

Österreichische Akademie der Wissenschaften / Austrian Academy of Sciences

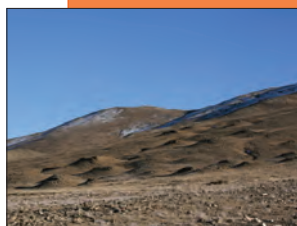
AAS WORKING PAPERS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY

Volume 12

Guntram Hazod

Geschichte in der Landschaft
Zur historisch-anthropologischen
Forschung in Tibet

Habilitationsvortrag an der Universität Wien vom 12. 1. 2010



Band 12



OAW
Österreichische Akademie
der Wissenschaften

ÖAW ARBEITSPAPIERE ZUR SOZIALANTHROPOLOGIE

**AAS Working Papers in Social Anthropology /
ÖAW Arbeitspapiere zur Sozialanthropologie**

ISSN: 1998-507X

doi: 10.1553/wpsa12

ISBN: 978-3-7001-6813-3

Wien 2010

Editors / Herausgeber:

Andre Gingrich & Guntram Hazod

© Institut für Sozialanthropologie
Zentrum Asienwissenschaften und Sozialanthropologie
Österreichische Akademie der Wissenschaften

Prinz-Eugen-Straße 8–10
A-1040 Wien
Fax: 01/ 51581-6450
E-Mail: sozialanthropologie@oeaw.ac.at

GESCHICHTE IN DER LANDSCHAFT

Zur historisch-anthropologischen Forschung in Tibet

Habilitationsvortrag an der Universität Wien vom 12.1.2010*

GUNTRAM HAZOD

Ich möchte meine Ausführungen mit einer Beobachtung beginnen, die der deutsche Ethnologe Karl-Heinz Kohl jüngst in seinem Resümee über eine von ihm initiierte internationale Debatte festhielt.¹ Das Thema der Debatte war „The End of Anthropology?“, gemeint ist die klassische, auf extensiver Feldforschung beruhende außereuropäische Ethnologie. Die Zielsetzung der klassischen Ethnologie, außerhalb unserer Kultur liegende Gesellschaften *in situ* zu studieren, Methoden zu entwickeln, um fremde Tatsachen, Identitäten und Vorstellungen zu erklären und wenn möglich kulturübergreifend zu diskutieren, sei danach heute immer weniger vorrangig. Man stellt fest, dass die zunehmende Entwicklung unseres Faches hin zu einer „anthropology at home“ mit ihrem Untersuchungsfeld vorwiegend im eigenen Land diese klassischen Zielsetzungen immer mehr aus den Augen verliert. Die Hintergründe für diese Entwicklung sind vielfältig: die Folgen einer überzogenen postmodernen Kritik unseres Faches in den 1980er Jahren, die im Anthropologen einen Fortsetzer der Kolonisatoren sah; die zunehmende Globalisierung, die Kulturen neu dimensioniert und lokalisiert, und natürlich die Verschulung des Universitätsbetriebes. Der geforderte schnelle Abschluss erlaubt heute gar keinen längeren Aufenthalt im Feld. In unserer Studienzeit gab es Kollegen, die sich für ein ganzes Jahr zu Feldforschungen verabschiedet hatten. Von den Diplomarbeiten zu Tibet, die an diesem Institut in den letzten Jahren abgeschlossen wurden, bzw. gegenwärtig laufen, gibt es keine, die einen Feldaufenthalt in tibetischen Gebieten als methodische Grundlage aufweist, oder überhaupt so etwas in Erwägung zog oder ziehen konnte. Das Arbeiten mit vorgefertigten Interviewbögen der Heimanthropologie steht in der klassischen Ethnologie die teilnehmende Beobachtung gegenüber, die jeder für sich entwickeln kann und muss. Sie hat ihre eigenen Grenzen, – Grenzen der Objektivität etwa in Fragen des geschlechterspezifischen Zugangs; das Arbeiten im Feld im klassischen Sinn bleibt aber auch heute ein entscheidendes epistemologisches Fundament des Faches. Wie Godelier in seinem Beitrag zu dieser Debatte lakonisch sagt: man soll nicht vergessen, es gibt nach wie vor an Ort und Stelle die Nuer, die Kachin, die Baruya usw., und so gibt es natürlich die Tibeter nicht nur in der Diaspora. Es wäre freilich falsch, diese beobachtete Trennlinie in unserem Fach wertend zu sehen, denn die Untersuchungen der „anthropology at home“ liefern natürlich Beiträge von großer Aktualität.

* Der Vortragstext nimmt Bezug auf die Habilitationsschrift des Autors (Juni 2008), eine Zusammenstellung von thematisch verwandten Publikationen unter dem Titel: *Geschichte in der Landschaft. Beiträge zur Sozialanthropologie und historischen Geographie des frühen und mittelalterlichen Tibet*, und geht insbesondere auf die methodischen Besonderheiten der heutigen historisch-anthropologischen Tibetforschung ein. Der Text liefert in diesem Zusammenhang einen erstmaligen komprimierten Überblick über die Tibetarbeiten des Autors und soll hier mit geringfügigen Änderungen (und auch unter Beibehaltung des Vortragsstils) zugänglich gemacht werden. Diese Änderungen betreffen im wesentlichen Literaturhinweise, einige erklärende Fußnoten sowie eine Seite mit Illustrationen plus Begleittext (fn. 9).

¹ Das Resümee wurde in einem Vortrag von Karl-Heinz Kohl bei einer Veranstaltung des Instituts für Sozialanthropologie der Akademie der Wissenschaften im Dezember 2008 vorgestellt. Titel des Vortrags: *Das Ende der Ethnologie? Überlegungen zu einer internationalen Debatte*. Der Text wurde bislang nicht veröffentlicht und ich beziehe mich auf eine schriftliche Fassung des Vortrages, die mir vorliegt.

Stichwort: neue Migrationsforschung, transnationale Anthropologie, Ethnoscape Studies usw. Ich teile allerdings die Kritik an der Tendenz, die aufwendige Feldforschung im klassischen Sinne immer mehr zu ignorieren, wenn auch mit Blick auf Tibet zugegebener Massen der Zugang zu einer Arbeit im Feld schwierig ist, worauf ich noch zu sprechen komme. Ich möchte im folgenden einen Überblick über die Entwicklung meiner Forschungstätigkeit geben, um an diesem Weg zu zeigen, welche methodischen Besonderheiten einer klassischen (im gegebenen Fall historisch orientierten) Ethnologie entwickelt wurden (und heute entwickelt werden können) und welche allgemeine fachspezifische Relevanz die Untersuchungen aufweisen.



Abb. 1. Tibet in der Ausdehnung des 8. Jhs. Die grüne Zone markiert Zentraltibet (rot = Lhasa, schwarz = Yarlung).

Das Gebiet, auf das sich meine in der Habilschrift vorgestellten Arbeiten beziehen, Zentraltibet, bildet die historische Mitte eines großen, heute von verschiedenen nationalstaatlichen Grenzen durchzogenen Kulturraumes (Hochland und Himalaya), der in vormoderner Zeit von zwei fundamentalen Ereignissen geprägt wurde: die Bildung des tibetischen Reiches (im 7. Jh.) und die Ausbreitung des Lamaismus (durchgreifend ab dem 11. Jh.) (Abb. 1). Der buddhistische Diskurs synchronisierte diese beiden Ereignisse

und kreierte in seinen historischen Reflexionen die Vision von einer gemeinsamen Geschichte, in der alle Volksgruppen des Hochlandes auf eine gemeinsame Herkunft zurückgeführt werden.² Diese Vision ist zumindest in jenem Maße Wirklichkeit, als wir in jeder Zone dieses Raumes mehr oder weniger Spuren dieser historischen Prozesse, die Prozesse der Integration und Ethnisierung sind, beobachten können. Dieser Sachverhalt berührt den Kern einer historisch orientierten Ethnologie, wie ich sie in meiner Arbeit verfolge, und die ich nur so verstehe, dass Geschichte, respektive ihr Text und Narrativ nicht nur zur Erklärung einer entwicklungsgeschichtlichen Vergangenheit heranzuziehen sind, sondern dass sie auch unverzichtbar sind für die Erkenntnisse der ethnographischen Gegenwart. In den lokalkulturellen Ausformungen, vom Ritual bis zum Begriffssystem der Landschaft, finden wir notwendig Resonanzen eines älteren historischen Diskurses.

Meinen Einstieg in das wissenschaftliche Arbeiten bildete eine mythische Erzählung, die Erzählung vom so genannten ersten sterblichen König.³ Ich hatte in den späten 1980er Jahren eine Dissertationsarbeit begonnen, die sich mit dem Grundherrschaftssystem im traditionellen Tibet der Dalai Lama Zeit (ab 17. Jh.) beschäftigen sollte. Wie andere Schüler unseres Lehrers, Walter Dostal, war ich einem materialistischen Ansatz verbunden, und die sozioökonomisch bedingten Mechanismen einer feudalherrschaftlichen Entwicklung sollten an diesem Fallbeispiel analysiert werden. Doch schien es mir im Verlauf dieser Arbeit mehr und mehr relevant, für eine Erklärung

² Die Geschichte der tibetischen Anthropogenese und Soziogenese, cf. e.g. Gyalbo *et al.*, 55f.

³ Es bezieht sich auf den Mythos von der Tötung des Drigum tsenpo (Dri-gum tshan-po). Die Geschichte bildet den zentralen Teil eines narrativen Komplexes von "tibetischem Königsmythos", der mit der Erzählung vom himmlischen Herabstieg des mythischen Ahnen der königlichen Linie beginnt.

von Machtbeziehung der fraglichen Epoche weiter in die Vergangenheit zurückzublicken, – in die Zeit des tibetischen Reiches, dessen Führung als „heilige Throne“ beschrieben wurden. Dabei stieß ich erstmals auf diese faszinierende Erzählung vom sterblichen König, wo wir fundamentale Aussagen zum tibetischen „Gottkönigtum“ und – wie sich später zeigen sollte – auch allgemein die Konturen einer „Tibetan political theory“ finden. Ich beschloss, eine ganz neue Arbeit zu beginnen, die sich allein der Analyse dieses „tibetischen Königsmythos“ widmen sollte. Das bedeutete nun eine Auseinandersetzung mit den Faktoren Mythos und Ideologie und deren Wechselwirkung mit politischer Macht in frühstaatlichen Systemen. Dabei muss man erwähnen, dass solche Fragestellungen in den 1980er Jahren sehr populär wurden. Die neuen und folgenreichen Ansätze eines Maurice Godelier, Maurice Bloch oder von Marshall Sahlins hatten gemeinsam, dass sie die nicht-materiellen (nicht ökonomisch erklärbaren) Voraussetzungen in Machtbeziehungen erkannten, und damit einen allzu sehr puristisch-materialistischen Ansatz ihrer eigenen (oft marxistischen) Vergangenheit aufbrachen und modifizierten, wobei der französische Strukturalismus, in der Auslegung von Michelle Foucault, Roland Barthes und natürlich von Claude Lévi-Strauss hier eine gewichtige Rolle spielte.

In gewisser Weise beschäftigt mich heute, 20 Jahre später, immer noch dieselbe Geschichte. Es bestätigt sich mit Blick auf die Entwicklungen des zentraltibetischen Raumes m. E. eine These, die der amerikanische Anthropologe Marshall Sahlins in seinem *Islands of History* (1985) entwickelte, nämlich, dass jede Kultur ihren zentralen Mythos hat, und damit verbunden eine spezifische Art der Geschichtsrezeption aufweist. So wurde ich später bei meiner Beschäftigung mit den Quellen zu Politik und Kult in den verschiedenen Epochen der tibetischen Geschichte immer wieder auf den Königsmythos (oder eine seiner verwandten narrativen Verzweigungen) zurückgeführt. Der Mythos ist so stark, dass er beispielsweise zwei ganz unterschiedliche religiöse Systeme, die vorbuddhistische Religion der frühimperialen Zeit und die späteren Formen des tibetischen Buddhismus miteinander verbindet. Der tibetische Religionshistoriker und Anthropologe Samten Karmay hat zu dieser Thematik bedeutende Arbeiten vorgelegt,⁴ wo er für den tibetischen Kontext deutlich macht, dass der Mythos, der in den Texten oft isoliert aufscheint, keine alleinstehende Größe bildet, sondern seine ursprüngliche Funktion ist die begleitende Erklärung zu einem bestimmten Ritual oder genauer: Ritualgegenstand. Wort und Handlung bilden, wenn wir vom Mythos sprechen eine zwingende Einheit. Doch wurde diese Verbindung in der Geschichte immer wieder aufgebrochen und neu kontextualisiert. Ein signifikantes Beispiel bildet das von Karmay analysierte *lii (glud)*, Substitutsopfer (ein Gebilde, das den „großen Menschen“ respektive König symbolisiert). Im Fall des Königsmythos bildet es die zentrale (rituelle) „Handlung“ und erscheint dann in modifizierter Form wieder in der späteren Dalai Lama Epoche, wo es zu einem feierlichen Staatskult stilisiert wurde (Karmay 1998 [1991]). In diesen Prozessen der Neu-Kontextualisierung von Ritualen ist auch die Geschichtsschreibung mitbeteiligt, die dabei in ihrer Reflexion den alten narrativen Strukturen verpflichtet bleibt. In diesem Sinne können wir auch sagen: Der Geschichte wohnt im vormodernem Kontext jenseits von Bruch und Wandel eine Kontinuität inne, die wesentlich von mythischen Strukturen bestimmt ist. Diese sind immer „wahr“ und haben erst dort ihre Grenzen, wo ihre Botschaft nicht mehr gemeinsam geteilt wird.

⁴ Siehe die Aufsatzsammlung in Karmay 1998, Part IV.

Während solche Überlegungen natürlich relevant sind in Zusammenhang mit Fragen der Durchsetzung und Aufrechterhaltung von Herrschaftsbeziehung, so blieb für mich im konkreten Fall die Auseinandersetzung mit dem tibetischen Mythos in den ersten Arbeiten unbefriedigend. Die mythische Erzählung ist wie jede andere Überlieferung mit konkreten Namen verbunden; relevant sind vor allem die Platznamen. Ihre Identifizierung und Lokalisierung erlaubt es erst, eine Geschichte, die erzählt wird, zu konkretisieren und sie als Teil einer bestimmten Landschaft zu erkennen. Nur, diese Platznamen waren zu dieser Zeit vielfach unbekannt, wie generell die Tibetgeographie in vielen Abschnitten damals noch eine weiße Karte war. Das heißt, das, worüber ich (und andere) bislang gearbeitet hatten, hing irgendwie in einem leeren Raum. Und damit komme ich zu einem Schwerpunkt meiner Arbeit der letzten 11/2 Jahrzehnte, die historisch-anthropologische Untersuchung von Landschaften, die mit der Suche nach den Namen begann.

Bedingt durch die chinesische Tibetpolitik einer Abschottung des Hochlandes gegenüber westlichen Besuchern waren von den 1950er bis 1980er Jahren Feldaufenthalte in Tibet (respektive in der sogenannten Autonomen Region) nicht möglich. Und so kann man auch ermessen, welche Bedeutung es hatte, als meine Kollegin Hildegard Diemberger und ich 1992 das Glück hatten, eine Einladung nach Lhasa zu erhalten, um gemeinsam mit Kollegen der Lhasa Akademie eine Feldforschung durchzuführen. Dieser dreimonatige Aufenthalt war der Beginn einer bis heute andauernden engen Verbindung der österreichischen Tibetforschung mit der tibetischen Akademie, eine Zusammenarbeit, die durch ein offizielles Abkommen mit der Österreichischen Akademie der Wissenschaften verankert ist, – damals weltweit ein Novum in der westlichen Tibetwissenschaft. Der damalige Vorstand des tibetologischen Instituts, Ernst Steinkellner, ein Förderer unserer Arbeit von der ersten Stunde an, hat diese Etablierung der Wiener Tibetforschung an der Akademie initiiert, die dann von Walter Dostal verantwortet und schließlich von Andre Gingrich, der von Beginn an die Forschung leitete, weiter gefestigt und ausgebaut wurde. Es folgte eine Serie von Forschungsprojekten, in denen wir diese neue Phase einer *in situ* Forschung intensivierten: Das waren mehrere (von Andre Gingrich geleitete) FWF (Österreichischer Wissenschaftsfonds) Projekte, und in meinem Fall ab 1999/ 2000 sechs Jahre DFG (Deutsche Forschungsgemeinschaft) finanzierte Forschung am Institut für Indologie und Zentralasienwissenschaften der Universität Leipzig unter der Leitung von Per K. Sørensen. Das Besondere an einer solch eher ungewöhnlich langen Phase von Projektarbeit liegt für mich rückblickend auf der Hand: die Entwicklungsmöglichkeit innerhalb eines Klimas von „freiem Forschen“, das nicht den so genannten gesellschaftlichen Nutzen berücksichtigen musste und auch sonst keine programmatischen Vorgaben zu beachten hatte, heute in dieser Form für die Jüngeren immer weniger selbstverständlich.

In diesen Arbeiten bildete von Beginn an die Kombination von Text und Feldforschung ein zentrales methodisches Kriterium. Schwerpunktthema war damals der tibetische Bergkult, und während wir unser Augenmerk auf die Formen des Rituals im regionalen und historischen Vergleich legten, brachte uns notwendig die Verbindung von Text und Felderhebung immer mehr mit der Frage der geographischen Konkretisierung von Geschichte in Berührung. Der glückliche Zufall der Entdeckung einer Sammlung von bedeutenden Schriftdokumenten in einem alten Kloster in Südtibet (1995)⁵ brachte mich zu einem Betätigungsfeld des folgenden Jahrzehnts, in dem ich auch ausreichend die Methode der toponymischen Erhebung erproben und entwickeln konnte. Das betrifft die Mitarbeit an umfangreichen Monographien basierend auf Editionen von

⁵ Das Kloster von Yabsang (G.ya'-bzang) im oberen Yarlung, südliches Zentraltibet. Gyalbo *et al.* 2000.

Primärtexten zu bestimmten Tempeln und Klosterkomplexen,⁶ die jeweils begleitet sind von einer Reihe von Einzelstudien zu Politik und Kult im regionalen und überregionalen Kontext. Die Arbeiten waren jeweils Kooperationen zwischen tibetischen Kollegen (allen voran Tsering Gyalbo) und dem Tibetologen Per K. Sørensen, eine überaus fruchtbare Zusammenarbeit, ohne die – und das will ich betonen – die philologisch textliche Bewältigung dieser Aufgaben nicht möglich gewesen wäre. Die Publikationen sind inzwischen reich rezensiert, wobei gerade die Art der interdisziplinären Methode für die Tibetforschung als zukunftsweisend hervorgehoben wird. Es sind mikrohistorische, das heißt auf kleine räumliche Nischen konzentrierte Untersuchungen, worin unter Berücksichtigung verschiedenster örtlicher Faktoren die überregionalen Begegnungen an diesen Orten analysiert werden. In diesem holistisch erarbeiteten Feld umfasst der sozialanthropologische Anteil neben der Datensammlung einen analytischen Bereich, der wie ich glaube, eine sehr weitreichende Relevanz für das Unterrichtsfach aufweist. Einige dieser zentralen Themenfelder wurden schon angesprochen: der Komplex Mythos und Ritual, Mythos und Geschichte; andere Themen betreffen landschaftsethnologische Fragen, auf die ich noch zu sprechen komme, sowie Bereiche der politischen Anthropologie (Sakralkönigtum, früher Staat) und nicht zuletzt der Komplex Verwandtschaft, tribale Ordnung. Letztere prägte in der Form von transregionalen patrilinearen Klans bis in das 17. Jahrhundert in verschiedenen Abstufungen und Konfigurationen die politischen Landschaften Zentraltibets. Zu dieser Thematik von lineage (und Verwandtschaft im allgemeinen) gibt es heute eine Reihe von bemerkenswerten neueren Arbeiten (von H. Diemberger (2008), C. Ramble (2006; 2008), B. Dotson 2004; 2009). Sie brachten ganz neue Erkenntnisse (und Korrekturen gegenüber älteren Ansichten) und bilden in diesem Sinne eine Bereicherung für die vergleichende ethnologische Diskussion zu diesem Komplex. (Vor allem beachtenswert sind hier die jüngst erschienen textanalytischen Studien des jungen Tibetologen Brandon Dotson zu Verwandtschaft und Heiratsordnung im frühen Tibet (Dotson 2004), die ersten überhaupt dieser Art, wo er in kritischem Dialog mit Lévi-Strauss' *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1981) zu ganz neuen Einsichten gelangte). Hinsichtlich Verwandtschaft, lineage gilt es schließlich zu erwähnen, dass es in Tibet (und in der lamaistischen Welt im allgemeinen) den Sonderfall von religiösen lineage Systemen gab (und gibt), die früher neben der ancestralen Linie existierten und mit dieser historisch verbunden waren. Im tibetischen Mittelalter werden diese Lehrer-Schüler- und spirituellen Linien zum dominanten System der Übertragung von religiöser Macht und politischem Einfluss, und nehmen daher eine zentrale Stellung in den monographischen Studien ein.

Die auf den Text abgestimmten Erhebungen führten nicht nur zu einer geographischen Verankerung der Basistexte, sondern brachten eine Fülle an neuen Daten ans Licht die weit über den Text hinausgingen. Neben Aufnahmen aus dem Fundus der mündlichen Tradierungen und von Texterhebungen bezog (und bezieht) sich das vor allem auf überraschende Entdeckungen von bislang unbekanntem historischen Stätten und Monumenten, deren Identifizierung und kontextuelle Dokumentation für mich schließlich einen ganz neuen Aufgabenbereich bedeuteten. Es ist die systematische Erarbeitung der historischen Topologie⁷ des frühen Zentraltibet, der ich

⁶ Es bezieht sich auf die Arbeiten zu Yabsang (fn. 5), zu Tandruk (Khra-'brug), bekannt als Tibet's erster Tempel, und zu Tsäl Gungthang (Tshal Gung-thang), die mittelalterliche Klosterherrschaft im Lhasa Tal. Gyalbo *et al.* 2000; Sørensen and Hazod 2005; Sørensen and Hazod 2007.

⁷ Der Originaltext liest "historische Geographie", ein Terminus, mit dem die Tibetforschung seit den Studien des Tibetologen G. Uray jenes Arbeitsgebiet bezeichnet, welche die Identifizierung und Lokalisierung von historischen Toponymen umfasst, mit dem Ziel, dabei zu kartographisch dokumentierbaren Ergebnissen

mich verstärkt seit einigen Jahren in interdisziplinärem Dialog mit Kollegen im Westen und der Lhasa Akademie widme und die auch einer der Schwerpunkte bei meiner gegenwärtigen Arbeit an der Akademie bildet.⁸ Vorrangig ist die Dokumentation der tibetischen Klans, die bis zu ihrem Verschwinden im 17. Jahrhundert in Union mit der Religion die zentraltibetischen Landschaften prägten, – eine Dokumentation über die individuellen Genealogien und vor allem über die historischen Verflechtungen der großen lineages in Zeit und Raum. Und die Entdeckungen, allen voran die Entdeckungen von Gräberfeldern der Hügelgräber Tradition, nehmen hier einen zentralen Platz ein. Ich will kurz darauf eingehen und damit skizzieren, was ich unter der Überschrift „Geschichte in der Landschaft“ verstehe, unter der ich die Habilitationsarbeit zusammenfasste.

Das äußere Erscheinungsbild der tibetischen „Tumulus Tradition“ (*bang so*), die in etwa zwischen 4.–10. Jahrhundert zu datieren ist, bilden geschlossene, oft in Talnischen versteckte Felder mit einer Mischung aus kleineren, runden Hügelgräbern und größeren, meist trapezförmigen Bauten von einer Länge bis zu 70m. Letztere, die mit den skythischen Kurgans verwandten Großgräber, sind in die Zeit des Reiches (ab 7. Jh.) zu datieren. Mit wenigen Ausnahmen sind das allesamt historisch geöffnete Gräber, eine Zerstörung, die vielfach bis heute von den locals fortgesetzt wird (Abb. 5). Das ist bedauerlich, erlaubt aber neben Funden zur Datierung einen Einblick in die Katakombenstruktur und damit Vergleiche zu den bislang nur ganz sporadischen archäologischen Untersuchungen auf diesem Gebiet und zu Aufzeichnungen in den Chroniken (Hazod 2009). Man kannte die Großanlagen bislang nur in Bezug auf die Grabmäler der Reichskönige und einiger weniger anderer Felder. Heute kennen wir Dutzende ähnlicher Großbauten; in den letzten Jahren konnte ich über 40 solche Mischfelder verstreut in den verschiedenen Talschaften Zentraltibets finden. Es bedeutet ein wichtiges Arbeitsgebiet von „Oberflächenarchäologie“, wo beispielsweise der interessante Faktor der individuellen Ausrichtung der einzelnen Tumuli Aufschlüsse über alte Raumordnungen und Ritual gibt.⁹ Die Gräberorte sind mit Ausnahme der Königsgräber in den Texten nicht explizit vermerkt. Es sind die langjährigen Erfahrungen über die Besonderheiten der

zu kommen. Bei den Geographen und Historikern hat aber dieser Begriff ein anderes Bedeutungsfeld, sodass, wie einige Kollegen dazu anregten, im gegebenen Fall besser mit einem alternativen Begriff wie „historische Topologie“ operiert werden soll.

⁸ Es bezieht sich auf das FWF Projekt „The Great Lineages of Central Tibet“ (2006–2010), bei dem anfänglich die Arbeit der historisch-topologischen Konkretisierung der alttibetischen Annalen im Vordergrund stand (in Dotson 2009).

⁹ Es gibt in den Quellen Angaben über die besondere topographische Lage der tibetischen Hügelgräber. Es heißt, die Gräber sollen an einem Hang oder am Fuß eines Berges errichtet werden und in Richtung des Flusses schauen (cf. Caffarelli 1997). Das entspricht unseren Beobachtungen (bei rechteckigen oder trapezförmigen Anlagen), mehr noch, es scheint (und Satellitenaufnahmen sind hier eine besondere Hilfe), dass jedes Grab individuell ausgerichtet wurde, wonach die Vorderseite parallel zum gegenüberliegenden Flussabschnitt gesetzt wurde (Abb. 3; eine Ausrichtung des Standortes nach Himmelsrichtung oder dem Lauf der Sonne, wie man es bei frühen buddhistischen Einrichtungen beobachtet (Hazod 2005), läßt sich nicht feststellen. Man findet Gräberfelder an der Westseite ebenso wie an der Ostseite, etc., und generell gilt für die Auswahl des Standortes eines Feldes das Kriterium, dass der Landschaftsabschnitt für Kultivierung ungeeignet war). Was bedeutet diese Flußorientierung? Die Hügelgräber werden als Berge bezeichnet (so explizit im Fall der Königsgräber, die individuelle Bergnamen haben), was auch heißt, dass sie die Kosmologie des Berges mit den drei Ebenen von oben, Mitte, unten (Himmel, Erde, Unterwelt) repräsentieren. Abbildung-2 nimmt darauf Bezug (Die Graphik beruht auf den Ergebnissen einer Grabung in Serkhung (Drathang Distrikt im südlichen Zentraltibet), einer der wenigen genaueren archäologischen *bangso* Untersuchungen in Zentraltibet, durchgeführt in den 1980er Jahren; Chan 1994: 367). Wir sehen hier die kreuzförmige Katakombenanlage mit Haupt und Nebenkammern. Neun Stufen führen zum Tor der Hauptkammer, anscheinend eine Analogie zur vertikalen Achse des Raumes, der oft

tibetischen landscapes und ihren Repräsentationen in den collective memories, die in Verbindung mit bestimmten Quellenhinweisen zu solchen Findungen führen.¹⁰ Und oft ist es Zufall oder Glück. Ein solcher Fall ergab sich bei der Suche nach dem Grab des „ersten sterblichen Königs“, mit dem der Überlieferung nach die Tumulus Tradition beginnt. Die Lage des Grabes im Chongpo Distrikt, der engeren Heimat der tibetischen Könige, ist in den Texten einigermaßen genau beschrieben und es gibt mehrere charakteristische Beschreibungen zu diesem Grab, unter anderem, dass es angeblich als *lha*, Ortsgottheit, verehrt und von den locals gleich zu einem heiligen Berg umwandelt wurde. Ich kam mit meinen tibetischen Kollegen mehrmals in dieses Gebiet, doch niemand wusste etwas von einem Platz mit diesen Charakteristika, – bis zu unserem Besuch im Herbst 2005. Wir besuchten wegen einer anderen Sache ein Kloster in Chongpo und beim Verabschieden auf der Veranda fragten wir die Mönche routinemäßig nach diesem Grab. Ein alter Schäfer hat die Konversation mitgehört und er erklärte, dass es weit oben, in dem Seitental soundso den Hügel Bangso Sakyilchor (*bang so sa dkyil 'khor*, „Grab Erd-Mandala“) gibt, wo er schon öfter mit den Ziegen gewesen war. Und er erinnerte sich, dass in seiner Kindheit die Älteren erzählten, früher wären Leute regelmäßig dort hinauf gegangen, um *khora* (*'khor ra*) zu machen, das heißt: den Hügel zu umkreisen. Das war's. Der Besuch dieses Ortes am nächsten Tag gehört zu den unvergesslichen Erlebnissen meiner Arbeit, und wichtige Fragen zu dieser Geschichte fanden in Folge ihren Schluß (Hazod 2007). Eine ähnliche lokale Nutzungsgeschichte konnte ich später auch bei anderen Gräberorten feststellen, wonach bis heute die Einheimischen ein bestimmtes Grab (mit einem Schrein oben drauf) als Residenz ihrer Territorialgottheit (*yüllha* [*yul lha*]) verehren, und an diesem Platz ihre jährlichen *yüllha*-Gemeinschaftsfeste abhalten (Abb. 4). Ein *yüllha* markiert ein ganz bestimmtes Territorium; im gegebenen Fall brachten der Name der Gottheit und seines Schutzgebietes entscheidende Hinweise, welchem Klan dieses Gebiet historisch zuzuordnen ist.

in 3x3 Stufen dargestellt wird. Von hier führen sieben Stufen hinab zum Boden der Grabkammer, der unterhalb der Erdoberfläche liegt. Es erinnert an die genealogische Dimension der „sieben himmlischen Throne“, mythische, mit dem Himmelsseil verbundene Könige, die den Ahnenbereich symbolisieren. Es ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, dass gemäß tibetischer Überlieferung die Hügelgrabbestattung chronologisch die Wasserbestattung (Aussetzen des Leichnams im Fluss) ablöste, ein fundamentaler (mit der Einführung bestimmter Begräbnisrituale verbundener) Wechsel, der im Mythos vom ersten sterblichen König dargelegt ist (Hazod 2007; die Wasserbestattung wird heute noch bei bestimmten tibetischen Gruppen praktiziert). Es scheint, dass wir in der Katakombenanlage ebenfalls eine Art von Wasserbestattung vorfinden. Diese Schlußfolgerung findet ihre Unterstützung in Ritualtexten aus dem 9. / 10 Jh., wo es in Zusammenhang mit der Bestattung heißt, dass Transportpferde, so genannte *doma* (*do ma*), den Toten über das Wasser (*shinchu* [*gshin chu*], „Totenfluß“) ins Jenseits führten (cf. Bellezza 2008; Bellezza, forthcoming). Möglicherweise ist die „Flußorientierung“ der Gräber als eine rituelle Orientierung zu lesen, die das Element des Wassers als einen internen Teil der Grabkonstruktion unterstreichen wollte. Danach repräsentierte die (chthonische) unterste Ebene des Grabes den Ort, wo das eigentliche Mysterium des Aufstiegs (Aufstieg in den Wohnort der sieben Throne) vollzogen wurde. Mit anderen Worten, die Gräber wurden gleichsam auf dem Wasser errichtet, und reflektieren hier das kosmologische Bild des Berges, der als eine Schöpfung aus dem „Urwasser“ vorgestellt wurde.

Die Überlegungen bedürfen in einigen Punkten noch genauer Abklärung; doch zeigt das Beispiel die Relevanz von ethnoarchäologischer Erhebung, wo über die bloße Dokumentation von Findungen hinaus der Dialog mit textlichen Quellen zu wichtigen Erkenntnissen führen kann. Das ist umso mehr relevant, wenn, wie hier, nicht ausreichend vergleichbare archäologische Daten vorliegen. Der Blick auf die zentraltibetischen Gräberfelder ist exemplarisch dafür, wie äußere Merkmale einer historischen Manifestation gleichzeitig einen Einblick in das Innere verleihen, und sie sind ein Beispiel, wie Landschaft und historische Monumente im Kontext spezifischer religiöser Vorstellungen zueinander gerichtet wurden und eine Einheit von ritueller Architektur bildeten.

¹⁰ Siehe hier exemplarisch die Entdeckungsgeschichte des Herkunftsortes der Lhasa Schöl Stele und des Grabes von Ngänlam; in Hazod, in Druck.

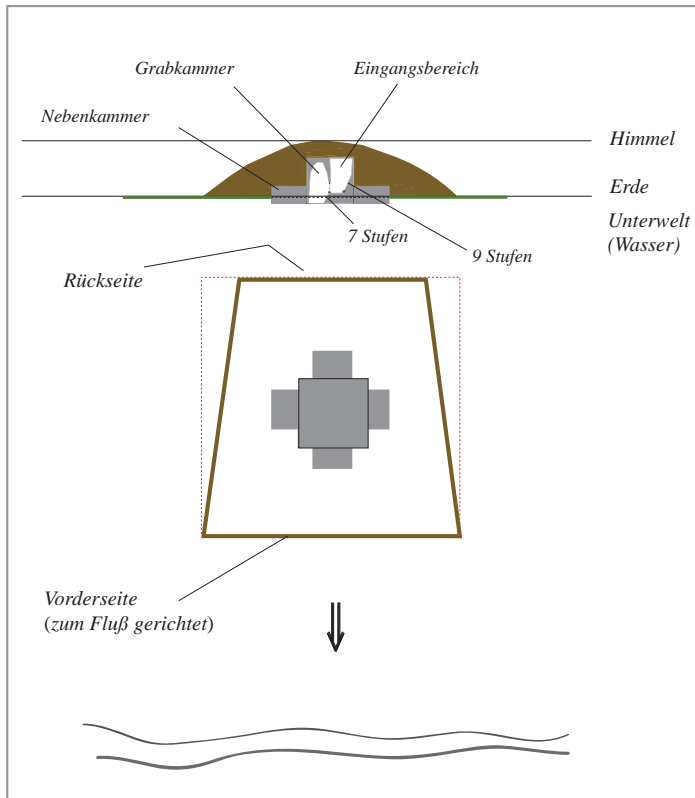


Abb. 2.
Querschnitt und Grundriss eines Hügelsgrabes in dem Feld von Serkung, Dra-thang Distrikt, südliches Zentraltibet.
(Zeichnung nach Chan 1994: 369).

Abb. 4.
Trapezgrab im Feld von Thangtö, südlich von Lhasa, Rückseite, ca. 38m. Der Schrein ist dem Territorialgott (*yüllha*) Lugdzi Gyelpo ("König der Schäfer") gewidmet und ist alljährlich Schauplatz des großen *yüllha*-Gemeinschaftsfestes.
(Photo: Hazod 2009)

Abb. 5.
Ein geöffnetes, ursprünglich trapezförmiges Katakombengrab im Feld von Shambu (Myang Distrikt, westliches Zentraltibet)
(Photo: Hazod 2007)

Abb. 6.
Das Feld von Serphu in Myang, westliches Zentraltibet.
Photo: Hazod 2008



Abb. 3.
Das Gräberfeld von Dubshi (Gru-bzhi), das imperialzeitliche Lhä (Lhas), im östlichen Lhasa Tal.
(Satellitenaufnahme, Google Earth 2009)



Die Gräberfindungen markieren also ein entscheidendes Kriterium zur Identifizierung der frühen Klanggeschichte. Die Felder mit großen Katakombengräbern bilden ein Indiz dafür, dass viele der aristokratischen Klans der imperialen Epoche ihre, auf vorimperiale Zeit zurückgehenden dynastischen Strukturen bewahren konnten. Das wirft den Blick auf ein signifikantes Charakteristikum der früh-staatlichen Strukturen in Tibet, wo der Diskurs eines politischen Zentralismus von einem lebendigen Regionalismus begleitet war, der eine relative Autonomie der Königsmacherlinien mit einschloss. Das Resultat sehen wir in einer Territorialstruktur und Politik, die ich als „mobile centre“ bezeichnet habe, wonach Hof und Reichsversammlung ständig ihren Standort wechselten (Hazod 2009). In den klassischen Staatsentstehungsdiskussionen findet sich die These verbreitet, dass die Formationsphase agrarischer frühstaatlicher Systeme einherging mit der Bildung eines fixen, ortsgebundenen Regierungszentrums (cf. e.g. Claessen and Skarlik 1978), eine Behauptung, die das Tibetbeispiel eindrucksvoll widerlegt. Dieses Charakteristikum des mobile centre lässt sich an sich schon aus den alttibetischen Annalen feststellen; doch die genaueren Kenntnisse der toponymischen Geographie erlauben uns erst, diese Standorte zu bestimmen, nämlich als die Heimatteritorien von Klans, die als Einlader (und oft als Brautgeber gegenüber dem Hof) agierten. Oft liegen diese Orte der Annalen in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Gräberfeldern. Hinter diesen Bewegungen des Königs erkennen wir auch die Prinzipien der tibetischen Herrschafts- oder „Great Man“ Theorie, wie sie kürzlich auch in einer Studie des Tibet Anthropologen Charles Ramble (2006) besprochen wurde: der „große Mensch“ (*mi che, mi mthon*) oder „König“ kommt immer auf „Einladung“ (*chen drenpa [spyen 'dren pa]*) der Lokalgruppe, sei der Herkunftsort eine „himmlische“ Linie (wie im Fall des Königsmythos) oder eine wirkliche lineage. Die gleichen Prinzipien finden sich, wie wir in den oben genannten Monographien zeigen konnten, in der nach-dynastischen buddhistischen Epoche, als buddhistische Meister auf der Basis von Einladungen religiös dominierte Hegemonien in den clanscapes begründeten. Ein Nebeneinander von gleichrangigen lokalen Zentren brachte ein ganz neues territorial-politisches Gefüge hervor, das heute in der Tibetforschung mit Stanley Tambiah's bekanntem Entwurf der „Galactic Polity“ verglichen wird (Tambiah 1977).

Die klassische Ethnologie war immer dazu aufgerufen, in Zusammenhang mit ihren Fragestellungen von entwicklungsgeschichtlichen Prozessen Geschichte zu erklären (wie Godelier sagt).¹¹ Das trifft umso mehr dann zu, wenn – wie hier – die Ethnographie Materialien liefert, welche mitunter historische Quellen überhaupt erst zum Sprechen bringen oder zumindest konkretisieren. Einen wesentlichen Anteil in diesen Erkenntnisprozessen hat die Beschäftigung mit dem Komplex Landschaft. Als ein Universum von Namen bildet sie selbst ein Dokument, – zunächst ein Dokument von Geschichte, in dem gleich einem Palimpsest auch die Tiefenschichten älterer Manifestationen zu lesen sind. So bilden die Gräber in den zentraltibetischen Talschaften einen Punkt in einem Geflecht von historischen Manifestationen, die im wahrsten Sinne des Wortes in die Landschaft eingeschrieben sind, genauso wie die unzähligen späteren Einrichtungen, von den frühesten Tempeln, Klöstern und Wiederbesetzungen von Residenzorten bis zu den Einrichtungen der Pilgerwege und allgemein dem Netzwerk der sakralen Geographie. All diese, in Tibet ab dem 11. Jahrhundert vom buddhistischen Diskurs diktierten Einrichtungen existieren inmitten von lokalkulturellen Identitäten von bäuerlichen oder bäuerlich-almwirtschaftlichen Gruppen in den alten clanscapes, die mehr oder weniger stark in die große Tradition eingebunden wurden. In ihren

¹¹ Siehe hier seine Auseinandersetzung mit Geschichte, in Godelier 1973, Kapitel II, 36–45.

Ritualen und ihrem Gedächtnis erfahren wir die Landschaft einerseits als konkrete toponymische Geographie, andererseits erscheint sie als religiöses Begriffssystem, worin Individuum, Gesellschaft und Topographie gleichsam zu einer Einheit transzendiert sind. So existiert Landschaft jenseits von bloßer Umwelt und dem Faktor der wirtschaftlichen Aneignung als rituelle Architektur. Wir sehen sie: in der Abstraktion einer Pilgerschleife, in der geschlechterspezifischen Geographie der Residenzen von Lokalgöttern, in der Form von geomantischer Klassifikation von Haus und Tempel, im Ritualplatz, in den dekorativen Ausführungen bestimmter profaner und nicht profaner Gegenstände, usw. Diese symbolische Omnipräsenz von landschaftlichen Spiegelungen in der Gesellschaft (und Spiegelungen der Gesellschaft) bildet den Kern einer Anthropology of Landscape, eine jener „Bindestrich-Ethnologien“, wie sie ab den 1980er Jahren vermehrt auftraten (cf. e.g. Bender (ed.) 1993; Hirsch and O’Hanlon (eds.) 1995). Im Prinzip ist sie aber hier nur eine Seite von historisch-anthropologischem Arbeiten, wo der Blick in die Mehrschichtigkeit des Siedlungsraumes notwendig die Kenntnisse der ethnographischen Gegenwart mit einschließt.

Exemplarisch für diese Form von landschaftsethnologischer Untersuchung sehe ich die drei, in die Habilitationsschrift aufgenommenen Studien zu Yabsang, Tshäpa und zu Tandruk (siehe fn. 6). Jeweils ausgehend von einer Analyse über die Herkunft der Schutzgottheiten wurde nach und nach das engere und weitere Umland erarbeitet, – als Siedlungsraum bestimmter Gruppen und in seiner symbolischen Repräsentation. Bei diesen Erhebungen zeigte sich, in welchen Maße die Dorfgemeinschaften bis heute in das Mysterium des Tempels eingebunden sind, welchen Anteil diese Komponente von sozialer Vernetzung für die Entstehung bestimmter Kulte hatte, und die Arbeit gab (und gibt) darüber hinaus Anlass, die viel zitierte (und viel akzeptierte) Durkheim’sche These einer Trennung zwischen heilig und profan zu überdenken (Durkheim 1994 [1912]: 405f.).

Die Überlieferungen zur lokalen Toponymie sind heute angesichts der massiven Veränderungen in der AR Tibet (im Bereich von Demographie, Wirtschaft und Ökologie) in einem rapiden Schwinden begriffen. Das erklärt auch die Prioritätensetzung meiner Arbeit, nämlich die einmalige Chance zu nützen, in Tibet Feldforschungen durchzuführen und den Kontakt mit jener Generation zu suchen, die noch aus der Zeit vor der Wende (vor 1959) stammt. Mit ihrem Verschwinden geht unwiederbringlich ein Wissen verloren, ohne das wir vieles aus den schriftlichen Dokumenten und vieles aus der Geschichte in der Landschaft nicht verstehen können. So ist das Hauptaugenmerk der Tibet Anthropologie notwendig auf die historisch-ethnologische Basisarbeit gerichtet (Feldforschung, Textausarbeitung). Und gerade aus dieser Basisarbeit erschließen sich, wie wir sehen konnten, methodische und auch theoretische Kriterien, die über das Regionalgebiet hinausgehen und entsprechend in dem breiteren Diskursfeld einer klassischen Ethnologie ihren Platz haben.

-
- Guntram Hazod ist Sozialanthropologe am Institut für Sozialanthropologie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkt: historische Anthropologie des frühen Tibet, kombiniert mit Arbeitsmethoden der Ethnoarchäologie und Anthropologie der Landschaft.

Literatur

- Bellezza, John. 2008. *Zhang zhung – Foundations of Civilization in Tibet. A Historical and Ethnoarchaeological Study of the Monuments, Rock Art, Texts and Oral Tradition of the Ancient Tibetan Upland*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bellezza, John (forthcoming). gShen-rab Myi-bo. His life and times according to Tibet's earliest literary sources (Erscheinungsort noch ungewiss).
- Bender, Barbara, ed. 1993. *Landscape: Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.
- Chan, Victor. 2004. *Tibet Handbook. A Pilgrimage Guide*. Chico: Moon Publications.
- Claessen, Henri J.M. and Skalnik, Peter. 1978. The Early State: Modells and Reality, in: Claessen, Henri J.M. and Skalnik, Peter (eds.), *The Early State*. The Hague: Mouton, 637–650.
- Diemberger, Hildegard. 2008. *When a Woman Becomes a Religious Dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet*. New York: Columbia University Press.
- Dotson, Brandon. 2004. A note on *zhang*: maternal relatives of the Tibetan royal line and marriage into the royal family. *Journal Asiatique* 292(1–2), 75–99.
- Dotson, Brandon. 2007. *Administration and Law in the Tibetan Empire: the Section on Law and State and its Old Tibetan Antecedents*. D.Phil. thesis: Oxford University.
- Dotson, Brandon. 2009. *The Old Tibetan Annals. An Annotated Translation of Tibet's First History. With an Annotated Cartographical Documentation by Guntram Hazod*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Durkheim, Emil. 1994 (1912). *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Godelier, Maurice. 1973. *Ökonomische Anthropologie. Untersuchungen zum Begriff der sozialen Struktur primitiver Gesellschaften*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Gyalbo, Tsering, Guntram Hazod and Per K. Sørensen. 2000. *Civilization at the Foot of Mount Sham-po. The Royal House of lHa-Bug-pa-can and the History of g.Ya'-bzang. Historical Texts from the Monastery of g.Ya'-bzang in Yar-stod (Central Tibet). Annotated Translation, Transliteration and Facsimile Edition*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Hazod, Guntram. 2007. The grave on the 'cool plane'. On the identification of 'Tibet's first tomb' in Nga-ra-thang of 'Phyong-po, in: Kellner, B., Krasser, H., Lasic, H., Much, M. T. and Tauscher, H. (eds.) 2007, *Pramāṇakīrtiḥ. Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday. Part I*. Wien: WSTB 70.1, 259–283.
- Hazod, Guntram. 2009. Imperial Central Tibet – An Annotated Cartographical Survey of its Territorial Divisions and Key Political Sites, in: *The Old Tibetan Annals. An Annotated Translation of Tibet's First History. With an Annotated Cartographical Documentation by Guntram Hazod*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 161–232.
- Hazod, Guntram (in Druck). Wandering Monuments: The Discovery of the Place of Origin of the Shöl Stela of Lhasa, *Orientations* (voraussichtlich April 2010).
- Hirsch, E. and M. O'Hanlon, M., eds. 1995. *The Anthropology of Landscape*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobsbawn, E. J. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Karmay, Samten. 1998. *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point.
- Karmay, Samten. 1998 (1991). The Man and the Ox: a Ritual for Offering the *glud*, in: Karmay, S., *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, 339–79.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981 (1949). *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ramble, Charles. 2006. Sacral kings and divine sovereigns: principles of Tibetan monarchy in theory and practice, in: Sneath, D. (ed.), *States of Mind: Power, Place and the Subject in Inner Asia*. Bellingham: Western Washington University, 129–49.
- Ramble, Charles. 2008. *The Navel of the Demonsess. Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal*. Oxford: Oxford university Press.
- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. London: The University of Chicago Press.
- Sørensen, Per K. and G. Hazod. 2005. *Thundering Falcon: An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug Tibet's First Buddhist Temple*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Sørensen, P. K. and G. Hazod. 2007. *Rulers on the Celestial Plain. Ecclesiastic and Secular Hegemony in Medieval Tibet. A Study of Tshal Gung-thang*. 2 Vols. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Tambiah, Stanley J. 1977. The Galactic Polity: the Structure of Traditional Kingdoms in Southeast Asia, *Annals of the New York Academy of Science* 293: 69–97.