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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 56 (2002)

Heft: 4

Artikel: "Durch die Kraft des ewigen blauen Himmels" : zur Konstruktion religiöser Identität bei den Mongolen (13. - frühes 17. Jahrhundert)

Autor: Kollmar-Paulenz, Karénina

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147591

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

"DURCH DIE KRAFT DES EWIGEN BLAUEN HIMMELS": ZUR KONSTRUKTION RELIGIÖSER IDENTITÄT BEI DEN MONGOLEN (13.–FRÜHES 17. JAHRHUNDERT)[1]

Karénina Kollmar-Paulenz, Universität Bern

In der mongolistischen Forschung sind die Prozesse religiöser Identitätsbildung bei den Mongolen bisher lediglich im Rahmen der mongolischen Religionsgeschichte[2] und der politischen Geschichte der Mongolen[3] diskutiert worden. Zwei divergente Diskurse lassen sich innerhalb der Mongolistik in Bezug auf diese Fragestellung unterscheiden: zum einen wird besonderes Gewicht auf eine im späten 13. Jahrhundert beginnende, im ausgehenden 16. Jahrhundert wieder aufgenommene und im frühen 17. Jahrhundert zu ihrem Höhepunkt und Abschluss kommende Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus gelegt. Die religiöse Identität der Mongolen wird also primär im Buddhismus tibetischer Prägung verortet. Der Buddhismus wird hier implizit als "Kulturträger"

1 Dieser Aufsatz stellt die überarbeitete Version eines Vortrags dar, der im Rahmen des von der Kommission für Buddhistische Studien der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen und dem Seminar für Turkologie und Zentralasienkunde der Georg-August-Universität Göttingen vom 7. bis 10. Mai 2001 veranstalteten Symposions "Indien und Zentralasien – Sprach- und Kulturkontakt" gehalten wurde.

2 S. Walther Heissig, *Die Religionen der Mongolei*, in: Giuseppe Tucci/Walther Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart usw. 1970 (Die Religionen der Menschheit, 20), S. 296ff.

3 So z.B. die Darstellung von Charles Bawden, *The Modern History of Mongolia*, London 1968, S. 26ff. Die Funktion der Religion als herrschaftslegitimierender Faktor bei den Mongolen hat Herbert Franke für die Yüan-Dynastie, mehrheitlich aus sinologischer Perspektive, untersucht, s. seine Studie *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God: The Legitimation of the Yüan Dynasty*, München 1978 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1978, Heft 2). Darüber hinaus gibt es Einzeluntersuchungen vor allem zur Frage der Herrschaftslegitimation der Mongolen, die auch die Stellung der Religion berühren, s. Alice Sárközi, "Mandate of Heaven. Heavenly Support of the Mongol Ruler", in: Barbara Kellner-Heinkele (ed.), *Altaica Berolinensia*. The Concept of Sovereignty in the Altaic World. Permanent International Altaistic Conference, 34th Meeting, Berlin 21-26 July, 1991, Wiesbaden 1993 (Asiatische Forschungen 126), S. 215-221.

angesehen, der die bis dahin "barbarischen", unzivilisierten Mongolen sozusagen zähmen sollte.[4] Zum anderen wird das genaue Gegenteil postuliert: die buddhistische Bekehrung der Mongolen war demzufolge selbst im 17. Jahrhundert und auch später noch lediglich oberflächlicher Natur und ist dies auch heute noch. Vielmehr hat die autochthone mongolische Religion die religiöse Selbstwahrnehmung der Mongolen bestimmt und bestimmt sie auch heute wieder. Hinter dieser Einstellung lässt sich unschwer ein romantisches Bild von den Mongolen als ursprüngliches und unverdorbenes, "naturhaftes" Nomadenvolk entdecken.[5] Beide Diskurse scheinen sich gegenseitig auszuschliessen, und beide scheinen wesentlich von der jeweiligen Sicht des Buddhismus aus der Perspektive der Forschenden bestimmt zu sein.[6]

Die Frage nach der religiösen Identität der Mongolen ist gerade zu Beginn des 21. Jahrhunderts von grosser gesellschaftspolitischer Relevanz, weil sich die Mongolei ein Jahrzehnt nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft gesellschaftlichen Um- und Neugestaltungsprozessen ausgesetzt sieht, die wesentlich auch von den in der Mongolei vorherrschenden Religionen mitgetragen werden. Eine Untersuchung der kulturimmanenten Prozesse, die zur Herausbildung einer mongolischen religiösen Identität, beginnend im 13. Jahrhundert oder sogar noch früher, geführt haben, stellt daher ein wichtiges Desideratum der Forschung dar, erfordert jedoch nicht nur die Beteiligung der Zentralasienwissenschaften, sondern einer Reihe weiterer kulturwissenschaftlicher Disziplinen, so u.a. der Mediävistik, der Sinologie und der Islam-

4 Das Bild vom Buddhismus als friedenstiftenden Faktor bei den tibetischen und mongolischen Völkern ist nicht allein auf die europäisch-amerikanische Buddhismus-Rezeption beschränkt, sondern findet sich bei Tibetern und Mongolen selbst, s. Karénina Kollmar-Paulenz, "'Religionslos ist dieses Land': Das Mongolenbild der Tibeter", in: *Asiatische Studien*, 4, 2000, S. 875-905. Der Topos der "Zähmung der wilden Barbaren" stellt eines der wichtigsten kulturellen Paradigmen in der Geschichte der tibetischen Kulturbeziehungen zu den Nachbarländern dar und ist möglicherweise von frühen europäischen Forschungsreisenden übernommen worden.

5 S. z.B. die Darstellung der Bekehrung der Mongolen zum tibetischen Buddhismus im 17. Jahrhundert von Walther Heissig, *Ein Volk sucht seine Geschichte*. Die Mongolen und die verlorenen Dokumente ihrer grossen Zeit, Düsseldorf und Wien 1964, S. 178-179.

6 Es bleibt eine Aufgabe der zukünftigen mongolistischen Forschung, diese beiden sich gegenseitig ausschliessenden Diskurse auf den ihnen inhärenten, inzwischen auch in den Asienwissenschaften diskutierten, "Orientalismus"-Vorwurf zu untersuchen. Eine erste Analyse der europäischen Rezeption der mongolischen Religionen im Kontext des europäischen "Nomaden"-Diskurses gibt Karénina Kollmar-Paulenz, "Zur europäischen Rezeption der mongolischen autochthonen Religion und des Buddhismus in der Mongolei". Uppsala 2002. *Im Druck.*

wissenschaft. Angesichts der komplexen Fragestellung und Quellenlage kann eine solche Untersuchung nicht von einer einzelnen Person geleistet werden. Der hier vorgelegte Versuch einer ersten Analyse der religiösen Identitätskonstruktion der mongolischen Völkerschaften, der sich allein auf die Auswertung mongolischer und tibetischer Primärquellen stützt, will daher lediglich als eine erste Annäherung an eine äusserst komplexe Problematik verstanden werden, der hoffentlich weitere Studien folgen werden.[7]

Eine Untersuchung zur religiösen Identität der Mongolen in einem sich über mehr als vier Jahrhunderte erstreckenden Zeitraum impliziert, dass sowohl die autochthonen religiösen Vorstellungen als auch der tibetische Buddhismus Gegenstand der Überlegungen sein müssen. Bevor jedoch anhand der zur Verfügung stehenden mongolischsprachigen Quellen der Frage nachgegangen werden kann, ab wann und inwieweit es überhaupt möglich ist, von einer religiösen Identität der Mongolen im 13. bis 17. Jahrhundert zu sprechen, und mit Hilfe welcher Parameter diese religiöse Identität begründet erscheint, müssen einige Überlegungen zum Identitätsbegriff vorangestellt werden, die die Analyse mongolischer Selbstwahrnehmungsprozesse in einen grösseren kulturtheoretischen Rahmen einbetten.

Als "Identität" bezeichne ich auf einer theoretischen Ebene die Konstruktion der Grenze zwischen einem Selbst und einem Gegenüber jenseits dieser Grenze, die sich konkret in der Inbeziehungsetzung zu diesem Gegenüber konstituiert. "Identität" wird wesentlich in Aus- und Abgrenzungsprozessen einem "Anderen" gegenüber etabliert.[8] Welche Muster und Strukturen der Aus- und Abgrenzung hier gewählt werden, kommt auf die spezifische Konnotation von Identität an. Identität ist ein partikularer Begriff.[9] Wir sprechen über

7 In jüngster Zeit ist das Wiederaufleben des Buddhismus, aber auch der autochthonen religiösen Traditionen, verstärkt in das Interesse der Forschung gerückt. So wurde ein norwegisch-polnisches Projekt "Revival of Buddhism in Mongolia" von Hanna Havnevik (Universität Oslo) und Agata Bareja-Starzyńska (Universität Warschau) initiiert, das sich seinem Abschluss nähert. Während dieses Projekt vor allem die Situation in der Mongolei untersucht, hat Isabelle Charleux (Paris) im Rahmen ihrer Feldforschung über buddhistische Architektur in der Inneren Mongolei (VR China) auch über die Situation der buddhistischen Mönche ebendort gearbeitet, s. ihr unveröffentlichtes Manuskript "The reconstruction of Buddhist monasteries in the Chinese Autonomous Region of Inner Mongolia: Between Sanctuary and Museum", vorgetragen auf dem Internationalen Seminar *Revival of Buddhism in Mongolia after 1990* in Warschau, vom 24.-28. November 1999.

8 Da Identitätsbildung solchermassen vor allem der Logik der Exklusion folgt, beinhaltet sie zugleich eine zutiefst ethnozentristische Perspektive.

9 Anders argumentiert hier Klaus Sagaster, "Identität im Tibetischen Buddhismus", in: Werner Gephart / Hans Waldenfels (Hg.), *Religion und Identität*: Im Horizont des Pluralismus,

kulturelle, ethnische, politische, soziale, religiöse Identitäten, über kollektive Identität und individuelle, um nur einige Aspekte dieses Begriffs hier ins Gedächtnis zu rufen. Alle diese partikularen Identitäten weisen vielfältige Wechselbeziehungen zueinander auf, und es wird deutlich werden, dass eine Trennung auf einer theoretischen Ebene oft äusserst schwer fällt. So lassen sich die kulturelle und die religiöse Identität eines Volkes oder einer Ethnie selten getrennt voneinander behandeln. Kulturelle Identität erweist sich häufig als religiös fundiert, so wie religiöse Identität kulturell begründet ist. Oft werden Prozesse religiöser Identitätsbildung symbolhaft in der Polarität von "rein" und "unrein" formuliert, einer Polarität, die wir auch bei den Mongolen antreffen werden. Zugleich weisen die Kategorien von "rein" und "unrein" eine enge Beziehung zur sozio-kulturellen Identität auf. Daher möchte ich im folgenden die mongolischen kulturellen und religiösen Identitätskonstruktionen als lediglich zwei verschiedene Aspekte ein- und derselben Weltwahrnehmung und Sinndeutung verstanden wissen.

Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass Identität stets in einem geschichtlichen Kontext konstruiert wird. Geschichte verstehe ich hier als in einem spezifischen kulturellen Kontext verortete Vergegenwärtigung von Vergangenheit, die sich in der Erinnerung vollzieht. Auf diese Weise fundiert Geschichte die Gegenwart, sie legitimiert sie und bestimmt ihren Sinnhorizont. Damit wird Geschichte selbst zu einer "kulturellen Praxis der Identitätsbildung".[10]

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen zur Frage der Identitätskonstruktion stellt sich uns in Bezug auf die Mongolen die Frage, ob es überhaupt möglich ist, für das frühe 13. Jahrhundert beziehungsweise die Wende des 13. Jahrhunderts von einer religiösen Identität *der* Mongolen zu sprechen. Besitzen die Mongolen in der Zeit der Etablierung des mongolischen Reichs unter Činggis Qan schon so etwas wie eine ethnozentrische Wahrnehmung ihrer selbst, die in ihrer theoretischen Fundierung eine kulturelle Strategie der Identitätsbildung in ihren Zugehörigkeits- und Ausgrenzungsmustern darstellt?

Frankfurt am Main 1999, S. 170ff., der von einer buddhistischen "Universal-Identität" ausgeht.

10 S. Jörn Rüsen, "Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften", in: Jörn Rüsen / Michael Gottlob / Achim Mittag (Hg.), *Die Vielfalt der Kulturen*. Erinnerung, Geschichte, Identität 4, Frankfurt am Main 1998, S. 25. Zur Beziehung zwischen Erinnerung als Aneignung von Vergangenheit und Identität vgl. auch Bernhard Giesen, "Codes kollektiver Identität", in: Werner Gephart / Hans Waldenfels (Hg.), *Religion und Identität*: Im Horizont des Pluralismus, Frankfurt am Main 1999, S. 26ff.

Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion um den Ursprung der Bezeichnung *mongγol* wiederaufzunehmen oder gar die erste Verwendung dieser ethnischen Bezeichnung versuchen wollen zu bestimmen.[11] Im Horizont der gegebenen Fragestellung ist wichtig zu konstatieren, dass die Bezeichnung *mongγol* bzw. *mongγoljin* zu Beginn des 13. Jahrhunderts für eine politische Gemeinschaft stand, die sich schon 1206 aus einer Vielzahl verschiedener ethnisch und sprachlich diverser Gruppen zusammensetzte und sich darüber hinaus durch eine künstlich geschaffene soziomilitärische Gesellschaftsstruktur auszeichnete. Die Tatsache, dass für diese sozio-kulturell heterogene Gruppe eine gemeinsame interne Bezeichnung existierte, verweist auf das Vorhandensein einer wie auch immer gearteten kollektiven Identitätswahrnehmung, obwohl sich die einzelnen Codes dieser ethnozentrischen Selbstwahrnehmung der *mongγoljin* nur noch vage bestimmen lassen. Als Quellen für diese frühe Zeit stehen uns neben der episch-historiographischen *Geheimen Geschichte der Mongolen*[12] von 1240/41 mongolische Inschriften[13], Erlasse und Sendschreiben zur Verfügung, Quellen, die gemeinhin zu den Überresten gezählt werden.[14] Darüber hinaus ist auch die Vielzahl nichtmongolischer Berichte über die Mongolen, so z.B. die *Ystoria Mongalorum* des Johannes de Plano Carpini[15] oder das *Itenerarium* des Wilhelm von Rubruk,[16] aufschlussreich.

11 In der *Geheimen Geschichte der Mongolen* (mong. Mangḫol un niuca tobca'an) taucht die Bezeichnung "mangḫol" (mangḫo) zuerst in Abschnitt 57 auf, s. Erich Haenisch, *Mangḫol un niuca tobca'an (Yüan-cha'o pi-shi).* Die Geheime Geschichte der Mongolen. Aus der chinesischen Transkription (Ausgabe Ye Têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt von E.H. Teil I: Text, Wiesbaden 1962, S. 8. Zur Übersetzung s. Igor de Rachewiltz, "The Secret History of the Mongols", in: *Papers on Far Eastern History*, 4, September 1971, S. 128-9.

12 Mong. *Mangḫol un niuca tobca'an.* Ich habe die Textausgabe von Erich Haenisch benutzt, vgl. die vorhergehende Anm.; vgl. auch Louis Ligeti, *Histoire secrete des Mongols.* Texte en écriture ouigoure incorporé dans la chronique Altan tobči de Blo-bzaṅ bstan-'jin, Budapest 1974 (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta VI).

13 So z.B. die Inschrift des Möngke Qaγan, s. Louis Ligeti, *Monuments préclassiques* 1: XIIIe et XIVe siècles, Budapest 1972 (Monumenta Linguae Mongolicae Collecta II), S. 21. Zu dieser Inschrift s. auch Rinčen, "L'inscription sino-mongole de la stèle en l'honneur de Möngke qaγan", in: *CAJ* IV, 1958, S. 130-138 sowie Nicholas Poppe, "Notes on the Monument in Honour of Möngke Khan", in: *CAJ* VI, 1961, S. 14-18.

14 Die wichtigsten Quellen sind von Louis Ligeti, *op. cit.*, in lateinischer Transkription ediert worden.

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

Lesen wir die *Geheime Geschichte der Mongolen* aufmerksam in Bezug auf sozio-kulturelle Aus- und Abgrenzungs-Kodierungen, so fällt auf, dass genau unterschieden wird zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Jamuqa, der abtrünnige Gefährte des Činggis Qan, richtet an diesen die folgenden Worte:

> You have pacified the whole country, You have unified all other tribes.[17]

De Rachewiltz hat mong. *ulus* mit "country", und *qari tutum* mit "all other tribes" übersetzt, analog dazu in einer späteren Passage *qari irgen* "foreign people". *Ulus* bezeichnet im 13. Jahrhundert eine Gruppe von verschiedenen Stämmen, betrachtet aus der Perspektive des Qans,[18] während *irgen*, wörtlich "Leute", die übliche Bezeichnung für eine Stammesgruppe ist, die sich in der patrilinearen Abstammung konstituiert[19] und häufig durch einen gemeinsamen Abstammungsmythos legitimiert. Hier wird *irgen* in Verbindung mit *qari*, "fremd", für nicht mit den *mongγoljin* verbündete Stammesgruppen benutzt.

Gerade in der Verbindung mit dem Herrschaftsanspruch des Činggis Qan begegnen wir solchen Eigen- und Fremdbezeichnungen in der *Geheimen Geschichte* auf Schritt und Tritt. Ursprünglich stellte in der mongolischen Klangesellschaft (mong. *oboγ*)[20] der Klan das ausschliessliche soziale Referenz-

---

16 Wilhelm von Rubruk, *Reisen zum Grosskhan der Mongolen*. Von Konstantinopel nach Karakorum 1253-1255. Neu bearbeitet und herausgegeben von Hans D. Leicht, Stuttgart 1984.

17 Zitiert nach der Übersetzung von Igor de Rachewiltz in: *Papers on Far Eastern History*, 21, 1980, S. 23. Der mongolische Text lautet (nach Haenisch, *Mangḫol un niuca tobca'an*, Textausgabe, S. 63): *edo'e anda togorigai ulus i tubśitkebe. ḫari tutum i ḫamtutḫaba.*

18 Vgl. auch die Ausführungen von Boris J. Vladimircov, *Obščestvennyj stroj mongolov.* Mongol'skij kočevoj feodalizm, Leningard 1934 (Akademija NAUK), S. 97.

19 S. Vladimircov, *op. cit.*, S. 59 und 97.

20 Grundbedeutung: Klan, Familie, die patrilinear und exogam strukturiert ist und auf einen gemeinsamen Vorfahren zurückgeführt wird. Die Literatur zu mong. *oboγ* ist inzwischen recht umfangreich, ich verweise hier nur auf die ausführlichen Erläuterungen von Vladimircov, *op. cit.*, S. 46ff. und den Beitrag von Stanislaw Kalużyński "Zum Begriff *oboġ* in der "Geheimen Geschichte der Mongolen", in: Walther Heissig / Klaus Sagaster (Hg.), *Gedanke und Wirkung*. Festschrift zum 90. Geburtstag von Nikolaus Poppe, Wiesbaden 1989 (Asiatische Forschungen 108), S. 189-195. Aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive ist wichtig zu bemerken, dass der Klan, *oboγ*, das Recht auf die Nutzung seines Weidegebietes, des *nutuγ*, durch den Kult der Territorialgottheit, des Herrn des betreffenden Gebiets bzw. den Kult der Berggottheit, der zugleich auch die Ahnengeister verkörpert, erwirbt. Vgl. hierzu Käthe Uray-Köhalmi, "Gesellschaftsstrukturen", in: Walther Heissig / Claudius C. Müller (Hg.), *Die Mongolen*. Begleitband anlässlich der Ausstellung des Staat-

gefüge dar, und Identität konstituierte sich in der Zugehörigkeit zu diesem Klan. Durch die, in den Worten der *Geheimen Geschichte*, Unterwerfung[21] der "Leute der Filz-bedeckten Zelte" und die sozio-militärische Neuordnung der unterworfenen Gruppen, die die alte Klanordnung aufbrach, war zwar die unmittelbare Selbstwahrnehmung des einzelnen Mongolen immer noch bestimmt durch seine Zugehörigkeit zu seinem *oboγ*, seine Selbstwahrnehmung in dem grösseren Sozialgefüge des *ulus* musste jedoch durch andere, neue Parameter determiniert werden. Wir können hier einmal eine individuelle, klangebundene Identität in dieser frühen Zeit, zum anderen eine sich kollektiv situierende Identität, die an den *ulus* gebunden erscheint, unterscheiden. Hier interessiert die letztgenannte "kollektive Identität", und zwar vor allem die Frage, wie die einzelnen von Činggis Qan geeinten Ethnien ein Bewusstsein als *die* Mongolen entwickelten. Dabei will ich mich auf die Untersuchung möglicher religiöser Paradigmen in ihrer Funktion als identitätsstiftende Faktoren beschränken. Gibt es mongolische autochthone, vorbuddhistische religiöse Vorstellungen, die zur Konstituierung einer mongolischen kollektiven Identität beigetragen haben?

Das abstrakte transzendente Ordnungsprinzip des "Ewigen Blauen Himmels" (mong. *köke möngke tngri*) bzw. des "Ewigen Himmels" oder des "Himmels oben" (mong. *möngke tngri / deger-e tngri*) ist sicherlich das hervorragendste Merkmal der mongolischen autochthonen Religion. Dieses abstrakte oberste Himmelsprinzip wird schon von den Köktürken im 6./7. Jahrhundert als Legitimationsprinzip der Herrschaft ihrer Qaγane angewendet. So heisst es in der Kültegin-Inschrift:

> Weil der Himmel eingewilligt hat und weil ich selbst Heil besass, bin ich Grossqan geworden.[22]

---

lichen Museums für Völkerkunde München, 22.3.-28.5.1989, Frankfurt/Main 1989, S. 119-123.

21 Wörtl.: "nachdem er eben/flach gemacht hatte", mong. *šidurqutqaju*.

22 *tängri yarlïqaduqïn üčün, özüm qutum bar üčün, qaγan olurtum*. Zitiert nach V. Thomsen, *Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées*, Helsingfors 1896 *(Mémoires de la Sociétée finno-ougrienne)*, S. 97ff. Ein Faksimile des Textes gibt Wilhelm Radloff, *Atlas der Altertümer der Mongolei*, St. Petersburg 1892-1899, Tafel XIX.
Schon in den alttürkischen Inschriften erweist sich das Prinzip der Herrschaft als ein dynamisches, sich immer wieder neu und auch anders konstituierendes. Obwohl in ihm temporär ein Absolutheitsanspruch des jeweiligen Herrschers impliziert ist, kann dieser Anspruch sehr schnell wieder in Frage gestellt werden, da er an ein transzendentes, sich als unberechenbar erweisendes Prinzip gebunden erscheint.

Es ist allgemein bekannt, dass Činggis Qan und seine Nachfolger ihren Anspruch auf Weltherrschaft durch den Rekurs auf dieses oberste transzendente Prinzip legitimierten. Der "Ewige Blaue Himmel" wird im frühen 13. Jahrhundert fast immer in Bezügen genannt, die eine enge Verbindung zwischen Transzendenz und irdischer Herrschaft aufzeigen, z.B. in dem berühmten Siegel des Güyük Qaγan aus dem Jahre 1246, das dem in Persisch verfassten Brief des Herrschers an Papst Innozenz IV. beigefügt ist,[23] oder auch in der *Geheimen Geschichte*:

> By the strength of Eternal Heaven, my strength and power have now been increased by Heaven and Earth and I have brought the whole people to allegiance, causing them to come under my sole rule [...][24]

Dies sowie die wichtigsten in diesem Zusammenhang gebrauchten Termini und ihre Bedeutung wie *engke*, "Frieden", *amur/ amuγulang*, "Friede, Glück", *jirγalang*, "Freude, Glück", *tübsin*, "glatt, eben, ruhig, konsolidiert, glücklich" und *jokildu-*, "übereinstimmen, einträchtig sein" und andere mehr hat schon Klaus Sagaster 1973 in seinem Aufsatz "Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen"[25] herausgearbeitet. Ich brauche seine Ausführungen hier nicht zu wiederholen. Kann ein solcher in der Transzendenz begründeter Herrschaftsanspruch, dem ja zuallererst Legitimationsfunktion für die herrschenden Činggisiden zukommt, einen identitätsstiftenden Faktor für die Gesamtheit der Mongolen bilden? Ich meine ja, und zwar durch die Bezogen-

23 Dort heisst es: *mongke tngri-yin küčüntür yeke Mongγol ulus-un dalay-in qanu jrlγil bulγa irgen-tür kürbesü busiretügüi ayutuγai*, zitiert nach Louis Ligeti, *Monuments préclassiques 1.* XIIIe et XIVe siècles, S. 20. Sehr aufschlussreich ist auch der Brief des Ilkhan Arγun an Philipp den Schönen aus dem Jahr 1289, der mit den Worten beginnt: *mongke tngri-yin küčündür. qaγan-u suu-tur Arγun üge manu.* ("Durch die Kraft des Ewigen Himmels, durch den Segen des Qaγans, meine, des Arγun, Worte ..."), s. Ligeti, *op. cit.*, S. 245-247, ebenda auch ausführliche Literaturangaben. Vgl. auch Antoine Mostaert / Francis W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Arγun et Öljeitü à Philippe le Bel.* Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Mass. 1962 (Scripta Mongolica, Monograph Series I). Ausführlich hierzu auch Igor de Rachewiltz, "Qan, Qa'an and the Seal of Güyüg", in: Klaus Sagaster / Michael Weiers (Hg.), *Documenta Barbarorum.* Festschrift für Walther Heissig zum 70. Geburtstag, Wiesbaden 1983, S. 272-281.

24 Igor de Rachewiltz, "Secret History", in: *Papers on Far Eastern History*, 23, March 1981, S. 120. Der mongolische Text lautet: *edo'e mungke tenggeri yin gucun tur tenggeri ḥajar a[v]gucu aoḥa. nemekdeju. gut ulus i śidurḥutḥaju. ḥahca jilu'a dur iyen oro'uluhsan tur* (Haenisch, *Mangḥol un niuca tobca'an*, Textausgabe, S. 73).

25 In: *CAJ*, XVII, No. 2-4, S. 223-242. Eine Aufstellung der zentralen Begriffe wird auf S. 231 gegeben.

heit auf den Qan, den Herrscher. Die Frage, wer sich zu *den* Mongolen zählen durfte, wurde entschieden durch die Inklusionspolitik, die Činggis Qan zwecks Vergrösserung seiner machtpolitischen Basis betrieb, indem ethnische Gruppen, die sich ihm freiwillig unterwarfen, in die neu geordnete mongolische Gesellschaft aufgenommen wurden. Die Inklusion ethnisch und sozio-kulturell heterogener Gruppen konnte jedoch nur gelingen, wenn ein allgemein gültiges Paradigma identitätsstiftend wirkte. Dieses Paradigma stellte der Qan selbst dar, an dessen im Religiösen begründeter Mächtigkeit, die immer wieder durch erfolgreiche Kriegszüge ihre Bestätigung erfuhr, seine auf ihn bezogenen Untertanen durch ihre Loyalität partizipierten. Was letztlich die mongolischen Völkerschaften unter dem Herrscher zusammenhielt, war die Person des Qans, sein in der Transzendenz begründetes Charisma. Der Qan diente als Fokussierungspunkt derjenigen, die sich zu den *Mongγoljin* rechneten. Militärische Fortune und persönliches Charisma des Qans waren solange präsent, wie auch die "Macht des Himmels" ihm zugeneigt war.

Der in der Transzendenz begründete mongolische Herrschaftsanspruch war bis ins frühe 17. Jahrhundert ein wichtiges Moment mongolischer Selbstrepräsentation. So heisst es noch in der nach 1607 verfassten mongolischen Reimchronik *Erdeni tunumal neretü sudur*[26] über Činggis Qan und seine Herrschaft:

> Geboren durch die Bestimmung des Himmels oben
> begründete er die erhabene Herrschaft von Anbeginn an,
> brachte er die ganze Welt unter seine Macht,
> als Temüjin, der gesegnete Činggis Qaγan, wurde er berühmt.[27]

Poetisch besonders schön zeigen sich aber auch die Ambivalenz und die in einem solchen Herrschaftskonzept inhärenten Destabilisierungstendenzen in der

26 Zum *Erdeni tunumal* und seiner Bedeutung für die mongolische Geschichtsschreibung s. Veronika Veit, "Einige Bemerkungen zur Bedeutung der Biographie des Altan Qan für die Geschichte der Mongolen des 16. Jahrhunderts", in: *ZAS* 24, 1994, S. 113-118. Eine vollständige Analyse der Reimchronik und kommentierte Übersetzung ins Deutsche wird gegeben von Karénina Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal neretü sudur*. Die Biographie des Altan qaγan der Tümed-Mongolen. Ein Beitrag zur Geschichte der religionspolitischen Beziehungen zwischen der Mongolei und Tibet im ausgehenden 16. Jahrhundert, Wiesbaden 2001 (Asiatische Forschungen 142).

27 Fol. 1v7-12: *deger-e tngri-yin jayaγ-a-bar törögsen / degedü törö yosun-i tulγurača bayiγuluγsan / delekei yirtinčü dakin-i erke-dür-iyen oroγuluγsan / temüjin suu-tu činggis qaγan kemen aldarsiγsan.*

Klage des Toγon temür, des letzten Herrschers der Yüan-Dynastie, der den Verlust der Stadt Dayidu beweint:

> Die goldene Familie des Himmelssohnes Činggis Qaγan,
> der goldene Palast, errichtet von Sečen Qaγan [...]:
> So ist es gewesen, als durch die Bestimmung des Himmels über Uqaγatu Qaγan [...],
> [dies alles] verloren wurde.[28]

Über dieses abstrakte religiöse Legitimationsprinzip hinaus gibt es jedoch weitere Hinweise auf allgemein verbindliche religiöse Vorstellungen der Mongolen, die einen gemeinsamen Sinndeutungshorizont mongolischer Kultur offenbaren. So schildern uns die europäischen Reisenden im 13. Jahrhundert anschaulich die Reinigungsrituale, denen sie sich bei ihrer Ankunft in Karakorum unterziehen mussten. Plano Carpini berichtet:

> [...] sie [die Mongolen] glauben, [...], dass alles durch Feuer gereinigt werden könne. Wenn deshalb Gesandte zu ihnen kommen oder Fürsten oder irgendwelche anderen Personen, müssen diese [...] zwischen zwei Feuern hindurchgehen, um gereinigt zu werden [...][29]

Und Wilhelm von Rubruk sagt über die Verehrung der Ongγod das Folgende:

> Ist ein Festtag oder der Erste des Monats, holen sie die schon beschriebenen Bilder [= Ongγod] hervor und stellen sie kreisförmig in ihrem Zelt auf. Dann kommen die Mongolen, betreten das Zelt, verneigen sich vor den Bildern und erweisen ihnen ihre Verehrung. Aber keinem Fremden ist es erlaubt, diese Jurte zu betreten. Als ich es nämlich einmal versuchen wollte, wurde ich recht hart daran gehindert.[30]

28 Fol. 2v12-17: *tngri-yin köbegün činggis qaγan-u altan uruγ / degedü burqan-nuγud qubilγan sečen qaγan-u bariγsan altan qarsi / temdegtei-e bodisung-nar uqaγatu qaγan-u degere / tngri-yin jayaγan-bar aldaγsan učir teyimü bülüge.* Mit diesen im *Erdeni tunumal* überlieferten Versen der Klage des Toγon temür, die wahrscheinlich im 14. Jahrhundert entstanden ist und zuerst mündlich tradiert wurde, liegt uns die wohl früheste schriftliche Fassung vor. Im *Altan tobči anonymus* finden wir dieselbe Wortwahl der Klage, vgl. Charles Bawden, *The Mongol Chronicle Altan Tobči*. Text. Translation and Critical Notes, Wiesbaden 1955 (Göttinger Asiatische Forschungen 5), S. 66. Vgl. auch den mongolischen Text im *Qad-un ündüsün quriyangγui altan tobči*, Kökeqota 1980, S. 61,7ff. Zur Klage des Toγon temür s. Hidehiro Okada, "An Analysis of the Lament of Toγon Temür" in: *ZAS* 1, 1967, S. 55-78.

29 Johannes de Plano Carpini, *op. cit.*, S. 51.

30 Wilhem von Rubruk, *op. cit.*, S. 110.

Hier werden die schon im 13. Jahrhundert virulenten Prozesse der mongolischen Identitätskonstruktion evident. Identitätsvergewisserung vollzieht sich in den hier geschilderten Szenen im Ritual als gemeinschaftsstiftender Performanz. In der religiös strukturierten Symbolik von "rein" und "unrein" finden wir die sozio-kulturelle Entsprechung von "eigen" und "fremd".

Wir können also konstatieren, dass sich die Mongolen in der Phase der Etablierung des mongolischen Weltreichs im frühen 13. Jahrhundert bestimmter, zum Teil religiös, zum Teil sozio-kulturell und politisch konnotierter Muster der Selbstvergewisserung bedienten, die sich in Ab- und Ausgrenzungsprozessen gegenüber Nichtmongolen konstituierten. Die mongolische Selbstrepräsentation ist vor allem in dem dynamischen Prinzip der transzendent begründeten und säkular durch militärische Erfolge immer wieder bestätigungsbedürftigen Herrschaft des Qans begründet. In ihrer Gebundenheit an die physische Präsenz des Herrschers kann sich eine solcherart begründete kollektive Identität nur temporär etablieren. Daher nimmt es nicht wunder, dass mit dem Tod des Činggis Qan im Jahre 1227 das Bedürfnis nach einer identitätsstiftenden, das inzwischen riesige geographische Ausmasse umfassende Reich einigenden, allgemein verbindlichen Symbolik augenscheinlich wuchs. Jedenfalls treffen wir nun das erste Mal auf den Versuch der Kanonisierung religiöser Symbolik, der im Aufstieg des Činggis Qan zu einer mächtigen Ahnengottheit evident wird, deren Verehrung nun im ganzen mongolischen Reich vorgeschrieben war und die in der Deifizierung des Činggis Qan als "Ahnherr aller Mongolen" und normensetzende Gottheit kulminiert.[31] Sicht-

31 Die Literatur zum Činggis Qan-Kult ist inzwischen sehr umfangreich, s. u.a. C. Žamcarano, "Kul't Čingisa v Ordose. Iz putešestvija v Južnuju Mongoliju v 1910g.", in: *CAJ*, 6, 1961, S. 194-234, Klaus Sagaster, "Ein Dokument des Tschinggis-Khan-Kults in der Khalkha-Mongolei", in: Walther Heissig (Hg.), *Collectanea Mongolica*. Festschrift für Professor Dr. Rintchen zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 1966, S. 193-234; Ders., *Die Weisse Geschichte (Čaγan teüke)*. Eine mongolische Quelle zur Lehre von den Beiden Ordnungen. Religion und Staat in Tibet und der Mongolei. Hg., übersetzt und kommentiert von K. Sagaster, Wiesbaden 1976 (Asiatische Forschungen 41), S. 189ff., sowie Ders., "Die Verehrung Činggis Khans bei den Mongolen", in: Werner Diem / Abdoldjavad Falaturi (Hg.), *XXIV. Deutscher Orientalistentag vom 26. bis 30. September 1988 in Köln*. Ausgewählte Vorträge, Stuttgart 1990 (*ZDMG* Supplement VIII), S. 366-371. S. auch Henry Serruys, "The Cult of Činggis-Qan: A Mongol Manuscript from Ordos", in: *ZAS*, 17, 1984, S. 29-62. Eine Reihe von mongolischen Publikationen enthalten neue Forschungserkenntnisse zum Činggis Qan-Kult, s. Sayinjirγal / Šaraldai, *Altan ordon-u tayilγ-a*, Beijing 1983, sowie Qurcabaγatur / Üjüm-e, *Mongγol-un böge mörgöl-ün tayilγ-a-yin soyol*, Külün Buyir 1991 (Öbör mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriy-a), insbesondere Kapitel 3. Die Mongolen führen auf

barer Ausdruck dieser Repräsentationsfigur mongolischer religiöser und soziokultureller Identität werden nun die *Acht Weissen Jurten* (mong. *caγan naiman ger*),[32] die wohl zuerst die vier Palastjurten des Činggis Qan und seiner vier Gemahlinnen Börte, Qulan, Yesüi und Yesügen waren, als Ort der Verehrung für das "Goldene Licht", *altan gegen*,[33] womit die nach dem Tode weiterexistierende Lebenskraft und -energie des Činggis Qan gemeint ist. Damit wird der Schritt von einem lokalen, an einen Klan gebundenen Ahnen- und Schutzgeist zu einer überregionalen Gottheit vollzogen, die nicht mehr an den einzelnen Klan gebunden erscheint. Symbol dieser Ahnengottheit ist des Weiteren die *Sülde*[34] des Činggis Qan, die das Lebensprinzip des Mongolenherrschers verkörpert, eine Vorstellung, die tief in den autochthonen mongolischen Seelenvorstellungen verwurzelt ist.

An dieser reichsweiten normativen Formgebung der Činggis Qan-Verehrung ist ein kulturinhärenter Kanonisierungsprozess zu beobachten, der uns Aufschluss über den Prozess der Identitätskonstruktion bei den Mongolen gibt. Prozesse der Kanonisierung folgen stets einer Struktur der Inklusion und Exklusion einzelner Segmente einer Kultur, die in der Folge die Selbstrepräsentation dieser Kultur in ihrer Totalität bestimmen. Zum einen werden solche Strukturen der Selbst-Interpretation einer Kultur eingeführt, wenn eine schon gegebene Identität durch äussere Ereignisse, z.B. durch militärische Invasion, in Frage gestellt wird, sie implizieren also immer auch eine

---

Činggis Qan nicht nur ihre Gesetzgebung, sondern auch wichtige Bräuche wie die Segnung des neugeborenen Viehs etc. zurück.

32 S. Sagaster, *Weisse Geschichte*, S. 193-202.

33 S. Sagaster, *op. cit.*, S. 194.

34 Tatjana D. Skrynnikova, "Sülde – the Basic Idea of the Chinggis-Khan Cult", in: *Acta Orientalia Hungarica* XLVI, 1992-1993, S. 51-59, und Elisabetta Chiodo, "The Black Standard (*qara sülde*) of Činggis Qaγan in Baruun Xüree", in: *UAJb*, N.F., 1997/1998, S. 250-254. Zur weissen Sülde s. Erkesečen, "Yisün költü čaγan tuγ-un tuqai jöblelge", in: *Öbör mongγol-un neyigem-ün sinjilekü uqaγan*, 3, 1989, S. 43-53.
Die Weisse Sülde des Činggis Qan ist auch heute, nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in der Mongolei, das wichtigste Herrschaftssymbol der Mongolen. Sie stellt eines der insgesamt fünf Symbole der demokratischen Mongolei dar, die durch die mongolische Verfassung von 1992 festgelegt worden sind. Autochthone und buddhistische Bezugspunkte mongolischer Identität werden in der Weissen Sülde miteinander verbunden: sie steht in einem steinernen Sockel, der durch einen Stein aus Karakorum, der alten Reichshauptstadt der Mongolen, gebildet wird. Dieser Sockel trägt auf seinen Seiten das Zeichen des Doppelvajra, des buddhistischen Symbols der Festigkeit und Unzerstörbarkeit. Vgl. Klaus Sagaster, "Die mongolische Hauptstadt Karakorum", in: *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, Bd. 19, Mainz 1999, S. 113-128.

machtstrategische Komponente. Zum anderen finden Kanonisierungsprozesse von Kultursegmenten immer dann statt, wenn sich eine neue kulturelle Identität herausbildet. Kanonisierung kommt also die Funktion zu, eine Kultur in ihrer Totalität zu repräsentieren, indem sie einzelne Teile dieser Kultur normativ hervorhebt.[35] Den Prozess der Kanonisierung eines Teilsegments mongolischer kulturell-religiöser Traditionen beobachten wir in der Etablierung der Činggis Qan-Verehrung im 13. Jahrhundert. Zugleich deutet sich hier das Bedürfnis nach einer religiösen Symbolik an, die nicht mehr an eine ethnische Gruppe gebunden erscheint, sondern für das mongolische Weltreich in seiner ethnischen und kulturellen Heterogenität eine kollektive, Identität stiftende Funktion übernehmen kann.

Neben dem Čingis Qan-Kult bot sich den Mongolen mit dem Buddhismus tibetischer Prägung ein weiteres, nicht an eine ethnische Gruppe gebundenes religiöses Symbolsystem an, welches eine solche Funktion übernehmen konnte. Es ist bekannt, dass die Mongolen ab der Mitte des 13. Jh. recht intensiven Kontakt zu Vertretern verschiedener tibetisch-buddhistischer Schulen hatten. Nicht nur die Sa skya pa, sondern vor allem auch die Kar ma bKa' brgyud pa hatten grosses Interesse daran, ihren Einflussbereich auf die mongolischen Völkerschaften auszudehnen. Neben diesen Schulen waren auch rÑiṅ ma pa-Geistliche und die Jo naṅ pa in der Mongolei tätig.[36]

Die Quellenlage ist jedoch in Bezug auf den tibetischen Buddhismus komplizierter, als es auf den ersten Blick erscheint. Einerseits besitzen wir eine Fülle mongolischer Geschichtswerke, die in ihrer Darstellung der tibetisch-

35 Zu dieser kultursoziologischen Interpretation des Kanonbegriffs s. Alois Hahn, "Kanonisierungsstile", in: Aleida und Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur*. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, S. 28-37.

36 Zum tibetischen Einfluss auf die Mongolen im 13. und 14. Jahrhundert s. Paul Ratchnevsky, "Die mongolischen Grosskhane und die buddhistische Kirche", in: *Asiatica*. Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, S. 489-504, Herbert Franke, "Tibetans in Yüan China", in: J. D. Langlois (Hg.), *China under Mongol Rule*, Princeton 1981, S. 296-328, sowie Luciano Petech, *Central Tibet and the Mongols*. The Yüan-Sa-skya Period of Tibetan History, Roma 1990.

Das friedliche Zusammenleben der verschiedenen tibetisch-buddhistischen Schulen wird im *Erdeni-yin erike* des Isibaldan aus dem Jahr 1835 für das Gebiet der Qalq-a bestätigt: *qalq-a-yin jüg tegündür sajaba gelegba. rγarmaba. nimaba. jonangba-yi alaγsal ügei üiledjü bayidaγ kememüi* (Fol. 35v11-12), s. Walther Heissig (Hg.), *Erdeni-yin Erike*. Mongolische Chronik der lamaistischen Klosterbauten der Mongolei von Isibaldan (1835). In Faksimile mit Einleitung und Namensverzeichnis herausgegeben von W.H., Kopenhagen 1961. Erstaunlich ist hier die Erwähnung der Jo naṅ pa, deren physische Existenz unter der Herrschaft des 5. Dalai Lama im 17. Jahrhundert in Tibet vernichtet wurde.

buddhistischen Missionierung der Mongolen im späten 16. Jahrhundert zugleich die Beziehungen zwischen den mongolischen Herrschern und tibetisch-buddhistischen Geistlichen vor allem der Sa skya-Schule im 13. Jahrhundert beschreiben.[37] Insbesondere in Bezug auf die Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Qubilai Qaγan und 'Phags pa bla ma liefern sie uns recht viele Nachrichten. Die Beziehung zwischen dem Altan Qaγan der Tümed-Mongolen und bSod nams rgya mtsho, dem Hierarchen der dGe lugs pa-Schule, im späten 16. Jahrhundert werden stereotyp als eine Fortsetzung der schon im 13. Jahrhundert etablierten religionspolitischen Beziehungen zwischen Tibet und der Mongolei dargestellt. Diese selbst werden in dem bekannten buddhistischen Muster der *yon mchod*-Beziehung geschildert.[38] Problematisch ist jedoch, dass diese Quellen fast ausnahmslos aus dem 17. Jahrhundert und später stammen, mit der Einschränkung einiger weniger Quellen wie der sino-mongolischen Inschrift aus

37 So das *Altan tobči* des Lubsandanjin, das in die Jahre zwischen 1651 und 1655 zu datieren ist, vgl. Walther Heissig, *Die Familien- und Kirchengeschichtsschreibung der Mongolen*. I. 16.-18. Jahrhundert, Wiesbaden 1959 (Asiatische Forschungen 5), S. 53-55. Ich habe die Textausgabe von Mostaert / Cleaves benutzt, s. *Altan Tobči*. A Brief History of the Mongols by bLo-bzaṅ bstan-'jin with A Critical Introduction by the Reverend A. Mostaert and An Editor's Foreword by F.W. Cleaves, Cambridge, Mass., 1952. Des Weiteren sind das *Altan tobči anonymus* (vgl. Anm. 28), das *Erdeni-yin tobči* des Saγang sečen (verfasst im Jahr 1662) und das *Asaraγči neretü-yin teüke* des Qalq-a-Adligen Byamba erke dayičing aus dem Jahre 1677 zu nennen. Das *Erdeni-yin tobči* habe ich in der Urga-Handschrift konsultiert, s. E. Haenisch, *Eine Urga-Handschrift des mongolischen Geschichtswerks von Sečen Sagang (alias Sanang Sečen)*, Berlin 1955. Zum *Asaraγči neretü-yin teüke* des Byamba s. die Übersetzung und den Kommentar von Hans-Rainer Kämpfe, *Das Asaraγči neretü-yin teüke des Byamba Erke Daičing alias Šamba Jasaγ*. (Eine mongolische Chronik des 17. Jahrhunderts), Wiesbaden 1983 (Asiatische Forschungen 81). Mir lag die mongolische Textausgabe von Pringlai, Ulan-Bator 1960, vor.

38 Das für eine buddhistisch geprägte Gesellschaft grundlegende sozio-religiöse Modell, das im Tibetischen abgekürzt "Gabenherr-Geistlicher" (tib. *yon bdag – mchod gnas*; mong. *öglige-yin ejen – takil-un oron*) genannt wird, auch als tib. *lugs gñis* (mong. *qoyar yosun*), die "beiden Ordnungen", bekannt. Dieses Modell teilt eine Gesellschaft in zwei Teile, die Laien und den Klerus, die aufeinander bezogen agieren. Zu den indischen Grundlagen dieses Modells s. David Seyfort Ruegg, *Ordre spirituel et ordre temporel dans la pensée bouddhique de l'Inde et du Tibet*. Quatre conférences au Collège de France. Paris 1995 (Collège de France: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in -8', Fascicule 64), besonders Kap. XIII, S. 56ff., sowie seinen Aufsatz "*mchod yon*, *yon mchod* and *mchod gnas/yon gnas*: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept", in: Ernst Steinkellner (Hg.), *Tibetan History and Language*. Studies dedicated to Uray Géza on his seventieth birthday, Wien 1991 (WSTB 26), S. 441-453.

dem Jahre 1346[39] und wohl Teilen der Čaγan teüke, der "Weissen Geschichte", die von dem Ordos-Fürsten Qutuγtai Sečen Qaγan im 16. Jahrhundert redigiert worden ist. Da jedoch nicht mehr auszumachen ist, welche Teile der Weissen Geschichte mit Sicherheit ins 13. Jahrhundert zurückzudatieren und welche späteren Datums sind,[40] rechne ich auch diese Quelle zu den historiographischen und stark ideologisierenden buddhistischen Traditionsquellen des 16./17. Jahrhunderts.[41] Ausser der Čaγan teüke und dem eben schon genannten Erdeni tunumal erweisen sich sämtliche mongolischen historiographischen Darstellungen als abhängig von der tibetisch-buddhistischen Geschichtsschreibung, die primär um die Legitimation machtpolitischer Interessen bestimmter tibetisch-buddhistischer Schulen bemüht war und ihre ideologischen Ziele literarisch umsetzte.[42] Diese Bemühungen führten in der Folge zu einer Umschreibung zuerst der tibetischen Geschichte in eine buddhistische Heilsgeschichte sowie ab der Mitte des 17. Jahrhunderts zur Umschreibung der mongolischen Geschichte in eine tibeto-mongolische Heilsgeschichte, die im Entwurf einer gemeinsamen, nunmehr buddhistischen Identität der beiden Völker in den Werken des 5. Dalai Lama Ṅag dbaṅ blo bzaṅ rgya mtsho kulminierte, die sich ab dem 17. Jahrhundert als fundierend für das kulturelle Gedächtnis der Mongolen erwies.[43]

Neben diesen relativ späten mongolischen Geschichtswerken liegen auch eine Reihe von zeitlich früheren tibetischen Quellen vor, die uns Auskunft über (a) die Verbreitung des tibetischen Buddhismus und (b) über die tibetisch-buddhistischen Schulen, die in der Mongolei tätig waren, geben. In tibetischen Quellen aus dem 14. Jahrhundert begegnet uns eine Ideologisierung des

39 Zu dieser Inschrift s. Francis W. Cleaves, "The Sino-Mongolian Inscription of 1346", in: *HJAS*, 15, 1952, 1-123.

40 S. Klaus Sagaster, *Weisse Geschichte*. Während Heissig schon 1959 unter Verwendung literaturhistorischer Kriterien festgestellt hat, dass die *Caγan teüke* in der heute vorliegenden Form als ein Werk des späten 16. Jahrhunderts angesehen werden muss, datiert Sagaster das Werk in die siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts, s. Sagaster, *op. cit.*, S. 58.

41 Vgl. hierzu die Ausführungen in Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal neretü sudur*, S. 131.

42 Dies hat schon Dieter Schuh ausführlich 1977 dargelegt, s. seine Untersuchung *Erlasse und Sendschreiben mongolischer Herrscher für tibetische Geistliche.* Ein Beitrag zur Kenntnis der Urkunden des tibetischen Mittelalters und ihrer Diplomatik, St. Augustin 1977 (Monumenta Tibetica Historica, Abt. III, 1).

43 Eine quellenanalytische Untersuchung der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entstandenen mongolischen Geschichtswerke hat eine Quellenabhängigkeit von den Werken des 5. Dalai Lama Ṅag dbaṅ blo bzaṅ rgya mtsho ergeben, insbesondere seiner Biographie des 3. Dalai Lama bSod nams rgya mtsho (*rJe btsun thams cad mkhyen pa bsod nams rgya mtsho'i rnam thar dṅos grub rgya mtsho'i śiṅ rta*), s. Kollmar-Paulenz, *op. cit.*, S. 112-117.

religionspolitischen Verhältnisses zwischen der Mongolei und Tibet noch nicht. So berichtet das *Hu lan deb ther* des Kun dga' rdo rje aus dem Jahre 1346 ganz lapidar über das Verhältnis zwischen Qubilai Qaγan und 'Phags pa bla ma, das ja wie kein anderes einer ideologisierenden Darstellung unterworfen worden ist, das Folgende:

> ['Phags pa] erteilte [dem Qubilai] den Abhiṣeka. Daraufhin verbanden sie sich als Gabenherr und geistlicher Lehrer. Später, als Se chen den Königsthron bestieg, erhielt ['Phags pa] sukzessive [die Titel] Gu-śrī [und] Ti-śrī. Er regierte über das [tibetische] Reich.[44]

Im ein Jahrhundert später verfassten *rGya bod yig tshaṅ* definiert der Autor dPal 'byor bzaṅ po die Anwesenheit des 'Phags pa am Hofe des Qubilai Qaγan und das Verhältnis der beiden zueinander innerhalb des rituellen Kontextes des tantrischen Buddhismus,[45] in dem eine *yon mchod*-Beziehung die Symmetrie zwischen Laien und Klerus determiniert und in der rituellen Gabe des *dbaṅ yon* ihre Konkretisierung erfährt.[46] Die *yon mchod*-Beziehung erfährt im *rGya bod yig tshaṅ* jedoch noch nicht eine religionspolitische Deutung auf der Ebene der bilateralen Beziehung zwischen zwei Reichen. In dem nur wenig später entstandenen *Deb ther sṅon po*, den berühmten *Blauen Annalen*, wird die Beziehung zwischen Qubilai Qaγan und 'Phags pa hingegen nicht als *yon mchod*-Beziehung charakterisiert.[47] Noch im späten 15. Jahrhundert beanspruchte somit die Interpretation der tibetisch-mongolischen Beziehungen des 13. und 14. Jahrhunderts im Kontext des *yon mchod*-Modells in den tibetischen Geschichtsquellen keine normative Gültigkeit.

Aufgrund der hier skizzierten Quellenlage erscheint es mir fragwürdig, schon für das 13. Jahrhundert die Etablierung einer religionspolitischen Beziehung zwischen Tibet und der Mongolei nach dem sozio-religiösen buddhistischen *yon mchod*-Modell zu postulieren, welches dann in seiner Ausdifferenzierung unter Einschluss der *Dharmarāja*- und *Cakravartin*-Konzepte für den mongolischen Herrscher und schliesslich für das Volk in seiner Bezo-

44 *Hu lan deb ther*, Fol. 22r4: *dbaṅ bskur / de nas yon mchod du sbrel te / se chen rgyal sar byon phyin chad / gu śrī tiśrī rim par blaṅs / rgyal khams kyi bdag po mdzad /.*

45 S. *rGya bod yig tshaṅ*, smad cha, Fol. 16v6 sowie 17v3-4.

46 Zu dem im *rGya bod yig tshaṅ* verwendeten Begriff *bla mchod* s. den schon zitierten Aufsatz von David Seyfort Ruegg, "*Mchod yon, yon mchod* and *mchod gnas/yon gnas*: On the Historiography and Semantics of a Tibetan Religio-Social and Religio-Political Concept".

47 Vgl. die entsprechende Passage im *Deb ther sṅon po*, chin. Ausgabe, Beijing 1984, I, S. 263,18-264,8.

genheit auf den Herrscher ein religiöses Identifikationsmodell bereitstellte, wie es in der Folge in der buddhistischen Interpretation der *Acht Weissen Jurten* und der Adaption des Činggis Qan als buddhistische Schutzgottheit zum Ausdruck kommt. Die Bedeutung, die dem *yon mchod*-Modell ab dem späten 16. Jahrhundert für die Gestaltung der tibetisch-mongolischen Beziehungen und für die Konstituierung einer gemeinsamen tibetisch-mongolischen religiösen Identität zukommt, kann für diese frühe Zeit nicht als mongolisches religiöses Gemeingut vorausgesetzt werden und ist daher auch nicht bestimmend für die Konstruktion der mongolischen religiösen Identität im 13. Jahrhundert gewesen.[48]

Für die Jahrhunderte nach dem Ende der Yüan-Dynastie und vor 1578, dem Datum des offiziellen Treffens des Altan Qaγan der Tümed-Mongolen und des tibetisch-buddhistischen dGe lugs pa Geistlichen bSod nams rgya mtsho in Čabčiyal am Kökenor-See, liegen uns nur wenige Daten vor, die Rückschlüsse über eine religiöse Selbstwahrnehmung der Mongolen in ihrer Gesamtheit erlauben würde. Der Buddhismus verschwand in den Jahrhunderten nach dem Zusammenbruch der Yüan-Dynastie keineswegs aus der Mongolei, wie die mongolische Geschichtsschreibung in Anlehnung an die tibetische Konstruktion einer "dunklen, buddhismuslosen Zeit" nach dem Ende der "frühen Verbreitung" (tib. *sṅa dar*) und vor Beginn der "späten Verbreitung" (tib. *phyi dar*) suggeriert.[49] Da der tibetische Buddhismus im 13. und 14. Jahrhundert jedoch vor allem bei den mongolischen Fürsten und Adligen auf Interesse stiess, können wir davon ausgehen, dass sich diese Situation in den folgenden Jahrhunderten nicht wesentlich änderte. Tibetische Chroniken berichten immer

48 Darauf weist schon Paul Ratchnevsky hin, der die gleichzeitige Bezugnahme auf mongolische autochthone, tibetisch-buddhistische sowie chinesische religiöse Praktiken schon durch Qubilai Qaγan betont, s. "Über den mongolischen Kult am Hofe der Grosskhane in China", in: L. Ligeti (ed.), *Mongolian Studies*, Amsterdam 1970 (Bibliotheca Orientalis Hungarica XIV), S. 417-443. Er bezeichnet die kultischen Praktiken der Yüan-Dynastie als "synkretistisch" (S. 443) und interpretiert den so postulierten Synkretismus als ein politisches Instrument zur Schaffung der "Grundlage für eine neue dem Universalcharakter des Weltreiches entsprechende Kultur", das schon Qubilai Qaγan bewusst anwandte (ebenda). Herbert Franke hingegen sieht die Doktrin der *qoyar yosun*, der "beiden Ordnungen", als konstituierend für die religiöse Legitimation der mongolischen Eroberungszüge an, und zwar schon im 13. Jahrhundert, s. seine Ausführungen in *From Tribal Chieftain to Universal Emperor and God*, S. 58-63, insbesondere 61-63.

49 Dies hat schon Henry Serruys anhand chinesischer Quellen belegt, s. seine Aufsätze "Early Lamaism in Mongolia", in: *Oriens Extremus*, 10, 1963, S. 181-216, und "Additional Note on the Origin of Lamaism in Mongolia", in: *Oriens Extremus*, 13, 1966, S. 165-173. Vgl. auch Sečen Jagchid, "Buddhism in Mongolia after the Collapse of the Yuan Dynasty", in: *Traditions réligieuses des peuples altaïques*, Paris 1972, S. 4-58.

wieder über die rege Reisetätigkeit tibetisch-buddhistischer Geistlicher in die Mongolei.[50] Ungeachtet der fortdauerenden Präsenz des tibetischen Buddhismus in der Mongolei können wir jedoch davon ausgehen, dass die autochthone Religion und die autochthonen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten für die Gesamtheit der mongolischen Völkerschaften in diesen Jahrhunderten eine weitaus grössere Bedeutung besassen. Die volle Ausformulierung des Činggis Qan-Kults im 16. Jahrhundert deutet darauf hin, dass besonders Činggis Qan eine überragende Position nicht nur als Herrscher *par excellence* einnahm, sondern auch in seiner religiösen Repräsentation als mächtige Ahnengottheit, in der zugleich die religiöse und die sozio-politische Identität der Mongolen ihren Ausdruck fanden. Qubilai Qaγan hingegen, der erst ab dem späten 16. Jahrhundert zum buddhistischen Idealherrscher stilisiert und in dieser Funktion für die Herausbildung einer neuen, nunmehr buddhistisch-mongolischen Identität von überragender Bedeutung wurde, spielte wohl ausserhalb des tibetisch-buddhistischen geschichtsmythischen Diskurses eher eine marginale Rolle.

Während die autochthonen religiösen Vorstellungen und Praktiken der Mongolen und der tibetische Buddhismus vom 13. bis zum 16. Jahrhundert in den von mongolischen Völkerschaften besiedelten Regionen Zentralasiens zwei koexistierende religiöse Bezugssysteme darstellten, lässt sich ab dem späten 16. Jahrhundert mit der vermehrten Präsenz tibetisch-buddhistischer Geistlicher in der Mongolei eine beginnende Asymmetrie zwischen autochthoner religiöser und einer verstärkt buddhistischen Begründung herrschaftspolitischen Denkens, das den Fokussierungspunkt mongolischer religiöser Identität bildet, ausmachen. So wird im *Erdeni tunumal* der Herrscher, in diesem Falle Altan Qaγan, das erste Mal als *Qubilγan*, "Erscheinungskörper", was dem tibetischen *sprul sku* respektive dem Sanskrit-Terminus *nirmāṇakāya* entspricht, bezeichnet.[51] Es wird jedoch noch nicht spezifiziert, der Erscheinungskörper wessen Bodhisattvas Altan Qaγan denn nun ist. Darüber hinaus wird Altan Qaγan selbst als Bodhisattva bezeichnet,[52] aber auch dies wird für Altan Qaγan noch nicht weiter präzisiert. Interessanterweise wird jedoch der Abadai Qaγan der Qalq-a vom

50 So berichtet z.B. das *Deb ther sṅon po* (chinesische Ausgabe, I, S. 650,13-14 und 651,3-4), dass sich der im Jahr 1453 geborene Źva dmar pa Cod pan 'dzin pa in die Mongolei begab, wo er viele Mongolen zu seinen Schülern machte.

51 Schon in Strophe 23, Fol. 4r16-17, wird Altan Qaγan "qubilγan" genannt: *qubilγan altan qaγan-u törögsen yosun-i ügülesügei bi*, "ich werde berichten, wie der Erscheinungskörper Altan qaγan geboren wurde."

52 So in Strophe 24, Fol. 4r18-20.

Autor des *Erdeni tunumal* als Erscheinungskörper des Vajrapāṇi spezifiziert.[53] Die Quellenevidenz deutet also darauf hin, dass im frühen 17. Jahrhundert die Vorstellung des Herrschers als Erscheinungskörper eines bestimmten Bodhisattvas in der Mongolei noch nicht voll ausformuliert war. Dies änderte sich jedoch schnell, und schon in der Mitte des 17. Jahrhunderts ist der Prozess der buddhistischen Uminterpretation mongolischer Geschichte und mongolischer autochthoner Weltdeutung im Wesentlichen abgeschlossen. Dem Herrscher wird nunmehr eine innerhalb eines tibetisch-buddhistischen soteriologischen Weltkonzeptes heilsrelevante Stellung zugeschrieben, die eine Umdeutung der mongolischen Geschichte und zugleich eine neue Selbstwahrnehmung der Mongolen, nunmehr in einen buddhistischen Sinndeutungshorizont eingebettet, voraussetzt.[54] Zugleich ist aber festzuhalten, dass die Semantik, die zur Beschreibung der gesellschaftlichen Aufgaben des Herrschers als Bodhisattva bemüht wird, sich in bemerkenswerter Weise deckt mit dem autochthonen Herrschaftskonzept der Mongolen. Es tauchen hier nämlich die gleichen Begriffe wie *amu / amuγulang*[55] oder *tübsin / engke* etc. auf, die schon in der *Geheimen Geschichte* die Aufgaben des Herrschers kennzeichnen.[56]

Abschliessend lässt sich festhalten, dass keiner der zu Beginn kurz skizzierten beiden mongolistischen Diskurse in Bezug auf die mongolische

53 S. Strophe 321, Fol. 43v3-6. Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts gelten die mongolischen Herrscher im tibetisch-buddhistischen Kulturkreis als Inkarnationen des Vajrapāṇi.

54 Die Integration der mongolischen Völkerschaften und ihrer Geschichte in einen weiteren Kontext tibetisch-buddhistischer Heilsgeschichte wird exemplarisch im Abschnitt über den mythischen Ursprung des mongolischen Herrschergeschlechts im *Erdeni-yin tobči* deutlich, der letztlich auf den Buddha selbst zurückgeführt wird, s. die Übersetzung bei Isaac Jacob Schmidt in der von Walther Heissig besorgten Neuausgabe, *Sagang Sečen: Geschichte der Mongolen und ihres Fürstenhauses*, Zürich 1985, S. 85ff.

55 Mong. *amuγulang* und *jirγalang* stellen zwei Aspekte von tib. *bde ba*, "Glückseligkeit" dar, deren Realisierung zu den Aufgaben eines buddhistischen Herrschers gehört, s. Sagaster, *Weisse Geschichte*, S. 291.

56 So lässt der Dharmarāja und Cakravartin Altan Qaγan im *Erdeni tunumal*, Fol. 36v20-23, das mongolische Volk sich des Friedens und der Ruhe erfreuen (mong. *engke nuta*). Vgl. auch die Ausführungen von Sagaster, "Herrschaftsideologie und Friedensgedanke", S. 230ff., der den Gebrauch dieser zentralen Termini in den mongolischen Geschichtswerken vom 17. bis 20. Jahrhundert belegt.
In der *Geheimen Geschichte* umreisst Ögedei Qaγan die Aufgabe des Herrschers wie folgt: "We shall make the people rejoice, causing them to rest their feet upon the ground, their hands upon the soil" (Igor de Rachewiltz, "Secret History", in: *Papers on Far Eastern History*, 31, March 1985, S. 38). Der mongolische Text lautet: *kol ano koser e. ḫar ano ḫajar a talbi'ulju jirḫa'uluya* (nach Haenisch, *Mangḫol un niuca tobca'an*, Textausgabe, S. 100).

religiöse Identitätsbildung in seiner Ausschliesslichkeit zutrifft. Weder waren und sind die Mongolen ausschliesslich Buddhisten, noch sind sie ausschliesslich Anhänger ihrer autochthonen Religion.[57] Die Prozesse der Herausbildung und Konstituierung mongolischer religiöser Identität weisen eine bemerkenswerte Konstanz vom ersten Auftreten der Mongolen bis zu ihrer buddhistischen Missionierung im 17. Jahrhundert auf und können nicht in einer Dichotomie des Entweder-Oder verortet werden. Mongolische religiöse Selbstwahrnehmung und Selbstrepräsentation, so wie sie uns in den Quellen seit dem 13. Jahrhundert entgegentritt, verweist sowohl auf autochthone Modelle religiöser Weltdeutung wie auf buddhistische, ohne dass diese sich gegenseitig ausschliessen. Vielmehr finden wir, wie noch für mongolische historiographische Texte des 17. Jahrhunderts konstatiert werden kann, in ein- und demselben Text Belege für beide religiösen Weltdeutungshorizonte.[58] Prozesse mongolischer religiöser Selbstrepräsentation können daher nicht untersucht werden, ohne die beiden Hauptfaktoren, die die mongolische religiöse Identität konstituieren, die autochthonen und die buddhistischen Vorstellungen, in ihrem wechselseitigen Beziehungsfeld zu berücksichtigen. Ich spiele hier auf den höchst umstrittenen Begriff des religiösen Synkretismus[59] an, den wir jedoch als Beschreibungskategorie für die Herausbildung mongolischer religiöser Identität verwenden können, wenn wir ihn von den religiös Handelnden her definieren. Vom handelnden Subjekt aus gesehen umschliesst Synkretismus in der Mongolei die religiösen Handlungen eines Individuums, das einmal auf autochthone, zum anderen auf spezifisch buddhistische Deutungsmuster rekuriert und so eine jeweils spezifische Handlungsrelevanz etabliert. Vereinfacht gesagt: mongolische religiöse Identität zeichnet sich gerade dadurch aus, dass Činggis Qan als Ahnengottheit *und* als buddhistische Schutzgottheit religiöse Relevanz für ein- und dasselbe Individuum besitzen kann, je nach Situation und Zeit. Die religiöse Identität der

57 Das die beiden Diskurse kennzeichnende "Entweder-Oder" ist kennzeichnend für die vorderorientalischen monotheistischen Religionen, aber von keinerlei Bedeutung im asiatischen religiösen Kontext.

58 So im *Erdeni tunumal neretü sudur*, s. Karénina Kollmar-Paulenz, *Erdeni tunumal neretü sudur*, S. 40-49.

59 Zur religionswissenschaftlichen Diskussion um den Synkretismus-Begriff s. Kurt Rudolph, "Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff", in: *Humanitas Religiosa*. FS für H. Biezas zu seinem 70. Geb., Stockholm 1979, S. 194-212, sowie Michael Pye, "Syncretism versus synthesis", in: *Method & Theory in the Study of Religion*, 6, 1994, S. 217-229. Eine neuere systemtheoretische Erörterung bietet Andreas Feldtkeller, "Der Synkretismusbegriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen", in: *Evangelische Theologie*, 52, München 1992, S. 224-245.

Mongolen, nicht nur im 13., 14. oder 17. Jahrhundert, sondern ebenso heute, wird geprägt von diesen beiden Polen, dem autochthonen und dem buddhistischen, die zuweilen durchaus in Spannung,[60] zumeist aber miteinander in ständiger fruchtbarer Interaktion stehen.

60 Man denke an die buddhistischen Anstrengungen im frühen 17. Jahrhundert, die autochthone Religion zu marginalisieren und auszugrenzen. Solche Tendenzen werden in der Biographie des Neyici Toyin beschrieben, s. Walther Heissig, "Neyiči Toyin. Das Leben eines lamaistischen Mönches (1557-1653)", in: *Sinologica*, 3, 1953, 1-44, und 4, 1954, 21-38.