

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 54 (2000)

Heft: 4

Artikel: Geschichte als Mythos : zur Aneignung von Vergangenheit in der tibetischen Kultur : ein kulturwissenschaftlicher Essay

Autor: Schwieger, Peter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147514>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

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

GESCHICHTE ALS MYTHOS – ZUR ANEIGNUNG VON VERGANGENHEIT IN DER TIBETISCHEN KULTUR EIN KULTURWISSENSCHAFTLICHER ESSAY

Peter Schwieger, Universität Marburg

Einleitung

Die historiographische Literatur Tibets in ihrer ganzen Fülle und Vielfältigkeit präsentiert Geschichte beinahe ausschließlich aus der selektiven Perspektive der buddhistischen Religion. Vielfach wurde dies von seiten westlicher Historiker lediglich als ein Manko der Quellen zur Kenntnis genommen, allenfalls noch mit kurzen Hinweisen auf die ideologische Funktion der tibetischen Tradition erklärt. Sozusagen parallel zur selektiven Wahrnehmung der tibetischen Geschichtsschreibung ergab sich in der Tibetologie häufig eine ebenfalls selektive Wahrnehmung der Quellen auf ihre Brauchbarkeit bezüglich der Abstraktion historischer Fakten hin. Wenn auch nicht immer explizit, so fußte sie doch letztlich auf der von Droysen getroffenen und in der Folge von Bernheim, Kirn und Brandt weiter systematisierten Unterscheidung der schriftlichen Quellen in sogenannte Überreste und in Tradition, eine Einteilung, die heute innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht mehr die allein gültige ist, weil sie an einer reinen Faktengeschichtsschreibung orientiert ist.

Wenn etwa historiographische Quellen mit Hilfe des Etiketts Tradition als Quellen von geringerer Aussagekraft eingestuft werden, dann ist dies eine Bewertung, die allein aus der spezifischen Fragestellung des Historikers erfolgt, aber nicht der Quelle an sich innewohnt. Es ist inzwischen eine Binsenweisheit, daß im Grunde jede Quelle – je nachdem was man erfragen will – auch Überrest sein kann, denn sie überliefert immer auch Unabsichtliches. Zudem können gerade die Tendenzen historiographischer Quellen zum Gegenstand historischer Untersuchung erhoben werden, verraten sie uns doch sehr viel über die Intentionen, Vorstellungen und Anschauungen der Geschichtsschreiber sowie – um einen von Friedrich Nietzsche in seiner kritischen Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Historie geprägten Begriff zu verwenden – über den ‘geschlossenen Horizont’, durch den der Umkreis ihrer Möglichkeiten als historische

Wesen umgrenzt wird.¹ Mit dieser Perspektive knüpfe ich zugleich an einen breiten Diskurs an, wie er sich in den letzten Jahren fächerübergreifend aus den Kultur- und den Sozialwissenschaften heraus entwickelt hat.

Der Kulturbegriff, der dem Essay zugrundeliegt, geht von Kultur als einem "symbolisch und textuell vermittelten Prozeß der Selbstausslegung und Bedeutungskonstruktion" aus.² Dies trifft in besonderem Maße auf die Historie zu, also die Geschichte im Sinne der Repräsentation. Doch "textuell vermittelt" bedeutet keinesfalls, daß Kultur voll und ganz in Text aufgeht. In Kultur geht es immer auch um Macht.³

These und Fragestellung

Meine Analyse möchte ich auf das tibetische Geschichtsbild begrenzen, wie es mit Beginn der sogenannten zweiten Verbreitung der buddhistischen Lehre in Tibet, also vom 11. Jahrhundert an, entstand und bis ins 20. Jahrhundert das allein gültige blieb. Dabei werde ich zunächst in groben Zügen auf den diachronen Aspekt eingehen, dann jedoch die Analyse unter synchronem Aspekt in den Vordergrund stellen. Auf den Grund, der für die Setzung eines solchen methodischen Schwerpunktes spricht, hat der kürzlich verstorbene Michael Aris hingewiesen, wenn er über die historio-

- 1 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Frankfurt 1989, S. 16-17. Vgl. Edmund Braun, Hans Radermacher, *Wissenschaftstheoretisches Lexikon*, Graz, Wien, Köln 1978, S. 249.
- 2 Ansgar Nünning, Hrsg., *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, Stuttgart, Weimar 1998, S. 301.
- 3 So schreibt etwa Lawrence Grossberg im Bemühen, den Begriff der *cultural studies* zu definieren: "Für sie ist Kultur mehr als ein Text oder eine Ware. Des weiteren betrachten sie die Kultur selbst als das Feld, in dem Macht produziert und um sie gerungen wird, wobei Macht nicht notwendigerweise als Form von Herrschaft verstanden wird, sondern immer als ungleiches Verhältnis von Kräften im Interesse bestimmter Fraktionen der Bevölkerung." (L. Grossberg, "Was sind Cultural Studies?", in: Karl H. Hörning und Rainer Winter, Hrsg., *Widerspenstige Kulturen: Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M. 1999, S. 48.)

graphische Literatur Tibets schreibt: "... the literary language used in these texts has not undergone any really significant change during the last millenium."⁴ Dies ist vor allem die Folge der unangefochtenen Stellung, die dem Buddhismus in der tibetischen Gesellschaft über die Jahrhunderte zukam.

Meine Analyse wendet sich der Geschichte als Mythos zu. Mythos soll heißen, daß der Geschichte eine sinnstiftende Leistung zugesprochen wird und aus ihr normative Ansprüche abgeleitet werden. In diesem Sinn hat sich der Begriff Mythos inzwischen in der Kulturwissenschaft⁵, insbesondere auch in der Geschichtswissenschaft⁶, eingebürgert.

Ich gehe von folgender These aus:

Der Geschichte, verstanden als erinnerte Vergangenheit, kommt in der tibetischen Kultur die Funktion zu, die soziokulturellen Verhältnisse einer monozentrischen Kultur zu fundieren und festzuschreiben.

Bei der Untermauerung der These geht es um die Beantwortung der beiden folgenden Fragen:

Wie kam es zur weitgehenden Stillstellung der tibetischen Kultur?

Wie wurde in der tibetischen Kultur Geschichte rekonstruiert?

Analyse unter diachronem Aspekt

Die Grundlage für die Entwicklung hin zu einer ausschließlich am Buddhismus orientierten Kultur wurde in Tibet bereits in der tibetischen Königszeit (7. bis 9. Jh.) gelegt, blieb jedoch in jener Zeit nicht ohne

4 Michael Aris in: Dan Martin, *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*, London 1997, S. 9.

5 Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, S. 52, 54, 76, 77; Klaus P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen, Basel 1995, S. 164.

6 Christian Simon, *Historiographie: Eine Einführung*, Stuttgart 1996, S. 286.

Widerstand in maßgeblichen Adelskreisen. Hinzu kommt, daß der Buddhismus als ein geschlossenes Lehrsystem vor allem eine Religion des Hofes war und auch dort neben nicht-buddhistischen Kulturen praktiziert wurde, wie sie insbesondere in Verbindung mit den tibetischen Königsgräbern standen. Dennoch hat es den Anschein, daß am Ende dieser Epoche in Tibet eine weitgehende allgemeine Aufnahmebereitschaft für die buddhistischen Lehren geschaffen worden war, eine gewisse Vertrautheit, an die später angeknüpft werden konnte.⁷ Hierfür dürfte nicht allein der offiziell am Hofe geförderte Buddhismus ausschlaggebend gewesen sein, wie es uns die spätere tibetische Geschichtsschreibung glauben macht. Prägend gewesen waren sicherlich auch die zahlreichen Kontakte, wie sie sich durch herumwandernde indische Yogin ergaben, die sich zur meditativen Praxis und zum Zwecke der Pilgerschaft in die entlegenen Regionen des Himalaya begaben. Solche Kontakte förderten weder eine systematische Verbreitung noch ein unbedingt korrektes und tieferes Verständnis buddhistischer Lehren, jedoch eine allgemeine Vertrautheit mit buddhistischen, vor allem tantrischen Praktiken, wie sie ihren Niederschlag in der Formierung der religiösen Richtungen fand, deren Anhänger später als rNying-ma-pa und Bon-po bezeichnet wurden. Wir können auch davon ausgehen, daß diese Form der Infiltration buddhistischer Praxis und buddhistischen Gedankengutes auch nach dem Zusammenbruch des Königtums in Zentraltibet nicht zum Stillstand kam.⁸ Dabei dürfte der Schwerpunkt jedoch auf den tantrischen und schamanistischen Formen des Buddhismus gelegen haben.⁹

Als dann im 11. Jh. die westtibetischen Könige die Wiederbelebung des Buddhismus in Tibet initiierten, verlagerten sie den Schwerpunkt auf die monastischen und akademischen Traditionen. Dieser Prozeß erfuhr seine Zuspitzung im 14. Jh. in den akademischen und teilweise auch politischen Zentren Sa-skya und Zha-lu.¹⁰ Hier fand das statt, was der Ägyptologe Jan Assmann den Akt der Schließung im Kanonisierungsprozeß genannt hat: Der Überlieferungsstrom wurde endgültig kanonisiert,

7 Vgl. David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, London 1987, S. 464.

8 Vgl. hierzu Snellgrove, S. 396-407.

9 Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington, London 1993, S. 441.

10 Siehe hierzu Snellgrove, S. 396, Samuel, S. 474, 492.

d.h. inhaltlich und formal allgemein verbindlich als die einzig wahre Tradition festgelegt.¹¹ Die indischen Klassiker des Buddhismus galten als "Verkörperung der Ideen und Werte, denen sich die Gesellschaft verschrieben hatte."¹² In dieser Hinsicht entsprach das alte Tibet ganz dem Bild, das wir auch von anderen vormodernen Gesellschaften haben. "Diese Lehren waren als die Wahrheit akzeptiert worden, als Wahrheit, die wahr bleibt, wie früh oder spät man sie auch entdeckt." Die Vorstellung, daß die Wahrheit in verbindlichen Werken der Vergangenheit festgeschrieben sei, führte darüber hinaus zu der Schlußfolgerung, daß das Wissen – wenn auch umfangreich – letztendlich begrenzt sei: "Alles war schon gesagt, alles konnte in angemessener Zeit beherrscht werden."

Um die ein für allemal festgeschriebenen Texte über die Zeit hin lebendig zu erhalten, bedürfen sie der Interpretation (Auslegung). Indem die Interpretation institutionalisiert wird, wächst "eine neue Klasse intellektueller Eliten" heran, die danach strebt, von einer gesellschaftlich weitgehend unabhängigen Position her die normativen und formativen Ansprüche des Kanons zu vertreten.¹³

Für die endgültige Fixierung des Kanons im Tibet des 14. Jh.¹⁴ waren letztlich zwei Faktoren entscheidend: Zum einen die Auseinandersetzung mit den in der Folge nur noch als Apokryphen weiterlebenden Traditionen, zum anderen das durch das Vordringen des Islam nach Nordindien erfolgte

11 Assmann, S. 94: Der Akt der Schließung "zieht die beiden entscheidenden Grenzen zwischen dem Kanonischen und dem Apokryphen und zwischen dem Primären und dem Sekundären. ... Kanonische Texte sind sakrosankt: sie verlangen wortgetreue Überlieferung. ... Der kanonische Text hat die Hochverbindlichkeit eines Vertrages."

12 Ich borge hier und mit den beiden folgenden Zitaten die Worte, wie sie die britische Historikerin Patricia Crone generell auf die Kultur vormoderner Gesellschaften gemünzt hat (P. Crone, *Die vorindustrielle Gesellschaft: Eine Strukturanalyse*, München 1992, S. 101f).

13 Siehe Assmann, ebd. S. 94f, 295f.

14 Die historischen Ereignisse sind kurz zusammengefaßt bei Paul Harrison, "A Brief History of the Tibetan bKa' 'gyur", in: José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson (eds.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Ithaca, New York 1996, S. 70-94 (v. a. S. 74-80).

Versiegen der lebendigen Quellen der Tradition.¹⁵ Die im Kanon fixierte Tradition besaß fortan nicht hinterfragbare Geltung, sie galt als die Wahrheit schlechthin. Diese ihr zugesprochene Überlegenheit übertrug sich auf die, die sich auf sie als letztgültige Autorität beriefen und mit ihrer Auslegung befaßt waren. Durch die Verpflichtung auf seinen Kanon hatte der buddhistische Klerus endgültig eine monozentrische Kultur zementiert. “Kennzeichnend für eine solche Kultur ist” – wie Assmann schreibt – “ihre Gesamtorientierung, die Macht einer der verschiedenen Codes kultureller kommunikativer Praxis überformenden und bindenden Einheitsformel, die keinen Raum läßt für selbständiges Denken und autonome Diskurse.”¹⁶ Dies bremste zwar nicht die Schaffenskraft der Träger der Hochkultur¹⁷, wie etwa die Vielzahl philosophischer Lehrbücher (*yig-cha*) und apologetischer Texte (*dgag-lan*)¹⁸ bezeugt, doch handelt es sich hierbei ausschließlich um Auslegung kanonifizierter Schriften. Vor allem bewegte sich die an dieser Literatur geübte Ausbildung analytischer Fähigkeiten innerhalb der streng vorgegebenen Bahnen indisch-buddhistischer Scholastik. Die Folge war: Für Neues blieb wenig Raum. So formt sich uns das Bild einer Kultur, die man mit Fug und Recht als eine “stationäre” beschreiben kann.

- 15 Yeshe De Research Project, *Light of Liberation: A History of Buddhism in India*, ed. by E. Cook, Berkeley 1992 (Crystal Mirror Series, Vol. VIII), S. 410, zufolge war im 14. Jahrhundert Sumanaśrī der letzte Kaschmiri Paṇḍita, der nach Tibet kam, wo er mit Bu-ston bei der Übersetzung von Sanskrittexten ins Tibetische zusammenarbeitete.
- 16 Assmann, S. 116. Vgl. auch ebd., S. 123: “Die Bedeutung von Kanon verlagert sich vom Richtigen auf das Sakrosankte. Die Normen werden auch noch dem Forum der Vernunft und des öffentlichen Konsenses entzogen und einer höheren Autorität unterstellt.”
- 17 Bestimmte Eliten traten als Träger der kulturellen Orientierung auf; sie fungierten als Kontrollinstanz. Das, was die Hochkultur ausmachte, sozusagen das Herzstück der Kultur, war in vormodernen Gesellschaften die Religion. Ihr kam eine kulturelle und gesellschaftliche Steuerungsfunktion zu. (Vgl. Crone, S. 99.)
- 18 Siehe G. Newland, “Debate Manuals (Yig cha) in dGe lugs Monastic Colleges”, und D.S. Lopez, Jr., “Polemic Literature (dGag lan)”, beide in: José Ignacio Cabezón, Roger R. Jackson (Hrsg.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Ithaca, New York 1996, S. 202-216 und S. 217-228. (Lopez übersetzt *dgag-lan* als “polemics” und nicht als “apologetics”, s. ebd., S. 222f Anm. 2).

Denn diese Beurteilung ist nicht allein das Resultat *unseres* Beobachterstandpunktes.¹⁹ Vielmehr haben die geistigen Eliten Tibets als Träger der Hochkultur selbst an dem Bild einer stationären Kultur festgehalten.

Demjenigen Teil des Klerus, der über den gemeinsam anerkannten Kanon hinaus auch an apokryphen Traditionen festhielt,²⁰ wurde gesellschaftspolitischer Einfluß weitgehend verwehrt. Die Bon-po, die den buddhistischen Kanon nicht als verbindlich anerkannten und stattdessen in Reaktion auf die Kanonisierung buddhistischer Texte ihren eigenen Kanon schufen, wurden ins völlige gesellschaftliche Abseits gedrängt.²¹

- 19 Diesen Einwand gegen die Qualifizierung einer Kultur als stationär im Kontrast zu unserer eigenen, als kumulativ empfundenen westlichen Kultur gibt Claude Lévi-Strauss zu bedenken (Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. II, Frankfurt a.M. 1992, S. 381-387). Mit der Beurteilung der tibetischen Kultur als "stationär" ist jedoch keineswegs ihre Wertung als "erfolglos" verbunden. "Eine Kultur definiert den Bereich der möglichen Interaktionsgeschichten ihrer Mitglieder. Da Werte ausschließlich kulturspezifisch und historisch sind, gibt es keinen Maßstab, um eine Kultur als adäquater als eine andere auszuzeichnen. Erfolgreich kann eine Kultur nur innerhalb des Vorhersagebereichs sein, den sie definiert. Daher kann eine Kultur aus der Perspektive einer anderen Kultur auch nicht als erfolglos angeprangert werden." (Schmidt, "Der Radikale Konstruktivismus: Ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs", in ders., Hrsg., *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*, Frankfurt a.M. 1996, S. 47.)
- 20 Dabei gilt ebenfalls für diese spezifische Literatur, daß sie aufgrund der in Analogie zum allgemein anerkannten Kanon aufgestellten Behauptung, die in der "glorreichen" Vergangenheit festgeschriebene Wahrheit unbeschadet zu tradieren, sowohl im Inhalt als auch in der Form über die Jahrhunderte kaum nennenswerte Abweichungen oder gar originelle Neuschöpfungen aufweist.
- 21 Bon, so wie es sich in Tibet spätestens zur Zeit der sogenannten zweiten Verbreitung des Buddhismus manifestierte, erscheint uns sowohl von seiner Grundanschauung als auch von seiner Praxis her buddhistisch geprägt. Dies gilt jedoch nicht für die Tradition, wie sie die Bon-po behaupten, sowie infolge deren Selbstwahrnehmung. Auch von seiten der verschiedenen buddhistischen Schulen wurden und werden die Bon-po als Nicht-Buddhisten betrachtet. Zur Bon-Literatur siehe Per Kvaerne, "The Literature of Bon", in: José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, S. 138-146.

Durch das im Kanon begrenzte, als verbindlich festgelegte, über jeden Zweifel erhabene und damit geheiligte Korpus von Texten und Werten wurde darüber hinaus eine kollektive Identität fundiert und geformt. Die Heiligung übertrug sich auf diejenigen, die sich zu dieser Identität bekannten.²² So wurde in der tibetischen Gesellschaft – formuliert durch die geistigen Eliten – zunehmend das Bild eines “auserwählten Volkes” aufgebaut. Dieses Bewußtsein von Einzigartigkeit beruhte in Tibet auf der Vorstellung, die einzigen Hüter der einzig wahren Tradition zu sein. Tibet wurde wahrgenommen als das einzige Land, in dem der Buddhismus in seiner besonderen Form des Mahāyāna in ungebrochener und unbeschadeter Tradition und als nahezu einzig von allen seinen Bewohnern akzeptierte Lehre überlebt hatte, während er in allen anderen ursprünglich buddhistischen Ländern, die das Schneeland umgaben, entweder völlig von anderen Religionen verdrängt wurde oder aber sich in ständiger Konkurrenz mit ihnen befand. Deshalb – so drückte es Tshe-dbang-nor-bu, ein Geistlicher des 18. Jahrhunderts, aus – “ist dieses (Tibet) inmitten der Schneeberge von der Lokalisation des Landes her zwar lediglich unbedeutend und gering, aber durch den höheren Status (der Lebewesen als Menschen) und das wahrhafte Gut (von Befreiung und Allwissenheit bzw. vollkommener Erleuchtung) besitzt eben das schneebedeckte Tibet den Charakter einer besonderen Herausforderung (selbst) gegenüber Śambhala im Norden.”²³

Dieses einzigartige Erbe der allein wahren Tradition galt es, zugleich mit den dazu erforderlichen äußeren Bedingungen zu bewahren. Nach dem Verschwinden eines Königiums sah sich der Klerus in Tibet selbst als der oberste Garant dieses Erbes. Wie auch andernorts selbst bis in die Gegenwart hinein zu beobachten, führte dies zur Klerikalisierung und schließlich zur Sakralisierung der Kultur. Als oberster Garant des geheiligten kulturellen Erbes blieb somit die Autorität des Klerus nicht auf den

22 Siehe Assmann, S. 127.

23 Peter Schwieger, *Teilung und Reintegration des Königreichs von Ladakh im 18. Jahrhundert: Der Staatsvertrag zwischen Ladakh und Purig aus dem Jahr 1753*, Bonn 1999 (MTH, Abt. III, Bd. 7), S. 183. Zu weiteren Aussagen Tshe-dbang-nor-bu's den herausragenden Status Tibets betreffend vgl. ebd., S. 182-183.

Weg, wie das Heil zu erlangen sei, beschränkt, sondern gab auch in weltlichen Angelegenheiten die Richtschnur an.²⁴

Analyse unter synchronem Aspekt

Als Geschichtsschreiber stellten die Kleriker die Geschichte nun in den Dienst der Konservierung der Kultur. Dabei schrieben sie nicht die Geschichte schlechthin, sondern die Geschichte für und über die Institution, an die sie jeweils gebunden waren.²⁵ Der tibetischen Geschichtsschreibung liegt demnach eine ähnliche Kommunikationssituation zugrunde wie derjenigen des europäischen Mittelalters. Die Geschichtsschreiber standen nicht nur in Abhängigkeit von den Institutionen, deren Geschichte sie schrieben, sie waren in der Regel darüber hinaus auch selbst eingebunden in die von ihnen erzählte Geschichte. Folglich war ihr historisches Interesse auch nicht losgelöst von Gegenwarts- und Zukunftsbezügen.

- 24 Wie die Furcht vor dem Verlust der eigenen Identität und der Entfremdung vom Ursprung auch heutzutage zur Stillstellung kultureller Formen führt, ist gegenwärtig im tibetischen Kulturraum noch sehr anschaulich an der Kulturpolitik des kleinen Himalaya-Königreichs Bhutan zu beobachten. Bis in den Alltag hinein (Hausbau, Kleidung, Kunst, Sprache, Beschränkung der Außenkontakte durch Tourismus, moderne Kommunikationsmittel und Medien) wird dort versucht, das kulturelle Erbe vor Einflüssen von außen abzuschotten.
- 25 Das heißt in den meisten Fällen, daß sie vor allem die Geschichte ihrer eigenen Institution im Blick hatten. Sie konnten aber auch – wie im Falle des Sa-skya-Geistlichen Bla-ma-dam-pa – inspiriert und beeinflußt werden von den ideologischen Leitlinien mächtiger, ihnen – aus welchen Gründen auch immer – nahestehender Gönner, die nicht unmittelbar der eigenen Institution angehörten (s. Per K. Sørensen, *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. Wiesbaden 1994, S. 35). Die tibetischen Autoren haben für die historiographische Literatur ein systematisches Klassifikationsschema geschaffen. Hierzu sei insbesondere verwiesen auf Andrei Vostrikov, *Tibetan Historical Literature*, transl. from Russian by R. H. Gupta, Calcutta 1970. Vgl. auch Leonard W. J. van der Kuijp, "Tibetan Historiography", in: José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, S. 39-56.

Für dieses Interesse, das zur Schaffung einer ungeheuren Fülle historiographischer Schriften führte, gab es nur wenige indische Anknüpfungspunkte: neben den als *Vaṃśāvalī* bekannten Annalen²⁶ vor allem die Legende vom Leben des Buddha, welche den tibetischen Hagiographien eine Reihe von Topoi vorgab. Es konnte vermutlich anschließen an frühe tibetische Familienchroniken u.ä., wie sie wahrscheinlich über die Zeit des Zusammenbruchs des tibetischen Königtums hinaus kontinuierlich fortgeführt worden waren.²⁷ Es war jedoch in erster Linie erwachsen aus dem Bedürfnis, sich immer wieder neu der ungebrochenen Anbindung an die eigenen kulturellen Ursprünge zu versichern und das eigene Sendungsbewußtsein von diesen Ursprüngen her zu legitimieren. Je nach der in der tibetischen Geschichte anzutreffenden Nähe geistlicher Institutionen zu einzelnen Adelshäusern konnte dieses Bedürfnis unter Umständen aufs engste mit dem Bestreben verwoben sein, den Herrschaftsanspruch eines Klans zu legitimieren. Am augenfälligsten ist dies sicher im Falle der Sa-skya- und der sTag-lung-Schule.²⁸ An der Peripherie des tibetischen Kulturraumes gab es zudem auch noch in den Jahrhunderten nach Beginn der sogenannten zweiten Verbreitung der buddhistischen Lehre Regionen, in denen die Institution des Königtums überdauerte. Die tibetischen Geschichtsschreiber, die in dieser Epoche unter der Schirmherrschaft eines

26 Vgl. August Herrmann Francke, *Antiquities of Indien Tibet, The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles, Vol. II*, Calcutta 1926, reprint: New Delhi, Madras 1992, S. 7; Leonard W. J. van der Kuijp, S. 40.

27 Leonard W. J. van der Kuijp, S. 41.

28 Zur Sa-skya-Schule bzw. zum 'Khon-Klan sei insbesondere auf Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols, The Yüan-Sa-skyä Period of Tibetan History*, Rome 1990 (Serie Orientale Roma, Vol. LXV), verwiesen. Zur sTag-lung-Schule bzw. zu dem mit ihr aufs engste verbundenen Ga-zi-Klan siehe Jeremy Russell, "A Brief History of the Taglung Kagyu", in: *Chö-yang* (Journal of the Council for Religious and Cultural Affairs of H.H. the Dalai Lama), Spring 1986, Vol. 1, No. 1, ed. by Pedron Yeshe, co-ed. by Jeremy Russell, S. 120-126; Elena de Rossi Filibeck, "A manuscript on the Stag lung pa genealogy", in: *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the IATS Fagernes 1992*, ed. by Per Kvaerne, Oslo 1994, Vol. 1, S. 237-240; Peter Schwieger, "The Lineage of the Noblehouse of Ga-zi in East Tibet", in: *Kailash - A Journal of Himalayan Studies*, Vol. XVIII (1996), Numbers 3 & 4, pp. 115-132.

Königs sogenannte Königschroniken (*rgyal-rabs*) verfaßten, leiteten den königlichen Herrschaftsanspruch im Prinzip aus den selben kulturellen Wurzeln ab wie etwa im Falle monastischer Institutionen.²⁹ Auch Dynastiegeschichte stand im Dienste der Religion. Umgekehrt gehörte es selbstverständlich auch zum Dienstleistungsangebot der Religion, ihre Legitimationskraft und diejenige der an sie gebundenen Geschichtsschreibung weltlichen Sozialbeziehungen zur Verfügung zu stellen, wenn dies den von der Religion und ihren Institutionen vorgegebenen Zwecken zu nutzen schien.

In ihrer Form folgte die tibetische Geschichtsschreibung weitgehend dem Muster der genealogischen Struktur: "Als formale Struktur unterteilt die Genealogie die Geschichte in eine Reihe von Biographien, die durch das Prinzip der Erbfolge, die gleichermaßen den Ablauf der Zeit wie die Übermittlung von Besitz und Würde regelt, miteinander verknüpft sind. Vom Standpunkt des Genres aus gesehen, stellt die genealogische Chronik eine Verquickung der theoretisch unterschiedenen *vita* mit der Chronographie dar."³⁰ Nach diesem Muster wurden nicht nur die Abstammungsverhältnisse von Geschlechtern verfolgt, sondern vor allem Inkarnationsreihen, Klosterchroniken bzw. Gesta und spirituelle Erbfolgen (Lehrer-Schüler-Ketten) aufgestellt, in denen die Biographien gleichsam als die Perlen an der Kette des *absichtlich* Überlieferten fungierten.

Die ungebrochene Kontinuität solcher Reihen garantierte nicht nur die Authentizität der Tradition. Sie gab zugleich die ihrem Ursprung anhaftende Segenskraft an die nachfolgenden Generationen weiter. In dieser Hinsicht besaßen sie eine ähnliche Funktion wie sie der Genealogie im

29 Die prominentesten Beispiele sind *La-dvags rgyal-rabs*, verfaßt vermutlich im 17. Jahrhundert und sukzessive fortgeführt (ed. in: A.H. Francke, *Antiquities of Indien Tibet, The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles, Vol. II*, Calcutta 1926, reprint: New Delhi, Madras 1992, S. 19-59), und *sDe-dge'i rgyal-rabs*, verfaßt im 19. Jahrhundert (ed. in: Josef Kolmaš, *A Genealogy of the Kings of Derge, Sde-Dge'i Rgyal-Rabs*, Prague 1968). Zur Legitimation königlicher Herrschaft im tibetisch-buddhistischen Kontext vgl. Schwieger 1999, S. 89.

30 Gabrielle M. Spiegel, "Geschichte, Historizität und die soziale Logik von mittelalterlichen Texten", in: Cristoph Conrad und Martina Kessel (Hg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994, 183f.

Mythos verstanden als Göttergeschichte zukam: “die Macht der heiligen Ursprünge zu übertragen auf das von ihnen Abstammende, aus ihnen Abgeleitete.”³¹

Indem diese Ketten im Laufe der Zeit immer länger wurden, konnte durchaus die Angst aufkommen, sowohl die Unverfälschtheit als auch die “Macht der heiligen Ursprünge” ginge allmählich verloren. Diese Angst bestand vor allem in der orthodoxen buddhistischen Schule der rNying-ma-pa in Bezug auf die spirituellen Erbfolgen, da sie im Gegensatz zu den anderen buddhistischen Schulen Tibets ihre gesamte aus Indien übernommene Überlieferung auf die erste Verbreitung der buddhistischen Lehre in Tibet zurückführt. Die indische Überlieferung selbst wurde in Tibet nicht weiter hinterfragt. Um ihre überkommenen Lehren vom Zweifel mangelnder Segenskraft und Unverfälschtheit zu befreien, kam es in der rNying-ma-Schule zur Entwicklung ausgefeilter Konzepte, die es erlaubten, die Tradition mittels Vision und apokrypher Literatur “abzukürzen”.³² Dies hatte nicht nur die Etablierung neuer Kultrationen zur Folge, sondern diente auch dazu, bestehende Kulte mit neuer Segenskraft “aufzuladen”.³³ Diesen Konzepten liegt ein Verständnis von Zeit zugrunde, welches in ihr nicht das gleichförmige Maß einer kontinuierlichen Abfolge von Ereignissen sieht. Die Zeit besitzt vielmehr Löcher, durch die die “Macht der heiligen Ursprünge” sich immer wieder unmittelbar und spontan in der Gegenwart manifestieren kann. Zeit ist gleichsam eine transparente und löchrige Folie, durch die hindurch die historischen Ereignisse stets vor dem fundierenden Hintergrund des kulturellen Ursprungs erscheinen. An diesen Ursprung bleiben die Ereignisse nicht nur durch ihre kontinuierliche und als kausal verkettet wahrgenommene Aufeinanderfolge gebunden, sondern darüber hinaus auch *qua* Visionen, Prophezeiungen, über den Tod

31 Klaus Heinrich, “Funktion der Genealogie im Mythos”, in: *Parmenides und Jona*, 1982, S. 11-28, 163-167, abgedruckt in: ders., *Vernunft und Mythos: Ausgewählte Texte*, Frankfurt a.M. 1983, 11-26 (Zitat, ebd., S. 12).

32 Zu den hier angesprochenen Konzepten s. Tulku Thondup Rinpoche, *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingma School of Buddhism*. London 1986.

33 Zu einem Beispiel s. Peter Schwieger, “Zur Rezeptionsgeschichte des GSOL-’DEBS LE’U BDUN-MA und des GSOL-’DEBS BSAM-PA LHUN-GRUB-MA”, in: *Zentralasiatische Studien*, Bd. 21. Wiesbaden 1989, S. 29-47 (insbes. S. 40).

der Heilsgestalten hinaus wirksamen Versprechen, Wunschgebeten und Ähnlichem. Geschichte symbolisiert in diesem Rahmen die enge und kontinuierliche Anbindung an den kulturellen Ursprung.

Indem Geschichte, und zwar erzählte Geschichte ebenso wie erlebte und gestaltete Geschichte, als eine Organisationsform des kollektiv geteilten kulturellen Wissens wahrgenommen wurde, bot sie Orientierung für die Gegenwart und Zukunft. Die tibetischen Historiographen bewegten sich innerhalb eines gemeinsamen, relativ eng begrenzten Horizonts. Ihre Geschichten waren Teil dieses umfassenderen Bedeutungsgewebes, eben eines Kon-Textes. Dieser Kontext ist das, was wir eine Kultur nennen. Die semantische Tiefenstruktur der tibetischen Kultur, die ihre gesamte Oberflächenstruktur steuert, das Thema liefert, die globale Struktur bestimmt, zwischen den disparaten Phänomenen Kontinuität herstellt, festlegt, was mit diesen Phänomenen gemeint ist, also Sinn stiftet, diese Tiefenstruktur war aus den zentralen Konzepten des indischen Mahāyāna-Buddhismus geformt.³⁴ So prägte und begrenzte der indische Mahāyāna-Buddhismus den Horizont der Art und Weise, wie das Bewußtsein der ganzen tibetischen Kultur (d.i. das in den individuellen Bewußtseinen gespiegelte und mit kollektiver Intentionalität gepaarte Wir-Bewußtsein) die Welt wahrnahm.³⁵ Zugleich stellte er damit auch den fest geschlossenen Interpretationsrahmen bereit, der es ermöglichte, Geschichte als sinnvollen Text zu lesen.³⁶ Durch die weitgehende Stillstellung der tibetischen Kultur

34 Die zentralen Konzepte des Mahāyāna schließen die wesentlichen Konzepte des Urbuddhismus ein, insbesondere die Vorstellung vom Karma und vom Kreislauf der Wiedergeburten, von den vier edlen Wahrheiten, dem zwölfgliedrigen Konditionalnexus (Hans Wolfgang Schuhmann, *Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976, S. 80), umfassen dabei aber vor allem die Philosophie der Prajñāpāramitā-, Yogācāra- und der Mādhyamika-Richtung, wie sie ab dem 1. oder 2. Jh.n.Chr. in Indien entwickelt wurde.

35 Vgl. Nünning, S. 534, Stichwort "Tiefenstruktur".

36 Die wesentliche Funktion des Textes ist nicht das getreue Abbilden einer außersprachlichen Realität, sondern die Produktion von Sinn: "Die Textwelt setzt sich aus Konzepten und Relationen zwischen diesen Konzepten zusammen. Konzepte sind Einheiten unseres Wissens, die sich aufgrund von Wahrnehmung und Erfahrung dort gebildet haben – und die nicht notwendig ein getreues Abbild der

veränderte sich dieser Bezugsrahmen, innerhalb dessen Vergangenheit rekonstruiert wurde, über die Jahrhunderte nur durch leichte Akzentverschiebungen.

Der Buddhismus hat mit der hinduistischen Kosmologie auch das Konzept einer kreisläufigen Zeit übernommen. Diese kosmischen Zyklen vom Entstehen und Vergehen der Welten verlaufen jedoch auf einer anderen Ebene als der der historischen Zeit. In der historischen Zeit hat Geschichte durchaus einen Anfang, auf den hin sie als linearer Prozeß rekonstruiert wird. Dieser Anfang ist das Leben Buddha Śākyamunis.³⁷ Auf diesen Fixpunkt bezieht sich die tibetische Geschichtsschreibung. Auf diesen Anfang hin werden die Ereignisse im "formlosen Fluß der Geschichte"³⁸ auf der Suche nach Sinn- und Entwicklungszusammenhängen rückläufig in einem mehr oder weniger unbewußten Akt der

realen Welt ergeben." (Heinz Vater, *Einführung in die Textlinguistik: Struktur, Thema und Referenz in Texten*, München 21994, S. 43). Hansen drückt es in Anlehnung an Saussure so aus: "Wörter beinhalten Vorstellungen, die nicht die Wirklichkeit abbilden, sondern sie mit einer Deutung versehen." (Hansen, S. 61. Vgl. auch Vater, S. 110.)

37 Dies wird z.B. deutlich im historiographischen Abschnitt des *Shes-bya-rab-gsal* (s. *Prince Jiñ-gim's Textbook of Tibetan Buddhism: The Śés-bya rab-gsal (Jñeya-prakāśā) by 'Phags-pa Blo-gros rgyal-mtshan dPal-bzan-po of the Sa-skyapa*, translated and annotated by Constance Hoog, Leiden, 1983, S. 39-43): Der Fixpunkt ist Buddhas Eingehen ins Nirvāṇa. Die Geschichte davor ist die Geschichte auf diesen Punkt hin. Die Geschichte danach ist die Entwicklung von diesem Punkt aus. So heißt es etwa, daß der erste tibetische König tausend Jahre nach Buddhas Eingehen ins Nirvāṇa erschien. Es ist anzumerken, daß diese historische Achse nicht den Beginn der tibetischen Kalenderrechnung markiert. Die Kalenderrechnung fußt auf dem tantrischen Lehrsystem des Kālacakra, welches dem Buddha Śākyamuni zugeschrieben wird. Das Kālacakra kam nach dem Jahr 1026 nach Tibet. Das erste Jahr der tibetischen Kalenderrechnung entspricht dem Jahr 1027 westlicher Zählung. (Siehe Dieter Schuh, *Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung*, Wiesbaden 1973, VOHD, Supplementband 16.)

38 Hans-Jürgen Goertz, *Umgang mit Geschichte: Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 151.

Wahrnehmung auf ihre Anschließbarkeit hin geprüft, isoliert, selektiert, rekonstruiert und umgeformt, um sodann in einem Plot, einer nicht bloß temporal, sondern sinnvoll und kausal verknüpften Entwicklungskette, die Anfang, Mitte und Ende aufweist, präsentiert zu werden.³⁹

Mit den drei Momenten Anfang, Mitte und Ende hat Aristoteles in seiner Poetik den Begriff des ‘Ganzen’ verknüpft.⁴⁰ Durch diese drei nicht der Erfahrung entlehnten Vorstellungen wird die Erzählung zur geschlossenen, vollständigen Gestalt (bzw. Verlaufsgestalt). Damit steht sie im Gegensatz zum offenen, zufälligen Charakter des gelebten Lebens. “Die Erzählung hebt, ganz wie die visuelle Gestaltwahrnehmung, von einem Hintergrund jene Elemente ab, welche das Muster oder den Plot bilden, auf den sich die Aufmerksamkeit richtet. Außerdem arbeitet sie – durch den Prozeß der Glättung – gemäß einem Prinzip der Gestaltschließung, durch das unvollständige Figuren als ganze wahrgenommen werden.”⁴¹ Geschichte als Erzählung orientiert sich demnach an der Wahrnehmung. Aber bereits die Wahrnehmung arbeitet mit Bedeutungszuweisung. Diese Bedeutungszuweisung beruht auf Prinzipien, wie sie die Gestaltpsychologie mit den Begriffen “Widerspruchsfreiheit, Prägnanz, gute Gestalt, gemeinsames Schicksal” etc. identifiziert hat.⁴²

39 Dieser Schritt von der bloß temporalen Verknüpfung der Ereignisse hin zu einer kausalen wird auch bereits in manchen der Werke vollzogen, die in der westlichen Sekundärliteratur i.a. unter dem Begriff “Annalen” oder “Chronik” firmieren, z.B. *Deb-ther sngon-po* (George N. Roerich, *The Blue Annals*, Part I&II, Delhi, Varanasi, Patna 21976), *Deb-ther dmar-po gsar-ma* (Giuseppe Tucci, *Deb t'er dmar po gsar ma: Tibetan Chronicles by bSod nams grags pa*, Vol. I, Roma 1971, Serie Orientale Roma XXIV).

40 Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. I: *Zeit und historische Erzählung*, München 1988, S. 66f.

41 Donald E. Polkinghorne, “Narrative Psychologie und Geschichtsbewußtsein: Beziehungen und Perspektiven”, in: Jürgen Straub, Hrsg., *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte (Erinnerung, Geschichte, Identität 1)*, Frankfurt a.M. 1998, S. 131., S. 25f.

42 Schmidt ⁷1996, S. 14f. Unmittelbar einsichtig wird dies bei der visuellen Wahrnehmung. Auch hier ist unser Gehirn bemüht, ein sinnvolles Ganzes herzustellen und geht dabei nach eben diesen Prinzipien Gestalt, Prägnanz etc. vor, d.h. es interpretiert einzelne Phänomene mit Hilfe dieser Prinzipien als sinnvolle Einheit.

“Ein narratives Gebilde dreht sich, im Gegensatz zum gelebten Leben, üblicherweise um einen einzigen ‘Hauptplot’; dabei werden lediglich jene Subplots und Ereignisse aufgenommen, die zu diesem beitragen, und alle irrelevanten Geschehnisse werden ausgesondert.”⁴³ Der Plot, der den tibetischen historischen Erzählungen zugrunde liegt, ist das Wirken der Buddhas und Bodhisattvas via Emanationen und Inkarnationen zum Wohle der Lebewesen in Tibet. Dieses Wirken manifestierte sich weniger in Originalität und Innovation als vielmehr in der dichten Frequenz gleichförmiger Ereignisse,⁴⁴ wodurch zugleich die ungebrochene Anbindung an die Ursprünge der eigenen Kultur dokumentiert wurde. Die narrative Repräsentation der Geschichte tendierte folglich zur Schemaliteratur mit minimaler Variationsbreite.⁴⁵ Wie auch in vielen anderen vormodernen Gesellschaften führte der monozentrische Charakter der tibetischen Kultur zudem dazu, daß nach alternativen Sinnlinien in der Geschichte nicht gesucht wurde. Jede im Laufe der Jahrhunderte neu geschriebene Darstellung der Geschichte knüpfte – auch wenn ihr Fokus zeitlich und räumlich eng begrenzt gewesen sein mag – formal und inhaltlich an das an, was im kollektiven Bewußtsein als das “richtige” Bild der tibetischen Geschichte existierte und bekräftigte es auf diese Weise immer aufs neue. So erscheinen uns heute die zahlreichen tibetischen Geschichtsdarstellungen mehr oder weniger als Teil einer einzigen “Familiengeschichte”.

Diese Prinzipien sind subjektiver Natur. Die bekannten Vexierbilder (vexieren = narren, an der Nase herumführen), etwa die Rubinsche Vase, machen uns diese Bedingungen unserer Wahrnehmung bewußt.

43 Polkinghorne (S. 25) in Anlehnung an David Carr (*Time, Narrative and History*, Bloomington 1986).

44 Damit verbunden ist eine Tendenz zum schablonenhaften Selbst- und Fremdbild. Wie Jürgen Straub schreibt: “Für normierende Konstruktionen kollektiver ‘Pseudo-Identitäten’ ist es jedoch kennzeichnend, daß das Selbst- und Fremdbild extrem stereotyp, erfahrungsarm oder erfahrungsleer ist.” (J. Straub, “Personale und kollektive Identität: Zur Analyse eines theoretischen Begriffs”, in: Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hrsg.), *Identitäten: Erinnerung, Geschichte, Identität* 3, Frankfurt a.M. 1998, S. 100.)

45 Zum Begriff der Schemaliteratur vgl. Matias Martinez, Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, München 1999, S. 136.

In den tibetischen Geschichtsdarstellungen stehen die Handlungen und Handlungsträger im Vordergrund.⁴⁶ Soziale, ökonomische und politische Strukturen treten dagegen weitgehend zurück. In der Darstellung der Beziehungen zwischen den Handlungsträgern werden komplexe Sachverhalte auf einen einfachen Binarismus zurückgeführt. In den tibetischen Geschichtserzählungen dominieren eindeutig die Dichotomien von Freund-Feind (Freund/Beschützer der buddhistischen Lehre versus Feind der buddhistischen Lehre), Geber-Empfänger (Geber versus Empfänger religiöser Unterweisungen, Einweihungen oder frommer Gaben), Beschützer-Beschützter, Buddhist und Nicht-Buddhist (*nang-pa* – *phyi-pa*). Man muß sich darüber im klaren sein, daß es sich bei diesen Basisdichotomien um Zuordnungsvorschriften handelt, die Teil des zentralen Codes der tibetischen Kultur waren, also selbst elementares Sozialverhalten zu steuern vermochten. Diese Dichotomien gaben zudem den schmalen kategorialen Rahmen eines einfachen gesellschaftlichen Wirklichkeitsmodells ab. In dieses einfache Modell wurden komplexere gesellschaftliche Verhältnisse, beispielsweise die Beziehungen zwischen Grundherren und abhängigen Bauern und Viehzüchtern, in grob verkürzter Form hineingezwängt, zumeist jedoch vollständig ausgeblendet.⁴⁷ Dies erlaubte, die Ereignisse der Geschichte immer wieder zu den gleichen, wohlbekanntem Mustern zu verknüpfen. Geschichte als Erzählung bekam auf diese Weise etwas Statisches: Zwar wurden die Akteure im Laufe der Geschichte ausgetauscht, aber die dargestellten Rollen (vor allem Geistlicher, Abt, Lehrer, Schüler, Gabenherr u.ä.) und die von ihren jeweiligen Trägern erwarteten Handlungen und Verhaltensweisen blieben über Jahrhunderte hinweg stets die gleichen und entsprechend blieben die dargestellten Verhältnisse wie in einem Bild konstant. Die soziale Person in ihrer Gesamtheit, also das *vollständige* Rollenbündel, wird dabei kaum sichtbar, schon gar nicht das Individuum. In Ausnahmefällen scheinen einzelne wirklich individuelle Charakterzüge durch. “‘Das Individuum’ oder das Individuum im allge-

46 Dies ist ein allgemeines Merkmal nicht nur historischer Erzählungen sondern von Erzählung überhaupt. (“Thema aller Erzählungen ist letztlich das Handeln und Leiden.” schreibt Ricœur, S. 92.)

47 Erwähnt werden allenfalls Beziehungen zwischen klerikalem Grundherrn und Abhängigen, jedoch wird dieses Verhältnis mehr oder weniger als ein rein spirituelles kaschiert.

meinen“, schreibt Victor Turner, „ist ein Konzept, das in den meisten komplexen menschlichen Kulturen ziemlich spät auftaucht.“ Wenn es früh auftaucht, etwa schon in schriftlosen Gesellschaften, dann „oft lediglich in verschleierter oder eingeschränkter Form.“⁴⁸ Doch das Individuum erst ist „der moralische Kritiker, der eine andere soziale und moralische Ordnung für möglich hält, der kreative Funke, der bereit ist, die Tradition zu verändern.“⁴⁹ Erst aus der Perspektive des Individuums werden die sozialen Rollen zum bloßen Schein erklärt und in Frage gestellt.

Die tibetischen Historiker waren in erster Linie Kleriker, deren Gelehrsamkeit an der klassischen Literatur des indischen Buddhismus und deren rhetorischen Stilmitteln geschult worden war. Die literarischen Formen, gleichsam der Baukasten, der ihnen zur Verfügung stand, war damit anders begrenzt als es etwa der europäischen Geschichtsschreiber des 19. Jh. war. Die uns geläufigen literarischen Muster der Romanze, Tragödie, der Komödie oder der Satire waren beispielsweise nicht in literarischem Gebrauch.⁵⁰ Die Geschichtsschreibung war ebenso wie Gebete, religiöse Belehrungen, Ritual- und Evokationsvorschriften etc. Teil eines religiösen Kommunikationssystems. Aufgrund von Ähnlichkeiten und Überschneidungen in der Wirkabsicht flossen gleichsam von selbst Themen, Vorstellung- und Symbolkomplexe, Ereignis- und Argumentationsmuster anderer religiöser Textsorten in die Geschichtsschreibung ein. Doch hatte die erzählte Geschichte im Gegensatz zu diesen ihren Platz nicht in Ritual und Kult, fehlte ihr mithin der performative Aspekt. Vielmehr verkörperte sie den grundlegenden Wahrheitsanspruch des kanonisch Festgelegten.

Die im großen und ganzen dem Muster der Genealogie folgende Geschichtsschreibung orientierte sich in der Darstellung der einzelnen *vitae* vorwiegend an den indisch-buddhistischen Beschreibungen eines idealtypi-

48 Victor Turner, *Vom Ritual zum Theater: Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt a.M. 1989, S. 180f.

49 Kenelm Burridge, *Someone, No One: An Essay on Individuality*, Princeton University Press 1979, S. 15f, zitiert nach Turner, S. 182.

50 Diese sind die vier Arten des *emplotment*, die H. White in der europäischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ausgemacht hat (Hayden White, *Metahistory: Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt am Main 1992).

schen Lebens, allen voran das des Buddha, aber auch das der Siddhas genannten buddhistischen Asketen sowie an dem in den Mahāyāna-Schriften formulierten Ideal des Bodhisattva. Das idealtypische und damit vorbildliche Leben ist in erster Linie ein allmähliches Fortschreiten hin zum höchsten Ziel der Erleuchtung sowie der sichtbare Ausdruck der Verwirklichung der Tugenden eines Bodhisattva. Daraus resultierte ein fest umrissenes Repertoire invarianter Geschehensvorstellungen, das den unterschiedlichen *vitae* als Struktur zugrundegelegt wurde. Ein Topos in der Biographie der herausragenden Gestalten, die an den Anfang einer Inkarnationsreihe gesetzt wurden, ist etwa die Krise im Leben, die die Hinwendung zur Religion bzw. die Suche nach dem geistlichen Lehrer bewirkt. Allgemeinplätze waren darüber hinaus vor allem Empfang und Gewährung von Einweihungen und religiösen Unterweisungen, die den spirituellen Fortschritt auslösen.⁵¹ Als berichtenswerte Ereignisse zählten des weiteren Klostergründungen, Bautätigkeiten im Kloster, die Errichtung religiöser Bildnisse, Pilger- und Studienreisen. Alle Handlungen entsprachen dem erwarteten Schema der tugendhaften Taten von Körper, Rede und Geist. Zu den besonderen Tugenden des Bodhisattva gehören Mitleid und Weisheit. Beides wurde entweder durch entsprechende Taten dokumentiert, deren Muster letztlich die indischen Vorlagen lieferten, oder aber die Protagonisten und ihre Taten wurden mit diesen Qualitäten beschrieben. Die indischen Vorlagen gaben auch die Topoi vor, durch die der spirituelle Fortschritt im Leben der Heiligen bezeugt wurde: Wunderberichte, Visionen und Prophezeiungen. War das Leben eines Protagonisten einmal als heilig eingestuft worden, so galten damit Wunder als einleuchtend und wurden Visionen und Prophezeiungen als sinnvoll zugelassen. Auch wurden herausragende Taten im Leben des Protagonisten damit zugleich *als* von Mitleid oder Weisheit gesteuert angesehen. Ein Leben, das nicht als heilig eingestuft wurde, war im allgemeinen⁵² nicht

51 Robinson hat noch einmal darauf hingewiesen, daß diese strukturellen Elemente bereits Bestandteil der indischen Lebensgeschichten der Siddhas sind (James Burnell Robinson, "The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth", in: José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, S. 59f).

52 Als bemerkenswerte Ausnahme ist die Biographie des Pho-lha-nas bSod-nams-stobs-rgyas (1689-1747) zu nennen (siehe Luciano Petech, *China and Tibet in the Early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in*

erzählenswert und fand daher in der tibetischen Geschichtsschreibung allenfalls am Rande bzw. als nicht mehr ignorierbarer Störfaktor Erwähnung.

Zunächst sollte man meinen, daß – etwa anders als die antike Geschichtsvorstellung im Vorderen Orient, die die markanten Ereignisse in der Geschichte auf den Willen der Götter zurückführte oder derzufolge Gottes Wille sich in der Geschichte offenbart, – die tibetische Geschichtsvorstellung primär vom indischen Karma-Konzept geprägt worden sei, also in der Geschichte einen automatisierten Kausalnexus am Werke sah. Dieses Konzept fand auch zweifelsohne seinen Niederschlag in der Vorstellung von Vergangenheit: Mit ihm einher ging die Idee von einer sich zunehmend verschlechternden Welt. Die Folge war das Bewußtsein einer Unvollkommenheit der Gegenwart, zu der sich die ferne Vergangenheit als das glorreiche Zeitalter kontrapräsentisch verhält. Als dieses glorreiche Zeitalter wurde in der tibetischen Historiographie weniger die Zeit Buddha Śākyamunis als vielmehr die Epoche der tibetischen Königtums dargestellt, in der Kulturheroen wie die ersten tibetischen Könige und der buddhistische Missionar Padmasambhava das Fundament der tibetischen Kultur schufen. Diese Epoche erschien als die des Ursprungs oder Anfangs der tibetischen Kultur. Damit kam ihr bereits eine identitätsstiftende Leistung zu, die mit einer Verherrlichung der in sie gestellten Ereignisse verbunden war. Von dem Bild dieser glorifizierten Vergangenheit ging über die Jahrhunderte eine starke normative und formative Kraft auf die tibetische Kultur aus. Man denke beispielsweise an das Idealbild eines Herrschers, das zwar durch die indisch-buddhistische Dharmarāja-Idee begründet wird, dessen unmittelbar “plastisch-anschauliche” Ausformung jedoch stets im überlieferten Bild der ersten tibetischen Könige präsent ist, des weiteren an die der Herrschaft Srong-btsan-sgam-po’s (618-49) zugeschriebene Kodifizierung des Rechts, dessen Legitimation somit gleichsam dem Wandel der Zeiten entzogen *in principio* erfolgte, ebenso an die sogenannte Debatte von bSam-yas Ende des 8. Jh., die die Entscheidung für die spezifische Form des in Tibet übernommenen Buddhismus zu einem einzigen Ereignis

Tibet, Leiden 1972, S. 3f). Doch selbstverständlich ist es die Biographie eines als vorbildlich eingestuften Herrschers.

verdichtet und zu einer rationalen macht, dann das unter König Ral-pa-can (815-38 oder 42) modellierte Verhältnis zwischen Mönchen und Laien, das die Versorgung der erstgenannten den letzteren aufbürdet, ferner die Bezwingung der Gottheiten und Dämonen durch Padmasambhava, deren Muster sich in den Hagiographien tibetischer Geistlicher wiederholt und im tibetisch-buddhistischen Ritual ihre kontinuierliche Anwendung findet, und schließlich die Episode um die Ermordung König Glang-dar-mas (838 oder 42), die Rechtfertigung und Situierung von Gewalt einschließlich des Tötens im buddhistischen Kontext aufzeigt. All diese und noch weitere Facetten, aus denen sich das tradierte Bild der tibetischen Königszeit zusammensetzt, lassen die tibetische Kultur samt ihren elementaren Errungenschaften (Religion, Schrift, Recht, Kloster- und Mönchswesen, kulturelle Einheit) als durch und für die Religion geschaffen erscheinen und geben damit zugleich das Primat der Religion vor der Politik vor.

In eigentümlicher Weise wurde nun in der tibetischen Geschichtsvorstellung die leitende Funktion des Karma-Konzeptes überlagert von einem anderen Leitkonzept oder besser gesagt Konzeptbündel, das vor allem in seiner prägnantesten Ausgestaltung Anklänge an das christliche Konzept einer Heilsgeschichte aufweist. Die Rede ist vom Avalokiteśvara-Kult. Dieser in seinen Grundzügen bereits in der Zeit vom 12. Jh. bis Anfang des 14. Jh. ausgestaltete Vorstellungskomplex⁵³ rückte aufgrund interner und vor allem von außen bewirkter machtpolitischer Veränderungen zunehmend mehr in den Vordergrund. Die besondere Wirksamkeit des Avalokiteśvara-Konzeptes beruhte auf der Vorstellung vom Bodhisattva Avalokiteśvara als der Verkörperung des unermesslichen Mitleids, wodurch der breiten Masse Anknüpfungspunkte für einen devotionalen Kult geboten wurden.⁵⁴

Mit dem Avalokiteśvara-Kult ist eines der für Tibet weitreichendsten religiösen Konzeptbündel angesprochen. Es verknüpft das indische Bodhisattva-Ideal mit der Vorstellung von den sich zum Wohle der Lebewesen

53 Siehe Matthew T. Kapstein, "Remarks on the *Mani-bka'-'bum* and the Cult of Avalokiteśvara in Tibet", in R. Davidson and S. Goodman (eds), *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Albany: SUNY Press, 1992: 79-93, 163-69; ders., *The Indian Literary Identity in Tibet*, S. 22f; Per K. Sorensen, ebd.

54 Samuel, S. 484, 485.

wiederverkörpernden geistlichen Lehrern und gestaltet diese Verknüpfung heilsgeschichtlich und politisch wirksam aus.

Im *Maṇi bka'-'bum*, einem Text, dessen älteste Teile aus dem 12. Jh. stammen,⁵⁵ wird zum ersten Mal König Srong-btsan-sgam-po als Inkarnation des Avalokiteśvara beschrieben. Hier wird Avalokiteśvara als Schutzgottheit Tibets präsentiert und als direkter Vorfahre des tibetischen Volkes und zwar in einer seiner Formen, als Affe-Bodhisattva, der sich mit einer Felsdämonin, einer Verkörperung der Tāra, vereinigte und so die sechs Vorfahren zeugte, aus denen sich die sechs Stämme der Tibeter entwickelten. So ist Avalokiteśvara unmittelbar verantwortlich für die Existenz des tibetischen Volkes.⁵⁶

Wenn Avalokiteśvara sich in der Vergangenheit in menschlicher Form manifestiert hatte, so konnte er das im Prinzip jederzeit wieder tun, um sich exklusiv um sein Volk zu kümmern. Der 5. Dalai Lama Ngag-dbang-blo-bzang-rgya-mtsho (1617-82) reklamierte am erfolgreichsten das Avalokiteśvara-Konzept für sich, indem er es in Schrift und Tat einbettete in ein Gesamtkonzept der tibetischen Geschichte, das die Dominanz der dGe-lugs-pa-Schule unter seiner Führung als den Höhepunkt und logischen Schlußpunkt einer kontinuierlichen Entwicklung präsentierte. Die sogenannte Chronik (*rgyal-rabs*) des Dalai Lama⁵⁷ aus dem Jahre 1643 soll vor allem eins deutlich machen, daß die gesamte bisherige Geschichte Tibets auf ein Ziel hinausläuft: Gosi Qan's (Gushri Khan) Eroberung Tibets und die Darbringung Tibets als Opfer an den 5. Dalai Lama, die Inkarnation des Avalokiteśvara, im Jahre 1642. Und mit der Errichtung des Potala

55 Der Text *Maṇi bka'-'bum* ist ein sogenannter *gter-ma*, dessen älteste Teile von dem Schatzfinder Nyang-ral Nyi-ma-'od-zer im 12. Jahrhundert (1124 o. 1136-1192?) geborgen worden sein sollen. *gTer-ma*-Texte sind apokryphe Texte religiösen Inhaltes, die zur Zeit der ersten Verbreitung der buddhistischen Lehre in Tibet von Padmasambhava oder einem seiner Schüler versteckt worden sein sollen, um dann später zur genau vorhergesagten Zeit und unter den für die Propagierung des Textes geeigneten Umständen von einem *gter-ston*, einem Schatzfinder, wieder hervorgeholt zu werden.

56 Samuel, S. 482f.

57 Zu einer englischen Übersetzung siehe: Ṅag-dBañ Blo-bzañ rGya-mTSHo: the Fifth Dalai Lama of Tibet, *A History of Tibet*, transl. by Zahiruddin Ahmad, Bloomington 1995 (Indiana University Oriental Series No. 7).

genau an der Stelle, an der zuvor die Ruinen des Palastes von König Srong-btsan-sgam-po gestanden haben sollen, setzte er sich selbst an die Stelle der alten tibetischen Könige. Damit war für alle sichtbar, daß die dGe-lugs-pa und ihr Oberhaupt die Vorrangstellung beanspruchten. Das Hier und Jetzt ist somit nicht mehr nur ein Glied im irdischen Geschehen. Es ist vielmehr Teil einer gleichsam durch göttliche Vorsehung geplanten Geschichte. Unmittelbar überhaupt nicht zueinander in Beziehung stehende Ereignisse werden auf diese Weise miteinander verbunden und so sinnvolle Geschichte konstruiert. Vom Po-ta-la aus setzte der leibhaftig präsente Avalokiteśvara sein Wirken zum Wohle Tibets fort, das die Tibeter von ihren mythischen Anfängen an begleitet hatte.

Der Heilsplan, der der Geschichte zugrunde gelegt wurde, versprach nicht die Erlösung vom irdischen Unheil am Ende der Zeiten. Vielmehr war er die Versicherung steter Fürsorge durch die Heilsgestalten, die Versicherung ihrer ständig wiederkehrenden Präsenz und ihres nicht nachlassenden Bemühens um die Errettung der Lebewesen aus dem Geburtenkreislauf, dem Ozean des Leidens. Die Botschaft der Geschichte war nicht nur, daß die Möglichkeit zum Heil in Tibet stets gegeben ist, sie war darüber hinaus, daß man zur Verwirklichung des Heils stets mit dem Beistand und der Führung mächtiger Helfer rechnen kann.

Das mit dem Avalokiteśvara-Kult verbundene Konzeptbündel ermöglichte neben der Legitimation weltlicher Macht auch die der geistlichen Macht. Insofern war es umfassender als beispielsweise das Konzept einer dynastischen Kontinuität, wie es weiterhin in Ladakh zur Legitimation politischer Macht wirksam war. Zwar wurden nach der Dsungarenherrschaft in Zentraltibet (1717-1720) auch andere Herrschaftskonzepte "erprobt". Aber nachdem sie allesamt gescheitert waren, kehrte man schließlich 1751 zu einer Herrschaftsform mit dem Dalai Lama an der Spitze und zur Legitimation durch die Avalokiteśvara-Idee zurück.

Indem sich die dGe-lugs-pa mit dem Dalai Lama als ihrem Oberhaupt erfolgreich die Avalokiteśvara-Idee zu Nutze machten, gossen sie den gesamten Kommunikationsprozeß zunehmend in eine pyramidale Struktur. Ihre Elite fungierte dabei mehr und mehr als Kontrollinstanz, die den auf

Hierokratie basierenden tibetischen Herrschaftsverband⁵⁸ in ihrem Sinne als Heilsinstitut zu zentralisieren trachtete.

Der im Avalokiteśvara-Kult gebündelte Komplex zentraler buddhistischer Konzepte formte die erinnerte tibetische Geschichte zu dem identitätsstiftenden Mythos des tibetischen Volkes schlechthin. Seine normative und formative Kraft geht so weit, daß er heute zum Kristallisationspunkt des erwachenden Nationalismus wird. Hier schlägt der fundierende Mythos in einen kontrapräsentischen um: Vergangenheit wird als soziale Utopie vorgestellt.⁵⁹ Der Avalokiteśvara-Kult eignet sich in besonderem Maße als Symbol für die tibetische Nation *in spe*, denn die "hierfür am besten geeigneten Symbole sind offenbar solche, die in besonderer Weise mit einem – noch in der vornationalen Phase befindlichen – Staat verknüpft sind, mit einem Gottkönig oder einem König von Gottes Gnaden an der Spitze, dessen Reich zufällig mit einer Nation *in spe* zusammenfällt."⁶⁰

Mit vorliegendem Essay wurde ein großer Bogen gespannt, der die zentrale Bedeutung aufzeigt, welche die Geschichte als Mythos für die tibetische Kultur besitzt. Wir sind im allgemeinen geneigt, den Begriff des "Mythos" eng mit dem der Einbildungskraft zu verbinden, welche die Erinnerungen und Vorstellungen weitgehend losgelöst von der Wirklichkeit ins Bild setzt. Dabei wird Wirklichkeit als etwas angenommen, daß unabhängig von uns existiert. Doch mit einem solchen Wirklichkeitsbegriff fallen viele Dinge aus unserer realen Welt, die wir ihr im allgemeinen ohne Zögern zurechnen. Die Geschichte als Mythos selbst gehörte in der tibetischen Kultur zweifelsohne zu den objektiven Tatsachen in der Welt, war Teil der wirklichen Welt – ebenso wie in unserer heutigen Kultur Autos, Banknoten, Bundestagsabgeordnete, Fußballspiele und Jahrtausendwenden Teil der wirklichen Welt sind. Wie dies möglich war, läßt sich in Anlehnung an

58 Vgl. zur Begrifflichkeit Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1984 (Sonderausgabe aus: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, S. 1-30), S. 89-94.

59 Vgl. Assmann, S. 79f, zu dieser Funktion des Mythos.

60 Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus: Mythos und Realität seit 1780*, München 1996, S. 88.

Searle's Abhandlung zur Ontologie sozialer Tatsachen⁶¹ erläutern: All die genannten Gebilde sind "Dinge, die nur existieren, weil wir glauben, daß sie existieren", also mithin keine "rohen Tatsachen". Vielmehr sind es gesellschaftliche Tatsachen, da sie eine kollektive Intentionalität enthalten. Insbesondere handelt es sich um institutionelle Tatsachen, "weil ihr Bestehen menschlicher Institutionen bedarf." Institutionelle Tatsachen sind nur möglich dank konstitutiver Regeln. Auch existieren sie "nur in einem Komplex systematischer Beziehungen zu anderen Tatsachen", wobei wir es häufig mit iterierten Strukturen zu tun haben. Institutionelle Tatsachen werden geschaffen, indem einem Gebilde eine Funktion, also etwas, was ihm nicht immanent ist, zugewiesen wird. Die Funktionszuweisung muß den Beteiligten nicht notwendigerweise bewußt sein.

Um es explizit zu machen: Die institutionelle Tatsache "Geschichte" basierte auf der Iteration anderer institutioneller Tatsachen, vor allem den Bodhisattvas und den sich zum Wohle der Lebewesen wiederverkörpernden geistlichen Lehrern. Die Eigenschaft eines Menschen, Bodhisattva bzw. Reinkarnation zu sein, besteht nur in Relation zum (inneren oder äußeren) Beobachter, sie ist dem betreffenden Menschen nicht immanent. Wir müssen bis zur zeitlichen Aufeinanderfolge der reinen Vorfälle zurückgehen, um die physische Ebene der rohen Tatsachen zu erreichen. Diese Ebene liegt noch vor der Wahrnehmung der Vorfälle "als etwas", denn: "Wir erfahren Dinge normalerweise nicht *als* materielle Objekte, noch weniger als Mengen von Molekülen, sondern wir erfahren eine Welt von Stühlen und Tischen, Häusern und Autos, Hörsälen, Bildern, Straßen und so fort ... Selbst natürliche Phänomene wie Flüsse und Bäume können Funktionen erhalten und entsprechend als gut und schlecht bewertet werden, je nachdem, welche Funktionen wir ihnen zuweisen und wie gut sie diese Funktionen erfüllen."⁶² Möglich wurde Geschichte als institutionelle Tatsache durch konstitutive Regeln, allen voran die Regel: 'Geschichte zählt im Kontext der tibetischen Kultur als Verwirklichung eines Heilsplanes.' Weitere Regeln bestimmen etwa, was als Heil und was als Unheil zählt. Geschaffen wurde Geschichte als institutionelle Tatsache, indem ihr die Funktion zugewiesen wurde, die Wahrheit und Gültigkeit

61 Vgl. John R. Searle, *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Zur Ontologie sozialer Tatsachen*, Reinbek bei Hamburg 1997.

62 Searle, S. 24.

eines ein für allemal festgeschriebenen Kanons von Ideen und Werten zu legitimieren. Die Geschichte repräsentierte, "stand für" den mit diesem Kanon verbundenen Anspruch. Allgemein gesagt: Die Verwendungsfunktion der Geschichte war es zu symbolisieren, etwas zu bedeuten – ähnlich etwa wie eine Landkarte ein bestimmtes Gebiet repräsentiert oder die Laute unserer Sprache etwas bedeuten. Der Geschichte kam somit eine Macht zu, die sie von sich aus nicht besitzt.

Als Symbol war die Geschichte Teil des übergreifenden Symbolsystems, das die tibetische Kultur ausmachte und auf das hin die Beobachter sozialisiert und akkulturiert wurden. Als Ganzes repräsentierte es die Wirklichkeit, die Grundlage des sozialen Verhaltens war, d.h. auf die bezogen die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft interagierten und kommunizierten.⁶³

Exkurs

Man fragt sich unwillkürlich, warum dieses starre System der tibetischen Kultur trotz aller Spannungen in den Außenbeziehungen über so lange Zeit auch in einer zu maßgeblichen Teilen fremdkulturellen Umwelt erstaunlich stabil blieb. Dies ist einer Reihe von Faktoren zu verdanken:

Da ist zunächst die unwirtliche, abgelegene geographische Lage Tibets, die es etwa für eine Kolonisierung uninteressant erscheinen ließ.

Des weiteren seine strategische Bedeutungslosigkeit über lange Zeit hinweg.

Dann die zwar in historiographischen und selbst diplomatischen tibetischen Quellen kaum direkt gespiegelte, sondern allenfalls umgedeutete, jedoch stillschweigend implizierte Anerkennung der großräumigen Machtverhältnisse, die für die tibetische Hierokratie stets ihre profitablen Seiten hatte. Sehen wir einmal von der kurzen Episode des Dsungaren-Einfalls ab, so fehlt diese Anerkennung erst für die jüngste Vergangenheit, so daß wir erst hier von echten Gewaltverhältnissen sprechen können.

63 Vgl. Siegfried J. Schmidt, *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung: Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*, Frankfurt a.M. 1996, S. 27, 229.

Und schließlich ist da die Tatsache zu nennen, daß viele der Herrscher auf dem chinesischen Kaiserthron, die an der Spitze einer multizentrischen Kultur standen, großes Geschick darin bewiesen, ihre Vertrautheit mit unterschiedlichen kulturellen Formationen für ihre machtpolitischen Ambitionen zu instrumentalisieren. Dabei darf man nicht vergessen, daß gerade die sogenannten Fremddynastien bereits in einer kulturellen Vielfalt wurzelten, also in einer Situation, die schon in ihren Anfängen durch unterschiedliche Kulturkontakte geprägt war.

Auch hochstehende tibetische Geistliche versuchten ihrerseits die Fremdherrscher zum Vorteil ihrer jeweiligen Institutionen zu instrumentalisieren. Sie taten dies jedoch im allgemeinen nicht aus dem Zynismus der Macht heraus, sondern in vollkommen unreflektiertem Einklang mit dem kategorialen Rahmen ihrer Kultur, in einem starken, universalistisch ausgerichteten Religionen eigenen Sendungsbewußtsein sowie in der Überzeugung, auf diese Weise am besten der Stärkung ihrer jeweiligen Institution und damit zugleich dem allgemeinen Wohl dienen zu können. Die Kommunikation wurde von tibetischer Seite aus vor dem Hintergrund eines stereotypen Selbst- und Fremdbildes geführt,⁶⁴ wobei die Beziehungen innerhalb des eigenen, hermetisch abgeschlossenen kulturellen Horizonts gedeutet wurden. Diese Deutung war nicht mehr möglich, als der durch das kommunistische China herbeigeführte *clash of cultures* die tibetische Kultur direkt angriff. Die Folge war die Reaktion des tibetischen kulturellen Bewußtseins "mit Entwürfen von Hetero- bzw. Autostereotypen, d.h. Fremd- und Selbstbildern, die sich zu 'images' eines national character verdichten".⁶⁵

Die vor allem von den Herrschern der Yuan- und der Qing-Dynastie für die Randvölker entwickelten Formen indirekter Herrschaft, zu denen eine geschickte Religionspolitik gehörte,⁶⁶ ließen die binnenkulturellen

64 Vgl. Anm. 44.

65 Nünning, S. 10.

66 Vgl. Pamela Kyle Crossley, *The Manchus*, Cambridge, Massachusetts 1997, S. 24, 44, 116; Sabine Dabringhaus, *Das Qing-Imperium als Vision und Wirklichkeit: Tibet in Laufbahn und Schriften des Song Yun (1752-1835)*, Stuttgart 1994, S. 159, 230-233; Rainer Kämpfe, "Die Innere Mongolei von 1691 bis 1911", in: Michael Weiers (Hrsg.), *Die Mongolen: Beiträge zu ihrer Geschichte und Kultur*,

Strukturen weitgehend intakt. Dennoch bleiben sie keinesfalls unberührt. Vielmehr kam der indirekten Herrschaft auch auf soziokulturellem Gebiet eine klare Steuerungsfunktion zu, wie etwa die materielle Förderung und die Stärkung der dGe-lugs-pa-Hierarchie⁶⁷ sowie die Schaffung des Regierungssystems mit dem Dalai Lama an der Spitze im qing-zeitlichen Tibet zeigen. Dieses flexiblen Instrumentariums zur Ausübung von Herrschaft hat sich das kommunistische China unter Mao Zedong mit seiner radikalen Kampagne für eine kulturelle Wüste selbst beraubt.

Zusammenfassung

Zum Schluß seien noch einmal die wesentlichen Punkte zusammengefaßt:

Ausgangspunkt war die Charakterisierung des tibetischen Geschichtsbildes als Mythos, wodurch zum Ausdruck kommt, daß der Geschichte eine fundierende, sinnstiftende Leistung zugewiesen wurde und aus ihr normative Ansprüche abgeleitet wurden.

Darüber hinaus – so lautete die These – kommt der Geschichte in der tibetischen Kultur die Funktion zu, die soziokulturellen Verhältnisse einer monozentrischen Kultur festzuschreiben.

Darmstadt 1986, S. 421f; Jürgen Osterhammel, *China und die Weltgesellschaft: Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit*, München 1989, S. 86f, 90, 105; Petech 1972, S. 154; Dieter Schuh, *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche: Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatie*, St. Augustin 1977, MTH, Abt. III, Bd. 1, S. XXVI.

⁶⁷ Die Förderung der dGe-lugs-pa hatte eine enorme Ausweitung des Mönchswesens in der tibetischen Gesellschaft zur Folge. Goldstein zufolge wuchs die Zahl der Mönche von 97,000 bis 98,000 im Jahre 1694 auf über 319,000 im Jahre 1733. Geht man von insgesamt 2,5 Millionen Tibetern (incl. Kham) aus, so betrug der klerikale Anteil 13 Prozent der männlichen Bevölkerung (Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State*, Delhi 1989, S. 21).

Die Entwicklung hin zu einem hierarchisch strukturierten, monastischen und akademischen Buddhismus in Verbindung mit dem Fehlen einer einheitlichen, zentral organisierten weltlichen Herrschaft führte zur Klerikalisierung der Gesellschaft. Allein der Klerus verfügte in Tibet über eine nennenswerte flächendeckende Infrastruktur und Organisation, allein er hielt – um es mit einem Ausdruck Max Webers zu sagen – “die einzig rational organisierte Macht in der Hand”.⁶⁸ Bis auf wenige Ausnahmen innerhalb der Aristokratie verfügten nur seine Amtsträger über bestimmte Fähigkeiten, wie Lesen, Schreiben, Kenntnisse des Schrifttums und die Kunst der moralischen Auslegung der kanonischen Schriften. Als Herzstück der Kultur hatte die Religion zudem eine Steuerungsfunktion, die danach trachtete, möglichst viele Aktivitäten innerhalb der Gesellschaft zu formen. Die Auseinandersetzung mit den nicht als authentisch anerkannten Traditionen und das Versiegen der indischen Quellen führte zur Kanonisierung der Überlieferung. Dies implizierte die Konservierung der im Kanon fixierten und für die gesamte Gesellschaft als verbindlich erachteten Ideen und Werte.

In diesem Kontext wurde Geschichte rekonstruiert, d.h. auf der Basis des zentralen kulturellen Codes und im Dienste einer ein für allemal festgeschriebenen Kultur. Nicht das Neue in der Geschichte stand im Vordergrund, sondern die Bewahrung des ein für allemal als richtig und für wert Erkannten. Vergangenheit wurde wahrgenommen als Entfaltung einer sowohl im zeitlichen Anfang als auch auf der transzendenten Ebene erfolgten kulturellen Programmierung, gleichsam als die Verwirklichung eines der Geschichte zugrundeliegenden Heilsplanes.

68 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, Tübingen ⁷1988, S. 310.

