

**Das Abwehren der Mongolen (tib. sog zlog pa):
Tibetisch-buddhistische Reaktionen auf die
Eingliederung Tibets in das mongolische Weltreich**

Prof. Dr. Karénina Kollmar-Paulenz
Universität Bern

”Das Abwehren der Mongolen (tib. sog zlog pa¹): Tibetisch-buddhistische Reaktionen auf die Eingliederung Tibets in das mongolische Weltreich
Karénina Kollmar-Paulenz, Universität Bern/Schweiz

Einführung: Tibetische Geschichte: Eine gewaltlose Geschichte?

Das übergeordnete Thema des weiterbildenden Studiums ”Buddhismus in Geschichte und Gegenwart” dieses Wintersemesters sind Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus, ein Thema, das angesichts der zunehmenden Gewalt, die von religiösen Akteuren in lokalen, aber auch in globalen Kontexten ausgeübt wird, von grosser Brisanz ist. Nun wird ja gerade dem Buddhismus seit dem 19. Jh. in Europa nachgesagt, das Paradebeispiel für eine Religion zu sein, die im Laufe ihrer Geschichte auf Gewaltanwendung zur Durchsetzung ihrer religiösen oder auch säkularen Interessen verzichtet hat. Wer sich nur ein wenig mit der Geschichte verschiedener asiatischer Länder beschäftigt hat, weiss, dass diese schöne Vorstellung, im Buddhismus würde auf Gewalt verzichtet, d.h. die normativen Vorgaben dieser Religion würden tatsächlich auch ihrer sozialen Realität entsprechen, leider ins Reich des Mythos zu verbannen ist. Es handelt sich hier um eine typische ”orientalistische” Vorstellung, die in nach-aufklärerischen und romantischen Diskursen der europäischen Eliten im frühen 19. Jahrhundert begründet ist. Aber das wissen Sie wahrscheinlich schon, denn gerade auch hier in Hamburg ist zu dem Thema ”Gewalt im Buddhismus” ja schon von Lambert Schmithausen einiges an Aufklärungsarbeit geleistet worden. Ich soll nun, so lautete meine Vorgabe, im Rahmen dieses übergeordneten Themas einiges zu ”Strategien zur Kriegs-/Konfliktvermeidung in Tibet insbesondere während der mongolischen Eroberungen” Ihnen erzählen. Nun, wie Sie sehen werden, werde ich nicht so viel über Strategien zur Konfliktvermeidung erzählen können, wenn darunter De-Eskalationsstrategien zu verstehen sind. Natürlich haben sich die Tibeter bemüht, die während des 13. Jhs. immer wieder vorkommenden Überfälle mongolischer Truppen auf tibetisches Gebiet durch Verhandlungen mit den Mongolen zu vermeiden, aber das war ein Gebot der Notwendigkeit, einfach weil die Tibeter in einer militärisch schwächeren Position waren und dies auch genau wussten. Es ging allerdings bei solchen De-Eskalationsstrategien nicht um ein explizites Umsetzen der buddhistischen Norm der Gewaltlosigkeit. Die recht umfangreiche tibetische Ritualliteratur, die eine ganze Reihe von Ritualen zur Abwehr feindlicher Armeen, zur Tötung von Feinden, wirklichen und eingebildeten, zum Schadenszauber aus durchaus materiellem Interesse des Einzelnen, kennt, belehrt uns da schnell eines Besseren. Tibetische Ritualtexte sind im allgemeinen recht schwer zu datieren, weil sie oft keinen Kolophon besitzen, also kein Nachwort, in dem Autor, Ort und Datum der Abfassung angegeben sind. Ich kann also nicht genau sagen, wann die Ritualtexte zur ”Abwehr der Mongolen” entstanden sind. Sie werden aber schon in den Texten zur Entdeckung eines sogenannten ”verborgenen Landes”, eines *sbas yul*, genannt, die im 13./14. Jahrhundert entstanden sind, also genau zur Zeit der Mongolenherrschaft in Tibet. In den Ritualen zur Abwehr der Mongolen soll dem Ziel der Rituale, hier den Mongolen, durchaus Gewalt angetan werden, sie sind keinesfalls Rituale, die dem Feind nicht schaden wollen. Daher muss ich das mir vorgegebene Thema ein wenig modifizieren: Es kann nicht um Kriegsvermeidungsstrategien gehen, die in normativen buddhistischen ethischen Diskursen zur Gewaltlosigkeit begründet sind, sondern es geht vielmehr um Kriegsvermeidungsstrategien, die aus einer faktischen Notwendigkeit, aus einer Position der militärischen Schwäche eine

¹ Das Tibetische wird nach Wylie umgeschrieben. Im Mongolischen wird das hintervokalische *γ* durch *gh* wiedergegeben.

Konfliktlage zu bewältigen, entstanden sind. Dies wiederum lässt Rückschlüsse auf den tibetisch-buddhistischen Umgang mit Gewalt im allgemeinen zu: Im Lauf der tibetischen Geschichte ist es immer wieder zur Gewaltanwendung gekommen, sowohl in innenpolitischen Auseinandersetzungen, in denen sogar die Mönche von Klöstern wiederholt zu den Waffen gegriffen haben, als auch in militärischen Konflikten mit anderen Ländern. Es wurde keineswegs aus religiösen Gründen auf Gewalt verzichtet, so sie aussichtsreich erschien, einen Konflikt zu Gunsten einer der beteiligten Parteien zu beenden. Ein Beispiel möge dies kurz illustrieren: Das 17. Jahrhundert ging in die tibetische Geschichte einerseits als Jahrhundert der Bürgerkriege ein, andererseits als Jahrhundert der Etablierung der Zentralregierung in Lhasa unter dem Dalai Lama. Die erste Hälfte des Jahrhunderts war bestimmt durch den teilweise blutigen Konflikt zwischen den Fürsten von gTsang in Westtibet, die von der tibetisch-buddh. Schultradition der Kar ma pa unterstützt wurden, und den an die politische Macht strebenden dGe lugs pa, die sich der militärischen Hilfe der Qoshot-Mongolen unter ihrem Herrscher Gushri Khan versichert hatten. 1642 besiegten die Mongolen die Herrscher von gTsang und die geistliche und weltliche Macht in Gestalt des Dalai Lama wurde in Lhasa etabliert. Der Bericht über die blutigen Auseinandersetzungen um die Macht liest sich in der tibetischen Doxographie "Kristallspiegel der Lehrmeinungen", die im Jahr 1802 von einem mongolischen dGe lugs pa-Gelehrten in tibetischer Sprache abgefasst worden ist, wie folgt:

"Zu jener Zeit war der König von dBus und gTsang der sDe srid gTsang pa. Dieser unterstützte als Meister der geistlichen Gabenherrn die Kar ma pa und hielt zu ihnen, indem er viel Zurückweisung hinsichtlich der dGe lugs pa ausübte. Dieser König [= Gushri Khan], zusammen mit einer grossen Ansammlung von Truppen, zog in dBus und gTsang ein und besiegte das gesamte Heer des gTsang pa, nahm den gTsang pa-Fürsten und seine Minister gefangen und warf sie daraufhin in das Gefängnis in ihrem Heimatort Ne'u in dBus. Er brachte alle Gegenden von dBus und gTsang unter seine Macht. Er wurde zum König aller drei Provinzen von Tibet und etablierte bis zur Vollendung als Regierung den weissen Schirm der Gesetze. Er vernichtete sämtliche Menschen, die nicht diszipliniert gewesen waren, so dass sie durch Zurückweisung die dGe lugs pa beleidigt hatten."²

Die "nicht disziplinierten" Menschen waren die mit den dGe lugs pa rivalisierenden Kar ma pa, deren Klöster zum Teil enteignet wurden und die in den Bürgerkriegswirren auch eine Reihe von Todesopfern zu beklagen hatten. Selbst hohe Geistliche wurden hingerichtet.

Ich werde im folgenden die tibetisch-buddhistischen Reaktionen auf die mongolische Oberherrschaft im 13./14. Jh. in drei Schritten entfalten:

1. Werde ich kurz die Quellensituation schildern, danach die geschichtliche Situation zusammenfassen und die mongolische Tibet-Politik skizzieren: welche Ziele verfolgten die mongolischen Herrscher mit ihrer Tibet-Politik, die ja die administrative Eingliederung Tibets in das mong. Weltreich anstrebte und nicht die militärische Eroberung? Mit welchen Mitteln verfolgten sie ihre Ziele?
2. Werde ich die tibetischen Reaktionen auf die mongolische Herrschaft auf der sozio-religiösen Ebene, soweit sie aus den uns zur Verfügung stehenden Quellen

² Thu'u bkvan blo bzang chos kyi nyi ma, *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*: Hor li shambha la mams su grub mtha' byung tshul grub don bshad pas mjug bsdu ba dang bcas pa, Fol. 8r3-6.

- herauslesbar sind, darlegen. Wie haben die Tibeter die Mongolen gesehen? Welche Strategien der kollektiven Konfliktbewältigung können wir feststellen?
3. Welche konkreten Massnahmen wurden von seiten der Tibeter, auch der Lokalbevölkerung, getroffen, die die wiederholten Überfälle und Raubzüge mongolischer Truppen auf tibetisches Gebiet fürchteten? Haben sie sich zur Wehr gesetzt? Und wenn ja, wie? Hier müssen wir zwei verschiedene Handlungsstrategien betrachten, einmal solche, die auf einer empirischen Ebene ausagiert, und zum anderen solche, die auf einer mentalen Ebene ausagiert werden.
 4. Schliesslich werde ich als Fazit die tibetischen Reaktionen auf die Mongolenherrschaft in den grösseren Kontext des Mahāyāna-buddh. Gewaltlosigkeits-Diskurses stellen und eine systematische Schlussfolgerung aus meiner Untersuchung ziehen.

1.1. Die Quellen

Zur Erfassung der historischen Situation im 13./14. Jahrhundert in Tibet kann ich mich nur auf die tibetischen und, so vorhanden, auf die mongolischen Quellentexte stützen. Für die chinesischen Quellen wie das *Yüan-shih*, die offiziellen Annalen der Yuan-Dynastie, muss ich auf Petechs Ausführungen in seinem *Central Tibet and the Mongols. The Yüan-Sa-skya Period of Tibetan History*³ zurückgreifen, weil ich des Chinesischen nicht mächtig bin. An tibetischen Quellen direkt aus dem 14.

Jahrhundert standen mir zwei Quellen zur Verfügung, die zur Gattung der *rgyal-rabs* ("Geschichte der königlichen Dynastien") und der *chos-`byung* ("Religionsgeschichte") gehören. Das ist einmal das *Hu lan deb ther*, auch *Deb ther dmar po*, "Rote Annalen", genannt, geschrieben über einen relativ langen Zeitraum hinweg, von 1346 bis 1363, von dem `Tshal pa Kun dga' rdo rje (1309-1364).⁴ Als zweite Quelle stand mir das *rGya bod yig tshang*, die "Berichte aus China und Tibet" zur Verfügung, das im Jahr 1434 von dem Gelehrten Śrībhūtibhadra verfasst worden ist.⁵ Es ist die bei weitem zuverlässigste Quelle, die wie für die Zeit der Mongolenherrschaft in Tibet haben.⁶

Neben diesen frühen Werken gehen auch die grossen Religionsgeschichten des 15. bis 17. Jahrhunderts auf die Situation im 13. und 14. Jahrhundert ein. Dies sind vor allem die berühmten Blauen Annalen (*Deb ther sngon po*),⁷ in den Jahren 1476-78 von `Gos lo tsā ba gZhon nu dpal verfasst, das *mKhas pa'i dga' ston*,⁸ "Freudenfest der Gelehrten" des Gelehrten dPa' bo gtsug lag `phreng ba (1565), die "Neuen Roten Annalen" (*Deb ther dmar po gsar ma*) von bSod nams grags pa (1529),⁹ und die 1629

³ ISMEO, Roma 1990.

⁴ Kun dga' rdo rje, *'Tshal pa kun dga' rdo rjes mdzad pa'i hu lan deb ther bzhugs so. The Red Annals. Part One* (Tibetan Text). Gangtok: Namgyal Institute of Tibetology, 1961.

⁵ g'Yas ru stag gtsang pa dPal `byor bzang po, *rGya bod kyi yig tshang mkhas pa dga' byed chen mo `dzam gling gsal ba'i me long*. Thim-phu: Kunsang Topgyel and Mani Dorji, 1979.

⁶ A. Macdonald, "Préambule à la Lecture d'un rGya-Bod Yig-Chan", in: *Journal Asiatique*, Tome CCLI, 1963, S. 53-159.

⁷ `Gos lo tsā ba gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*. New edition in two volumes, Chengdu: Si khon mi rigs dpe skrun khang, 1984.

⁸ dPa' bo gtsug lag `phreng ba, *Chos `byung mkhas pa'i dga' ston*. 2 vols. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1986.

⁹ bSod nams grags pa, *rGyal rabs `phrul gyi lde mig gam deb ther dmar po ram deb gsar ma zhes bya ba bzhugs so*. G. Tucci: *Deb t'er dmar po gsar ma*. Tibetan Chronicles by bSod nams grags pa. Vol. I. Tibetan Text, Emendations to the Text, English Translation and an Appendix containing two Minor Chronicles. Roma, ISMEO, 1971.

von dem damaligen Sa skya Thronhalter (Kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan) verfassten *Sa skya pa'i gdung rabs*, die "Annalen des Sa skya-Geschlechts".¹⁰ Natürlich gibt es noch mehr und vor allem spätere Quellen, aber sie besitzen keinen eigenen Quellenwert, da sie die früheren Nachrichten nur wiederholen und gegebenenfalls ausschmücken. Manche Texte standen mir auch, während ich diesen kleinen Essay schrieb, leider nicht zur Verfügung, wie z.B. das "Testament des Ta'i si tu Byang chub rgyal mtshan (*Si tu'i bka' chems*), das die politischen Geschehnisse im 13. und 14. Jahrhundert detailgenau schildert und eine sehr wichtige Quelle für uns darstellt.

1.2. Die geschichtliche Situation

Ich möchte hier lediglich die grundlegenden historischen Fakten noch einmal in Erinnerung rufen, da Sie ja schon einführende Literatur in die Geschichte Tibets zur Mongolenzeit gelesen haben. Ich gehe nicht ein auf die historisch nicht belegten Kontakte zwischen dem Begründer des mongolischen Weltreichs, Chinggis Khan, und dem damaligen Abt von Sa skya,¹¹ sondern beginne mit den ersten belegten sporadischen Kontakten zwischen Mongolen und Tibetern im 13. Jahrhundert. Im Jahr 1229 wurde dem zweiten Sohn des damaligen Grossqans Ögedei eine grosse Region mit dem Hauptquartier in Liang-chou unterstellt, die direkt an tibetisches Gebiet grenzte. 1240 entsandte dieser mongolische Fürst namens Göden ein Truppenkontingent unter dem Befehlshaber Milici nach Tibet, dem bald danach eine zweite Armee unter dem Oberbefehl des Generals Dorda folgte. Dieses zweite Truppenkontingent drang bis weit in den Süden Tibets, nach Sog chu kha und in das Tal von Phan yul, vor, wobei der berühmte Tempel von rGyal und auch das Rva sgreng Kloster von den Mongolen geplündert wurden. Das "Freudenfest der Gelehrten" berichtet anschaulich von dieser militärischen Expedition der Mongolen auf tibetisches Territorium:

"Das erste Mal erreichten die mongolischen Truppen Tibet, von dem General Dor tog angeführt, von der Residenz des Go dan, in der nördlichen Region, im Eisernen Ratten Jahr (1240) [kommend]. In Übereinstimmung mit der Prophezeiung des O rgyan Rin po che, "Das obere und das untere mDo, Sog chu, Ra sgreng und andere Orte werden ununterbrochen der Grund sein, warum Trauer entstehen wird", töteten sie im oberen und unteren mDo und in Sog chu kha [alle] Leute, die sie sahen. In Ra sgreng verursachten sie grossen Schaden... Sie brannten den Tempel von rGyal nieder. Sie töteten 500 ordinierte, Mönche, Lehrer und andere."¹²

Gewöhnlich finden Sie in der Sekundärliteratur nun die Geschichte, dass der mongolische Fürst Göden von den tibetischen Fürsten verlangte, einen Repräsentanten an das mongolische Palastlager zu entsenden. Unsere Quellen berichten die Episode etwas anders: Als die Mongolen das Kloster Rva sgreng bedrängten, schlug der dortige Abt ihnen vor, doch den Sa skya Pandita Kun dga'

¹⁰ Sa skya khri 'dzin sNgags 'chang Ngag dbang kun dga' bsod nams grags pa rgyal mtshan dpal bzang po, *'Dzam gling byang phyogs kyi thub pa'i (rgyal) tshab chen po)dpal ldan) sa skya pa'i gdung rabs (rin po che) ji ltar byon pa'i tshul gyi mam par thar pa ngo mtshar rin po che'i bang mdzod dgos 'dod kun 'byang*. Copy of a dbu med manuscript in the possession of the Sa skya Khri 'dzin. Faksimileabb. in: D. Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche*. Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie. St. Augustin (VGH Wissenschaftsverlag), 1977 (Monumenta Tibetica Historica, Abt. III, Bd. 1), S. 108-111.

¹¹ S. hierzu ausführlich und abschliessend L. Kwantén, "Chingis Kan's Conquest of Tibet. Myth or Reality?" in: *Journal of Asian History*, vol. 8, 1974, S. 1-20.

¹² *mKhas pa'i dga' ston*, S. 1416.

rgyal mtshan "einzuladen", wobei unter "einladen" hier eher das Herbeizitiere an den mongolischen Hof¹³ zu verstehen ist. Dies war eine zweifelhafte Ehre, denn natürlich wussten alle Beteiligten, dass diese Einladung nichts weniger als eine Art Geiselhaf für den Betreffenden bedeutete. Wie dem auch sei, Göden ging auf den Vorschlag ein und befahl den Sa skya Pandita an seinen Hof. Dieser begab sich auf die Reise, in Begleitung seiner beiden jungen Neffen, von denen der eine, `Phags pa bla ma (1235-1280), später zusammen mit dem mongolischen Herrscher der Yuan-Dynastie, Qubilai Khan, die wohl bedeutendste Gestalt in den tibetisch-mongolischen Beziehungen des 13./14. Jahrhunderts werden sollte. Sa skya Pandita handelte in den folgenden Jahren als der Repräsentant mongolischer Politik in Tibet. Er sandte einen langen Brief an die geistlichen und weltlichen Autoritäten in Tibet, in dem detailgenau die Bedingungen kommuniziert wurden, die Göden festgelegt hatte, damit Tibet von weiteren mongolischen Überfällen verschont bleiben würde. Die Bedingungen lauteten wie folgt:

- (a) Vollständige Anerkennung der mongolischen Souveränität durch die weltlichen und geistlichen Autoritäten (*dpon*) Tibets. Ihre Autorität sollte in Zukunft allein auf ihrer Anerkennung und formalen Bestellung durch die mongolischen Herrscher beruhen.
- (b) Durchführung eines Zensus. Listen der Fürsten und ihrer Untertanen sowie des Tributs, den diese abliefern mussten, in dreifacher Ausführung angefertigt werden. Eine musste an Göden gesandt werden, eine weitere Liste sollte in Sa skya, dem monastischen Zentrum der Sa skya pa, aufbewahrt werden, und eine dritte sollten die Fürsten selbst behalten.
- (c) Die Fürsten durften die Administration ihres Gebiets nur noch in Absprache mit den Gesandten (*gser yig pa*) von Sa skya und in Übereinstimmung mit dem mongolischen Gesetz ausüben.
- (d) Tribut und Steuern wurden von den Mongolen festgelegt und von den Sa skya pa-Beamten die Durchführung überwacht.
- (e) Diese Regeln sollten sofort und ohne Verzögerung zur Anwendung kommen, da aller Widerstand zwecklos ist.

In dem Edikt wurde Sa skya als alleiniger Repräsentant (ausser in finanziellen Angelegenheiten) der Mongolen in Tibet eingesetzt, der Abt von Sa skya war der eines abhängigen Vasallenfürsten unter mongolischer Suzeränität. Dieses Vorgehen stand in Einklang mit dem mongolischen Vorgehen in den Ländern, die nicht der direkten Herrschaft durch die Mongolen unterstellt waren. Üblicherweise wurden die lokalen Herrscher anerkannt und der mongolischen Oberhoheit unterstellt.

Diese erste Etablierung der Sa skya pa-Autorität über Tibet wurde in den folgenden Jahren nicht ausgeführt, weil ein neuer Khan, diesmal Möngke, die Nachfolge von Güyük Khan antrat, der eine etwas andere Politik verfolgt hatte. Möngke Khan teilte im ganzen mongolischen Reich die einzelnen Territorien (mong. *ulus*) auf die einzelnen Mitglieder des Borjigin-Klans, also der Chinggisiden, auf. Das System der fürstlichen Appanagen (mong. *qubi*) bewirkte eine Zuordnung der verschiedenen tibetisch-buddhistischen Schulen, ihrer Klöster und der dazugehörigen Ländereien zu den einzelnen mongolischen Fürsten aus dem Chinggisiden-Geschlecht. Die Mongolen übten auch in diesem System ihre administrative und militärische Macht durch lokale Repräsentanten (*yul srungs*) aus.

Die Einteilung Tibets in verschiedene fürstliche Appanagen stand jedoch so lange nur auf dem Papier, wie der dahinterstehenden mongolischen Autorität keine Realität zugeschrieben werden konnte. Daher wurde unter Möngke Khan eine erneute militärische Invasion Südosttibets in Bewegung gesetzt, wahrscheinlich im Jahr 1252.

¹³ Unter "Hof" ist hier das bewegliche Palast-Zeltlager (mong. *ordo*) des Khans zu verstehen.

Die mongolischen Truppen drangen bis nach Mon mkhar mgon po gdong vor. Im darauf folgenden Jahr kam es zu einer erneuten militärischen Attacke. Diese beiden militärischen Unternehmen lösten eigentlich erst den Horror und die Angst der Tibeter vor den Mongolen aus, die wir nun in vielen tibetischen Quellen finden. Und hier ist auch das erste Mal von speziellen Abwehrmechanismen gegen die Angriffe mongolischer Truppen die Rede. So berichten die "Blauen Annalen", dass der Lama Ko brag pa (1182-1261) bat, ihm 23 Kalyānamitras zu senden, um das Ritual der Abwehr eines Mongolenangriffs zu vollziehen (*sog zlog*).¹⁴ Gemessen an den Zerstörungen, die die Mongolen in anderen Ländern Zentral- und Westasiens anrichteten (die Ausradierung ganzer Städte und Landstriche), waren die tibetischen Verluste gering. Trotzdem wirkte einerseits der Schrecken, den die mongolischen Angriffe auf Tibet auf die lokale Bevölkerung auslöste, noch lange nach, andererseits wurde von der tibetischen Bevölkerung die Abgaben- und Steuerlast, die die mongolischen Herren forderten, als sehr drückend empfunden. Spuren davon finden sich heute noch in der tibetischen Sprache. So wird z.B. ein besonders grausamer und ungehobelter Mensch als *hor `dra*, wörtlich "wie ein Mongole" bezeichnet, oder *hor `dra babs*, wörtlich "Mongolen-gemässe Steuer" heisst "Tribut einsammeln", aber auch "konfiszieren" und "plündern".¹⁵ Konkret wurden der tibetischen Bevölkerung drei Verpflichtungen auferlegt: Militärdienst, Tributzahlungen und Arbeitsdienst (*dmag khral las gsum*). Wir wissen nur von zwei Malen, wo der Militärdienst auch tatsächlich eingefordert wurde, diese Last kann also nicht als hart empfunden worden sein. Anders sah es mit den Abgaben aus, gewöhnlich ein Zehntel der Ernte, und dem Arbeitsdienst, wobei hier wahrscheinlich der Postdienst die härteste Bürde darstellte. Die mongolischen Postkuriere mussten gepflegt, Unterkunft musste bereitgestellt werden sowie frische Pferde. Das alles war kostspielig. Dass es aufgrund des Abgabensystems sogar zu Nahrungsmittelknappheit kam, ist aus der Anweisung des *dPon chen*¹⁶ Kun dga' gzhon nu zu ersehen, der 1283 dem Klerus und der Laienbevölkerung einen dreijährigen Steuererlass gewährte, aufgrund der Verarmung der Bevölkerung in Zentraltibet. Nach dem Tod Möngke Khans 1259 brach im mongolischen Reich infolge Nachfolgestreitigkeiten ein Bürgerkrieg aus, der erst 1263 beigelegt wurde, als Qubilai Khan an die Macht kam. Im gleichen Jahr wurde erneut eine militärische Expedition nach Tibet entsandt, um die tibetischen Regionen im allgemeinen, im besonderen aber Khams, also Osttibet, zu befrieden. Zusammen mit den mongolischen Truppen wurde `Phags pa nach Tibet entsandt, in seinem Gepäck einen kaiserlichen Erlass, der erneut Steuerbefreiung für den tibetisch-buddhistischen Klerus garantierte. Die Durchführung der lokalen Administration wurde nun Sa skya pa-Beamten anvertraut. Insgesamt zwei Armeen wurden 1263/64 nach Nord-Ost Tibet entsandt, die die Region ein für allemal unter mongolische Herrschaft brachten. Und wieder hören wir von rituellen Abwehrtechniken: Der Abt des Klosters von sTag lung, Sangs rgyas yar byon (1203-1272) erreichte durch die Übergabe reicher Geschenke an die Mongolen, dass sein Kloster verschont wurde. Seither vollzog er jedes Jahr am 14. Tag des 4. Monats aufwendige und kostspielige Rituale zur Abwehr mongolischer Truppen (*hor bzlog la*). So jedenfalls berichtet uns das *Chos `byung ngo mtshar rgya mtsho*, der "Ozean der wunderbaren

¹⁴ *Deb ther sngon po*, S. 795.

¹⁵ Vgl. S.M.C. Goldstein (ed.), *Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*. Kathmandu 1978 (Bibliotheca Himalayica, Series II, vol. 7), S. 1219, s.v. *hor `dra*. Für *babs*, "Steuer", s. S.C.Das, *Tibetan-English Dictionary*, Compact Edition, Kyoto 1981, S. 917, s.v. `bab pa.

¹⁶ Tib. *dpon chen* bezeichnet im 13. Jahrhundert das Amt eines Regenten, s. L. Petech, *Central Tibet and the Mongols*, S. 43-46.

Religionsgeschichten" aus dem Jahr 1609, verfasst von dem sTag lung pa Ngag dbang rnam rgyal.

Auch in den folgenden Jahren kam es immer wieder zu lokalen Aufständen gegen die mongolischen Machthaber, so 1267 in `Bri gung. Die Mongolen reagierten stets schnell und effektiv: Sie sandten eine Armee, die den Aufstand in kürzester Zeit niederschlug. Auch innertibetische Dispute wurden auf die gleiche Weise gelöst: `Phags pa und der damalige dPon chen waren 1280 ziemlich zerstritten. Ein Schüler des Lama wurde umgebracht, und offene Feindseligkeiten brachen aus. Am Ende hiess es sogar, der dPon chen hätte `Phags pa durch Gift ums Leben gebracht. Qubilai Khan entsandte daraufhin eine Armee von 7000 Soldaten nach Tibet, die eine Schneise der Verwüstung durch Tibet schlug. Der dPon chen wurde gefangengenommen und hingerichtet. In der Folge richtete Qubilai das erste Mal eine militärische Präsenz in Tibet ein. 160 Soldaten wurden in Sa skya postiert, einige hundert überwachten die Grenzen zu sTod hor, damals das Caghatai Qanat und auch die südlichen Landesgrenzen.

1290 brach schliesslich eine offene Rebellion im Kloster von `Bri gung aus. Die Mönche von `Bri gung hatten sich militärische Hilfe geholt aus sTod hor, den alten Widersachern des Yuan Qanats. Es kam zu einem Zusammenstoss zwischen den mongolischen Truppen und den von `Bri gung organisierten Truppen. Das Kloster wurde gestürmt und gebrandschatzt, die meisten Insassen umgebracht. Aufgrund der limitierten Zeit will ich nicht auf weitere militärische Auseinandersetzungen zwischen einzelnen tibetischen Klöstern und mongolischen Truppen eingehen, und auch nicht auf weitere Details zur mongolischen Herrschaft in Tibet. Deutlich dürfte geworden sein, dass die mongolische Herrschaft in Tibet, die auf der Etablierung einer einheimischen politischen und administrativen Elite beruhte, die im Namen und durch die Autorität der mongolischen Herrscher regierte, sowohl zu militärischen Interventionen führte als auch dem Volk eine hohe Abgaben- und Steuerlast auferlegte. Auf den Punkt gebracht: Die tibetische Bevölkerung litt unter dem mongolischen "Joch".

2. Tibetische Reaktionen auf die mongolische Herrschaft: Die Vereinnahmung der Aggressoren

Wie gingen die Tibeter intellektuell nun mit der Fremdherrschaft um, die Plünderungen, Morde, Brandschatzungen etc. mit sich brachten? Auf welche Weise reflektierten sie die mongolische Herrschaft auf der sozio-religiösen Ebene, welche Strategien entwickelten sie zur kollektiven Bewältigung dieses Traumas? Hatte die mongolische Fremdherrschaft langfristige Auswirkungen auf die tibetische Selbstwahrnehmung? Und stellten die Bewältigungsstrategien vielleicht auch Strategien dar, das Konflikt- und Gewaltpotential zu entschärfen? Während in der mongolischen, religiös begründeten Herrschaftsideologie die Herrschaft des Qans über die Völker der Welt als ein sichtbares Zeichen der ihm vom Himmel (mong. *tngri*) verliehenen Macht interpretiert wurde, sahen die Tibeter die Etablierung der tibetisch-mongolischen Beziehungen schon bald in einem spezifisch buddhistischen Interpretationsrahmen. Die tibetisch-mongolischen Beziehungen wurden im Rahmen der sogenannten *yon bdag-mchod gnas* Beziehung gedeutet.¹⁷ Tib. *yon bdag* bedeutet "Gabenherr", tib. *mchod gnas* wörtlich "Opfer-Ort oder Gegenstand". Abgekürzt wird der Begriff zu *mchod yon* oder *yon mchod*. Dieses

¹⁷ Hierzu s. ausführlich D.S. Ruegg, "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 (ed.), *Tibetan History and Literature. Studies dedicated to Uray Gyéza on his seventieth birthday*. Wien 1991 (WSTB, 26), S. 441-453.

Modell sozialer und religiöser Beziehungen, wenn ich es einmal so nennen darf, ist typisch für eine buddhistische Gesellschaft, und sei es eine Dorf-Gemeinschaft. Eine Gesellschaft wird in zwei Teile geteilt, die Laien und der Klerus, die beide aufeinander bezogen agieren. Die Laien sind gewöhnlich die "Gabenherren", im Idealfall ein oder mehrere Fürsten (wenn Sie sich daran erinnern, kommt das Werben des Buddha um die Fürsten seiner Zeit schon in der Legende seines Lebens zum Ausdruck), die dem Klerus, den Geistlichen, materiell verpflichtet sind. Diese materielle Verpflichtung drückt sich durch die Gabe materieller Güter aus (so schon im 8. Jahrhundert in Tibet durch eine Pro-Kopf Abgabe von Getreide an das tibetische Kloster bSam yas), aber auch z.B. in der Leistung von Kriegsdiensten. So wird die militärische Intervention von Gushri Khan zugunsten der dGe lugs pa im Jahr 1642, die ich am Anfang meines Vortrags zitierte, im Kontext der *yon mchod* Beziehung verstanden. Gushri Khan ist seinen Pflichten als "Gabenherr" nachgekommen. Der Klerus, entweder ein einzelner Geistlicher oder ein Kloster usw., sorgt im Gegenzug für das religiöse Wohlergehen des Gabenherrn, und zwar in unterschiedlicher Weise, z.B. durch Belehrungen, durch die Ausführung bestimmter Rituale und Opfer, durch Initiationen. Gerade von der Vermittlung von Initiationen (*dbang*) in bestimmte Tantra-Zyklen berichten die tibetischen Quellen sehr häufig, wenn es um die Mongolenherrscher geht. `Phags pa initiierte den mongolischen Herrscher Qubilai in das Hevajra-Tantra, wofür er als "Bezahlung" (*dbang yon*) der Tradition nach die Herrschaft über die "drei Regionen" (*chol kha*, aus dem mongolischen *cölge*) von Tibet erhielt, das sind *mDo smad*, das heutige Amdo und Teile des nördlichen Khams, *mDo stod* oder *mDo khams*, das heutige Khams, und *dBus gtsang*, Zentral- und Westtibet.¹⁸ Zwischen weltlichem Gabenherrn und dem Klerus als dem, dem die Gaben darzubringen sind, herrscht ein asymmetrisches Kräfteverhältnis. Der Klerus ist den Gabenherrn stets spirituell überlegen. Das tatsächliche, politisch-militärische Kräfteverhältnis sah hingegen meistens genau anders aus, der weltliche Part war dem geistlichen überlegen. Durch die Interpretation der mongolischen Fremdherrschaft als *mchod yon*-Verhältnis gelang es den Tibetern, ein Superioritätsgefühl zu entwickeln und zu pflegen, das den tatsächlichen Verhältnissen nicht entsprach, jedoch ihnen selbst eine mentale Strategie des positiven Umgangs mit den Mongolen eröffnete. Entsprechend sind die späteren tibetischen historiographischen Berichte gefärbt von einem positiven Mongolenbild, das die "Zähmung" (*dul ba*) der wilden Mongolen durch die spirituelle Mächtigkeit der tibetischen Lamas und ihre Verwandlung in friedliebende buddhistische Laien beschreibt. Ein Beispiel für diese mentale Überlebensstrategie findet sich schon in den "Blauen Annalen", wo es über den Angriff der mongolischen Truppen unter der Führung des Generals Milici auf das Kloster `Bri gung im Jahr 1240 heisst:

"Sobald er das Antlitz des Lamas erblickt hatte, wurde Glaube in ihm geboren. Ein Gefühl von Vater und Sohn entstand zwischen ihnen, und er versprach, später Opfergaben zu entsenden. Sie [= Die Mongolen] kehrten um, ohne Menschen und Vieh Schaden zuzufügen."¹⁹

Das aktive Bemühen des tibetischen Klerus, in den nicht-buddhistischen Mongolen Interesse für den Buddhismus zu wecken und auf diese Weise der militärischen Aggression zu begegnen, ist in solchen mythischen Berichten wie auch zahlreichen Quellen, die die Aktivitäten tibetisch-buddhistischer Geistlicher in den Residenzen der mongolischen Khane in der Mongolei schildern, belegt. Für letztere haben wir

¹⁸ Auch diese Erzählung hält einer kritischen Quellensicht nicht stand.

¹⁹ *Deb ther sngon po*, S. 680.

übrigens sogar europäische Berichte, die Reiseberichte der Franziskaner-Pater Johannes von Plano Carpini²⁰ und Wilhelm von Rubruk.²¹ Wir können die Missionsversuche der Tibeter, die von der ersten Stunde der Kulturbegegnung mit den Mongolen in Angriff genommen wurden, durchaus als eine Strategie zur Konfliktvermeidung sehen, die sowohl religiöse als auch handfeste politische Gründe hatte.

3. Pragmatische Massnahmen gegen die mongolische Herrschaft

Neben dem Versuch, die Mongolen durch Konversion zum tibetischen Buddhismus sich gewogen zu machen und die Gewalt, die sie gegen die Tibeter ausübten, dadurch zu mindern oder sogar ganz zu verhindern, gab es eine Reihe von konkreten Massnahmen, der Gewalt, die die mongolische Fremdherrschaft mit sich brachte, zu entgegen. Hier ist nun zu fragen, ob auf der Handlungsebene eher mit Gewalt de- eskalierenden Massnahmen geantwortet wurde, oder der erfahrenen Gewalt ebenfalls Gewalt entgegensetzt wurde. Wenn ja, welche Form hatte die ausgeübte Gewalt?

Generell lässt sich feststellen, dass sich die Menschen mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften gegen die mongolische Fremdherrschaft wehrten, und dies implizierte auch konkrete Gewaltanwendung. Ein Beispiel unter vielen: Im Jahr 1285 wurde der den Mongolen gewogene Abt des Klosters Bya yul, gTsang ston pa, von den Mönchen von `Bri gung ermordet, sozusagen als Vorspiel zu ihrem Aufstand gegen die Yuan-sa skya-Herrschaft in Tibet.²² Zwei Jahre später eskalierte die Gewalt in einer Rebellion, bis schliesslich im Jahr 1290 die Mönche von `Bri gung sich zusätzlichen militärischen Beistand von den sTod hor holten, den Mongolen des Qanats Caghatai, das in ständigem Kampf mit dem Yuan-Reich lag. Wie die Geschichte ausgegangen ist, habe ich ja schon erzählt.

Wir finden in den historischen tibetischen Werken übrigens keinen Hinweis auf eine ethische Problematisierung der Gewalt, die angewendet wurde. Die tibetischen Chronisten sind sehr nüchtern in ihrer Berichterstattung. Dass sowohl buddhistischer Klerus wie auch Laien durch ihre Handlungen gegen die erste und wichtigste der fünf normativen Regeln des Vinaya verstiessen, das Gebot, nicht zu töten, schien in diesem spezifischen Kontext nicht weiter von Belang zu sein.

Der konkreten Gewaltanwendung komplementär zugeordnet war die mentale Gewaltanwendung. Ich habe nun schon einige Male auf die Rituale "zur Abwehr der Mongolen" hingewiesen, die durchgeführt wurden an verschiedenen Orten, um das Vordringen der mongolischen Truppen auf tibetisches Gebiet zu verhindern. Rituale zur Abwehr von kollektiven Feinden waren bis ins 20. Jahrhundert weit verbreitet und wurden häufig gegen feindliche Truppen eingesetzt. Ich habe bisher keine Hinweise erhalten, dass solche Abwehr-Rituale, die sich auf die tibetische Gesellschaft als Ganzes beziehen, heute noch praktiziert werden. Abwehrrituale hingegen, die auf einzelne Individuen und deren Schädigung zielen, werden heute noch häufig durchgeführt, sowohl in den tibetisch-buddhistischen Himalaya-Regionen als auch in der tibetischen Exilgesellschaft in Indien.²³

²⁰ Johannes von Plano Carpini, *Kunde von den Mongolen 1245-1247*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Felicitas Schmieder. Sigmaringen 1997 (Fremde Kulturen in alten Berichten, Bd. 3).

²¹ Wilhelm von Rubruk, *Reise zu den Mongolen 1253-1255*, übersetzt und erläutert von Dr. Friedrich Risch. Leipzig 1934 (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig, II. Reihe, Heft 13).

²² Vgl. George N. Roerich, *The Blue Annals*, Parts I & II. Delhi 1979, S. 303.

²³ Sicherlich auch an anderen Orten, an denen sich tibetische Gemeinschaften etabliert haben.

Es gibt eine ganze Reihe von Ritualen, die in Tibet durchgeführt wurden und im weitesten Sinn zerstörerischen Zwecken dienen. Ihre Durchführung war keineswegs auf lokale religiöse Spezialisten wie z.B. die *sNgags pa* oder die *lHa pa* beschränkt, sondern lag oft genug in der Obhut der Klosterinstitutionen. Auch wurden solche Rituale oft im Auftrag der tibetischen Regierung durchgeführt, so z.B. das "Ritual des *btSan*-Fadenkreuzes der 4 Kontinente" (*btsan mdos gling bzhi cho ga*),²⁴ das von der tibetischen Regierung angeordnet wurde zur Abwendung einer Gefahr, die die Existenz der Regierung und der buddhistischen Religion gefährdete. Die Mönche des *bSam yas*-Klosters waren auf dieses Ritual spezialisiert. Das Ritual wurde zur Zeit des 13. Dalai Lama unter der Leitung des Abtes von *sMin grol gling* vollzogen, als Gegenmassnahme zu drohenden Militäraktionen der nepalesischen Regierung. Der Erfolg des Rituals zeigte sich an einem furchtbaren Erdbeben, das zur Zeit seiner Durchführung das Kathmandu-Tal erschütterte, und am bald danach erfolgenden, plötzlichen Tod des führenden Generals der nepalesischen Armee. 1950, als chinesische Truppen auf tibetisches Territorium vordrangen, wurde das Ritual ebenfalls vollzogen, aber diesmal zeitigte es keine Erfolge (wie wir wissen). Ein besonderes Ritual, das sogenannte *ksetrapāla'i gtor rgyab*, das "Werfen von *gTor ma* des *Ksetrapāla*",²⁵ dessen Durchführung in der Obhut der *dGe lugs pa*-Institutionen lag, war gerade einer Bedrohung von seiten Chinas vorbehalten. *gTor ma* sind zumeist aus *Tsampa* hergestellte Opferkuchen von ganz unterschiedlicher Grösse. Zuständig für seine Durchführung, die von der tibetischen Regierung angeordnet wurde, waren die Mönche der beiden in Lhasa angesiedelten tantrischen Klöster, *brGyud grva stod* und *brGyud grva smad*. Es handelt sich hier also keinesfalls um marginale, sondern um offizielle, herrschaftsstabilisierende religiöse Praktiken, die nicht als unseliges Erbe autochthoner religiöser Praktiken verstanden werden können. Die Ritualpraktiken stellen ein wesentliches Merkmal buddhistischer Praxis dar, das wahrscheinlich eines der wichtigsten Elemente war, warum der Buddhismus schon sehr früh als eine für Staat und Herrschaft relevante Religion von seiten der Herrschenden in verschiedenen asiatischen Gebieten erfolgreich instrumentalisiert worden ist.²⁶ Darauf komme ich gleich noch zurück.

Bei den Ritualen zur "Abwehr der mongolischen Truppen" (*hor/sog dmag bzlog*) handelt es sich zum einen um Rituale, in denen ein sogenanntes *Ling ga* benutzt wird, das ja aus den *Cham*-Tänzen bekannt ist. Ein *Ling ga* ist ein Substitut, das in einer Reihe von Ritualen die feindlichen Mächte symbolisiert. Es kann in Form einer Zeichnung des potentiellen Opfers auf giftigem Papier angefertigt oder auch eine menschenähnliche Figur aus Teig sein. Die Zerstörung des *Ling ga* antizipiert hier die Zerstörung des tatsächlichen Feindes, in diesem Falle die mongolischen Truppen (*hor dmag*). Zum anderen handelt es sich um *gTor rgyab*-Rituale, also Rituale, in denen *gTor ma* angefertigt werden, die in einer elaborierten Zeremonie am Ende verbrannt werden, d.h. tatsächlich in die Flammen geworfen werden. Beide Rituale fungieren unter der Oberbezeichnung *hor dmag bzlog pa*, die "Abwehr mongolischer Truppen", und es ist hier auch tatsächlich eine sachliche Verbindung gegeben, weil ein *Ling ga* auch die Form eines *gTor ma* haben kann. So finden wir in dem

²⁴ S. hierzu ausführlich R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Graz 1975, S. 493-495.

²⁵ *Op. cit.*, S. 495-500.

²⁶ Vgl. G. Samuel, "Buddhism and the State in Eighth Century Tibet", in: H. Blezer (ed.), *Religion and Secular Culture in Tibet*. Tibetan Studies II. PIATS 2000: Tibetan Studies: Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Leiden 2000. Leiden usw. 2002 (Birlin's Tibetan Studies Library, vol. 2/2), S. 1-19.

tibetischen Text *Sog bzlog bgyis tshul gyi lo rgyus yod*,²⁷ die "Geschichte, wie die Abwehr der Mongolen vollzogen wird", der von dem rNying ma pa Lama Blo gros rgyal mtshan (1552-1624) verfasst worden ist, eine Beschreibung, wie ein Ling ga angefertigt wird, der als Substitut für die "Männer und Pferde der Truppen der Chahar" steht. Weiter wird geschildert, dass dieser Ling ga dann in einem Feueropfer (*sbyin bsregs*) – Ritual verbrannt wird, dessen Effekt wie folgt beschrieben wird: "die Pforten des Palastes und der Meditationsraum füllten sich mit dem Geruch der Mongolen; dies veranlasste grossen Glauben bei allen [anwesenden] Menschen." (Fol. 19v1-2).

In den *gTor rgyab*-Ritualen zur Abwehr der Mongolen wurden speziell vorbereitete *gTor ma* in einer Prozession aus dem Hof des Klosters von den Mönchen herausgetragen zu einem Platz, wo zuvor eine pyramidenartige Struktur, oft aus getrocknetem Gras, errichtet worden war, die auf einer Seite eine Öffnung aufwies. Diese Struktur wird *gtor khung*, das "gTorma-Loch", genannt. Dann wurde die Schutzgottheit, um deren *gTor ma* es sich handelt (hinsichtlich der Mongolen ist das gern *Beg tse*, eine der zu den 'Jig rten las 'das pa'i srung ma' gehörenden Schutzgottheiten), in einer Anrufung (*bskul ba*) beschworen, das Übel abzuwenden. Anschliessend wurden verschiedene *zor*, das sind kleine Waffen wie Messer, Schwerter oder auch eine Art Sicheln, oft vor allem Pfeile, die zur Abwehr von Dämonen symbolisch eingesetzt werden, in das *gTor ma*-"Loch" geworfen, stets begleitet von einer Beschreibung, wogegen die einzelnen Waffen wirksam sein sollen. Daran anschliessend wurde das *gTor khung* in Brand gesteckt und die verschiedenen *gTor ma* wurden in das Feuer, das als *gtor me*, "gTor ma-Feuer", bezeichnet wird, geworfen.

Das Werfen bzw. eher Schleudern der *gTor ma* in das Feuer stellt den Höhepunkt des Rituals ab, das seine Wirkmächtigkeit natürlich nicht durch den Akt an sich erhält, sondern durch die diesen Akt begleitende mentale Konzentration des oder der Lamas, die das Ritual ausführen, und die sich gerade in diesem letzten Akt vollkommen darauf konzentrieren, der Schutzgottheit die ihr übertragenen Aufgaben zu kommunizieren. Das Ritual wird beendet mit der Aktivierung von Mitgefühl gegenüber dem Feind, den man gerade zu zerstören versucht hat, und der Bitte um seine Bekehrung zur buddhistischen Religion.

Wir können jetzt natürlich sagen, nun gut, diese rituellen Praktiken sind Überbleibsel der autochthonen religiösen Traditionen Tibets und sind nicht spezifisch buddhistisch. Die Reaktionen der Tibeter auf die mongolische Fremdherrschaft wären dann nicht so sehr aus einem buddhistischen Weltdeutungshorizont gespeist, sondern aus einem autochthonen. Damit aber postulieren wir einen ahistorischen, normativen, statischen Buddhismus, der losgelöst von einer tatsächlichen sozialen und historischen Realität als essentielle Grösse existiert. Ein solches Postulat ist schon seit längerem in den wissenschaftsgeschichtlichen Horizont des Orientalismus-Diskurses, der seit dem 18. Jh. in Europa die Wahrnehmung des orientalischen "Anderen" und seiner Religionen bestimmt hat, eingeordnet und als nicht tragfähiges systematisches Konstrukt entlarvt worden. Buddhismus *an sich* existiert nicht, er existiert stets in einer bestimmten historischen Zeit und in einer bestimmten sozialen Realität. Der Buddhismus, so wie er in Tibet praktiziert wurde und alltagsreligiöse Relevanz hatte (und auch heute noch hat in exiltibetischen Gemeinden), ist ein anderer als der Buddhismus, der sich an die Elitendiskurse zeitgenössischer

²⁷ In: *The 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. 1, New Delhi 1975, Textabb. 203-259 [Fol. 1r-29r].

tibetischer Lamas anschliesst und darüber hinaus spezifisch europäische religiöse Bedürfnisse berücksichtigt [z.B. die Betonung der Meditation für Laien, die in asiatischen buddhistischen Kontexten nicht bekannt ist, jedoch konstitutiv für den Buddhismus im Westen]. Mir geht es hier nicht in erster Linie um den monastischen Diskurs einer kleinen Elite, der um Fragen nach der normativen Begründung von Gewalt im Spannungsverhältnis des buddhistischen Gebots der Gewaltlosigkeit kreist. Mir geht es um die "breite Masse" der religiösen Akteure und um die Frage, inwieweit ihre spezifische religiöse Tradition pragmatische Handlungsoptionen zur Verfügung stellt, die ethisch nicht problematisiert werden. Diese pragmatischen Handlungsoptionen verweisen jedoch zurück auf die religiösen Eliten, denn die Ritualanweisungen zur "Abwehr" von Feinden der buddhistischen Lehre finden sich häufig in den Gesammelten Werken der intellektuellen Eliten (man schaue sich nur einmal das Inhaltsverzeichnis der Gesammelten Werke des hohen dGe lugs pa-Geistlichen Thu'u bkvan blo bzang chos kyi nyi ma aus dem Beginn des 19. Jahrhunderts an!).

Ich möchte noch kurz auf eine interessante historische Parallele in indischen buddhistischen Texten hinweisen, die die Frage der Anwendung von Gewalt ebenfalls in einen rituellen Kontext stellt. Die Rituale zur Abwehr von Feinden haben ihren Prototyp in den indischen buddhistischen Tantras, die ja, wie Sie wahrscheinlich wissen, den wichtigsten normativen Text-Korpus im tibetisch-buddhistischen Kanon bilden. Ich zitiere aus einem Abschnitt des *Hevajratantra*, eines der berühmtesten buddhistischen Tantras, vielleicht im 8. Jh. entstanden. Im zweiten Kapitel dieses Tantras, dem Kapitel über die Mantras, finden wir eine Passage zur Abwehr einer feindlichen Armee, das "Kreide-Ritual zur Zerstörung einer feindlichen Armee".²⁸ Rituelle Techniken, die auf die Zerstörung, d.h. Tötung eines entweder spirituellen oder aber realen Feindes hinzielen, sind auch in normativen tibetisch-buddhistischen Texten häufig zu finden.

4. *Fazit: Zum Verhältnis des buddhistischen Postulats der Gewaltlosigkeit und den pragmatischen Reaktionen der Tibeter auf die mongolische Fremdherrschaft* Wahrscheinlich sind Ihnen allen die *pañca-sila*, die "fünf Sittlichkeitsvorsätze", aus dem Theravāda-buddhistischen Pāli-Kanon bekannt. Der erste dieser Sittlichkeitsvorsätze lautet:

"Ich nehme die Übung auf mich, vom Töten von Lebewesen abzusehen."

Diese ethische Handlungsnorm ist im buddhistischen Kontext als eine optionale Norm zu verstehen, d.h. sie ist nicht im Rekurs auf eine dem Menschen übergeordnete transzendente Macht begründet und damit aus sich heraus allgemeinverbindlich, sondern sie ist begründet im Rekurs auf den Heilsweg des Individuums.²⁹ Durch die Einhaltung dieses (und der vier anderen) Gebote eröffnet sich dem Individuum die Möglichkeit des spirituellen Fortschritts auf seinem Heilsweg und nach seinem Tod eine bessere nächste Existenz. Das Gebot ist also insofern normativ verbindlich, als seine Nichteinhaltung die Verfehlung des individuellen buddhistischen Heilsziels nach sich zieht.

²⁸ D.L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study*. Part I, Introduction and Translation. London usw. 1980 (1959) (London Oriental Series, vol. 6), S. 52.

²⁹ S. hierzu auch Sven Bretfeld, "Gewaltlosigkeit und ihre Suspendierung im Theravāda-Buddhismus Sri Lankas", in: W. Dietrich/ W. Lienemann (Hrsg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen*. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart 2004, S. 50.

Auch im Mahāyāna-Buddhismus ist das eben zitierte Gebot normativ gültig, hier jedoch haben wir mit der siebten der sogenannten Bodhisattva-Vollkommenheiten, der Upāyakaśālya-pāramitā, der "Vollkommenheit bezüglich der Mittel, die heilsam sind", ein flexibles Instrument, die strikte normative Vorgabe übergeordneten, an die Person des Bodhisattva gebundenen Heilsperspektiven unterzuordnen. Die siebte Vollkommenheit, die ein Bodhisattva zu entwickeln hat, impliziert zuerst, dass er aufgrund seiner Allwissenheit, die ihm als eines der Merkmale der Buddhaschaft zugesprochen wird, seine Lehrreden an die Aufnahmefähigkeit seiner Zuhörerinnen und Zuhörer anpasst. Ein Buddha und ein Bodhisattva wählen also stets die Mittel der Belehrung, die den Umständen angemessen sind. Geleitet werden sie von ihrem Mitgefühl. In Situationen, die im Extremfall zum Verlust von Menschenleben führen, wird ein Bodhisattva stets die Handlungsoption wählen, die für alle Beteiligten die geringsten karmischen Folgen hat. Weiss der Bodhisattva z.B., dass ein Terrorist gerade im Begriff ist, in einem Selbstmordattentat eine Menge Menschen mit in den Tod zu reissen, kann er zu dem äussersten Mittel zur Vermeidung dieser Tat greifen, nämlich den Terroristen zuvor töten. Aufgrund der von ihm kultivierten Tugenden des Mitgefühls und der mitfühlenden Liebe spielen die Konsequenzen seiner eigenen Handlungen für sein eigenes Karma für ihn keine Rolle. Er selbst verstösst zwar gegen das Gebot des Nicht-Tötens und kann seiner nächsten Wiedergeburt in der Hölle entgegensehen. Er ist bereit, die karmischen Konsequenzen seiner Tat zu erliden. In der Mahāyāna-buddhistischen Literatur wird allerdings kontrovers diskutiert, wie hart diese Konsequenzen angesichts der zugrundeliegenden höheren Motivation sind. Der Bodhisattva, der aus Mitgefühl tötet, vollzieht diese Handlung ohne die negativen Triebkräfte Gier, Hass und Unwissenheit bzw. Verblendung. Eine so vollzogene Handlung ist keine unheilvolle (*akuśala*) Handlung. Daher zieht sie auch keine gravierenden karmischen Konsequenzen nach sich, wie das bei einem Mord, der auf der Basis der drei negativen Triebkräfte begangen wurde, der Fall wäre. Das Karma-Konzept ist hier also entscheidend für die Argumentation, denn die gleiche Tat zieht nicht notwendig die gleiche karmische Konsequenz nach sich, da die Intention (*cetanā*) zur Tat entscheidend ist für die karmische Frucht. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Sprung zur Rechtfertigung eines Krieges, wenn er aus einer Situation erwächst, die sonst wesentlich mehr Leiden und schlechtes Karma für viele Menschen nach sich ziehen würde. In dem Mahāyāna-Sūtra *Ārya-bodhisattvagocaropāya-viśaya-vikurvana-nirdeśa-sūtra*³⁰ werden einem König Anweisungen erteilt, wann ein Krieg notwendig ist: Ein buddhistischer König darf demzufolge keinen Angriffskrieg führen, hingegen sehr wohl einen Verteidigungskrieg, um seine Untertanen zu beschützen. Er sollte allerdings vorher versuchen, den Konflikt mit nicht-militärischen Mitteln zu lösen, z.B. durch Verhandlungen. Erst wenn alle Versuche, den Konflikt auf diplomatischem Weg beizulegen, fehlschlagen sind, darf ein König zum Schutz seines Volkes Krieg führen. Das "notwendige Übel" des Tötens der feindlichen Truppen wird billigend in Kauf genommen, auch wenn auf die Möglichkeit verwiesen (und sie empfohlen) wird, die feindlichen Truppen gefangenzunehmen anstatt sie umzubringen. Die Tötung eines feindlichen Kriegers in einem solchen "gerechten" Krieg stellt jedoch keine Handlung dar, die gravierende karmische Folgen nach sich zieht. Darüber hinaus wird auch argumentiert, dass die Feinde der buddhistischen Lehre keine menschlichen Lebewesen seien, sondern *icchāntika*. Dieser Begriff, der im Tibetischen übersetzt wird als "jemand von grosser Begierde", ist

³⁰ S. M. Zimmermann, "A Mahāyānist Criticism of Arthaśāstra", in: *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 3, 2000, S. 177-211.

begriffsgeschichtlich noch nicht genügend erforscht.³¹ Die Tötung eines solchen Wesens, so heisst es aber, sei mit dem Fällen eines Baumes, dem Mähen einer Weise oder dem Zerlegen eines Leichnams gleichzusetzen. Die buddhistischen Tantras sind noch deutlicher:

”Was diejenigen betrifft, die in Bezug auf die buddhistischen Lehren verwirrt sind, die drei Juwelen hassen und begierig sind, schlecht von den religiösen Lehren zu sprechen, so erschlagen die Rücksichtsvollen sie.”³²

Ebenfalls zuweilen die philosophischen Schriften:

”Wenn man zum Nutzen der Lebewesen oder wegen der Lehre des Buddha Lebewesen erschlagen sollte, ist man von Befleckungen nicht berührt.”³³

In den philosophischen Lehren des tibetischen Buddhismus werden also Instrumentarien zur Verfügung gestellt, die durchaus zur Rechtfertigung von Gewaltausübung herangezogen werden können. Frappierend ist nun aber, dass dies nicht gemacht wird. In den einzelnen Ritualtexten, die ja konkrete Handlungsanweisungen geben, wird man nicht fündig. Ich habe aber auch nicht in der schon zitierten Schrift des Blo gros rgyal mtshan, der die Beschreibung des Vollzugs einzelner Abwehrrituale in den grösseren historischen Kontext der Mongolenüberfälle auf tibetisches Gebiet einordnet und ausführlich die von den Mongolen verübten Grausamkeiten kommentiert, diesbezügliche Reflektionen gefunden. Sogar in den Schriften des berühmten 5. Dalai Lama wird deutlich, dass die ethische Problematisierung der Anwendung von Gewalt auch hohen buddhistischen Geistlichen oder ”Intellektuellen” nicht zwingend notwendig erscheint. Im Jahr 1642 marschierten die mit den dGe lugs pa verbündeten mongolischen Truppen in Zentraltibet ein und belagerten fast bis zum Ende des Jahres den Herrscher von gTsang und seine Gefolgsleute in der Festung von bSam sgrub rtse in Shigatse, wohin sich diese zurückgezogen hatten. Die Lage zwischen den beiden kriegführenden Parteien spitzte sich immer mehr zu, und schliesslich bat der Schatzmeister der Regierung den Dalai Lama, vermitteln zu dürfen. Der Dalai Lama aber lehnte eine diplomatische Intervention zu diesem späten Zeitpunkt ab, und begründete seine Haltung in seiner um 1681 verfassten Autobiographie rein politisch:

”Ich habe Dir viele Male gesagt, dass ich solche Sachen [= der Krieg] nicht mag. Aber Du hast mir niemals zugehört. Nun wissen alle, dass die Abtrünnigen der Regierung rebelliert haben und dass unser Mann ... die mongolischen Truppen anführt. Gibt es irgendeine Hoffnung auf Vermittlung zum gegenwärtigen Zeitpunkt? Der König und sein Gefolge, die weise sind, mögen meinem Ansinnen gewogen sein. Aber die

³¹ S. Ming-Wood Liu, ”The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāna Sūtra”, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7/1, 1984, S. 57-81. Vgl. auch K. Kollmar-Paulenz, ”Tötung als Befreiung? Gewalt als Konfliktlösungsstrategie in Tibet und das buddhistische Postulat der Gewaltlosigkeit”, in: W. Dietrich/ W. Lienemann (Hrsg.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen*. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart 2004, S. 37, Anm. 25 [S. 31-46].

³² *Sarvadurgaparishodhanatantra*, ed. T. Skorupski, Delhi 1983, Sanskrit-Manuskript Fol. 60-61. Ich folge der Übersetzung von D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, London 1987, S. 175.

³³ Zitiert nach D.L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*, S. 176, nach der textedition von Lokesh Chandra und D.L. Snellgrove, Śata-pitaka Series, New Delhi 1981, S. 167-168.

Mongolen werden sich niemals zurückziehen. Von meiner Seite bin ich gewillt, mich der Herrschaft des Königs nicht zu beugen.”³⁴

Es bestand aus tibetischer Sicht augenscheinlich kein Bedürfnis nach ethischer Fundierung. Dasselbe können wir auch für die tibetischen Reaktionen auf die Mongoleneinfälle im 13. und 14. Jh. feststellen.

Tibet vor 1950 wird sowohl von Fachleuten wie auch in der breiteren Öffentlichkeit als ein Land betrachtet, in dem die Religion eine alles beherrschende Rolle im Alltagsleben spielte. Dieses "Vor-Urteil" impliziert, dass wir für die tibetischen Gesellschaften selbstverständlich die konkrete Umsetzung der normativen ethischen Vorgaben, die der Buddhismus liefert, erwarten. Eine solche Erwartungshaltung, die im immer noch verbreiteten "Mythos Tibet" begründet ist, trägt dazu bei, dass wir angesichts der kriegerischen Auseinandersetzungen, in die Tibet während der Mongolenzeit, aber auch später, verwickelt war, in den Quellen geradezu verzweifelt nach Hinweisen suchen, die die blutigen Scharmützel, an denen Mönche wie Soldaten gleichermaßen beteiligt waren, auf der diskursiven Ebene religiös zu rechtfertigen oder wenigstens zu erklären versuchen. Bei der Analyse von Ritualen, in denen mentale Gewaltanwendung praktiziert wird, sind wir geneigt, diese aus einem tibetisch-buddhistischen Kontext auszugliedern und sie als Restbestände autochthoner und nicht-buddhistischer Religiosität zu marginalisieren, ohne zu beachten, dass diese Rituale im Alltagsleben von Menschen, die sich explizit als Buddhistinnen und Buddhisten verstehen, eine wesentlich prominentere Rolle spielen als normative religiöse Vorgaben, die in Texten archiviert sind. In der Diskussion um Gewalt und Gewaltanwendung in historischen buddhistischen Gesellschaften Asiens müssen die alltagsreligiösen Praktiken dringend in die Analyse miteinbezogen werden, da Religion sich im wesentlichen durch Praxis, durch Handeln konstituiert, und nicht durch Textstudium.

³⁴ Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, *Za hor gyi ban de ngag dbang blo bzang rgya mtsho 'i 'di snang 'khrul ba'i rol rtsed rtogs brjod kyi tshul du bkod pa dukula'i gos bzang*. Lhasa, Vols. I-III, 1989, Vol. I, 204.