

# Bemerkungen zur Tradition einer weiblichen Schutzgottheit (*srung ma*) in Tabo (Spiti Tal, Himachal Pradesh, Indien)\*

CHRISTIAN JAHODA

## 1. Einleitung

Die historische Interaktion zwischen tibetischem Buddhismus und lokalen kulturellen Traditionen nimmt einen zentralen Platz innerhalb der tibetologisch-sozialanthropologischen Forschungen ein. In diesem Beitrag werden die vorläufigen Resultate diesbezüglicher Feldforschungen in Spiti und im oberen Kinnaur (siehe Karte, Abb. 1) präsentiert. Diese Untersuchungen basieren methodologisch auf einem Forschungskonzept, in dem Ansätze mehrerer Fachbereiche, nämlich Kunstgeschichte, Sozial- und Kulturanthropologie, Tibetologie und Buddhismuskunde zur Anwendung kommen. Sie wurden im Rahmen von interdisziplinär ausgerichteten und vernetzten FWF-Forschungsprojekten durchgeführt.<sup>1</sup>

Spiti und das obere Kinnaur sind tibetischsprachige Gebiete im nordwestlichen Himalaya, die heute Teil des indischen Bundesstaates Himachal Pradesh sind. Ab dem 10. Jahrhundert u. Z. gehörte diese Region zum westtibetischen Königreich, dessen religiös-politische Elite den zeitgenössischen Mahāyāna-Buddhismus aus Indien eingeführt und zur bestimmenden Religion erhoben hat. In dieser Epoche wurde eine Reihe von größeren und kleineren buddhistischen Tempelanlagen und Klöstern errichtet, die zum Teil bis in die Gegenwart mit ihrer originalen Ausstattung erhalten sind und damit Belege für die zeit-

---

\* Die Forschung für diesen Beitrag wurde durch Mittel des österreichischen *Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung* (FWF) ermöglicht.

<sup>1</sup> „Frühe indo-tibetische Klosterkunst im westlichen Himalaya, 10.–15. Jahrhundert“ (P12951-SPR: 1998-2001) und „Kulturgeschichte des westlichen Himalaya, Teilprojekt Kunstgeschichte“ (S8702-ARS: 2001-2006), Institut für Kunstgeschichte, Universität Wien (Leitung jeweils durch Deborah Klimburg-Salter). Das letztgenannte Forschungsprojekt ist Teil eines FWF-Forschungsschwerpunktes, in dem Wissenschaftler aus den Bereichen Kunstgeschichte, Tibetologie und Buddhismuskunde, Architektur und Kulturanthropologie beteiligt sind. Ein mit diesem Forschungsschwerpunkt assoziiertes FWF-Forschungsprojekt widmete sich 2001–04 der Dokumentation der mündlichen Überlieferung in Spiti und im oberen Kinnaur (Leitung: Dietrich Schüller, Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).

genössische buddhistische Kultur und Kunst darstellen. Eines der frühesten und am besten erhaltenen Monumente ist das Kloster Tabo im unteren Spiti Tal (gegr. 996, erneuert 1042), das deshalb ein Hauptzentrum der Forschungen der genannten Forschungsprojekte bildet(e). Dieses Kloster wurde bis zum 18. Jahrhundert um mehrere Tempel und *mchod rten* erweitert, sodass es einen umfangreichen Komplex von Monumenten bildet, dessen historische Entwicklung durch die Präsenz verschiedener Schulen des tibetischen Buddhismus bestimmt war. Aufgrund des Umstandes, dass in diesem Kloster nach allen zur Verfügung stehenden Zeugnissen eine kontinuierliche, d.h. ohne größere Brüche bzw. Zerstörungen verlaufende Entwicklung stattgefunden hat, wurde dieser Ort auch gewählt, das Verhältnis zwischen tibetischem Buddhismus und lokalen kulturellen Traditionen zu studieren.

Der Kult sogenannter Lokalgötter, d.h. von Gottheiten, die über einen territorial bestimmten und begrenzten Machtbereich verfügen, eignet sich hervorragend für das Studium dieses Verhältnisses, da im Zuge der Einführung des Buddhismus diese Gottheiten in der Regel als Schutzgottheiten (*sprung ma*) von neu gegründeten Tempel- und Klosteranlagen installiert wurden. Im Fall von Tabo handelt es sich um den Kult einer weiblichen Gottheit, die als Schutzgottheit des Klosters auftritt und auf Wandmalereien mehrerer aus unterschiedlichen Perioden stammender Tempel und Kapellen des Klosterkomplexes dargestellt ist. Zudem ist diese Gottheit durch ein Trance-Medium (*lha bdag*) präsent, das bei bestimmten Anlässen, z.B. monastischen oder dörflichen Feiern, zur Dorf- und Mönchsbevölkerung von Tabo spricht. Schriftquellen und mündliche Tradition verbinden diese Gottheit mit dem Großen Übersetzer (*lo chen*) Rin-chen bzang-po, dem in seiner Biographie die Gründung des Klosters Tabo zugeschrieben wird. Die Existenz zweier Schwester-Götter in den Dörfern Sumra und Shalkhar im oberen Kinnaur, wo im 19. und 20. Jahrhundert Reinkarnationen des Großen Übersetzers gefunden wurden, sowie die aus diversen Quellen belegte Präsenz dieser Gottheit an anderen Orten von historischer Bedeutung in Westtibet (Tholing, Tsaparang) und Ladakh (u.a. She[1]) eröffnen weitere regionale und historische Perspektiven, auf die im Rahmen dieser Darstellung nur ansatzweise eingegangen werden kann.

Bis auf wenige Ausnahmen waren die Untersuchungen zur Kulturgeschichte von Spiti und dem oberen Kinnaur bis in die Gegenwart hauptsächlich auf die aus den frühen Phasen des westtibetischen Königreichs stammenden buddhistischen Klöster und Monumente und das entsprechende künstlerische und schriftliche Erbe dieser tibetisch-

sprachigen Gebiete fokussiert. Es waren Pioniere der tibetologischen Forschung wie August Hermann Francke und Giuseppe Tucci, die auch für die frühe Erforschung der Relikte der alten buddhistischen Kultur in Spiti und im oberen Kinnaur (z.B. der Tempelkomplexe von Tabo und Nako) in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts verantwortlich waren. Sie gehörten auch zu den ersten, die generell die Bedeutung lokaler kultureller Traditionen bei der umfassenden Rekonstruktion der Kulturgeschichte in tibetischsprachigen Gebieten erkannten, im weiteren auch die Verbindung dieser Traditionen mit bestimmten Kulturen und Ritualen des tibetischen Buddhismus, insbesondere in den angeführten Regionen.

Franckes Beschreibungen lokaler kultureller Traditionen (anhand von bestimmten Festen, Liedern, Gottheiten usw.) beruhen aufgrund der beschränkten Aufenthaltsdauer Franckes zwar meist nur auf zufälligen und unvollständigen Beobachtungen (siehe *Antiquities of Indian Tibet, Part I: Personal narrative*, Calcutta 1914 und *Tibetische Hochzeitslieder*, Hagen i. W-Darmstadt 1923). Sie sind aber noch immer von enormem Wert für die gegenwärtige Forschung. Seine Analysen und Schlussfolgerungen hingegen sind aus heutiger Sicht vielfach nicht mehr gültig, dies vor allem aufgrund der Tatsache, dass sie auf einer mittlerweile weitgehend überholten Sichtweise der Bon-Religion, ihrer Geschichte, Entwicklung und Beziehung zum Buddhismus beruhen. Wie Francke vor ihm sammelte G. Tucci in diesen Gebieten schriftliche Versionen von Liedern und Hymnen, die anlässlich bestimmter Feste im lokalen westtibetischen Dialekt gesungen wurden. Sein Werk *Tibetan Folks Songs from Gyantse and Western Tibet* (zweite Auflage, Ascona 1966) enthält u.a. ein Kapitel zu den *dgra lha*-Liedern von Pooh im oberen Kinnaur, deren Analyse ihn zu folgender Aussage veranlasste: „these festivals, and the songs which are sung in the occurrence, preserve a great deal of aboriginal beliefs and rituals which Buddhism [...] did not refuse to accept, though giving them a Buddhist turn.“ (Tucci 1966: 61). Darin vorkommende Bezüge zu *lha chos* (Buddhismus), *bon chos* (Bon) und *mi chos* („Religion of Men“) und Lokalgottheiten als Schutzgottheiten von Dörfern sowie die Sprache dieser Lieder – „Tibetan words with a large number of local expressions and obsolete modes of speech“ (Tucci und Ghersi 1996: 200) – brachten ihn zur Auffassung, dass diese Lieder aufgrund der in ihnen enthaltenen sprachlichen und religiösen Schichtung von größtem Interesse seien.

In jüngerer Zeit haben Arbeiten von Charles Ramble den Wert struktureller und sprachlicher Analysen der mündlichen Überlieferung auch zur Erhellung historischer Entwicklungen demonstriert. Seine Untersuchungen erlaubten es, die charakteristischen Eigenschaften der schriftlich bzw. mündlich tradierten Geschichte einer Region am Oberlauf der Kali Gandaki in Nepal herauszuarbeiten (Ramble 1983) und diese Methode als essentielles Element der Analyse der lokalen kulturellen Traditionen zu etablieren, für die in seiner Sichtweise die Bezeichnung *pagan* anzuwenden sei (Ramble 1998). Diesen methodologischen Überlegungen und Paradigmen gemäss ist es notwendig, bei der umfassenden Untersuchung des Kultes der weiblichen Schutzgottheit in Tabo den vollen Kontext der damit verbundenen kulturellen Traditionen (Feste, Lieder usw.) miteinzubeziehen. Dies inkludiert auch die jeweiligen sprachlichen und andere Ausdrucksformen. Von der dazu bisher gesammelten Dokumentation<sup>2</sup> kann hier aus Platzgründen nur ein kleiner Bereich der weitergefassten interdisziplinären Forschungen diskutiert werden.

## 2. Forschungen im Dorf und Kloster Tabo

Tabo im unteren Spiti Tal (Distrikt Lahaul-Spiti im Bundesstaat Himachal Pradesh) ist unter Kunsthistorikern, die sich mit der frühen indo-tibetischen buddhistischen monastischen Kunst beschäftigen, als Stätte eines Klosters bekannt, das aus der Frühzeit der sogenannten „Späteren Verbreitung des Buddhismus (in Tibet)“ (*bstan pa phyi dar*) stammt. Die Tempel dieses Klosters bildeten seit dem frühen 20. Jahrhundert einen Anziehungspunkt für Forschungen zum tibetischen Buddhismus. Die Erforschung des Klosters Tabo begann mit dem Deutschen August Hermann Francke (1870–1930), einem Herrnhuter Missionar und Tibetologen, der zwischen 1896 und 1914 im westlichen Himalaya tätig war. Francke leitete 1909 auf Einladung des Archaeological Survey of India eine Expedition in die Grenzgebiete Britisch-Indiens zu Tibet. Im Verlauf dieser Expedition, die über Kinnaur und Spiti bis nach Ladakh

---

<sup>2</sup> Diese Dokumentation umfasst Ton- und Videoaufnahmen, Fotos von Textmaterial, Ritual- und anderen Objekten, phonetische Transkriptionen mündlicher Texte usw. aus Dörfern des unteren Spiti Tals, des oberen und Teilen des mittleren Kinnaur. Die Ton- und Videoaufnahmen sind im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, archiviert, die fotografische Dokumentation befindet sich im Western Himalaya Archive Vienna (WHAV), Institut für Kunstgeschichte, Univ. Wien.

führte, gelang es innerhalb von nur zwei Tagen die erste photographische Dokumentation der Wandmalereien und Skulpturen des Klosters Tabo vorzunehmen, die tibetischen Inschriften zu kopieren usw. In seinem Bericht dieser Expedition, veröffentlicht unter dem Titel *Antiquities of Indian Tibet: Part I: Personal Narrative* (Calcutta, 1914), datierte Francke die Gründung des Klosters auf der Grundlage seiner Übersetzung der ‚Renovierunginschrift‘, deren paläographische Bedeutung er als erster erkannte, ins frühe 11. Jahrhundert (Francke 1914: 41).<sup>3</sup>

Im Juli 1933 besuchte der italienische Tibetologe Giuseppe Tucci (1894–1984) während einer seiner Expeditionen nach Westtibet auch Tabo. Die Erträge seiner Forschungen wurden in einer Serie von Bänden veröffentlicht (*Indo-Tibetica* I–IV, 1932–1941; erste englische Übersetzung 1988), von denen sich ein Band hauptsächlich der Analyse des Haupttempels von Tabo und der Identifizierung der Ikonographie des zentralen religiösen Themas, des *Vajradhātumaṇḍala* in der Versammlungshalle (*‘du khang*) widmete. Er beschrieb die auf der Südwand der alten Eingangskapelle (*sgo khang*) erhaltenen Darstellungen von Mönchen und Laien als Darstellungen der *“yon-bdag* [Stifter] who had contributed to the foundation of the temple and the most remarkable monks by whom the monastery had been built” (Tucci 1988b: 25). Offenkundig war es zu jener Zeit nicht mehr möglich, die Inschriften auf den Tafeln zu den bildlichen Darstellungen zu lesen und

---

<sup>3</sup> Vor Francke war im Juli 1825 sein Vorbild, Alexander Csoma de Kőrös (1784–1842), ein Untertan des österreichischen Kaisers und Initiator tibetologischer Studien in Ungarn, durch das Spiti Tal gereist. Es ist nicht bekannt, ob er in Tabo anhielt und dem Kloster einen Besuch abgestattet hat (Duka 1885: 69–70, Le Calloc’h 1998: 61–66). Nur wenige Jahre später, im Jahr 1830, erreichte der Franzose Victor Jacquemont Tabo und besuchte dabei auch den Haupttempel (*gtsug lag khang*) des Klosters. Seine Beschreibung in *Voyage dans l’Inde* (Paris 1841, 1844), nach seinem vorzeitigen Tod im vierten Jahr seines Aufenthalts in Indien (1832) posthum veröffentlicht, ist die soweit bekannt früheste des Klosters Tabo. Jacquemonts Zeichnungen der Skulpturen in der Versammlungshalle (*‘du khang*) sind auch die ersten bildlichen Zeugnisse dieses Klosters (Jacquemont 1844: Abb. XXXVIII und XXXIX). In den Jahren nach Francke besuchte H. Lee Shuttleworth, Assistant Commissioner von Kulu 1917–1919 und 1923/4, in den Sommermonaten der Jahre 1917, 1918 und 1924 Spiti. Im August 1924 bereiste er zusammen mit Joseph Gergan (Yo-seb dGe-rgan) Lalung und andere Orte, darunter auch Tabo. Eine vorläufige Durchsicht der nachlassenen Papiere Shuttleworths in der Oriental and India Office Collection, British Library (MssEurD722/25), London, ergab, dass er in Bezug auf Tabo zu keinen neuen Erkenntnissen gelangt war und im wesentlichen Franckes Auffassungen folgte.

so den königlichen Stifter des Tempels Ye-shes-'od zu identifizieren. Es ist bemerkenswert, dass er sich in keiner seiner Veröffentlichungen zu Tabo je mit der Darstellung der Schutzgottheiten (bzw. dessen, was davon übrig war) im *sgo khang* oder im *'du khang* beschäftigte. Tatsächlich werden sie sogar an keiner Stelle je erwähnt!<sup>4</sup>

Seit 1989 führten Philologen und Kunsthistoriker der Universität Wien in Kooperation mit dem Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO, heute IsIAO), Rom, und unter Beteiligung weiterer internationaler Experten intensive Feldforschungen in Tabo durch, in deren Mittelpunkt die Skulpturen, Malereien, Inschriften und Handschriften im *gtsug lag khang* standen.<sup>5</sup> Als Resultat der Aktivitäten des Archaeological Survey of India, die Tempelanlage im Inneren von alten Staub- und Schmutzschichten zu befreien, wurden die Wandmalereien in der alten Eingangskapelle im Jahr 1990 erstmals deutlich sichtbar und ermöglichten es Christian Luczanits, die Abbildungen des königlichen Lama (*lha bla ma*) Ye-shes-'od (des Gründers des Klosters) und seiner beiden Söhne anhand der begleitenden Schrifttafeln zu identifizieren (Luczanits 1999: 97, 105, pl. 9). Demselben Umstand ist es zu verdanken, dass 1991 die Überreste von Malereien mit der Abbildung

---

<sup>4</sup> Dasselbe gilt für D. Snellgrove, der Tabo während seiner u.a. ins Spiti Tal führenden Reisen in den Jahren 1953/54 aufsuchte. In *Buddhist Himalaya* (1957), dem Bericht dieser Reisen, ist seine Beschreibung des Klosters Tabo Teil eines *lo chen* Rin-chen bzang-po gewidmeten Kapitels. Wie Tucci vor ihm erwähnt er keine weibliche Schutzgottheit, sondern beschäftigt sich ausschliesslich mit dem *Vajradhātumaṇḍala* und in einem geringeren Ausmass mit dem Nor-bzang (Sudhana)-Zyklus und der Darstellung des Lebens des Buddha im *'du khang*. Der indische Architekt Romi Khosla führte in den frühen 1970iger Jahren einen Survey der Tempelanlage von Tabo durch, der allerdings nur die Architektur betraf (vgl. *Buddhist Monasteries in the Western Himalaya*, Kathmandu 1979). Japanische Expeditionen aus Naritasan und Kōyasan, die 1978 und 1986 bzw. 1982 nach Spiti und Tabo kamen, beschäftigten sich zwar mit den religiösen und künstlerischen Traditionen (vgl. Steinkellner 2000: 319), ohne allerdings auf die Schutzgottheiten genauer einzugehen.

<sup>5</sup> Für eine Zusammenfassung der ersten Phase dieser Forschungen siehe Klimburg-Salter 1997: 14–17. Mitglieder der Forschungsteams waren u.a. Ernst Steinkellner, Deborah Klimburg-Salter, Jampa L. Panglung Rinpoche, Helmut Tauscher, Cristina Scherrer-Schaub, Paul Harrison und Christian Luczanits. Für einen Überblick auf die aus diesen Forschungsprojekten resultierenden Veröffentlichungen siehe die Beiträge und bibliographischen Hinweise in *East and West* 1994 (XLIV, 1) („Tabo Studies I“), Klimburg-Salter 1997, Petech und Luczanits 1999, Scherrer-Schaub und Steinkellner 1999 und Steinkellner 2000.

einer weiblichen Schutzgottheit samt Gefolge über der in den *'du khang* führenden Tür dokumentiert werden konnte, die in diesem Fall ebenfalls mittels einer begleitenden Schrifttafel zu identifizieren war.

Die Ergebnisse der bis 1996 durchgeführten kunsthistorischen Forschungen,<sup>6</sup> deren Hauptziel von Anfang an in der Untersuchung des *gtsug lag khang* bestand, wurden 1997 von Deborah Klimburg-Salter (zusammen mit Beiträgen von Christian Luczanits, Luciano Petech, Ernst Steinkellner und Erna Wandl) im Buch *Tabo, a Lamp for the Kingdom* veröffentlicht. Darin wird hauptsächlich die Gründungsphase des Klosters Tabo behandelt. Im selben Jahr konnte der Autor im Rahmen einer sozialanthropologischen Feldforschung in Tabo an dem unmittelbar nach der Erntezeit im Dorf gefeierten „Namkhan“-Fest teilnehmen.<sup>7</sup> Bei diesem Anlass sprach eine weibliche Gottheit, deren Name als *rDo-rje chen-mo* angegeben wurde, durch ein Trance-Medium (*lha bdag*), einen Mann aus der bäuerlichen Bevölkerung, zur versammelten Dorfgemeinschaft. Bereits zuvor war die Existenz eines Textes im Kloster bekannt geworden, der bis in die Gegenwart zur Anrufung von *rDo-rje chen-mo* als Schutzgottheit (*srung ma*) des Klosters Tabo verwendet wird.<sup>8</sup> Im Kolophon dieses Textes wird *rDo-rje*

---

<sup>6</sup> Die kunsthistorischen Forschungen erfolgten im Rahmen des von D. Klimburg-Salter geleiteten FWF-Forschungsprojekts „Frühe indo-tibetische Klosterkunst im westlichen Himalaya, 10.–15. Jahrhundert“, bis 1997 am Institut für Tibetologie und Buddhismuskunde angesiedelt, danach mehrheitlich am Institut für Kunstgeschichte der Univ. Wien.

<sup>7</sup> Diese Feldforschung wurde im Hinblick auf die Dissertation des Autors am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Univ. Wien, zum Thema *Sozio-ökonomische Organisation in einem Grenzgebiet tibetischer Kultur: Tabo – Spiti Tal (Himachal Pradesh, Indien) – Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zum Konzept der „peasant societies“* (Jahoda 2003) durchgeführt.

<sup>8</sup> Dieser Text trägt den Titel *bsTan srung rDo rje chen mo dang mTho lding rGyal chen gyi gsol mchod* (nachfolgend kurz *bsTan srung rDo rje chen mo*) und besteht aus 11 Fol. Dem Kolophon zufolge scheint dieser Text durch die Mönchsgemeinschaft von Tholing (*mTho-gling*) in Westtibet gedruckt und durch den *khri byang* dieses Klosters (zu einem nicht genannten Datum) veröffentlicht worden zu sein (pers. Mitteilung, Jampa L. Panglung Rinpoche, Wien, Mai 2002). Die Bezeichnung *khri byang* bezieht sich wahrscheinlich auf den Inhaber des Throns (*khri pa*), der aus dem Kloster dGa'-ldan Byang-rtse kam. Es ist bekannt, dass seit 1692 die Äbte auf dem Thron von dGa'-ldan, besonders die Shar-rtse and Byang-rtse *chos rje*, zuvor als Äbte in Tholing agiert haben sollten (siehe Tashi Tshering 1996: 107). Eventuell kann diese Bezeichnung jedoch auch als Kontraktion von *khri pa* (Abt) und *byang 'dren (pa)* (anderes monastisches Amt; siehe *Bod rgya tshig mdzod chen mo* 1986 II: 1872) verstanden werden.

chen-mo als Rin-chen bzang-po's *bka' srung* bezeichnet (f.11a2). Dies war der Ausgangspunkt für die Fragestellung, ob die kunsthistorische Evidenz (Darstellungen weiblicher Schutzgottheiten im *sgo khang* – ca. ins Jahr 996 datierbar, im *'du khang* – ca. 1042; *mgon khang* – ca. 15./16. Jh.; *dkyil khang* – ca. 17. Jh.; Byams-pa *lha khang* – ca. 18. Jh. [Klimburg-Salter 1997: 93–95 und persönliche Mitteilung]), Inschriften und andere Textquellen (Inschriften im Tabo *sgo khang*, oben erwähnter Ritualtext, Rin-chen bzang-po Biographien, historische Texte) und Themen der sozial- und kulturanthropologischen Forschung (mündliche Überlieferung, Feste usw.) mit einander in Beziehung gebracht werden können. Der vorliegende Artikel repräsentiert einen vorläufigen Überblick über diese Forschung zur Tradition und Funktion einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo.

Wesentliche diesen Forschungen zugrunde liegende Annahmen wurden durch Erkenntnisse anderer aktueller Untersuchungen zu Lokalgöttheiten im Kontext tibetischer Dorfgemeinschaften bestätigt.<sup>9</sup> Obwohl diese Gottheiten in einen religiösen buddhistischen Rahmen integriert wurden, sind sie nicht nur aus der Perspektive des monastischen Buddhismus und der kanonischen Texte zu untersuchen, sondern auch aus dem Blickwinkel ihrer weiterreichenden Rolle für die Dorfgemeinschaft, die oft weit über ihre durch den Buddhismus definierte Funktion hinausreicht.

Zuerst werde ich in diesem Papier eine kurze Übersicht über die unterschiedliche kunsthistorische und schriftliche Evidenz zur Tradition einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo anführen. Danach werden kurz die weiterreichenden regionalen und historischen Dimensionen der Beziehungen zwischen rDo-rje chen-mo und Rin-chen bzang-po bzw. vice versa diskutiert, auch am Beispiel einiger Beobachtungen in Sumra im unteren Spiti Tal und Shalkhar im oberen Kinnaur. Im Anschluss folgt ein kurzer kritischer Kommentar zu einigen historischen Schlussfolgerungen Roberto Vitalis zu rDo-rje chen-mo in seinem Werk über Tholing (Vitali 1999) unter Einschluss einiger Notizen zur Beziehung dieser Gottheit mit Orten in Ladakh (u.a. Nyarma und She[ll]).

---

<sup>9</sup> Siehe Karmay 1996 und die Beiträge von Diemberger, Hazod und Ramble in *Tibetan Mountain Deities, their Cults and Representations*, ed. A.-M. Blondeau, Wien 1998.



3. Tradition einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo:  
 kunsthistorische, inschriftliche und andere schriftliche  
 Evidenz, gegenwärtige Beobachtungen

*Eingangskapelle (sgo khang)*

In der alten Eingangskapelle im Haupttempel von Tabo ist die früheste Evidenz (ca. 996) für die Tradition einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo zu finden. Hier befindet sich über dem in die Versammlungshalle ('*du khang*) führenden Durchgang eine Darstellung ihres aus 18 Frauen bestehenden Gefolges, jeweils 9 zu beiden Seiten, und ihres „Fahrzeugs“ (*vāhana*), einem Hirsch samt einer begleitenden Schrifttafel, auf der ihr Name als Wi-nyu-myin angeführt ist (Abb. 2 und 4). Der volle Text der Inschrift lautet:

[l. 1]\* *!:/ gtsug.lag.khang.gi* [l. 2] *srungs.ma // sman.che↑.↑o* // [l. 3] *wi.nyu-myin. 'khor.ba.dang* [l. 4] *bcas.pal* // (Luczanits 1999: 114):<sup>10</sup>

Die Schutzgottheit (*srung ma*) des Haupttempels (*gtsug lag khang*), die grosse *sman*(-Gottheit) Wi-nyu-myin mit ihrem Gefolge.

Die Benennung als *sman chen mo* reiht sie unter die Kategorie der *sman*-Gottheiten, nach Nebesky-Wojkowitz (1993: 201) eine Bezeichnung für eine Gruppe indigener tibetischer Gottheiten, die an verschiedenen Orten residieren, u.a. auch im Himmel (*gnam sman*), und in Gruppen, auch als Schwestern (*sman spun*), in Erscheinung treten. Leider ist die zentrale Darstellung mit der Abbildung der weiblichen Schutzgottheit nicht erhalten. Es ist wichtig, die grundlegende Anordnung der Komposition der gesamten Darstellung im Hinblick auf den Vergleich mit der späteren in der Versammlungshalle zu beachten, die sich dort genau auf der gegenüberliegenden Seite der Mauer befindet, bzw. jenen in der Kapelle der Schutzgottheiten (*mgon khang*) und im Maṇḍala-Tempel (*dkyil khang*). In diesem Artikel zur Tradition einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo kann nicht auf kunsthistorische Fragen, etwa zum Stil der Malereien, eingegangen werden (siehe dazu Klimburg-Salter 1997). Die hier vorgenommene Untersuchung beschränkt sich daher hauptsächlich auf einen gesamtheitlichen Vergleich der Darstellungen unter Berücksichtigung der wichtigsten ikonographischen und kompositorischen Merkmale.

<sup>10</sup> Siehe Luczanits 1999: 98 für die Erklärung der entsprechenden editorischen Zeichen.

Es kann aus verschiedenen Gründen angenommen werden, dass Wi-nyu-myin in diese markante Position als Schutzgottheit des Klosters aufgrund ihrer Rolle als Gottheit, die über die lokale Örtlichkeit / Siedlung / Gegend wachte oder herrschte, eingesetzt wurde. Zur Zeit der Gründung des westtibetischen Königreichs durch sKyid-lde Nyi-ma-mgon (ca. um die Mitte des 10. Jh.) scheint diese Gegend durch ein nichttibetisches, nichtbuddhistisches, *bon chos* oder *lha chos*<sup>11</sup>, oder Zhang-zhung (?)<sup>12</sup> dominiertes Milieu bestimmt gewesen zu sein oder zumindest durch Verhältnisse, die nach politischen und kulturell-linguistischen Kriterien in der Regel mit Zhang-zhung assoziiert werden, das nach allen relevanten historischen Quellen eine von den Gebieten Zentraltibets sich wesentlich unterscheidende Kultur, Religion und Sprache aufwies (vgl. Nishi und Nagano 2001, van Driem 2001). In der Gegenwart sind in Tabo vereinzelt noch aus der Zeit vor der Gründung des westtibetischen Königreichs und der später (am Ende des 10. Jh.) erfolgten Gründung des buddhistischen Klosters stammende Überreste zu finden: z.B. Felsgravierungen mit Darstellungen von Menschen, Tieren, gelegentlich auch von *stūpas* und

---

<sup>11</sup> In einigen Liedern des Shar-rgan-Festes, die von Francke in Pooh im oberen Kinnaur gesammelt wurden, wird die Religion der Bevölkerung als *lha chos* und *bon chos* bezeichnet. Diese Lieder und die in ihnen enthaltene(n) Tradition(en) wurden von Francke (1914: 21) mit der vorbuddhistischen (von ihm als *gling chos* identifizierten) Religion der weiteren Region inklusive Ladakh, wo er ähnliche Lieder (*gling glu*) gesammelt hatte, assoziiert.

Von größerer Bedeutung für die zukünftige Forschung, auch im Hinblick auf die Schutzgottheit in der Eingangskapelle im Haupttempel von Tabo, dürfte die Erwähnung einer Gruppe von neun Gottheiten (*dgra lha spun dgu*) in den Shar-rgan-Liedern sein, von denen es heisst, dass sie in neun verschiedenen Dörfern im oberen Kinnaur beheimatet seien. Unter ihnen sind auch drei weibliche Gottheiten (Schreibweise nach Francke 1914: 21, Fn. 2): Khro-mo-min in Pooh, Ju-ti dung-mo in Khab und Pal-lim bzang-mo in Dabling (vgl. Joshi [1915: 539], eine persönliche Mitteilung des Herrnhuter Missionars Schnabel zitierend, der ihre Namen als Dromomin in Pooh, Futidungmo in Khab, Pallen bzangmo in Dabling anführt). Vorläufig liegen keine genaueren Informationen zu diesen Gottheiten vor, die eine entsprechende Beurteilung ihrer Funktion im Dorf etc. ermöglichen würden.

<sup>12</sup> In einer rezenten Veröffentlichung zum Kloster Tabo wurde von Laxman Thakur der Name der Gottheit mit Zhang-zhung in Verbindung gebracht: „The protectress of Tabo, Wi-ñu-myin, seems to be a Zhang-zhung name” (Thakur 2001: 35), leider ohne dafür eine schlüssige Begründung anzuführen. Dasselbe gilt auch für seine Sicht von Tabo als „centre of the Bonpo religion prior to the introduction of Buddhism in Spiti.“ (*ibid.*).

*swastikas* – mit Drehung im und gegen den Uhrzeigersinn,<sup>13</sup> in einzelnen Fällen auch mit tibetischen Inschriften (Abb. 3),<sup>14</sup> weiters in der Sprache des Gebiets, die eine Anzahl von Wörtern und Ausdrücken enthält, die auf einen nichttibetischen Ursprung hindeuten.<sup>15</sup> Vitali fand Belege zur Annahme einer gemeinsamen ethnischen Zhang-zhung Abstammung in Zangs-dkar und im Khyung-lung-Gebiet vor der Gründung des westtibetischen Königreichs in den legendären Berichten zweier weiblicher Schutzgottheiten, die durch Padmasambhava bzw. Jo-jo rGod-lde (in mancher Hinsicht mit sKyid-lde Nyi-ma-mgon identifizierbar) unterworfen wurden.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Die Validität von Laxman Thakurs Behauptung – „these carvings belong to the non-Buddhist traditions and were carved much before the penetration of the Buddhist culture into the Spiti Valley. They represent a totemistic cult associated with autochthonous beliefs of the people of Lahaul-Spiti.“ (Thakur 2001) – kann erst nach einer genauen vergleichenden Studie dieser Felsgravierungen mit jenen aus Ladakh bekannten und in den letzten Jahren vermehrt in Gegenden West- und Nordtibets gefundenen Gravierungen und Zeichnungen beurteilt werden.

<sup>14</sup> Die Inschrift in Abb. 3 (*rta zog*) – von der lokalen Bevölkerung in Tabo als „graufarbenes Pferd“ übersetzt – bildete das Objekt von Spekulationen einer möglichen Beziehung mit dem Namen Tabo. Für Varianten zur tibetischen Schreibweise des Dorfnamens, wie er in Inschriften und Texten in Tabo vorkommt, siehe Harrison 1999: 37 (Fn.1) und Steinkellner 1999: 243 (Fn. 1).

<sup>15</sup> Insbesondere Wörter und Phrasen aus dem Bereich landwirtschaftlicher Aktivitäten und der künstlichen Bewässerung scheinen aus einer vom lokalen tibetischen Dialekt unterschiedlichen Sprache zu stammen. Zum Beispiel ist das Wort für Wasser zur Bezeichnung bestimmter Phasen der Bewässerung nicht das Tibetische *chu*, sondern „ti“, wie dies auch in den Kinnauri- und anderen tibeto-birmanischen Sprachen des westlichen Himalaya sowie in der Alten und Neuen Zhangzhung-Sprache belegt ist (siehe Takeuchi, Nagano und Ueda 2001: 56). Erst vor wenigen Jahren wurde die Erforschung der lokalen tibetischen Dialekte im Spiti Tal begonnen. 1998 begann Veronika Hein, eine Schweizer Linguistin, mit der Aufnahme von Sprachdaten zu dem in Tabo gesprochenen Dialekt im Rahmen eines Forschungsprojekts zu einem historisch-vergleichenden Lexikon der tibetischen Dialekte und gelangte zu folgendem Urteil: „The dialect of Tabo in the Lahul and Spiti district of Himachal Pradesh, India, belongs to the group of ‘Western Innovative Tibetan’ [...] and is therefore related to the dialects of Upper Ladakh, Zanskar and Lahul on the one hand, and to some dialects of Upper Kinnaur and Ngari (Tsanda) on the other.“ (Hein 2001: 35; vgl. auch Kato 2001).

<sup>16</sup> Vitali basiert seine historischen Schlussfolgerungen auf Berichte in *Zangs dkar chags tshul gyi lo rgyus* and *lHa rigs 'Jam dbyangs rin chen rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar* (in Padma 'phrin-las, *bKa' ma mdo dbang gi bla ma rgyud pa'i rnam thar*, Hrsg. T. W. Tashigang-pa, Smarntsis Shesrig Spendzod, vol. 37, Leh 1972). Im

Zwei Generationen nach sKyid-lde Nyi-ma-mgon initiierten die Aktivitäten des königlichen Lama Ye-shes-'od eine neue Welle der buddhistischen Transformation Westtibets, die einen wesentlichen Bestandteil der sogenannten „Späteren Verbreitung des Buddhismus (in Tibet)“ (*bstan pa phyi dar*) bildete. Nach *mNga' ris rgyal rabs*, einer vor wenigen Jahren veröffentlichten Chronik der Geschichte des westtibetischen Königreichs, bzw. Vitalis Interpretation (1996: 186) begann *bstan pa phyi dar* in Westtibet (sTod mNga'-ris) mit der Veröffentlichung von Ye-shes-'od's *bka' shog chen mo* im Jahr 986, einem Dokument, in dem er die Bevölkerung aufrief, die nach *mNga' ris rgyal rabs* (51.16–17) der Bon-Religion und häretischen Lehren anhing, den Lehren des Buddhismus zu folgen. Zwei Jahre später (988) proklamierte er ein „religiöses Edikt“ (*chos rtsigs*), das sich an die königliche Familie, Mönche und Laien, d.h. alle sozialen Gruppen des Königreichs, richtete und mit dem eine verbindliche Gesetzesordnung für den religiösen und säkularen Bereich (*chos khrims, rgyal khrims*) etabliert wurde.<sup>17</sup> Die

---

letzten genannten Text findet sich die Geschichte eines königlichen Abkömmlings namens Jo-jo rGod-lde, der nach Gu-ge kam, Khyung-lung dNgul-mkhar eroberte und dort seine Residenz aufschlug. Ihm wird auch die Unterwerfung eines dämonischen Wesens (*bdud*) namens Re-ti 'gong-yag und die Gründung von sKu-mkhar Nyi-bzung in Pu-rang zugeschrieben. Khyung-lung rDo-rje sPyan-gcig-ma wurde seine geheime Frau. Vitali bringt diese Geschichte in Beziehung mit jener in *Zangs dkar chags tshul gyi lo rgyus* (152.7) überlieferten, in der eine lokale weibliche Gottheit namens Jo-mo sPyan-gcig-ma erwähnt wird, die von Padmasambhava als Beschützerin der Schätze von Zangs-dkar eingesetzt worden sei. In Vitalis Sicht rechtfertigt die Übereinstimmung beider sPyan-gcig-ma in ihrer Funktion als lokale Schutzgottheiten die Annahme eines gemeinsamen tribalen Substratums in Zangs-dkar und im Khyung-lung-Gebiet: „Zangs.dkar and Zhang.zhung were populated by a common Zhang.zhung.pa ethnic stock prior to the two phases of Tibetanization of Zhang.zhung, the first involving Zangs.dkar sPyan.gcig.ma and taking place during the time of the Yar.lung dynasty (the association with Padmasambhava seems to testify to an intervention by Yar.lung during the reign of Khri.srong lde.btsan in the 8th century), the second involving Khyung.lung sPyan.gcig.ma and pertaining to the advent of the mNga'.ris skor.gsung kingdom.“ (Vitali 1996: 553). In diesem Kontext erscheint der Hinweis von Interesse, dass die (wiederum weibliche) Schutzgottheit der Residenz (*bla brang*) des Rin-chen bzang-po im Kloster bKra-shis lhun-po die auf einem weiblichen Yak reitende rDo-rje khyung-lung-ma war (persönliche Mitteilung des gegenwärtigen *lo chen sprul sku*, New Delhi, 27. Februar 2000).

<sup>17</sup> Die gesamte herrschende Schicht – Söhne des Königs, Königin(nen), Minister (*sras mched btsun mo blon po, mNga' ris rgyal rabs* 56.10) – verpflichtete sich, dieses Edikt zu befolgen und bekräftigte dies durch einen feierlichen Eid (vgl. *mNga' ris rgyal rabs* 55.7–56.12 und Vitali 1996: 209).

Abbildung von Ye-shes-'od und seinen beiden Söhnen Nāgarāja and Devarāja in der alten Eingangskapelle des Haupttempels des Klosters Tabo ist daher nicht nur als einfache Darstellung des/r Gründer/s des Klosters zu sehen, sondern auch als Dokument der buddhistischen Transformation einer bis dahin vermutlich nicht buddhistischen, zumindest nicht orthodox buddhistischen Gesellschaft.<sup>18</sup>

Die weibliche Schutzgottheit des Haupttempels im Kloster Tabo aus dem Ende des 10. Jahrhunderts kann daher als Beispiel einer in diesem Fall weiblichen Gottheit betrachtet werden, die gerade als Schutzgottheit eines buddhistischen Tempels anlässlich der Gründung eingesetzt wurde. Was dieses Beispiel so wertvoll macht, ist der Umstand, dass die Inschrift ihren Namen offensichtlich in der zu jener Zeit in der Gegend üblichen lokalen Sprache angibt. Es scheint daher berechtigt anzunehmen, dass sie eine wichtige Kultfigur im Leben der Bevölkerung an diesem Ort oder in diesem Gebiet zu jener Zeit und davor darstellte.

Unmittelbar vergleichbare Evidenz für eine derartige Transformation ist in der Biographie Rin-chen bzang-po's durch dPal-ye-shes aus Khyi-thang in Gu-ge im Bericht zu finden, wie Rin-chen bzang-po, als er beabsichtigte an seinem Geburtsort Rad-nis in Westtibet einen Tempel zu errichten, einen lokalen weiblichen Wassergeist namens Dza-la-ma-ti samt ihren drei Schwestern (*klu 'brog sman dza la ma ti spun bzhi*) zu unterwerfen hatte, um seinen Plan ausführen zu können. Dies gelang ihm, indem er sie per Eid verpflichtete und Dza-la-ma-ti als Schutzgottheit des Tempels einsetzte, sowie ihre drei Schwestern in derselben Funktion in den Tempeln von Kha-tse, rGyu-lang und Sum-nam (*Rin chen bzang po rnam thar 'bring po* 107.10–23).<sup>19</sup>

Wie allgemein bekannt ist, wird Rin-chen bzang-po in seiner Biographie die Errichtung des Haupttempels von Tabo zugeschrieben.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Die sozio-ökonomischen Aspekte dieser Transformation, vor allem im Hinblick auf den strukturellen Wandel der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Organisation nach der Gründung des Klosters werden in Jahoda 2003 näher diskutiert.

<sup>19</sup> Vgl. Laxman Thakurs Interpretation – „Rin-chen bzang-po selected only those places for establishing the gTsug-lag-khangs in the three mNga'-ris which were either the centres of Bonpo faith or the local gods. Some local gods were made the guardians of the newly-established Buddhist monasteries by him to ensure the amalgamation of local faiths with Buddhism.“ (Thakur 2001: 35; meine Hervorhebung).

<sup>20</sup> An dieser Stelle müssen ein paar Bemerkungen zu Rin-chen bzang-po und zum Alter seiner zuvor angeführten Biographie angeführt werden. Während einige Gelehrte wie Tucci (1988a: 27–28, 55) und Snellgrove (1987: 477–478) Zweifel an der frühen

Dies steht in Übereinstimmung mit der lokalen mündlichen Überlieferung in Tabo, wengleich es im Haupttempel von Tabo selbst dafür keinen schriftlichen Beleg gibt, auch nicht in der sogenannten Renovierungsinschrift, in der er überhaupt nicht erwähnt wird. Es gibt daher keine primäre historische Evidenz dafür, dass Rin-chen bzang-po irgendetwas mit der Ernennung von Wi-nyu-myin als Schutzgottheit des *gtsug lag khang* am Ende des 10. Jahrhunderts zu tun hatte.

### *Versammlungshalle ('du khang)*

Die Darstellung der Schutzgottheit in der Versammlungshalle (Abb. 5) zeigt im Zentrum eine sitzende weibliche Figur in königlicher Kleidung mit einem weißen Umhang. Auf ihrem Kopf trägt sie große Türkissteine, die durch ihre Anordnung eine Art Krone bilden. Um ihren Hals trägt sie einige Ketten. Was sie mit ihren Händen vor ihrer Brust hält, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Klimburg-Salter (1997: 94) schlug einen Stab oder Pfeil vor. Da der obere Teil dieses Attributs zerstört ist, ist man auf Vermutungen angewiesen. Es ist auch ein kleiner gelb-goldener Farbpunkt zu sehen, der als oberer Teil eines *rdo rje* interpretiert werden könnte, während der untere Teil durch Hände und Umhang verdeckt ist.<sup>21</sup> Die weitere Darstellung wird von Klimburg-Salter (*ibid.*) so beschrieben: „To either side of the throne are seated a retinue of goddesses adorned in similar dress and jewels. There are nine goddesses to the right and there were perhaps also nine to her proper left. The goddess seated to the far right has her right arm

---

Entstehungszeit dieser Biographie zum Ausdruck gebracht haben oder die existenten Versionen als spätere Redaktionen betrachten, hält Dan Martin diesen Text für „genuinely old and preserved today in a form reasonably close to the original“ (Martin 1996: 177 [n. 24]) und „dating as early as 1060 A.D.“ (*ibid.*). Jampa L. Panglung Rinpoche ist der Auffassung, dass die verfügbaren schriftlichen Fassungen nicht ins 11. Jh. datiert werden können, dass sie jedoch in einem hohen Grad zuverlässige Informationen enthalten, die auf das 11. Jh. zurückgehen können (persönliche Mitteilung, Wien, Mai 2002). Vor einer detaillierten spezifischen Textanalyse und / oder dem Auftauchen weiterer Versionen muss die Frage nach dem Alter und der historischen Validität der Biographie als offen betrachtet werden.

<sup>21</sup> Leider wird auch eine noch bessere fotografische Dokumentationsleistung in Zukunft nicht helfen können, diese offenen Fragen zu klären, da in der Zwischenzeit die Figur durch den Archaeological Survey of India einer Neubemalung unterzogen wurde (Tabo untersteht der indischen Regierung und der Archaeological Survey ist für die Erhaltung des alten Klosters zuständig). Detailaufnahmen des Autors in Tabo im

raised holding aloft a griffin-headed staff. There does not appear to be a comparable figure on the other side. ... To the far right, against the red background 6 horses or mules are represented, they are saddled and thus meant for the retinue to ride. ... To the far left mules are also represented but I am not sure how many. In front of them stands a large and noble white stag, before him stands a female figure with a ferocious aspect and a yak hair cape.“ Die Frage der Identifizierung der drei Hauptgottheiten führte sie zu einer der Kernfragen in diesem Zusammenhang: „Is the protectress in the Assembly Hall still Wi-nyu-myin with her stag to the far left, or was she known already as rDo-rje-chen-mo? In that case the figure in the yak hair cape must be Gar-mdzad-ma standing before her stag and Remaŋ sits to the far right with a raised staff“ (1997: 95).

Die Frage beiseite lassend, ob es sich bei den Tieren zu beiden Seiten der Hauptfigur um Maultiere oder Pferde handelt, scheint die Beschreibung der Figur ganz zu ihrer linken Seite fraglich (Abb. 6). Es sieht eher so aus, als würde sie einen Umhang aus langen schwarzen Federn, vielleicht eines Geiers, tragen. Geier kommen in dieser Gegend bis in die Gegenwart häufig vor. Waren die zwei kleinen weissen Punkte unter ihrer Nase nicht dazu gedacht, Fangzähne darzustellen? Klimburg-Salter stellt in ihrer zusammenfassenden Analyse der gesamten Darstellung fest: „None of the figures in this configuration coincide precisely with this description [in *bsTan srung rDo rje chen mo*; meine Ergänzung], but all the elements, except the attributes, are present.“ Die meiner Auffassung nach kritische Frage bleibt bestehen: wessen *vāhana* ist in diesem Fall der Hirsch (oder die Hirschkuh<sup>22</sup>)? Ist er mit der Hauptfigur oder mit der Figur in ihrer unmittelbaren Nähe verbunden? Im ersten Fall wäre die Frage, ob die weibliche Schutzgottheit in der Versammlungshalle noch immer Wi-nyu-myin mit ihrem Hirsch ganz aussen zu ihrer linken sei, positiv zu beantworten. Andererseits würde es diese Interpretation viel weniger wahrscheinlich machen, dass es sich bei der Figur ganz aussen zu ihrer linken um Ga-rdza-ma handelt. Im zweiten Fall, wenn man den Hirsch mit der Figur in seiner Nähe assoziiert und diese damit nach einer späteren Ikonographie als Ga-rdza-ma identifiziert, würde dies die Hauptfiguren in dieser Darstellung ohne *vāhana* belassen.

---

Februar 2000 erwiesen einen gehörigen Umfang von Übermalungen der Schutzgottheit in der Versammlungshalle. Offenbar, waren einige Stellen mit Details, die teilweise beschädigt und daher schwer zu interpretieren waren, einfach übermalt worden.

<sup>22</sup> Nach *bsTan srung rDo rje chen mo* (f. 7b5) handelt es sich nicht um einen Hirsch, sondern eine Hirschkuh (*sha ba yu mo*).

*Kapelle der Schutzgottheiten (mgon khang)*

Bei einem Vergleich dieser Komposition mit der späteren in der Kapelle der Schutzgottheiten (*mgon khang*) (15./16. Jh.) (Abb. 7), die als früheste Darstellung der Triade rDo-rje chen-mo, Rematī und Ga-rdza-ma gemäss der ikonographischen Beschreibung in *bsTan srung rDo rje chen mo*<sup>23</sup> betrachtet werden kann, ist zu sehen, dass hier die Hauptfigur rDo-rje chen-mo auch ohne *vāhana* ist, während Rematī und Ga-rdza-ma eindeutig mit einem Maultier bzw. Hirsch verbunden sind. In diesem Fall erscheinen auch zwei Frauen, die diese Reittiere an Seilen halten.

Es ist notwendig sich bewusst zu sein, dass zwischen der Darstellung in der Versammlungshalle und jener in der Kapelle der Schutzgottheiten ein großer Zeitabstand von beinahe einem halben Jahrtausend besteht, d.h. eine lange Phase der allgemeinen religiösen Entwicklung und eines (mehrfachen?) Wandels der religiösen Zugehörigkeit von Tabo selbst dazwischen liegt. Nach Klimburg-Salters kunsthistorischer Analyse sind alle „extant paintings, except for the *gtsug lag khang* and the *stūpas*, ... attributable to periods following the dGe-lugs-pa ascendancy. ... It is probable that Tabo came under the influence of the newly formed dGe-lugs-pa order at about the same time as Tholing [d.h. ca. erste Hälfte 15. Jh.]“ (Klimburg-Salter 1997: 36). Es ist daher aufgrund der schriftlichen und kunsthistorischen Evidenz klar, dass die *srung ma*-Darstellung im *mgon khang* durch den Einfluss bzw. die Präsenz der dGe-lugs-pa-Schule erklärt werden kann.

Diese Argumentation wird auch durch eine kleine rDo-rje chen-mo-Statuette (Abb. 8) aus dem Kloster Rang-rig-rtse bei Charang im oberen Kinnaur belegt. Hier ist sie auf einem Pferd reitend dargestellt, das auch ihr Reittier gemäss dem zuvor erwähnten Ritualtext ist, und hält einen *rdo rje* in ihrer rechten Hand und eine *tshe 'bum*-Vase in ihrer linken Hand. Diese Statuette befindet sich zu Füssen der Hauptgottheit der Versammlungshalle (rNam-par snang-mdzad). Aufgrund des Stils kann

---

<sup>23</sup> In diesem Text wird rDo-rje chen-mo als Rin-chen bzang-po's *bka' srung* bezeichnet und zusammen mit Re-ma-tī und Ga-rdza-ma als *ne dbon blon gsum* (f. 5a4–5). In *Jo bo dngul sku mched gsum dkar chag*, einem historiographischen Text von Wa-gindra-karma zur Geschichte des Tempels von 'Khor-chags (*alias* Kha-char oder Kho-char), findet sich auch die Bezeichnung *rje blon gsum* für diese Triade: „the three *rje blon-s* (i.e. the 'queen' and her two companions“ (Vitali 1999: 24). Der Autor dieses Textes hielt sich im frühen 16. Jh. in Pu-rang in Westtibet auf, wenngleich die Passage, aus der diese Bezeichnung stammt, wahrscheinlich eine Einfügung aus späterer Zeit ist (siehe Seite 22, Zeilen 9–10 in der 1996 mit einem Vorwort von Vitali veröffentlichten Version).



sie als zu der durch die dGe-lugs-pa-Schule betriebenen Erneuerung gehörend betrachtet werden, die dieses Kloster im 15./16. Jh. erreicht zu haben scheint (siehe Klimburg-Salter [in Druck]). Die zumeist Kinnauri sprechende Bevölkerung des Tedong Tales benennt diese Gottheit (und das Kloster insgesamt) mit dem Namen Rangrig Dungma. Dies entspricht dem Tibetischen Rang-rig srung-ma,<sup>24</sup> die als Schutzgottheit über das gesamte Gebiet wacht (siehe Abb. 9 für eine aus jüngerer Zeit datierende Malerei). Auch im Fall von Rang-rig-rtse handelt es sich um ein Kloster, dessen Gründung Rin-chen bzang-po zugeschrieben wird (siehe Tucci 1988a: 73, sich auf Rin-chen bzang-po's Biographie beziehend). In jüngerer Zeit (1996) führte Roshan Lal Negi aus Jangi, Kinnaur, mit Bezug auf dieselbe Quelle und auch die mündliche Überlieferung Charang Rang-rig-rtse als einen von mindestens 14 Orten in Kinnaur an, wo Rin-chen bzang-po Klöster errichtet habe.<sup>25</sup> Eine vergleichende Betrachtung mit den frühen *srung ma*-Darstellungen in der Eingangskapelle und der Versammlungshalle in Tabo zeigt, dass hier eine Ambivalenz zwischen dem Namen in der lokalen Sprache (und der Funktion) und der eher standardgemässen buddhistischen Ikonographie gegeben ist. Es ist meine Überzeugung, dass in Tabo dieselbe Ambivalenz den verschiedenen *srung ma*-Darstellungen beginnend mit jener in der alten Eingangskapelle zugrunde liegt. Dadurch lässt sich der sicher lokale Name Wi-nyu-myin der ursprünglichen Schutzgottheit des Haupttempels von Tabo in der alten Eingangskapelle erklären und gleichzeitig ihre ikonographische Darstellung gemäss einem buddhistischen Konzept.

### *Maṇḍala-Tempel (dkyil khang)*

Die Darstellung der Schutzgottheit und ihres Gefolges im Maṇḍala-Tempel (ca. 17. Jh.) (Abb. 10) sieht wie eine etwas vereinfachte Wiederholung der

---

<sup>24</sup> Das schrifttibetische Rang-rig srung-ma wird im lokalen tibetischen Dialekt von Charang (dem einzigen tibetischsprachigen Dorf im Tedong Tal) als Rangrig Schung-ma ausgesprochen. Für die Pilger, an deren Route rund um den Kinner Kailas das Kloster liegt, scheint eher diese Gottheit denn das buddhistische Nonnenkloster, das heute der 'Brug-pa bKa'-brgyud-pa-Schule angehört, die Hauptmotivation für den Besuch des Klosters zu sein. Dies trifft zumindest für jene Pilger aus Ribba zu, die der Domang-Kaste angehören und hauptsächlich als Tischler, Schmiede und Schneider arbeiten (diese Information wurde während einer audiovisuellen Dokumentation dieser Pilgeroute durch eine Forschergruppe im August/September 2002 gesammelt, die aus D. Schüller, V. Hein, C. Huber, C. Jahoda, Sonam Tsering und Dechen Lhündub, beide aus Tabo, bestand).

<sup>25</sup> Vortrag von Roshan Lal Negi während des „International Seminar on Rinchen Zangpo and his Works“ in Tabo 1996.

Hauptelemente der Szene in der Versammlungshalle aus. Dies wird vor allem in der Darstellung der Hauptfigur, der Gruppe der sie umgebenden Frauen und den Pferden oder Maultieren deutlich. Wie soll man erklären, dass hier keine Anzeichen für einen Hirsch und die beiden anderen Nebenfiguren existieren? Wurden diese Teile der Malereien zerstört oder fehlten sie von Anfang an? Was auch immer der Fall war, die Ähnlichkeit in der Darstellung der Hauptfigur macht die Bestimmung der Schutzgottheit in der Versammlungshalle als rDo-rje chen-mo etwas wahrscheinlicher.

*Maitreya-Tempel (Byams pa lha khang)*

Der Maitreya-Tempel ist der Ort einer weiteren *srung ma*-Darstellung, in diesem Fall mit einer Abbildung von rDo-rje chen-mo auf einem Pferd, zusammen mit Ga-rdza-ma auf einem Hirsch zu ihrer linken und Rematī auf einem Maultier zu ihrer rechten (und rDo-rje legs-pa auf einem Schneelöwen ganz rechts außen). Diese Malereien samt den darüber befindlichen Abbildungen von Chos-rgyal (Mitte), mGon-po phyag-drug (links) und dPal-ldan lha-mo (rechts) scheinen zumindest in ihrer gegenwärtigen Form ca. aus dem 18. Jh. zu datieren (Abb. 11).

Als Bilanz des Überblicks über die *srung ma*-Darstellungen in Tabo ist festzuhalten, dass zur Zeit kein zeitgenössischer Text bekannt ist, der mit allen Aspekten der Malereien in der Eingangskapelle und in der Versammlungshalle übereinstimmt. Die weitere Forschung wird daher die Suche nach und Überprüfung von Quellen aus anderen Schulen, z.B. der rNying-ma-pa-Schule, als mögliche Grundlage dieser Malereien miteinbeziehen müssen. Im Fall der Darstellung in der Versammlungshalle gibt es keine offenkundigen Hinweise auf einen lokalen Bezug, wie dies in der Eingangskapelle anhand der Begleitinschrift gegeben ist. Es ist jedoch möglich, dass hier lokale Bezüge existieren, die wir aber gegenwärtig noch nicht genauer festhalten können.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf ein ähnliches Problem im Fall der Identifizierung der untergeordneten Schutzgottheiten im Erdgeschoss des Alchi gSum-brtsegs (ins späte 12./frühe 13. Jh. datierbar) mittels des Vergleichs mit späteren ikonographischen Beschreibungen verweisen. Goeppers Schlussfolgerung am Ende seiner Beschreibung von Śrīdevī / dPal-ldan lha-mo kann dafür als Beispiel zitiert werden: „As in several other cases we see here what will become the codified iconography of later Himalayan Buddhism still in *statu nascendi*.“ (Goepper 1996: 33), und in einer allgemeineren Zusammenfassung:

„Broadly speaking, the form of iconic figures of the Buddhist pantheon are governed by rules of iconography, although some of the Bodhisattvas such as the Eleven-headed Avalokiteśvara (...) and deities such as Śrīdevī (...) and Rematī (...) do not yet correspond in all respects to the rules as we know them from later Sanskrit and Tibetan texts. Instead they seem to follow undocumented local, probably north Indian or Kashmiri traditions.“ (Goepper 1996: 267).<sup>26</sup>

*rDo-rje chen-mo in Tabo, Sumra and Shalkhar:  
ethnologische Beobachtungen*

Goeppers Vorschlag kann hier in einem weiten Sinn gefolgt werden: Bei der Untersuchung von in diesem Fall weiblichen Schutzgottheiten sind auch nicht-bildliche Elemente lokaler Traditionen miteinzubeziehen (z.B. ihre Präsenz im lokalen dörflichen Kontext oder mit ihnen verbundene Aspekte, die bei Ritualen, zum Teil im Rahmen von Festen, Tänzen usw. tradiert werden). Die Methode versuchte ich bei meiner Forschung zur Tradition einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo anzuwenden. Der nachfolgende Bericht ist das Ergebnis von Beobachtungen, Untersuchungen und Interviews während dreier zwischen September 1997 und Februar 2000 hauptsächlich in Tabo, zum Teil auch in Sumra und Shalkhar durchgeführten Forschungsaufenthalte.

Es wurde bereits erwähnt, dass die Gottheit rDo-rje chen-mo während des Namkhan<sup>27</sup>-Festes im September 1997 durch ein männliches Trance-Medium zur Dorfbevölkerung von Tabo sprach. Nach rDo-rje chen-mo's Auftritt im Haus der Astrologenfamilie (im lokalen Dialekt „*joba*“ genannt)<sup>28</sup> begann an diesem Platz ein Pferderennen, das rund

---

<sup>26</sup> Dies mag auch der Grund dafür sein, warum Goepper die von Pal als Rematī identifizierte Figur (Pal 1982: S43) als Śrīdevī oder dPal-ldan lha-mo bezeichnet (Goepper and Poncar 1996: 32), und Goepper, wenngleich „with a certain reservation“ Pals „queen as Ekajātī (?)“ (1982: S44) wiederum als Rematī (1996: 34, 35).

<sup>27</sup> Es gibt bis jetzt noch keine wirklich befriedigende Erklärung für diesen Namen, dessen tibetische Schreibweise unklar ist. Ein Informant erklärte die Bedeutung von „Namkhan“ mit „(die Gottheit) um Wind anrufen“, dabei den Zeitpunkt dieses Festes – nach der Ernte und vor dem Dreschen des Getreides – mit dem für das Worfeln benötigten starken Wind verbindend.

<sup>28</sup> Die tibetische Schreibweise ist auch in diesem Fall nicht klar. In einem Registerband in Tabo, in dem die Abgaben der bäuerlichen Bevölkerung an das Kloster für bestimmte religiöse Feste aufgelistet sind, kommt das Wort *byo ba* mehrere Male vor (vgl. Jahoda 2003: 264, 364f.). Eine andere Schreibweise scheint *chos pa* zu sein. In Ding-ri in

um den Sitz der lokalen Dorfgottheit (*yul sa*)<sup>29</sup> führte, dessen *la btsas* am westlichen Rand des Dorfgebiets an diesem Tag erneuert worden war (Abb. 12). Acht Männer, einer von jeder *khang chen*-Familie (früher auch als *khral pa*, d.h. „Steuerzahler“, bekannt) von Tabo, nahm an diesem Pferderennen teil. Danach führten die Dorfleute, auch die Reiter auf den Pferden, wobei einige *khang chen pa* durch *khang chung pa* ersetzt worden waren, eine dreimalige rituelle Umwandlung des Haupttempels innerhalb des Klosterbereiches durch, nicht ohne der Schutzgottheit rDo-rje chen-mo ihre Reverenz erwiesen zu haben. Später, in der Abenddämmerung wurde im östlichen Teil des Dorfes nahe dem Spiti Fluss ein Geschicklichkeitswettbewerb ausgetragen, bei dem mehrere Männer zu Pferd versuchten, mit Steinwürfen ein kleines Zielobjekt zu treffen. Der einzige früher veröffentlichte Bericht dieses Festes stammt von B. R. Rizvi (1987), der auf einem Aufenthalt in Tabo im Oktober 1973 beruht: „Before threshing operations begin, the villagers worship the village deity Yulsamanjyong, whose shrine is situated in the western border of the village. The deity is implored to blow strong winds enabling the straw blown out of the grain. Horse polo (*chaugen*) provides a grand finale to the festival. The game is played in the evening and villagers are invited by the head of the village council (*sarpanch*), who was also the traditional head of the village in the past (*nambardar*), for drinking *chang* which is brewed from the funds collected from each household of the village. The festival is known as Namgan.“ (Rizvi 1987: 416–417).<sup>30</sup>

---

Südwesttibet war eine Schicht von dörflichen Laienpriestern unter diesem Namen bekannt (siehe Aziz 1978: 76f.). Die höchstwahrscheinlich korrekte Schreibweise dürfte *jo ba* sein, die auch bei Yo-seb dGe-rgan in einer Liste patrilinearer Deszendenzgruppen (*rus*) von Spiti aufscheint. dGe-rgan ergänzt *jo ba* durch die Erläuterung *dbon po* (d.h. Astrologe) (dGe-rgan 1976: 325). Die Existenz einer Familie erblicher Astrologen („choba“) in Tashigang im oberen Kinnaur ist im 19. Jh. durch James Lyall belegt (Lyall 1874: 186).

<sup>29</sup> Siehe dGe-rgan 1976: 325–326 für eine Liste der *yul sa* im Spiti Tal.

<sup>30</sup> In *bsTan srung rDo rje chen mo* wird eine Kategorie von Gottheiten mit der Bezeichnung *yul sa sman skyong rnams* (f. 8a5) als Teil des Gefolges von rDo-rje chen-mo erwähnt. Die exakte Übereinstimmung dieser Referenz in der Schriftquelle mit dem Namen der Lokalgottheit in Tabo ist eine erstaunende Tatsache, für die vorläufig keine plausible Erklärung gegeben werden kann. In *rGyal ba'i bstan srung rnams kyi gtor chog bskang gso cha lag dang bcas pa dam can dgyes pa'i sprin phung zhes bya ba bzhugs so*, einem *bskang gso*-Text, der zur Anrufung einer Vielfalt von Schutzgottheiten, u.a. auch dPal-Idan lha-mo, verwendet wird, wird auf *sman mo chen mo (khyed) bzhi* (f. 88b6) Bezug genommen, von denen eine einem Mönch aus Tabo zufolge Yul-sa sman-skyong

Eine weitere regelmässige Gelegenheit für einen Auftritt von rDo-rje chen-mo ist das *mda' chang*-Fest, das in Tabo wenige Tage nach dem Neujahrsfest (*lo gsar*) gefeiert wird.<sup>31</sup> Während eines Aufenthalts im Februar 2000 erschien die Gottheit am ersten Tag dieses Festes, das an drei aufeinanderfolgenden Tagen jeweils am Abend in einem zu einem unterschiedlichen Dorfteil gehörenden Haus gefeiert wird.<sup>32</sup> Nachdem die Gottheit (durch das Trance-Medium) kurz zu den versammelten Dorfleuten gesprochen hatte und glückverheissende Lieder gesungen und dabei getrunken worden war, bestand das Hauptereignis des Festes im Abschiessen eines Pfeils auf ein nichtspezifiziertes Ziel (böse und krankheitsbringende Mächte symbolisierend) am Nachthimmel. Für diesen Zweck wurde ein Bursche im Alter von 15 Jahren (in diesem Fall aus der Astrologenfamilie) ausgewählt, dessen Eltern noch am Leben waren.<sup>33</sup>

Dem Anschein nach findet der Hauptauftritt von rDo-rje chen-mo immer während des *lha gsol*-Festes statt (Abb. 15), das in Tabo ca. eine Woche nach Beendigung des *mda' chang*-Festes gefeiert wird. Der festliche Ort für dieses Ereignis war, wie bei den meisten Dorffesten, der

---

wäre. In gleicher Weise wurde die Lokalgottheit von Lari (vgl. Abb. 13), einem ca. 5 km von Tabo entfernten Dorf, die als Gangs-sman bekannt ist, mit Bezug auf den Text als Gangs-dkar sha-med rdo-rje spyan-geig-ma (f. 88b3–4) identifiziert.

<sup>31</sup> Neujahr wird in Tabo nicht wie im übrigen Spiti und im oberen Kinnaur im Dezember, sondern nach dem tibetischen Kalender gefeiert. Diese Ausnahme wird durch die Dorfleute als Wunsch des Abtes der Klosters, *dge bshes* bSod-nams dBang-'dus, einem gebürtigen Tibeter, angeführt, der 1976 durch den Dalai Lama nach Tabo berufen wurde. Nach dieser Information scheint es so zu sein, dass zumindest bis 1976 auch in Tabo das Neujahrsfest in der Wintermitte gefeiert wurde. Lokale Informanten in Tabo bringen den Ursprung dieses früheren Termins mit König 'Jam-dbyang rNam-rgyal's Krieg gegen eine fremde Armee in Verbindung. Gergan (1978) präsentierte eine andere Erklärung für das in der Wintermitte gefeierte Neujahrsfest in Ladakh, Spiti, Lahaul, Kinnaur und Westtibet, indem er seinen Ursprung in der nomadischen Kultur der früheren Bewohner von Zhang-zhung sah und der Bedeutung, die diese Bevölkerungsgruppen der Wintersonnenwende beigemessen hätten.

<sup>32</sup> Diese Gliederung in drei Teile (*grong stod*, *bar*, *smad*) reicht nach Angabe eines Informanten historisch weit zurück und ist primär mit der dörflichen Organisation gemeinsamer ökonomischer und sozialer Aktivitäten (z.B. Ernte, Feste) verbunden. Von einem älteren Informanten wurde angeführt, daß der Dorfvorstand (*yul rgad po*) in früherer Zeit, als er noch allein von den *khang chen*-Häusern gestellt wurde, drei Helfer (*las pa*) hatte, die jeweils aus einem der drei Dorfteile kamen.

<sup>33</sup> Ein Fest desselben Namens wird in Sumra, etwa 10 km flussabwärts von Tabo, ungefähr zur selben Zeit gefeiert. Der Astrologe dieses Dorfes, der für die Festlegung der genauen Tage für die Abhaltung dieses und anderer Feste zuständig ist, berichtete,

Wohnraum im Haus der Astrologenfamilie. Die Gottheit wurde mithilfe eines früheren Mönchs, der die Zimbeln schlug und eine Kurzfassung von *bsTan srung rDo rje chen mo* rezitierte, gerufen. Er wurde dabei von den anwesenden Dorfleuten durch mehrmaliges „so so sooo...“-Rufen unterstützt,<sup>34</sup> weiters durch das Werfen von Gerste in Richtung des die Gottheit verkörpernden Trance-Mediums. Nach der Rede (*mol ba*) der Gottheit, deren Hauptcharakter in einer kompromisslosen religiösen Ermahnung der Dorfleute bestand,<sup>35</sup> wurden die *dus bzang-*, *sangs glu khrus glu-* und *gser skyems*-Lieder<sup>36</sup> gesungen. Anschliessend wurde mit den von rDo-rje chen-mo gesegneten *mda'gsar* der *la btsas* erneuert.<sup>37</sup>

An dieser Stelle ist es angebracht, auf das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Schutzgottheit des Klosters Tabo und der „Dorfgottheit“ (Rizvi, siehe oben) einzugehen. Aus Rizvis Bericht geht hervor, dass 1973 der Kult der Yul-sa sman-skyong genannten Gottheit im Mittelpunkt des Namkhan-Festes stand: „On the occasion of Namgan all villagers were invited by the *sarpanch* (still known as the *numbardar*) for listening the declaration of Yulsaminjyong, the village deity, regarding their personal and collective welfare through a priest, possessed and in

---

dass in früheren Zeiten ein Schiesswettbewerb abgehalten wurde, bei dem eine kleines Männchen aus Schnee als Zielobjekt diente.

Ähnliche Feste in Ladakh mit Bogenschiessen (*gtor log*, *gtor bzlog*, *mda'phang ces*) wurden von Brauen diskutiert, demzufolge dieses Fest auch als „Ge sar-Fest“ im oberen Kinnaur bekannt sei (Brauen 1980: 121, 164).

<sup>34</sup> Dies ist die Kurzform von „*kii kii soo soo lha rgyal lo*“.

<sup>35</sup> Eine Veröffentlichung mit der Transkription und Übersetzung von rDo-rje chen-mo's Rede während des *lha gsol*-Festes ist in Vorbereitung.

<sup>36</sup> Der Text dieser Lieder in der Niederschrift von dGe-'dun rDo-rje, von der lokalen Bevölkerung als der beste männliche Sänger von Tabo gerühmt, lautet:

*dus bzang de ring gcig snam la kar ma bzang / dus bzang de ring gcig rgyu bar phun gsum mtshogs / dus bzang de ring gcig stem sprel pra res shigs /*

*sang gcig sol sang gcig sol gang kar te si mgo ru sang gcig sol / khrus gcig sol lo khrus gcig sol / tsho mo ma pham 'dun du khrus gcig sol / lha gcig sol lo lha gcig sol lo sku lha rtse gsum mgo ru lha gcig sol /*

*ser skyem brgyad ma gcig steng gi lha la mchod / ser skyem brgyad ma gcig bar gyi rtsan la mchod / ser skyem brtsang ma gcig yog gi slu la mchod / ser skyem brtsang ma gcig yul li (gyi) yul sa mchod / ser skyem brtsang ma gcig mgon pa'i kha 'khro mchod /*

<sup>37</sup> Die Erneuerung des *la btsas* wurde durch die Rezitation kurzer Gebete und Opfergaben von *chang* (lokales Gerstenbier) und *a rag* (Schnaps) begleitet. Gleichzeitig wurden auch an dem daneben befindlichen Hörnerhaufen (*rwa co*) Libationen dargebracht, auf dem ein neuer Schädel und Hörner eines Wildschafes (*gna'bo*) aufgesetzt wurden, die einer der Männer auf den Bergweiden nördlich von Tabo gefunden hatte.

trance.“ (Rizvi 1987: 421). Wie kann die völlige Abwesenheit von rDo-rje chen-mo in diesem Bericht erklärt werden bzw. der Umstand, dass an ihrer Stelle Yul-sa sman-skyong erscheint, die durch ein Mönchs-Medium spricht? Wenn man die Möglichkeit beiseite lässt, dass Rizvis Information in diesem Fall falsch ist (was unwahrscheinlich ist, da seine sonstige Beschreibung dieses Festes, z.B. der Sitzordnung, sehr genau ist), kann dies nur bedeuten, dass vor ca. 30 Jahren die Funktion der Dorfgottheit (im Vergleich zu jener von rDo-rje chen-mo) noch viel stärker war als dies in der Gegenwart der Fall ist.<sup>38</sup> Ein Wandel oder eine Reinterpretation könnte daher in dieser Hinsicht nach der Ankunft von *dge bshes* bSod-nams dBang-'dus, des gegenwärtigen Abts, im Jahr 1976 erfolgt sein. Nach Auskunft von Deborah Klimburg-Salter gab es zur Zeit ihres ersten Aufenthalts in Tabo im Jahr 1978 keinen *lha bdag* im Dorf.<sup>39</sup> Der gegenwärtige *lha bdag*, ein Laie, behauptete während einer Befragung im Februar 2000, diese Funktion vor ca. 20 Jahren übernommen zu haben. Nach anderen Informanten im Dorf hat er erst „vor wenigen Jahren“ begonnen anzugeben, dass die Gottheit in seinen Körper eingedrungen sei und dass er seit dieser Zeit als Medium agiere, auch wenn es bei Teilen der dörflichen und monastischen Bevölkerung Zweifel an (der Richtigkeit) seiner Selbstoffenbarung gibt.

Wenn man die „Kompetenzfelder“ der beiden Gottheiten im gegenwärtigen Dorfkontext vergleicht, kann man dabei eine Funktionsteilung

---

<sup>38</sup> Bei Befragungen während der vergangenen Jahre gaben die meisten Dorfleute „Yülsamankyong“ als Name der Lokalgottheit an. Dies stimmt mit dem von B. R. Rizvi 1973 dokumentierten Namen „Yulsamanjyong“ überein (Rizvi 1987: 416). Im Schrifttibetischen wird dieser Name nun meist mit Yul-sa sman-skyong angeführt und entspricht dabei genau der Bezeichnung einer Kategorie von Gottheiten in *bsTan srung rDo rje chen mo* (8a5), die in diesem Text als rDo-rje chen-mo's Gefolge genannt werden. dGe-rgan nennt allerdings dMan-'grong gnyan-po als Namen der Lokalgottheit (*yul sa*) von Tabo (dGe-rgan 1976: 326.8). Nach dem derzeitigen Forschungsstand scheint es daher höchst wahrscheinlich, dass der Name der Lokalgottheit – zumindest ihre Identifizierung anhand der gegenwärtigen tibetischen Schreibweise ihres Namens – und ihre Klassifizierung und Einordnung innerhalb der Hierarchie der buddhistischen Gottheiten eng mit diesem Text verbunden sind und durch ihn bestimmt sind. Ähnliche Umstände scheinen im Fall der Lokalgottheit des benachbarten Dorfes Lari vorzuliegen.

<sup>39</sup> Rezente Untersuchungen ergaben, dass in der Vergangenheit (d.h. vor dem gegenwärtigen *lha bdag*) ein Mönch aus dem Kloster Tabo die Funktion als Medium für rDo-rje chen-mo ausgeübt hatte. 1998 berichtete ein über 80 Jahre alter Mönch, dass er in jungen Jahren durch (die damalige Reinkarnation von) *lo chen* Rin-chen bzang-po als Medium dieser Gottheit ernannt worden sei, aber abgelehnt habe. Die weitere

feststellen. Yul-sa sman-skyong's Funktion ist für Frieden und Prosperität im Gebiet innerhalb der Dorfgrenzen zu sorgen, insbesondere die Fruchtbarkeit der Felder sicherzustellen. Ihr Sitz am westlichen Rand des Dorfgebiets in der Nähe des oberen Endes oder am „Kopf“ der Bewässerungskanäle (*yur mgo/phug*) unterstreicht diese Funktion. Weitere Funktionen sind Krankheiten vom Dorfgebiet fernzuhalten und während des Namkhan-Festes für Wind zu sorgen. Auf der anderen Seite liegt rDo-rje chen-mo's Zuständigkeit primär im Bereich der buddhistischen Religion und ihrer Normen für richtiges Verhalten. Gelegentlich wird sie auch zur Diagnose von Krankheiten gerufen und kann einen Mönch bei einem der Heilung dienenden *shyin sreg*-Ritual unterstützen (Abb. 16). Im wesentlichen wird sie als Teil des Gefolges (*'khor*) des *lo chen sprul sku*, d.h. der gegenwärtigen Reinkarnation Rin-chen bzang-po's betrachtet. Neben ihrer Funktion als Schutzgottheit des Klosters, das für das Leben im Dorf von überragender Bedeutung war (bis in die 1950iger Jahre war das Kloster der bei weitem grösste Landbesitzer in Tabo; in der Gegenwart hat das Kloster wieder eine führende politische und ökonomische Stellung erreicht), ist ihr Einfluss auch jenseits der Klostermauern spürbar. Bei der Frage, wer nun die Dorfgottheit sei – Yul-sa sman-skyong oder rDo-rje chen-mo? – sind die meisten Dorfbewohner unsicher. Der Grund dafür scheint darin zu liegen, dass die Totalität der Funktionen einer Dorfgottheit zu irgendeiner Zeit unter den beiden Gottheiten geteilt worden zu sein scheint und dass sich ihre unterschiedlichen Aufgabenbereiche manchmal treffen, vor allem bei dörflichen Festen wie dem Namkhan-Fest.

Im Verlauf der Untersuchungen stellte es sich heraus, dass rDo-rje chen-mo zwei jüngere Schwestern hat, und zwar in Sumra (ebenfalls im unteren Spiti Tal) und in Shalkhar (im oberen Kinnaur, lokal auch als Gyar/rGya-mkhar bekannt), die ebenfalls durch männliche Trance-Medien aus dem Laienstand sprechen und auftreten. Von diesen drei weiblichen Gottheiten heisst es, dass sie das Gefolge des *lo chen* Rin-chen bzang-po bilden. Die drei Gottheiten erscheinen – durch ihre jeweiligen Medien verkörpert – zusammen während des ICags-mkhar-Festes<sup>40</sup> in Tabo, das in der Regel alle drei Jahre gefeiert wird. Nach Angabe eines Informanten wurde es allerdings zwischen 1994 und 2000 nicht gefeiert.<sup>41</sup>

---

Besetzung dieser Funktion ist zur Zeit nicht klar. Mehrere Informanten stimmten aber darin überein, dass es während einer längeren Periode in den 1970iger und 1980iger Jahren kein Trance-Medium in Tabo gegeben hatte.

<sup>40</sup> Dies ist ein tantrisches religiöses Fest, das auch im Kloster mTho-gling in der ersten Hälfte des 20. Jh. gefeiert wurde (siehe *Tho gling dpal dpe med lhun gyis grub*



In Sumra hat zu irgendeiner Zeit in der Vergangenheit möglicherweise eine ähnliche Funktionsteilung zweier Gottheiten wie in Tabo existiert. Tatsächlich hatte sich der Sitz von rDo-rje g.yu-sgron, rDo-rje chen-mo's Schwestergottheit in Sumra, vor dem Transfer in den Dorftempel (Abb. 14), an einem Platz in der Nähe des *jo ba*-Hauses neben einem kultischen Zwecken dienendem Hörnerhaufen (*rwa co*) befunden. Dieser Hörnerhaufen wurde vor vielen Jahren durch die frühere Inkarnation von dGe-slong Rin-po-che, dem Oberhaupt des rNying-ma-pa Klosters im Pin Tal zerstört.<sup>42</sup> In der Gegenwart scheint rDo-rje g.yu-sgron für die Mehrheit der Dorfbevölkerung die Dorfgottheit (*yul lha*), ihre „Geburtsgottheit“ (*skyes lha*) sowie auch die Schutzgottheit (*srung ma*) des buddhistischen Tempels zu verkörpern und somit die volle Bandbreite der Funktionen einer Dorfgottheit übernommen zu haben. Der Name der Gottheit, rDo-rje g.yu-sgron, scheint allerdings in erster Linie für ihre Funktion als *srung ma* relevant zu sein. Dass der persönliche Name der Gottheit mehr oder weniger nur dem Trance-Medium und dem Dorfastrologen (*jo ba*) bekannt ist, während die meisten Dorfleute sie nicht einmal unter diesem Namen kennen, kann als Bestätigung dieses Umstands gesehen werden.<sup>43</sup>

---

*pa'i gtsug lag khang phyag btab nas lo gcig stong 'khor ba'i rjes dran dus deb*, Hrsg. Tashi Tshering, Dharamsala 1996, 131–138).

<sup>41</sup> Im Jahr 2000 fand dieses Fest im September statt und wurde durch den Autor ausführlich videographisch und photographisch dokumentiert. Bei dieser Gelegenheit waren allerdings nur zwei der drei Medien erschienen.

<sup>42</sup> Nach Angaben des Trance-Mediums von Sumra im Jahr 2000 wurde dieser Hörnerhaufen zerstört, als er ca. 10 Jahre alt war, d.h. vor ca. 50 Jahren. Dies mag auch die Ursache für die mangelnde Erinnerung daran sein, die von beinahe allen älteren Leuten im Dorf zum Ausdruck gebracht wurde. Nach Auffassung eines anderen Informanten könnte dieser Hörnerhaufen auch der Sitz der unter dem Namen Deodum bekannten Gottheit sein, der *chang* und *a rag* dargebracht wurden. (Deodum wird auch als Name einer Lokalgottheit in Nako erwähnt. Vgl. Deuster 1939: 83.). In früherer Zeit scheinen diese Hörnerhaufen mit Kulten verbunden gewesen zu sein, bei denen sogenannte „rote Opfer“ (*dmar mchod*), d.h. das Blut getöteter Tiere dargebracht wurden. In Poh, einem Dorf ca. 10 km westlich von Tabo, wurden bis in die Zeit des Vaters des gegenwärtigen Trance-Mediums, Schafe und Ziegen zu diesem Zweck getötet. Der gegenwärtige *lo chen sprul sku* konnte selbst in seiner Jugend (in den späten 1960iger Jahren) das Blut der Tiere auf den Hörnerhaufen in Kyibar und Hikim im oberen Spiti Tal wahrnehmen (pers. Mitteilung, New Delhi, Feb. 2000).

<sup>43</sup> Der Dorfastrologe, ein Anhänger der rNying-ma-pa-Schule, vertrat eine eigene Auffassung zu rDo-rje g.yu-sgron. Er war überzeugt davon, dass sie in Tabo im Maitreya-

Anfängliche Forschungen in Shalkhar ergaben, dass die oben angeführte Trennung der Funktionsbereiche hier noch viel stärker ausgeprägt war als in Tabo. Bis vor kurzem hatte es in diesem Dorf zwei Trance-Medien gegeben, eines für eine *yul lha* genannte Dorfgottheit, die Schwestergottheit<sup>44</sup> von rDo-rje chen-mo, und ein anderes für eine *yul sa* genannte Dorfgottheit, das vor drei oder vier Jahren gestorben war. Die Sitze beider Gottheiten befinden sich Seite an Seite auf einem kleinen Hügel über dem Dorf. Weitere Untersuchungen sind notwendig, um die gegenwärtigen und historischen Beziehungen zwischen diesen Gottheiten im lokalen Dorfkontext zu verstehen.<sup>45</sup>

Ein wesentliches Element, durch die die rDo-rje chen-mo-Trinität von Tabo, Sumra und Shalkhar miteinander verbunden ist, besteht in der Figur des *lo chen* Rin-chen bzang-po. Die mündliche Überlieferung schreibt ihm nicht nur die Errichtung des Haupttempels von Tabo zu, sondern auch der buddhistischen Tempel in Sumra (gSang-sngags chos-gling) und Shalkhar (bSam-sgrubs chos-gling). In der Gegenwart ist vom Tempel in Sumra nichts ausser ein paar Überresten einer Ruine in der Mitte des Dorfes zu sehen. (Der neue Tempel ist an einem anderen Platz errichtet worden.) Der Tempel in Shalkhar wurde während eines Erdbebens im Jahr 1975 völlig zerstört. Nur kleine Fragmente sind

---

Tempel zur rechten von rDo-rje chen-mo dargestellt sei (vgl. Abb. 11). Später, während einer Besichtigung der Malerei, änderte er seine Meinung, da sie kein dreibeiniges Maultier ritt, wie dies rDo-rje g.yu-sgron nach den Text seiner religiösen Schule tun sollte.

<sup>44</sup> Ihr Name wurde vom Sumra *lha bdag* mit rDo-rje chos-sgron und vom Sumra *jo ba* mit rDo-rje chos-skyid angegeben. Dem Trance-Medium von Shalkhar zufolge war ihr Name jedoch rDo-rje chen-mo, während der Name der Gottheit in Tabo rDo-rje deva oder rDo-rje zla-ba sei. Deuster gibt den Namen der Lokalgottheit von Shalkhar mit Berufung auf Lloyd und Gerard (*Narrative of a Journey from Caunpoor to the Boorendo Pass in the Himalaya Mountains*, London 1840, Vol. 2, p. 84) ohne weiteren Kommentar als „Joongma“ (*chung ma?*, jüngere [Schwester]) an (Deuster 1939: 83).

<sup>45</sup> Der gegenwärtige *lo chen sprul sku* erklärte die *yul sa* genannte Dorfgottheit von Shalkhar als eine (zu einer Gruppe von neun Brüdern gehörende) Wasserschlange (*chu sbrul*), die zuvor in Sumra gelebt hatte und danach (zusammen mit der gegenwärtigen *lo chen*-Reinkarnation) nach Shalkhar gegangen war. Er verband diese Wasserschlange (die immer dem *lo chen sprul sku* folgen würde) mit der (den) Wasserschlange(n) von Ho-pu, die in der mittellangen Rin-chen bzang-po-Biographie erwähnt wird (werden) (*Rin chen bzang po nam thar 'bring po* 108.32). (Ho-bu [lang-ka] wird von Vitali [1996: 279, Anm. 424] „somewhere near Khu.nu“ lokalisiert). Wie in Shalkhar wird das Verhältnis zwischen rDo-rje chen-mo und der Wasserschlange im allgemeinen als feindlich charakterisiert. (Die Lokalgottheit in Poh ist auch als *chu sbrul* bekannt, ihr anderer Name lautet lHa chen-

erhalten, z.B. ein geschnitztes Kapitell, das von Luczanits (1996: 68) ins späte 10./ frühe 11. Jahrhundert datiert wird und in dem in den letzten Jahren neu errichteten Tempel wiederverwendet wurde.

*Lo chen* Rin-chen bzang-po's Beziehung zu diesen beiden Dörfern ist nicht nur eine von legendärer historischer Dimension. Die 18. und 19. Reinkarnation (eine von ihnen starb in jungem Alter) wurden in einer Familie in Sumra gefunden und die darauffolgenden beiden Reinkarnationen in Shalkhar (wobei wieder eine sehr jung verstarb), darunter die gegenwärtige 21. Reinkarnation (nach anderer Zählung ist sie die 19.). Bei seiner Identifizierung als echte Reinkarnation (aus mehreren Kandidaten) wurde auch das (frühere) Trance-Medium von Sumra durch das vom Dalai Lama eingesetzte Findungskomitee miteinbezogen und die Gottheit befragt.<sup>46</sup>

Zusammenfassend lässt sich daher feststellen: es gibt mit *bsTan srung rDo rje chen mo* einen Ritualtext (eine moderne Fassung ohne Angabe der Entstehungszeit), in dem rDo-rje chen-mo (zusammen mit Rematī und Ga-rdza-ma) als Rin-chen bzang-po's *bka' srung* angeführt ist. Dann haben wir in der Gegenwart (mit einer unbestimmbaren historischen Tiefe) *lo chen sprul sku*'s enge Beziehung mit den drei weiblichen Gottheiten in Tabo, Sumra und Shalkhar im unteren Spiti und im oberen Kinnaur. Weiters die zuvor beschriebene Triade weiblicher Schutzgottheiten in Tempeln und Kapellen in Tabo aus dem Jahr 1042 und später, deren ikonographische Elemente es erlauben, sie im Fall der Darstellungen in der Kapelle der Schutzgottheiten (15./16. Jh.) und im Maitreya-Tempel (ca. 18. Jh.) mit Sicherheit als rDo-rje chen-mo, Rematī und Ga-rdza-ma zu identifizieren und mit weniger Sicherheit im Fall der Darstellung in der Versammlungshalle, zumindest, was die beiden Nebenfiguren angeht.

Dieser kurze Überblick stellt eine Zusammenfassung der vorläufigen Forschungen zur Tradition und Funktion einer weiblichen Schutzgottheit in Tabo dar. Die Analyse zeigt, dass dieses Thema mit einer weiten Bandbreite von Phänomenen verbunden ist, die zu

---

mo. Nach dem Medium dieser Gottheit in Poh, die ursprünglich aus Kinnaur gekommen sein soll, ist sie manchmal in Streitigkeiten mit rDo-rje chen-mo in Tabo verwickelt.)

<sup>46</sup> Pers. Mitteilung des gegenwärtigen *lo chen sprul sku* (17. 2. 2000). Was den Modus der Weitergabe der Funktion des Trance-Mediums betrifft, wird diese in den meisten Fällen (Sumra, Shalkhar, Poh) innerhalb der Familie vererbt (vom Vater oder Vaterbruder an den Sohn, auch vom älteren an einen jüngeren Bruder) und lässt sich drei bis vier Generationen zurück verfolgen. Das Trance-Medium von Tabo stellt, wie erwähnt, eine Ausnahme dar.

unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen des Gebiets gehören, die weiter erforscht werden müssen. Aufgrund des Umstandes, dass diese Phänomene miteinander verwoben zu sein scheinen und sich manchmal überlappen, müssen zukünftige Untersuchungen zumindest Forschungen in drei unterschiedlichen Disziplinen miteinbeziehen (Philologie, Kunstgeschichte und Sozial- und Kulturanthropologie).

#### 4. Weiterreichende regionale und historische Perspektiven

Damit verlasse ich nun das Feld der Forschungen in Spiti und im oberen Kinnaur, um den Blick auf eine weiterreichende Sichtweise möglicher oder (später) imaginerter Beziehungen (und damit einhergehender Legenden) zwischen rDo-rje chen-mo und Rin-chen bzang-po zu richten. Vitalis Buch *Records of Tho.ling* scheint eine reiche Quelle für beides zu sein. Seine Übersetzung des Berichts von rDo-rje chen-mo's Ernennung als Schutzgottheit von mTho-gling im weiter oben erwähnten Text (*Jo bo dngul sku mched gsum dkar chag*, f. 10a, Zeilen 1–2) von Wa-gindra-karma lautet wie folgt: „This protectress was summoned by lo.chen (Rin.chen bzang.po) from Ma.ga.dha. He installed [rDo.rje chen.mo] riding on a black horse at mTho.liding, [while] she rode a stag on the way. [With] blon.po Re.ma.ti and Garja.ma, these are the three *rje.blon-s*.“ (Vitali 1999: 24). Er kommentiert dies in folgender Weise: „Given the foundation date of Tho.ling (996), the summoning of rDo.rje chen.mo to the main temple in Gu.ge took place at the time of Rin.chen bzang.po's return to sTod in 1001 after his second visit to Kha.che.“ Es gibt meines Wissens nach keine andere Quelle, die eine Berufung oder Einladung (Tibetisch *spyan drangs*) rDo-rje chen-mo's aus Magadha durch Rin-chen bzang-po erwähnt. In Anbetracht der Tatsache, dass Wa-gindra-karma's Text im frühen 16. Jahrhundert geschrieben wurde und dass die von Vitali zitierte Passage deutlich (an der kleineren Schrift und am unterschiedlichen Kontext) erkennbar eine spätere Einfügung darstellt – was dem Leser des *Tho.ling*-Buchs nicht mitgeteilt wird, ist seine historische Schlussfolgerung schwer nachvollziehbar. In gleicher Weise schließt er aus dem der Passage vorangehenden Satz, in dem eine durch König 'Od-lde erfolgte Ernennung von rDo-rje chen-mo als *srung ma* berichtet wird, auf zwei frühe Phasen des rDo-rje chen-mo-Kults: „Two early phases of the rDo-rje chen-mo cults ... have to be recognized. A first appointment as protectress of Tho.ling by lo.chen in 1001 and a second by 'Od.lde some time before 1037.“ (*ibid.*) Dies steht in Gegensatz zur Behauptung des Abtes von Khri-gs-rtse, dKa'-chen

Blo-bzang bzod-pa, dessen Rin-chen bzang-po-Biographie zufolge rDo-rje chen-mo als *srung ma* von Nyar-ma zur Zeit der Gründung des dortigen buddhistischen Tempels eingesetzt wurde (die er mit 1012 und nicht mit 996 wie Vitali datiert) und später die persönliche Schutzgottheit des Königs von Ladakh wurde. Vitali setzt letzteren mit jenem König 'Od-lde gleich, der auch in Ladakh herrschte und behandelt dieses Ereignis als Bestandteil der zweiten frühen Phase des rDo-rje chen-mo-Kults. Wiederum erscheinen derartig weitreichende historische Schlussfolgerungen auf der Basis vereinzelter schriftlicher Fragmente, die als Einfügung in Texten erscheinen, die selbst auch erst aus einer viel späteren Zeit (16. Jh.) stammen, fragwürdig.<sup>47</sup>

Es gibt allerdings Belege für die Existenz eines rDo-rje chen-mo-Kults in Nyar-ma – ein dieser Gottheit gewidmeter Tempel wurde auf den Ruinen einer Cella, die wahrscheinlich einmal zum Lo-tsa-ba *lha khang*

---

<sup>47</sup> Zweifel bestehen auch im Fall der von Vitali zitierten Legenden in Zusammenhang mit dem in mTho-gling bestehenden *srung ma khang*, der rDo-rje chen-mo und ihrem Gefolge gewidmet war: „At the back of Srung.ma-khang was a rose tree. Concerning this tree, a legend holds that two sisters from Srib.skyes (this is the place in Gu.ge Rong. chung with the well known pass by the same name), known as the Srib.skyes bu.mo spun.gnyis, appeared and planted here their walking sticks, which were both made of a shaft of rose tree, and the rose tree sprouted from these. The two sisters disappeared vanishing in what became the Srung.ma.khang. They are considered to have been the transformations of srung.ma rDo.rje chen.mo. This tree is the *bla.shing* ('soul tree') of the *srung.ma*.“ (Vitali 1999: 86). Vitali zitiert eine ähnliche und weiter ausgearbeitete Legende, die in *Zhang zhung srid pa'i gre 'gyur* (1995: 32–33) erwähnt wird. Hier sind die Protagonisten drei Schwestern, die in alter Zeit („in antiquity“) von Hreb-skyid (Shipki) auszogen und auf ihrem Weg nach mTho-gling usw. ein Lied (*rgyang glu*) sangen (Vitali 1999: 86–87). Während eines Aufenthalts in Namgya, einem Ort nicht weit vom Dorf Shipki (tibetische Schreibweise nach Tucci und Ghersi [1935: 90]: Hri-skyes) und dem gleichnamigen Pass, stellte sich heraus, dass ein Lied mit dem Titel *Hri skyes bu mo rgyang glu* bei den Dorfleuten bekannt war. Ihrer Auffassung zufolge war dieses Lied ca. in den 1940iger Jahren komponiert worden. Es handelt von drei Schwestern aus Hri-skyes, die in den ersten Dekaden des 20. Jh. lebten. (Ein Lied mit demselben Namen ist auch in Pooh, Dubling und Nako im oberen Kinnaur bekannt und wurde dort während einer gemeinsamen Feldforschung von D. Schüller, V. Hein und C. Jahoda mit der Unterstützung von Sonam Tsering and Dechen Lhündub aus Tabo im September 2002 aufgenommen und dokumentiert. Eine weitere, längere Version dieses Lieds wurde von Veronika Hein in Poh im unteren Spiti Tal gefunden (persönliche Mitteilung, Oktober 2002). Während diese Funde und Informationen Zweifel an der Antiquität der Legenden aufkommen lassen, bilden sie andererseits auch einen Beweis für den Umstand, dass rDo-rje chen-mo eine Quelle für Legenden in der weiteren Region darstellt und sind Zeugnis

gehörte, errichtet.<sup>48</sup> Es gibt auch den Bericht von Martin Brauen über das Orakel (der lHa-pa Familie) von She(l), das 1977 als Trance-Medium (*lus rgyar*) von rDo-rje chen-mo agierte (Brauen 1980: 143–144).<sup>49</sup> Aufgrund seiner Analyse der männlichen und weiblichen Gottheiten der Orakel in Ladakh, die wie rDo-rje chen-mo heute in einem vorwiegend buddhistischen Rahmen vorkommen, machte Brauen den Vorschlag, dass es sich bei ihnen „ursprünglich kaum um buddhistische Götter handelt, sondern um Lokalgötter“ (Brauen 1980: 145). Ob dies auch im Fall des rDo-rje chen-mo-Kults in Tabo, Sumra und Shalkhar zutrifft, muss durch weitere historische und andere Forschungen untersucht werden.

### 5. Anstelle einer Schlussfolgerung

Um die Hypothese des historischen Ursprungs des rDo-rje chen-mo-Kults zu verifizieren, wird es notwendig sein, weiter nach den lokalen Aspekten dieser Gottheiten zu suchen, die bis in die Gegenwart überlebt haben und z.B. bei Festen, Tänzen, Ritualen oder in der Sprache belegbar sind, trotz ihrer Integration in buddhistische Konzepte. So wird es vielleicht in Zukunft möglich sein, zum Verständnis von unkonventionellen oder fremden Elementen und Figuren in der frühen Ikonographie dieser Gottheiten im Fall ihrer Darstellung als Schutzgottheiten buddhistischer Klöster beizutragen.

Gleichzeitig wird es mit Hinsicht auf den großen Umfang an Vergleichsmaterial aus verschiedenen Gebieten und Perioden der tibetischen Zivilisation notwendig sein, Entwicklungsmodelle zu entwerfen, die nach regionalen Kriterien oder Kriterien der Schulzugehörigkeit (z.B. dGe-lugs-pa, Sa-skya-pa, 'Brug-pa bKa'-brgyud-pa usw.) oder einer Mischung aus beiden gebildet sind. Dies scheint eine wichtige Voraussetzung für ein besseres Verständnis der Entwicklungsprozesse im Fall des Kultes der Schutzgottheiten zu sein.

---

für die bis in die Gegenwart fortdauernde enorme Bedeutung dieser Gottheit im Leben und Bewußtsein der Leute.

<sup>48</sup> Persönliche Mitteilung von Christian Luczanits.

<sup>49</sup> Diese Tradition bestand ca. 20 Jahre später nach Angaben von Pascale Dollfus (persönliche Mitteilung, Wien, Dez. 1999) noch immer.

## Literaturverzeichnis

- Aziz, Barbara Nimri (1978), *Tibetan frontier families: reflections of three generations from Ding-ri*. New Delhi.
- Brauen, Martin (1980), *Feste in Ladakh*. Graz.
- Deuster, R. H. (1939), *Kanawar. Grundriß einer Volks- und Kulturkunde (Studien zur Völkerkunde 14)*. Leipzig.
- Diemberger, Hildegard (1998), *The horseman in red. On sacred mountains of Lha stod lho (Southern Tibet)*, in: A.-M. Blondeau (Hrsg.), *Tibetan mountain deities. Their cults and representations*, Vienna, 43–55.
- van Driem, George (2001), Zhangzhung and its next kin in the Himalayas, in: Y. Nagano and R. J. LaPolla (Hrsg.) *New research on Zhang-zhung and related Himalayan languages (Senri ethnological reports 19, Bon studies 3)*, Osaka, 31–44.
- Duka, Th. (1885), *Life and Works of Alexander Csoma de Kőrös*. London.
- Francke, August Hermann (1914), *Antiquities of Indian Tibet, Part I: Personal Narrative* (A.S.I., New Imperial Series, Vol. XXXVIII). Calcutta (repr. New Delhi 1992).
- (1923), *Tibetische Hochzeitslieder*. Hagen i.W. Darmstadt.
- Gergan, S. S. (1978), The Lo-sar of Ladakh, Spiti, Lahul, Khunnu and Western Tibet. *The Tibet Journal* 3 (3): 41–43.
- dGe-rgan, Yo-seb (bSod-nams Tshe-brtan) (1976), *Bla dwags rgyal rabs 'chi med gter*, (Hrsg.) bSod-nams sKyabs-ldan dGe-rgan, Srinagar-Kashmir.
- Goepper, Roger und Poncar, Jaroslav (photography) (1996), *Alchi: Ladakh's Hidden Buddhist Sanctuary, the Sumtsek*. London.
- Harrison, Paul M. (1999), Philology in the field: some comments on selected *mDo mang* texts in the Tabo collection, in: C. A. Scherrer-Schaub und E. Steinkellner (Hrsg.) *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts (Serie Orientale Roma, LXXXVII)*. Rome, 37–54.
- Hazod, Guntram (1998), bKra shis 'od 'bar. On the History of the Religious Protector of the Bo dong pa, in: A.-M. Blondeau (Hrsg.), *Tibetan mountain deities. Their cults and representations*. Vienna, 57–78.
- Hein, Veronika (2001), The role of the speaker in the verbal system of the Tibetan dialect of Tabo/Spiti. *Linguistics of the Tibeto-Burman Area*, 24 (1): 35–48.
- Jacquemont, Victor (1841), Voyage dans l'Inde par Victor Jacquemont, pendant les années 1828 A 1832. *Journal* (Tome I-III), Paris.
- (1844), Voyage dans l'Inde par Victor Jacquemont, pendant les années 1828 A 1832, *Atlas* (Tome Premier, Planches du Journal). Paris.
- Jahoda, Christian (2003), *Sozio-ökonomische Organisation in einem Grenzgebiet tibetischer Kultur: Tabo - Spiti Tal (Himachal Pradesh, Indien) – Geschichte und Gegenwart. Ein Beitrag zum Konzept der „peasant societies.“* Dissertation, Universität Wien.

- Jo bo rin po che dngul sku mched gsum rten dang brten par bcas pa'i dkar chag rab dga'i glu dbyangs zhes bya ba* (1996), Organizing Committee for the Commemoration of 1000 Years of Tholing Temple (Hrsg.). Dharamsala.
- Joshi, Paṇḍit Tika Rām (1915), Notes on the Ethnography of Bashahr State, Simla Hills, Punjab. *Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, New Series (VIII, 1911): 525–613.
- Karmay, Samten (1996), The Tibetan cult of mountain deities and its political significance, in: *Reflections of the mountain. Essays on the history and social meaning of the mountain cult in Tibet and the Himalaya*, A.-M. Blondeau und E. Steinkellner (Hrsg.). Vienna: Verlag der ÖAW, 59–75.
- Kato, A. (2001), A preliminary report on Spiti phonemes, in: Y. Nagano and R. J. LaPolla (Hrsg.) *New research on Zhang-zhung and related Himalayan languages* (Senri ethnological reports 19, Bon studies 3). Osaka, 121–53.
- Klimburg-Salter, Deborah E. (1997), *Tabo, a Lamp for the Kingdom. Early Indo-Tibetan Buddhist Art in the Western Himalaya*. Milan.
- (in Druck), *Kha-che lugs* and the wood sculptures from Charang, in: R. Prats (Hrsg.), *The Pandita and the Siddha. Tib. Studies in Honour of E. Gene Smith*.
- Le Calloc'h, Bernard (1998), Historical Background of Csoma de Körös's Sojourn in Ladakh (Zanskar) between 1822 and 1826. *The Tibet Journal* 23 (3): 50–68.
- Luczanits, Christian (1996), Early Buddhist wood carvings from Himachal Pradesh. *Orientalia* 27 (6): 67–75.
- (1999), Minor inscriptions and captions in the Tabo gtsug lag khañ, in: L. Petech und C. Luczanits (Hrsg.), *Inscriptions from the Tabo main temple. Texts and Translations* (Serie Orientale Roma, LXXXIII), Rome, 95–187.
- Lyll, James B. (1874), *Report of the land revenue settlement of the Kangra district, Panjab, 1865–1872*. Lahore.
- Martin, Dan (1996), The Star King and the Four Children of Pehar: popular religious movements of 11th-to 12th-century Tibet. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* XLIX (1–2): 171–196.
- Nebesky-Wojkowitz, René de (1956), *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. The Hague (repr. Kathmandu 1993).
- mNga'ris rgyal rabs*, in: R. Vitali (1996), *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang: according to mNga'ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*. Dharamsala, 3–85.
- Nishi, Yoshio und Nagano, Yasuhiko (2001), A general review of the Zhang-zhung studies, in: Y. Nagano and R. J. LaPolla (Hrsg.), *New research on Zhang-zhung and related Himalayan languages* (Senri ethnological reports 19, Bon studies 3). Osaka, 1–30.
- Pal, Pratapaditya (und Lionel Fournier, photography) (1982), *A Buddhist Paradise: The Murals of Alchi, Western Himalayas*. Basel.



- Petech, L. und Luczanits, Ch. (Hrsg.) (1999), *Inscriptions from the Tabo Main Temple, Texts and Translation* (Serie Orientale Roma, LXXXIII). Rome.
- Ramble, Charles (1983), The founding of a Tibetan village [Klu-brag]: the popular transformation of history. *Kailash* 10 (3): 267–290.
- (1998), The classification of territorial gods in pagan and Buddhist rituals of south Mustang, in: A.-M. Blondeau (Hrsg.) *Tibetan mountain deities. Their cults and representations*. Vienna, 123–143.
- Rin chen bzang po rnam thar 'bring po* [full title: *Byang chub sems dpa' lo tsa ba Rin chen bzang po'i 'khrungs rabs dka' spyad sgron ma rnam thar shel phreng lu gu rgyud ces bya ba bzhugs so*] von Gu-ge Khyi-thang-pa Ye-shes-dpal, in: D. L. Snellgrove und T. Skorupski (1980), *The Cultural Heritage of Ladakh*, vol. 2: *Zangskar and the Cave Temples of Ladakh*. Warminster, 101–111.
- Rizvi, B. R. (1987), Class Formation and Conflict in a Polyandrous Village of Himachal Pradesh, in: M. K. Raha (Hrsg.), *The Himalayan Heritage*, New Delhi, 413–426.
- Scherrer-Schaub, Cristina Anna und Steinkellner, Ernst (Hrsg.) (1999), *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts* (Serie Orientale Roma, LXXXVII). Rome.
- Snellgrove, David L. (1957), *Buddhist Himalaya. Travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan Religion*. Oxford.
- (1987), *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists & Their Tibetan Successors*, Boston.
- Steinkellner, Ernst (1999), Notes on the function of two 11th-century inscriptional *sūtra* texts in Tabo: *Gaṇḍavyūhasūtra* and *Kṣītigarbhasūtra*, in: C. A. Scherrer-Schaub und E. Steinkellner (Hrsg.), *Tabo Studies II: Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts* (Serie Orientale Roma, LXXXVII). Rome, 243–274.
- (2000), Manuscript fragments, texts, and inscriptions in the temple of Tabo. An interim report with bibliography, in: J. A. Silk (Hrsg.) *Wisdom, compassion, and the search for understanding. The Buddhist studies legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu, 315–331.
- Takeuchi, Tsuguhito, Nagano, Yasuhiko und Ueda, Sumie (2001), Preliminary analysis of the Old Zhangzhung language and manuscripts, in: Y. Nagano und R. J. LaPolla (Hrsg.) *New research on Zhang-zhung and related Himalayan languages* (Senri ethnological reports 19, Bon studies 3). Osaka, 45–96.
- bsTan srung rDo rje chen mo dang mTho lding rgyal chen gyi gsol mchod bzhugs so*, 11 Folios.
- Tashi Tshering [bKra shis Tshe ring] (1996), *Tho ling dpal dpe med lhun gyis grub pa'i gtsug lag khang nas mtho lding dgon pa'i bar gyi chags rabs shin tu bsdu pa sngon 'gro'i lam ston*, in: Tashi Tshering (ed.), *Tho gling dpal dpe med lhun gyis grub pa'i gtsug lag khang phyag btab nas lo gcig stong 'khor ba'i rjes dran dus deb* (Commemorative volume of 1000 years of

- Tholing temple, containing a number of documents significant to the history and culture of mNga' ris, West Tibet). Dharamsala, 83–123.
- Thakur, Laxman S. (2001), *Buddhism in the western Himalaya. A study of Tabo monastery*. New Delhi etc.
- Tucci, Giuseppe (1966), *Tibetan folks songs from Gyantse and Western Tibet* (second edition). Ascona.
- (1988a), *Rin-chen-bzang-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet around the Millenium (Indo-Tibetica II)*, Lokesh Chandra (Hrsg.), New Delhi (= English transl. of *Indo-Tibetica II. Rin chen bzang po e la rinascita del Buddhismo nel Tibet intorno al mille*, Roma 1933).
  - (1988b), *The Temples of Western Tibet and Their Artistic Symbolism: The Monasteries of Spiti and Kunavar (Indo-Tibetica III.1)*, ed. Lokesh Chandra, New Delhi (engl. Übers. von *Indo-Tibetica III. I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico; Parte I: Spiti e Kunavar*, Roma 1935).
  - (1988c), *The Temples of Western Tibet and Their Artistic Symbolism: Tsaparang (Indo-Tibetica III.1)*, Lokesh Chandra (Hrsg.), New Delhi (engl. Übersetzung von *Indo-Tibetica III. I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico; Parte II: Tsaparang*. Roma 1935).
- Tucci, Giuseppe and Ghersi, Eugenio (1996), *Secrets of Tibet*. New Delhi (englische Übersetzung von *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale*, Roma 1934).
- Vitali, Roberto (1996), *The Kingdoms of Gu.ge Pu.hrang: according to mNga' ris rgyal.rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa*. Dharamsala.
- (1999), *Records of Tho.ling. A literary and visual reconstruction of the "mother" monastery in Gu.ge*. Dharamshala.
- Zangs dkar chags tshul gyi lo rgyus*, in: A. H. Francke (1926), *Antiquities of Indian Tibet, Part (Volume) II: The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles, Texts and Translations, with Notes and Maps*, Calcutta (repr. New Delhi 1992), 152–155.



Abb. 1. Spiti und Kinnaur im westlichen Himalaya

(Zeichnung: C. Jahoda basierend auf Klimburg-Salter 1997: 22, 33)



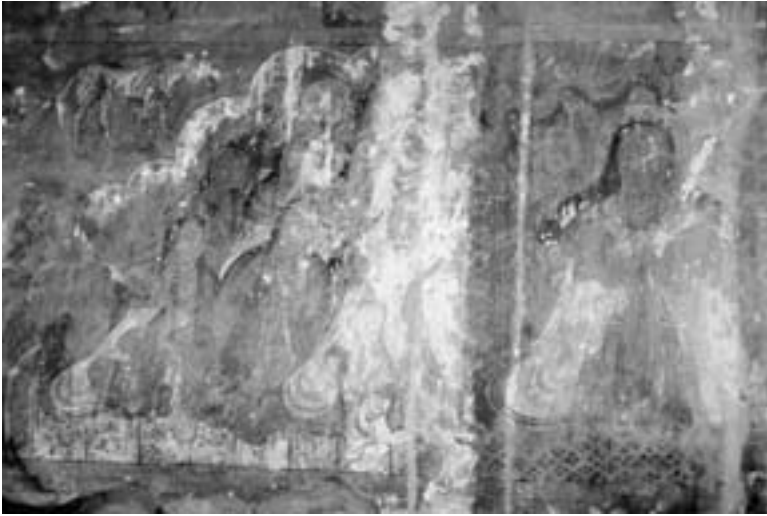
*Abb 2. Fragmentarisch erhaltene Darstellung der weiblichen Schutzgottheit Wi-nyu-myin und ihres Gefolges, Haupttempel Kloster Tabo, Eingangskapelle, ca. 996 (WHA VLCH94 75,23)*



*Abb. 3. Felsgravierungen mit tibetischen Schriftzeichen, Tabo (CH97 6,16K)*



Abb. 4. Fragmentarisch erhaltene Darstellung des Hirschs und der Inschrift zur Schutzgottheit (Wi-nyu-myin) (WHAV LCH91 12,26)



*Abb. 5. rDo-rje chen-mo (?) (Mitte) und Teil des Gefolges zu ihrer rechten, Haupttempel Kloster Tabo, Versammlungshalle, ca. 1042 (WHA V LCH94 84,27)*



*Abb. 6. Weibliche Gottheit zur linken Seite der srung ma, Hirsch(kuh), Haupttempel Kloster Tabo, Versammlungshalle, ca. 1042 (WHA V LCH94 84,21)*



Abb. 7. rDo-rje chen-mo mit ihrem Gefolge, Remati zu ihrer rechten und Ga-ra-za-ma zu ihrer linken. Haupttempel Kloster Tabo, Kapelle der Schutzgottheiten, ca. 15./16. Jh. (WHAV C.102 1970)



*Abb. 8. Rang-rig srung-ma/ rDo-rje chen-mo, Charang Rang-rig-rtse, ca. 15./16. Jh. (WHA V DKS98 52,30)*





Abb. 9. Rang-rig srung-ma / rDo-rje chen-mo, Charang Rang-rig-rtse (WHA V CJ02 9,33)



Abb. 10. Srung ma (rDo-rje chen-mo) (Mitte) und Teil des Gefolges, Haupttempel Kloster Tabo, Maṇḍala-Tempel, ca. 17. Jh. (WHA V DKS91 85,31A)



*Abb. 11. rDo-rje chen-mo auf einem Pferd, zu ihrer rechten Ga-rdza-ma auf einem Hirsch und Rematī auf einem Maultier zu ihrer linken; Haupttempel Kloster Tabo, Maitreya-Tempel, ca. 18. Jh. (WHA V CJ00 10,2)*



*Abb. 12. Sitz der Lokalgottheit (Yul-sa sman-skyong), Tabo, westlicher Rand des Dorfgebiets (WHA V CJ00 23,32)*



Abb. 13.  
Sitz der Lokalgottheit  
(Gangs-sman), Lari,  
westlicher Rand des  
Dorfgebiets  
(WHA V C.J00 20,11)



Abb. 14. Sitz von rDo-rje g.yu-sgron, Sumra, Dach des Dorftempels (WHA V C.J00 20,1)



*Abb.15. Trance-Medium (lha bdag / rDo-rje chen-mo) während des lha-gsol-Festes (WHA V CJ00 23,13)*



*Abb. 16. Tabo lha bdag / rDo-rje chen-mo bei einem sbyin sreg-Ritual, Tabo (WHA V CJ00 12,5)*