem zivilisatorischen Fremdheitsdiskurs verschränkt.⁴³ Als in diesem Sinne “unkultiivierte” Menschen werden besonders die *Mon pa* betrachtet.⁴⁴ An der Haltung zu ihren südlichen Nachbarn wird das Ausmaß des tibetischen Ethnozentrismus evident, wie die von der französischen Ethnologin Françoise Pommaret und dem Briten Charles Ramble in den letzten Jahren durchgeführten Feldforschungen im Südhimalaya-Gebiet bestätigen.⁴⁵ Pommaret weist als eine der wenigen im Himalaya-Raum forschenden Wissenschaftlerinnen auf die abwertende Haltung der Tibeter zu ihren unmittelbaren Nachbarn im südlichen Himalaya hin: “Here one encounters an aspect of the culture of central Tibet which has not been addressed much so far: a certain condescending and despising attitude towards the surrounding regions which did not, in the eyes of the central Tibetans, reach what

42 S. P. Schwieger, *Ein tibetisches Wunschgebet um Wiedergeburt in der Sukhāvatī* ediert, übersetzt und kommentiert von ... , St. Augustin 1978 (Beiträge zur Zentralasienforschung, 1).

43 Dieser Gegensatz tritt auch in der Konzeption der *sbas yul*, der “verborgenen Regionen”, hervor: ein solches verborgenes Land liegt stets in der Wildnis, unterscheidet sich jedoch von seiner ungezähmten Umgebung durch eine idealtypische Landschaft, die zumeist parkähnlichen Charakter trägt. Vgl. auch Anm. 79.

44 Das Wort *mon* bezeichnet verschiedene, nicht spezifizierte ethnische Gruppen, meist tibetischen oder tibeto-birmanischen Ursprungs, im südlichen Himalaya. So gibt S. Ch. Das, *A Tibetan-English Dictionary*, 976, s.v. *mon*, das Sanskrit-Äquivalent *kirāta* für *mon*, und beschreibt *mon* als “general name for the different tribes living in the cis-Himalayan regions and who from remote antiquity have lived by hunting.” Die Bezeichnung *mon* ist eher geographisch zu verstehen als auf eine bestimmte ethnische Gruppe bezogen, und wird bei den verschiedenen Himalaya-Völkern und in Tibet selbst unterschiedlich gebraucht.

45 Wie F. Pommaret, “Entrance-Keepers of a Hidden Country: Preliminary Notes on the Monpa of South-Central Bhutan”, in: *The Tibet Journal*, Vol. XIX, No. 3, Autumn 1994, 47, ausführt, “the term is often, for the Tibetans, associated with the notion of being non-Buddhist, and therefore non-cultured, even if in the course of history these populations became Buddhist.”

they considered to be the epitome of culture. This view could in modern terms be compared with a “colonialist” attitude, although this application would certainly call for elaborate comments and qualification.” Dasselbe Schicksal wie die Mon pa erleiden die Lho pa: in tibetischen Texten werden sie beschrieben als wild und Fremden gegenüber misstrauisch. Sie leben in einem dichten Wald, als Metapher für ihren ungezähmten, wilden Zustand, sie sind nicht Ackerbauern, sondern Jäger und Sammler und ernähren sich von wilden Pflanzen. Zu diesem Klischeebild bemerkt Charles Ramble: “Savage nature does not represent an ideal state to the Tibetan mind. It may even be said that part of the aspiration of Tibetan religious ideology is to eliminate wilderness by subjugating it.”⁴⁶

Eine halb Ackerbau betreibende, halb nomadische Gesellschaft wie die tibetische sollte die nomadische Viehhaltung in ihren Kulturbegriff miteinbeziehen. Betrachtet man jedoch den Begriff *hor pa*, den die Tibeter, neben *sog po*, als Bezeichnung für die Mongolen verwenden, so ist offensichtlich, dass der tibetische Kulturbegriff den Nomaden nicht miteinschliesst.⁴⁷ *Hor* bezeichnet ursprünglich die Völker im Norden Tibets.⁴⁸ Neben den mongo-

46 Zitiert nach F. Pommaret, a.a.O., 55. Leider gibt sie nicht den Titel des 1994 noch nicht erschienenen Buches von Ch. Ramble an, dem sie das Zitat entnommen hat.

47 Auch das tibetische Wort für “Nomade”, *'brog pa*, leitet sich ab aus *'brog*, “Wildnis, unkultiviertes Land”, s. S. Ch. Das, *Tibetan-English Dictionary*, 934, s.v. *'brog*: “solitude, wilderness, uncultivated land”.

48 Die verschiedenen Wörterbücher geben Auskunft über das Wortfeld *hor*. Bei S. Ch. Das, *A Tibetan-English Dictionary*, 1329, s.v. *hor*, findet sich der Eintrag “a Tartar”, während *hor yul* “Turkestan” bezeichnet. *Hor pa* hingegen übersetzt Das, 1330, s.v. *hor pa*, als “a Dzungarian; also a Tibetan from the northern provinces, a herdsman of North Tibet.” Das *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Beijing 1985, Bd. 3, 3071, s.v. *hor*, behauptet, dass *hor* zuerst eine allgemeine Bezeichnung für Fremder war, später die Uiguren, die Mongolen und heutzutage die Nomaden in den nördlichen Regionen Tibets und die im Nordosten des Kōkenor lebenden Ethnien (*hor rigs*) bezeichnet. Unter dem Eintrag *hor pa*, 3072, findet man den Hinweis, es handle sich um die *A po hor*. Zu den *A po hor* und ihrer Stellung als die “Ostfriesen” Tibets s. V. Ronge, “Tibetischer Regionalismus in Anekdoten und Witz”, in: P. Snoj (Hg.), *Ethnologie und Geschichte: Festschrift für Karl Jettmar*, Wiesbaden 1983 (Beiträge zur Südasiensforschung, Bd. 86), 509-514, insbesondere 511-513.

lischen Völkerschaften sind dies, je nach literarischem Kontext oder Region, zumeist Uiguren, generell Turkvölker, und, vor allem, die nördlichen Nomaden, d.h. die Nomaden, die auf der Hochebene des Byang thang leben.⁴⁹ Höchstwahrscheinlich leitet sich das Wort *hor* aus dem chinesischen *hu’u* ab, was soviel wie “Nördlicher Mensch, Mann aus dem Norden” bedeutet. Diese Erklärung findet sich in dem geographischen Werk *’Dzam gliṅ rgyas bśad* des sMing grol No mon qan, das dieser 1820 verfasste.⁵⁰ *Hor* steht darüber hinaus im Tibetischen allgemein für ethnisch Fremde,⁵¹ gegen die die Tibeter sich in Kriegen abgrenzen, wie im Gesar-Epos deutlich wird, in dem der erste Feldzug des Gesar sich stets gegen den König von Hor richtet.⁵² Schließlich ist der Ausdruck *hor ’dra* belegt, was wörtlich übersetzt “wie ein Mongole / einem Mongolen gleich” bedeutet, im übertragenen Sinne aber auch “Steuer”, “plündern, beschlagnahmen” heißt.⁵³

Die verfügbare Literatur über *hor* und seine verschiedenen Bedeutungen ist bei P. Kessler, *Laufende Arbeiten zu einem Ethnohistorischen Atlas Tibets (EAT), Lieferung 41.I: Die historische Landschaft TEHOR (tre hor) unter besonderer Berücksichtigung der frühen Geschichte Südosttibets (Khams)*, Rikon 1984, 15ff., zusammengestellt.

- 49 J. N. Rerich, *Tibetsko-Russko-Anglijskij slovar’ s sanskritskimi paralleljami*, Moskva 1983-1987, vyp. 10, 205, s.v. *hor*, listet alle möglichen Bedeutungen auf: “1) mongol / Mongol; ... 2) Mongolija / Mongolia; 3) Severnyj Tibet / North Tibet; 4) skotovod, kočevnik Severnogo Tibeta / herdsman, nomad of North Tibet; 5) tatarin / Tartar.”
- 50 Vgl. T. V. Wylie, *The Geography of Tibet according to the ’Dzam-gling-rgyas-bshad. Text and English Translation*. Roma, Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, 1962 (Serie Orientale Roma XXV), 88.
- 51 S. Anm. 48.
- 52 S. *’Dzam gliṅ ge sar rgyal po’i sgruṇi, Hor gliṅ g’yul ’gyed kyi stod cha*, Beijing 1980 (1961).
- 53 In dem tibetisch-mongolischen Wörterbuch des Alašan lha rams pa Ḋag dbaṇ bstan dar aus dem Jahre 1839, s. *brDa’ yig miṇ don gsal bar byed ba’i zla ba’i ’od snai / Ner-e udq-a-yi tododqajči saran-u gegen gerel kemegdekiü dokiyana bičig*, s.v. *hor ’dra babs: dalaqu kelbertei alba quriyaysan*. Diese Wortbedeutung bestätigt das ebenfalls zweisprachige (Tibetisch-Mongolisch) Wörterbuch des Ye śes rdo rje, wo es heißt: “hor dra = thal hu, hur ya’ la ga ching [=quriyalγačin]”, s. *Bod skad kyi*

Im modernen Tibetischen bezeichnet *hor 'dra* 1. einen Steuereintreiber und 2. die Beschlagnahmung von Besitzgut.⁵⁴ Des weiteren ist für *hor 'dra* auch die Bedeutung “grober, schlecht erzogener Mensch” belegt.⁵⁵

Ein Gleichnis, das die im 19. Jahrhundert die Mongolei und Tibet bereisenden Patres Huc und Gabet uns mitteilen, illustriert das tibetische Bild des Mongolen im Rückgriff auf die eigene Identitätssicherung: Zu Beginn lebte auf der Erde ein Mensch, der drei Söhne hatte. Als er starb, konnten sich die Söhne nicht einigen, wie er bestattet werden sollte: sollte er begraben werden, verbrannt werden oder auf einem Berg ausgesetzt werden? Schließlich teilten sie den Leichnam in drei Teile, und jeder der Söhne bestattete ihn so, wie er es für richtig hielt. Von dem Ältesten, der den Kopf und die Arme erhielt, stammen die Chinesen ab: sie sind künstlerisch begabt und klug. Der Mittlere erhielt die Brust. Die Tibeter, die von ihm abstammen, haben ein großes Herz und sind mutig. Der dritte Sohn schließlich erhielt den Unterleib und die Beine. Von ihm stammen die Mongolen ab, die daher dumm sind, weder Kopf noch Herz haben, aber vorzügliche Reiter sind.⁵⁶

Allein der Sprachgebrauch, wie er hier skizziert worden ist, lässt auf ein spezifisches Bild schliessen, das die Tibeter von den Mongolen hatten. Offensichtlich brachte die tibetische Bevölkerung die Mongolen vor allem

brda' gsar rñed dka' ba sog skad du kā li sum cu'i rim pas gtan la pheb pa'i brda' yig mkhas pa rgya mtsho blo gsal mgul rgyan ces bya ba bžugs so (Corpus Scriptorum Mongolorum Instituti Linguae et Litterarum Comiteti Scientiarum et Educationis Altae Reipublicae Populi Mongoli, Tomus IV), Ulaanbaatar 1959, 582, s.v. *hor dra*. Ebenso ist der Ausdruck bei S. Ch. Das, *op.cit.*, 1330, s.v. *hor 'dra*, belegt.

- 54 S. M. C. Goldstein (ed.), *Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, Kathmandu 1978 (Bibliotheca Himalayica, Series II, vol. 7), 1219, s.v. *hor 'dra*: “confiscation, seizure; va. —*babs* to confiscate, to seize.”
- 55 Bei Rerich, *Tibetsko-Russko-Anglijskij slovar'*, vyp. 10, 206, s.v. *hor 'dra*: “grubyj, durno vospitannyj čelovek [bukv. nochožij na tatarina (mongola)]” (“grober, schlecht erzogener Mensch [wörtl. wie ein Tatar (Mongole)]”).
- 56 R. E. Huc / J. Gabet, *Wanderungen durch die Mongolei nach Tibet*, Leipzig 1867, 227.

mit Steuern und Abgaben in Verbindung.⁵⁷ Darüber hinaus galten die Mongolen wohl als unangenehme und ungesittete Zeitgenossen, d.h. sie zeichneten sich durch ihre Unkenntnis der tibetischen Sitten und Gebräuche aus. Auf der theoretischen Ebene können wir also einen politischen und einen zivilisatorischen Fremdheitsdiskurs unterscheiden.

3

Bei den uns zur gegebenen Fragestellung zur Verfügung stehenden Quellen habe ich mich auf “Religionsgeschichten” (Tib. *chos 'byun*),⁵⁸ “Hagiographien” und Autobiographien von Geistlichen (Tib. *rnam thar*), sowie auf im weitesten Sinne geographische Texte, und zwar solche, die ein fiktives

57 Steuern, Abgaben und Dienstleistungen waren die wichtigsten Merkmale der mongolischen Herrschaft über Tibet. Zur Organisation dieses Systems s. L. Petech, “The Mongol Census in Tibet”, in: M. Aris / Aung San Suu Kyi, *Tibetan Studies. Proceedings of the International Seminar on Tibetan Studies*, Oxford 1979, New Delhi 1980, 233-238. Allgemeine Information zur ökonomischen Situation während der Yuan-Dynastie gibt H. Franke, *Geld und Wirtschaft in China unter der Mongolen-Herrschaft*, Leipzig 1949.

Das *rGya bod yig tshañ*, von g'Yas ru stag tshañ pa dPal 'byor bzañ po im Jahre 1434 verfaßt (vollständiger Titel: *rGya bod kyi yig tshañ mhas pa dga' byed chen mo 'dzam gliñ gsal ba'i me lon*, zum Verfasser und Abfassungsdatum s. A. Macdonald, “Préambule à la lecture d'un *rGya Bod yig-cang*”, in: *Journal Asiatique*, 1963, 53-159), gibt einen relativ detaillierten Bericht über die mongolische Herrschaft in Tibet. Die Abgabenlast, z.B. die obligatorische Versorgung der Postreiter mit allem Lebensnotwendigen, der “Postdienst”, wurde oftmals als so drückend empfunden, dass “most of the mail servants preferred to abscond and turn to a life of vagrancy.” (Petech, *op. cit.*, 234).

58 So das im Jahre 1478 abgefaßte *Deb ther sñon po*, die “Blauen Annalen” des 'Gos lo tsā ba g'Zon nu dpal. Neben der Xerokopie des Indologischen Seminars der Universität Bonn, die nach einem Mikrofilm des von C. Bell erworbenen, jetzt im Liverpool Public Museum befindlichen Exemplars (es handelt sich hier um den Druck von Kun bde gliñ) hergestellt ist, habe ich ebenfalls den Neudruck in zwei Bänden (Beijing 1984) herangezogen. Das Werk liegt in vollständiger englischer Übersetzung vor, s. G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Delhi 1979 (reprint).

Land und die Reise dorthin beschreiben,⁵⁹ und tatsächliche Weltbeschreibungen⁶⁰ beschränkt. Im Sinne einer restaurativen, sich allein an der vermeintlichen Faktendarstellung orientierenden Geschichtswissenschaft gehören diese Quellen der “Tradition” an. Im Hinblick auf unsere Fragestellung werden sie jedoch zu Überresten, da sie hinsichtlich der tibetisch-mongolischen Kulturbeziehung Wirklichkeit konstruieren und nicht abbilden. Sie spiegeln die Welt, so wie sie ist, nicht wider, sondern sie erschaffen sie erst, sie sind Metaphern der Wirklichkeit. Es ist evident, dass auch in der Darstellung tibetischer Geschichte die Vergangenheit in ihrer Historizität nicht losgelöst von ihren Repräsentationen gedacht werden kann.⁶¹ Daher ist auch hinsichtlich der tibetisch-mongolischen Wahrnehmungen der jeweils anderen Fremdheit kein Entweder-Oder zu verzeichnen, sondern in ein- und demselben Textdokument können zwei verschiedene Sichtweisen zum Tragen kommen.⁶² Gerade die Untersuchung der fremdkulturellen Wahrnehmungsprozesse der Tibeter bietet die Möglichkeit, die verschiedenen Perspektiven nebeneinander bestehen zu lassen und auf diese Weise ein vollständigeres Bild der tibetischen sozio-kulturellen Wirklichkeit in der *longue durée* zu gewinnen.

Eine Analyse der Quellen verdeutlicht die Virulenz von zwei Mongolenbildern in Tibet ab dem 13. Jahrhundert: einem offiziellen Bild, welches den schriftlichen Diskurs dominierte, und einem inoffiziellen Bild, dessen Spuren sich gleichwohl in denselben Quellen nachweisen lassen.

Nach der offiziellen Darstellung dieser Quellen zu urteilen, teilten die Tibeter und Mongolen schon bald nach ihrem ersten Kulturzusammenstoss im frühen 13. Jahrhundert dasselbe, buddhistisch fundierte Weltbild. Einen ersten Hinweis auf ein buddhistisch umgedeutetes Geschichtsbild der Mongolen liefert uns eine sino-mongolische Inschrift auf dem Jahre 1346,

59 Texte, die die Beschreibung eines sogenannten *sbas yul*, eines “verborgenen Landes”, enthalten, sowie oft eine detaillierte Darstellung der Reise dorthin. Sie sind oft in Form eines “Reiseführers” (Tib. *lam yig*) verfasst, manchmal jedoch auch als “Schatztexte” (Tib. *gter ma*) überliefert.

60 So z.B. das schon erwähnte *'Dzam glii rgyas bśad*, s. Anm. 50.

61 Es bleibt daher eine Forderung an die Geschichtsschreibung, dass sie vielschichtig sein muss und auch Widersprüche der Perspektiven nicht ausschließen darf.

62 So in den *Sa skyā pa'i gdun rabs*, s. meine Ausführungen zur Darstellung in den Sa skyā-Annalen weiter unten.

also gegen Ende der Yuan-Dynastie. Hier wurde erstmals der Versuch unternommen, den mongolischen Herrschern Möngke qayan und Ögedei qayan ein besonderes Verhältnis zum tibetischen Buddhismus zuzuschreiben.⁶³ Die Kulturbeziehung der beiden Völker realisierte sich offiziell in einem für eine buddhistisch geprägte Gesellschaft grundlegenden sozioreligiösen Modell, das im Tibetischen abgekürzt “Gabenherr-Geistlicher” (*yon mchod*) genannt wird. Es teilt eine Gesellschaft in zwei Teile, die Laien und den Klerus, die beide aufeinander bezogen agieren. Die Laien konkretisieren sich in einem Gabenherrn, im Idealfall einem Fürst, der dem Klerus oder einzelnen Geistlichen materiell verpflichtet ist. Diese materielle Verpflichtung kann ausgedrückt werden durch die Gabe materieller Güter oder auch durch die Ableistung von Kriegsdiensten. Der Geistliche wiederum sorgt für das religiöse Heil des Gabenherrn, und zwar in unterschiedlicher Weise, durch Belehrungen, die Ausführung bestimmter Rituale und Opfer etc.⁶⁴ Das *yon mchod*-Verhältnis kann daher als ein im Religiösen gründendes gegenseitiges sozio-religiöses Abhängigkeitsverhältnis definiert werden.⁶⁵

63 S. F. W. Cleaves, “The Sino-Mongolian Inscription of 1346”, in: *HJAS* 15, 1952, 81.

64 Im religiösen Sinne wird die *yon mchod*-Beziehung konkretisiert in der rituellen “Bezahlung” (*dban yon*) des geistlichen Lehrers durch den Gabenherrn für die Erteilung religiöser Dienste.

65 Die *yon mchod*-Beziehung hat zuletzt D. S. Ruegg in mehreren Publikationen untersucht, wovon seine Monographie *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l’Inde et du Tibet* (Collège de France, Publications de l’Institut de civilisation indienne, Série in-8°, Fasc. 64, Paris 1995) die bisher grundlegendste Arbeit zum Thema ist. S. auch seine Aufsätze “*mchod yon, yon mchod and mchod gnas / yon gnas: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-social and Religio-political Concept*”. In: E. Steinkellner (Hg.), *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*. Wien 1991 (WSTB, 26), 441-453, sowie “The Preceptor-Donor (*yon mchod*) Relation in Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, its Inner Asian Precursors and Indian Models”, in H. Krasser / M. T. Much / E. Steinkellner / H. Tauscher (eds.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Graz 1995. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 256. Band, Wien

Die *yon mchod*-Beziehung wurde von Seiten der tibetischen Geistlichkeit, nachweisbar erst seit dem 14. Jh., also eher gegen Ende der Yuan-Zeit, als Deutungsmuster für die tibetisch-mongolische Kulturbeziehung herangezogen.⁶⁶ Seit dem 17. Jahrhundert bestimmte diese Geschichtskonstruktion im Rahmen der Umdeutung der tibetischen Geschichte in eine buddhistische Heilsgeschichte schließlich aufgrund der Rezeption der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung durch die mongolische Historiographie die Herausbildung der kulturellen Identität der Mongolen und prägte tiefgreifend ihr kulturelles Gedächtnis.

In der theoretischen Fundierung ist die Beziehung zwischen Gabenherrn und geistlichem Funktionsträger asymmetrisch: der geistliche Part ist dem weltlichen stets übergeordnet. In diesem „offiziellen“ Bild der mongolisch-tibetischen Kulturbeziehungen ist daher einerseits die Asymmetrie beider Völker festgeschrieben, andererseits werden die Mongolen durch die Konversion zum tibetischen Buddhismus sozusagen dem Korpus der tibetischen Gesellschaft einverleibt und auf der religiösen Ebene gleichgestellt. Dass solche Egalitätsbestrebungen von tibetischer Seite her bewußt angestrebt wurden, belegt eindrucksvoll das 16. Gesetz eines tibetischen Gesetzbuches aus dem Jahre 1583,⁶⁷ das den Titel trägt „Vorschriften für die Häretiker und die Grenzbevölkerung“.⁶⁸ Der Begriff *mtha' khob pa* für „Grenzbevölkerung“ deutet wiederum die Bedeutung des religiösen Fremdheitsdiskurses an: einerseits wird mit dem Terminus ein Grenzland, welches von unzivilisierten Menschen bewohnt wird, bezeichnet, andererseits benennt er

1997, Vol. II, 857-872. Der letztgenannte Artikel stellt eine Zusammenfassung seiner oben zitierten Monographie dar.

66 Zur Ausformung des tibetisch-mongolischen Geschichtsverständnisses s. auch D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, insbesondere 58-69, sowie ders., „Einladung“, 209-244.

67 Die *Žal lce bcu drug* in der sogenannten Bailey-Handschrift im City of Liverpool Museum, s. R. O. Meisezahl, „Die Handschriften in den City of Liverpool Museums (I)“, in: *Zentralasiatische Studien*, 7, 1973, 222ff. Eine Kopie der Bailey-Handschrift befindet sich in der Bibliothek des Seminars für Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens der Universität Bonn.

68 Tib. *kla klo mtha' khobs kyi žal lce*. Meisezahl. a.a.O., 227, übersetzt *kla klo* mit „unzivilisierte[n] Untertanen“.

im Buddhismus einen der “acht unheilvollen Zustände” (Tib. *mi khom pa brgyad*),⁶⁹ in denen es keine Möglichkeit gibt, die heilsrelevante buddhistische Religion auszuüben. “Grenzland” ist hier also gleichzusetzen mit “nichtbuddhistisches Land”.⁷⁰ Das Gesetz bezieht sich auf die mongolischen Völkerschaften und die südlichen Nachbarn Tibets wie z.B. die Mon pa.⁷¹ In einer Neufassung des Gesetzbuches im frühen 17. Jahrhundert wurde dieses Gesetz weggelassen, da die Mongolen durch ihre Konversion zum tibetischen Buddhismus nicht mehr in dem eben skizzierten Sinne zur “Grenzbevölkerung” gerechnet werden konnten.

Diesem offiziellen, von Egalitätsbestrebungen geprägten Bild der Mongolen steht ein von diesem abweichendes Bild gegenüber, das sich uns vor allem in der semantischen Beschreibung der Mongolen erschließt.

In einer der zeitlich frühesten Quellen, den *Blauen Annalen*, einer im Jahre 1478 abgefaßten Religionsgeschichte,⁷² schildert der Autor 'Gos los tsā ba die Mongoleneinfälle im frühen 13. Jh. auf tibetisches Gebiet. Die Mongolen sind ihm zufolge “bösartig, verschlagen und hinterhältig”, sie “töten Menschen” (*mi bsad pa*) und brennen Tempel ab (*lha kha bsregs pa*).⁷³ Andererseits wird uns in den *Blauen Annalen* auch eine Szene mitgeteilt, in der ein mongolischer Heerführer vom Überfall des Klosters 'Bri khun thel absieht, da er allein beim Anblick des dortigen Abtes ein Be-

69 Skt. *pratyantajanapada*, nach Tsepak Rigzin, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, Dharamsala 1986, 180, s.v. *mtha' khob kyi mi*, “... A human from a remote place; to be born as a barbarian or among men dwelling in a country far from the place where the Dharma flourishes; ...”

70 Auf S. 312 des *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology*, s.v. *mi khom pa brgyad*, gibt Tsepak Rigzin den 5. unheilvollen Faktor wie folgt wieder: *kla klo'i gnas su skye ba*, “birth in a barbaric land where the Buddha's doctrine does not exist.” Tib. *kla klo* bezeichnete durch die Jahrhunderte hindurch speziell die Muslime und wurde immer wieder auch generell auf “Ungläubige” im Sinne von Nicht-Buddhisten angewandt.

71 In dem Gesetzestext werden die Lo pa und Mon pa als “dumm” (*lkugs*) und “unwissend” (*glen*) bezeichnet und den *Kla klo* zugerechnet, d.h. hier den Muslimen, die den Prototyp des Nicht-Gläubigen im Sinne des Anhängers einer der buddhistischen Religion feindlich gesinnten Religion darstellen.

72 'Gos lo tsā ba gŽon nu dpal, *Deb ther s̄ion po*. S. Anm. 58.

73 *Deb ther s̄ion po*, chin. Ausgabe, II, 681,9-10.

kehrungserlebnis zur buddhistischen Religion hat,⁷⁴ also quasi vom Saulus zum Paulus wird. Hier deutet sich schon die Aufhebung des asymmetrischen Alteritätsmusters an: die Bekehrbarkeit der Mongolen bedeutet zugleich ihre potentielle Integrierbarkeit in das tibetisch-buddhistische Universum.

Fast ein Jahrhundert später, im Jahre 1552, wurde Blo gros rgyal mtshan, ein heutzutage fast vergessener, zu seiner Zeit jedoch bedeutender rNin ma pa-Geistlicher, geboren. Er trug den Beinamen *Sog zlog pa*, “Mongolenabwehrer”. Dieser Titel bezeichnete einen Lama oder tantrischen Adepen, der es vermochte, mittels magischer Formeln und bestimmter Rituale die Invasion mongolischer Truppen auf tibetisches Gebiet erfolgreich abzuwehren. In seiner Autobiographie⁷⁵ beschreibt Blo gros rgyal mtshan die Mongolen als “besessen von Māra” (*bdud sdig can*).⁷⁶ Māra als im Buddhismus prominente Gestalt, der Widersacher des Buddha, verkörpert alles das, was der Buddha auf seinem Heils weg überwinden will. Im buddhistischen Kontext sind daher Menschen, die von dem Widersacher des Buddha besessen sind, im religiösen und nicht nur im kulturellen Sinne “außen vor”. Sie sind unheilig, nicht des Heils teilhaftig.

Weiter charakterisiert Blo gros rgyal mtshan die Mongolen als böse und wild wie die Tiere (*gdug rtsub*), als so gemein, dass sie Menschen und Tiere während ihres Schlafs nachts abschlachten.⁷⁷ Anschaulich schildert er die Furcht und Panik der Menschen vor den mongolischen Truppen.⁷⁸ Diese

74 *Deb ther sñion po*, II, 680,13-19: *der bžugs pa'i lo bdun pa lcags pho byi ba'i lo la hor dmag gis 'dam du sleb pa'i 'ur byuñ bas / 'bri khuñ thel gyi dge 'dun rnam kyāñ 'bros par rtsom pa'i tshe / mi 'jigs pa'i gsuñ gis dbugs phyuñ nas bžugs / de yañ thog mar hor gyi dmag dpon mi li byi byuñ ba / sku mthon ba tsam gyis dad pa skyes nas pha dan bu'i 'du šes byuñ nas phyis 'bul ba skyel bar khas blañs te / mi phyugs gañ la yañ gnod pa med par phyir log /.*

75 Sie trägt den Titelvermerk *sog bzlog bgyis tshul gyi lo rgyus yod* / “die Erzählung der Art und Weise, wie das Abwehren [der] Mongolen ausgeführt wird”, s. *Collected writings of Sog-bzlog-pa Blo-gros-rgyal-mtshan. Reproduced from a unique but incomplete dbu-can manuscript from the library of the Ven. Bdud-joms Rin-po-che by Sanje Dorji. Vol. I*, New Delhi, 1975, Textabb. 203-259 [Fol. 1r-29r].

76 Fol. 9r2.

77 Fol. 8v4-5.

78 Fol. 10v.

negative Wahrnehmung der Mongolen als Widersacher der Tibeter sogar auf der spirituellen Ebene kulminiert in der Konzeption der sogenannten “verborgenen Länder” (*sbas yul*),⁷⁹ bestimmter, dem Normalsterblichen nicht zugänglicher Täler im südlichen Himalaya, die nach der Aussage des Blo gros rgyal mtshan zugänglich gemacht werden in der Zeit der Not, die folgendermaßen beschrieben wird:

79 Die Literatur zu den *sbas yul* ist inzwischen recht umfangreich. J. Bacot hat zuerst über die verborgenen Länder berichtet in: *Le Tibet révolté. Vers Népémakö la terre promise de Tibétains* (Hachette, Paris, 1912). Unter den neueren, zumeist auf Feldforschungen in den Himalaya-Regionen beruhenden Beiträgen seien hier genannt M. Aris, “Report of the University of California Expedition to Kutang and Nubri in Northern Nepal in Autumn 1973.” In: *Contributions to Nepalese Studies, Vol. II, No. 2*, Kathmandu 1975, 45-87; J. Reinhard, “Khembalung: The Hidden Valley.” In: *Kailash*, Vol. VI, 1978, No. 1, 5-35; M. Brauen-Dolma, “Milleniarism in Tibetan Religion.” In: B.N. Aziz, M. Kapstein (eds.), *Soundings in Tibetan Civilization*, Delhi 1985, 245-256; R. A. Stein, *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale*. Paris: École Française d’Extreme-Orient. (Publications de l’École Française d’Extreme-Orient 151), 1988; T. Huber, “Where exactly are Caritra, Devokota and Himavat? A Sacred Geography Controversy and the Development of Tantric Buddhist Pilgrimage Sites in Tibet.” In: *Kailash*, XVI, Nos. 3-4, 1990, 121-164; H. Diemberger, “*Lhakama* [lha-bka'-ma] and *Khandroma* [mkha' 'gro ma]: The Sacred Ladies of Beyul Khenbalung [*sbas-yul mKhan-pa-lung*].” In: E. Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday*. Wien 1991, 137-153; F.-K. Ehrhard, “Political and Ritual Aspects of the Search for Himalayan Sacred Lands.” In: *Studies in Central & East Asian Religions*, Vol. 9, 1996, 37-53; F.-K. Ehrhard, “The Role of ‘Treasure Discoverers’ and Their Writings in the Search for Himalayan Sacred Lands.” In: *The Tibet Journal*, Autumn 1994, Vol. XIX, No. 3, 3-20; F. Pommaret, “Entrance-keepers of a Hidden Country”: Preliminary Notes on the Monpa of South-Central Bhutan.” In: *The Tibet Journal*, Autumn 1994, Vol. XIX, No. 3, 21-62; C. Cantwell, “Rewalsar: Tibetan Refugees in a Buddhist Sacred Place.” In: *The Tibet Journal*, Spring 1995, Vol. XX, No. 1, 3-9; H. Diemberger, “Political and ritual aspects of mountain cults in the hidden valley of Khenbalung – Tradition, decline and revitalisation.” In: A. M. Blondeau / E. Steinkellner (eds.), *Reflections on the Mountain*, Wien 1996, 219-231.

Die Zeit, in der die Tibeter von den Mongolen bedrängt werden, ist auch die Zeit, in der sämtliche große Orte, sämtliche verborgenen Regionen, geöffnet werden;

die Zeit, in der alle Einwohner [der Mitte] ans Ende [Tibets] fliehen;
 die Zeit, in der die neun Erscheinungsformen [des] Māra schrittweise erwachen;
 die Zeit, in der Hunger, Frost und Hagel, in der viele böse Jahre kommen ... ;
 die Zeit, in der viele die Religion aus ihren Herzen reissen;
 die Zeit, in der viel Streit und Kampf entsteht:
 dies ist auch die Zeit, in der man alle Armeen der *Hor* und *Sog* abwehrt.⁸⁰

Die Genese der Vorstellung der verborgenen Länder als Reaktion auf die Mongoleneinfälle in Tibet und die spätere mongolische Oberhoheit wird von einem Text bestätigt, der im Jahre 1355, also gut zwei Jahrhunderte früher, in *Thar pa gliñ* im bhutanesischen *Bum than* von dem berühmten *Dri me 'od zer*⁸¹ verfaßt worden ist und das verborgene Land *Bum than* beschreibt.⁸² Schon in diesem frühen Text wird die Verfügbarmachung eines *sbas yul* mit den Mongoleneinfällen in Verbindung gebracht.⁸³ Auch in anderen Texten zu den “verborgenen Ländern” tauchen immer wieder Anspielungen auf die Mongolen auf: so heißt es in einem *gter ma*-Text, der das verborgene Land *mKhan pa luñ* beschreibt, die südliche Seite des Tales von *mKhan pa luñ* sei geformt wie ein “wilder Mongole”.⁸⁴ Dieses Bild

80 Fol. 11r1-5: *bod kyi yul rnams hor gyis ñen pa'i dus / mtha' dmag thams cad dbus su rdib pa'i dus / gnas chen sbas yul thams cad 'byed pa'i dus / dbus mi thams cad mtha' la 'bros pa'i dus / bdud sprul dgu rnams rim par lañ ba'i dus / mu ge sad ser lo ñes mañ ba'i dus / ... sñiñ nas chos byed bar chad mañ ba'i dus / chas gos spyod pa 'gyur ldog mañ ba'i dus / ... hor sog mtha' dmag thams cad bzlog dus yin /*. Auf Fol. 12r5-6 heißt es weiter, dass die Menschen, nachdem das verborgene Land *O rgyan* geöffnet worden ist, dorthin [vor den Mongolen] fliehen und die Befreiung erlangen.

81 Kun mkhyen Kloñ chen rab 'byams pa Dri med 'od zer (1308-1363).

82 *Bum than lha'i sbas yul gyi bkod pa la bñags pa me tog skyed tshal*.

83 Fol. 38r6: *sog po'i mtha' dmag rnams kyañ 'byuñ du ñe / 'di 'dra'i rgya mtshan bsam žiñ skyob 'phel*.

84 *sBas yul mkhan pa luñ gis lam yig sa dpyad dañ bcas pa bñugs so*, Fol. 11r1: *sog po khros pa 'dra*. Der Text wird dem Rig 'dzin rGod ldem (1337-1409) zugeschrieben, der zuerst das verborgene Land Sikkim “geöffnet” hat. Es handelt sich

des “verborgenen Landes” als Antipode zu dem von Mongoleneinfällen zerrütteten Tibet beinhaltet zwei Aspekte: einmal den Gegensatz zwischen “wild/ungezähmt/Wildnis” und “kultiviert/ Kulturlandschaft/Garten”, zum anderen den Prozess der Verwandlung der Wildnis in eine Kulturlandschaft, wie auch Ramble bemerkt: “An image that is sometimes used to express this process [to eliminate wilderness by subjugating it; Anm. d. A.] is that of cultivation . . . But this remains only an image, because uncultivated nature too may be seen as tame once it has been included within the sphere of Buddhist (or Bon) influence. The paradigm of nature so converted is the *gnas*, the sacred site.”⁸⁵

4

Das Bild des Fremden wird wesentlich von den unterschiedlichen Bedürfnissen der gesellschaftlichen Gruppen, zu deren Gruppenidentität es einen Beitrag leistet, determiniert. Die *rNii ma pa*, denen Blo gros *rgyal mtshan* angehörte, hatten im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert keinerlei po-

um ein *dbu med*-Manuskript, das G. Orofino in Faksimile herausgegeben und übersetzt hat, s. G. Orofino, “The Tibetan Myth of the Hidden Valley in the Visionary Geography of Nepal”, in: *East and West*, 41, 239-271. Zu *sBas yul mKhan pa luñ* s. auch H. Diemberger, “Gangla tshechu, Beyul Khenbalung: Pilgrimage to hidden valleys, sacred mountains and springs of life water in southern Tibet and eastern Nepal”, in: Ch. Ramble/M. Brauen (eds.), *Anthropology of Tibet and the Himalayas*, Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 1993, 60-72.

In dem von Johan Reinhard in (leider sehr unzureichender) Transliteration gegebenen Text über *mKhan pa luñ*, der ebenfalls dem Rig ’dzin rGod ldem zugeschrieben wird, heißt es: “Während der Zeit des Niedergangs [des Buddhismus] werden die Truppen der Hor in das Zentrum Tibets eindringen. Sie werden alle Tibeter vernichten ...” (... *dus kyi mar sgrib dus / hor dmag bod kyi dbus 'dir 'on / bod rnames tham cad brlag nas kyan* /). Padmasambhava selbst wird diese Propheteiung in den Mund gelegt. S. J. Reinhard, “Khembalung: The Hidden Valley”, in: *Kailash*, Vol. VI, 1978, No. 1, 5-35.

85 Zitiert nach F. Pommaret, a.a.O., 55.

litische Machtstellung innerhalb der tibetischen Gesellschaft inne, sondern sahen sich an die Peripherie des eigentlichen politischen Geschehens gedrängt.⁸⁶ Daher sollte die durchweg negative Wahrnehmung der Mongolen in den Schriften des Blo gros rgyal mtshan m.E. nicht als genereller Ausdruck des Mongolenbildes der Tibeter zu jener Zeit verstanden werden, sondern auch als Protest auf die mongolenfreundliche Politik des 5. Dalai Lama. Folgerichtig begegnete dieser dem Blo gros rgyal mtshan mit Feindseligkeit, seine Schriften wurden zum Teil vernichtet, so dass wir heute nur noch wenige Werke von ihm besitzen.

In den 1629 abgefaßten *Sa skya pa*-Annalen (*Sa skya pa'i gduṇ rabs*) des Throninhabers (Khri 'dzin) von *Sa skya*,⁸⁷ werden die Mongolen im Kontext des berühmten Berufungsschreibens des Mongolenfürsten Göden an den *Sa skya* pāṇḍita im 13. Jahrhundert als "unwissend" (*rmos*) und "böseartig" (*gdug pa can*), als Menschen, "vor denen man sich fürchten muss" (*'jigs su run ba žig*),⁸⁸ beschrieben. Sie besitzen kein Mitleid (*sñiñ rje med*), d.h. sie besitzen die zentrale buddhistische Tugend nicht, die für den buddhistischen Erkenntnisweg entscheidend ist, jedoch große Körperkraft, und ihre Zahl ist so groß wie die der Asuras. Sie erlegen den Tibetern, und zwar Laien wie Klerus gleichermaßen, harte Steuern und Arbeitsdienste auf. Obwohl die Mongolen hier eindeutig als die Herrschenden beschrieben werden und die Tibeter als ihre Untertanen, versucht der Autor im weiteren Verlauf des Textes trotzdem, die Eroberungspolitik der Mongolen in das eigene kulturelle Schema der religiös fundierten Beziehung zwischen weltlichen Gabenherrn und geistlichen Funktionsträgern zu integrieren. Die durch den Mongolenfürsten Göden ausgesprochene Einladung an den *Sa skya* Pāṇḍita, die tatsächlich eine Vorladung an den mongolischen Hof darstellte, deren Negierung sicherlich unangenehme Sanktionen gegenüber dem unbotmäßigen Tibet nach sich gezogen hätte, wird im Kontext der *Sa*

86 Zur politischen Situation im Tibet des ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhunderts s. Z. Ahmad, *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*, Roma 1970 (Serie Orientale Roma XL), 99ff.

87 Der Khri 'dzin von *Sa skya*, der sNags 'chañ Nag dbañ kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan dpal bzañ po (geb. 1597), verfaßte das Werk im März des Erd-Schlange-Jahrs (1629) im *Sa skya*-Kloster. Das Werk wird ausführlich bei D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben*, 12-15, besprochen.

88 S. die etwas abweichende Übersetzung des Ausdrucks bei Schuh, *op. cit.*, 17.

skya pa-Annalen religiös interpretiert: Göden wird nun eine religiöse Motivation der Einladung unterstellt. Durch diese Ideologisierung gelingt es dem Verfasser, die militärische Überlegenheit der Mongolen zu negieren und sich zugleich der eigenen Identität zu versichern, die in der kulturellen und religiösen Überlegenheit der Tibeter begründet ist.⁸⁹

Ich hatte schon auf die Begegnung zwischen dem Altan qayan der Tümed-Mongolen und dem Oberhaupt der tibetisch-buddhistischen dGe lugs pa-Schule, bSod nams rgya mtsho, am Kukunor im Jahre 1578 hingewiesen. Während dieses berühmten Treffens erhielt der tibetische Geistliche von dem mongolischen Qayan den Ehrentitel *Dalai Lama*,⁹⁰ unter dem in der Folge diese Inkarnationslinie des tibetischen Buddhismus berühmt wurde. Nach dem Tode des bSod nams rgya mtsho, der als 3. dieser Inkarnationslinie gilt, wurde die 4. Inkarnation in einem Urenkel des Altan qayan gefunden. Yon tan rgya mtsho, der neue 4. Dalai Lama, konnte seine Linie mütterlicherseits auf den Činggis qayan-Bruder Qabutu qasar zurückführen.⁹¹ In seiner Person konzentrierte sich daher nicht nur geistliche Macht, sondern auch weltliche aufgrund seiner Abstammung. Es lag natürlich vor allem im Interesse der dGe lugs pa-Schule, die mongolischen Fürsten dauerhaft als weltliche Unterstüter an sich zu binden, da sie im Gegensatz zu anderen tibetisch-buddhistischen Schulen in Tibet sich nicht der Unterstützung weltlicher Machthaber hatten versichern können. Die Anerkennung eines Mongo-

89 Schuh, *op. cit.*, 19, bemerkt treffend dazu: "Im Schreiben wird eine mit buddhistischen Missionsgedanken konforme religiöse Motivation der Einladung klar ausgesprochen. Zudem unterstellt diese Version dem Göden eine intime Kenntnis des Buddhismus. Dennoch enthält die mit dem Kontext gegebene Darstellung ... dazu den Widerspruch, dass aus einem so schrecklichen, wilden, religionsfeindlichen Reich eine solchermassen motivierte Einladung gar nicht ergehen konnte."

90 Der Titel lautet vollständig *γayiqamsiγ včir-a dar-a sayin čoγ-tu buyan-tu dalai* (nach dem *Erdeni tunumal*, Fol. 29v22-23). Sayang Sečen gibt den Titel im *Erdeni-yin tobči* etwas anders, nämlich nur als *včir dar-a dalai lam-a* an, s. E. Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Secen Sagang (alias Sanang Secen)*, Berlin 1955, Fol. 77v7-8.

91 Dies berichtet das *Altan tobči* des Lubsandandjin, s. A. Mostaert / F.W. Cleaves, *Altan Tobči. A Brief History of the Mongols by bLo-bzaṇ bstan-'jin with a Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and An Editor's Foreword by F.W. Cleaves*. Cambridge, Mass., 1952, II, 184,6.

len als höchsten geistlichen Repräsentanten einer tibetisch-buddhistischen Schulrichtung sorgte für eine hohe Akzeptanzbereitschaft dieser Schule durch die mongolischen Fürsten. Darüber hinaus trug die Inthronisierung eines Urenkels des Altan qayan als Nachfolger des 3. Dalai Lama wesentlich dazu bei, die bestehenden sozialen und geschichtlichen Unterschiede zwischen Tibetern und Mongolen zu verringern und den Prozeß einer gemeinsamen religiösen Identitätsbildung für beide Völker einzuleiten.

Jedoch zeigten sich aufgrund der hier beschriebenen Fremdwahrnehmungsprozesse der Tibeter auch Schwierigkeiten. Selbst die dGe lugs pa-Geistlichkeit reagierte nicht nur zustimmend auf die Bestimmung eines Mongolen zum 4. Dalai Lama. Der junge 4. Dalai Lama verbrachte seine frühe Jugend in der Mongolei und trat seinen Weg nach Lhasa, wo er offiziell inthronisiert wurde, relativ spät an, nämlich erst im Jahre 1602.⁹² Schon diese lange Zeitspanne bis zu seiner offiziellen Inthronisierung ist etwas ungewöhnlich. Darüber hinaus stimmt nachdenklich, dass nach dem schon zur Zeit des 3. Dalai Lama etablierten Brauchs einer der höchsten tibetisch-buddhistischen Würdenträger, der Khri Rin po che des dGa' Idan-Klosters, den jungen Dalai Lama aus der Mongolei nach Lhasa geleiten sollte. Er entsandte jedoch seinen Schatzmeister (Tib. *phyag mdzod*), den Gu śrī dpal Idan rgya mtsho,⁹³ diese Entscheidung mit seinem hohen Alter begründend. Der wahre Grund könnte jedoch darin gelegen haben, dass er eine mongolische Wiederverkörperung des Dalai Lama, der ja Abt des größten tibetischen dGe lugs pa-Klosters wurde, ablehnte.⁹⁴ Dieser Verdacht wird verstärkt durch die ablehnende Haltung gegenüber dem mongolischen Dalai Lama in manchen tibetischen Geschichtswerken, die den 4. Dalai

92 Nach dem *Erdeni tunumal*, Fol. 50v16-19.

93 S. die tibetische Biographie des 4. Dalai Lama, 'Jig rten dbaṅ phyug thams cad mkhyen pa yon tan rgya mtsho dpal bzaṅ po'i rnam par thar pa nor bu'i phren ba, (Reproduced from clear prints of the 'Bras-spuṅs Dga'-ldan Pho-braṅ blocks. Published by Tashi Dorje, Tibetan Bonpo Monastic Community, Dolanji, Delhi 1982), Fol. 16v4ff.

94 Diesen Verdacht äußert schon Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, I, 50-51, der die Ereignisse bei der Einholung des jungen 4. Dalai Lama nach Tibet sehr ausführlich schildert. Vgl. auch G. Schulemann, *Geschichte der Dalai Lamas*, Heidelberg 1911, 118-119.

Lama gar nicht erst erwähnen.⁹⁵ Ein Mongole in einer solch hohen, für die Tibeter identitätsstiftenden Position bereitete augenscheinlich Akzeptanzschwierigkeiten.⁹⁶

5

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Prozess der Fremdwahrnehmung der Mongolen durch die Tibeter durch die Jahrhunderte auf zwei verschiedenen Ebenen ablief und verschiedene Fremdheitsdiskurse miteinander schließt. Die Mongolen waren wichtige politische Bündnispartner bestimmter Gruppen der tibetischen Geistlichkeit und wurden daher auch ideologisch in ein buddhistisch fundiertes sozioreligiöses System gegenseitiger Abhängigkeit eingebunden. Die religiös-politische Einbindung der Mongolen implizierte jedoch noch nicht ihre kulturelle Gleichwertigkeit in den Augen der Tibeter. So ist es bezeichnend für die bestenfalls ambivalente Haltung der Tibeter zu den Mongolen, dass noch in dem 1820 verfaßten tibetischen geographischen Werk *Dzam glii rgyas bśad* die Mongolen als ungeschlacht charakterisiert werden. Das Verhältnis zwischen Tibetern und Mongolen bewegte sich seit dem späten 16. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen einem religiös fundierten kulturellen Überlegenheitsgefühl der Tibeter und einem in der buddhistischen Missionierung begründeten Egalitätsanspruch der Mongolen. Wolfgang Reinhart hat für Europa konstatiert, dass, anders als in anderen Kulturen, mit dem Bild des Barbaren und des Heiden Europa “zwei zur Abgrenzung gegen Andere dienliche Alteritäts-

95 So z.B. in dem 1698 verfassten Vaidūrya ser po des sDe srid Saṇs rgyas rgya mtsho.

96 Das Europa der Renaissance weist eine Parallele zu dieser Situation, in der der höchste geistliche Würdenträger ein Fremdnationaler ist, auf: Papst Hadrian VI. (1522-1523), der aus den Niederlanden stammte, stieß in seiner kurzen Amtszeit auf eine breite Front der Ablehnung in der römischen Kurie, die die Wahl eines Niederländers zum Papst mit Unwillen aufgenommen hatte. Es ist bezeichnend, dass nach dem frühen Tod Adrians die Ordnung durch die Wahl eines Italieners zum Nachfolger (Giulio de Medici: Clemens VII.) wiederhergestellt wurde, so wie in Tibet nie mehr ein Nicht-Tibeter als Reinkarnation des Dalai Lama anerkannt worden ist.

muster entwickelt" hat, "die alternativ, aber auch kombiniert eingesetzt werden konnten und auf diese Weise wirksamer wurden als die anderswo verbreiteten ethnozentrischen Kategorien."⁹⁷ Es bleibt für die Zukunft zu untersuchen, ob seine Aussage nicht auch auf die hier skizzierten tibetischen Fremdwahrnehmungsprozesse zutrifft.

97 W. Reinhard, "Der 'Andere' als Teil der europäischen Identität. Vom 'Barbaren' zum 'Edlen Wilden'." In: M. Delgado/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Herausforderung Europa: Wege zu einer europäischen Identität*. München 1995, 149.

