

Die Blauschafflinie: Zu einer tibetischen Überlieferung der Herrschertötung

GUNTRAM HAZOD

Der Weg der Blauschafe (*gna' ba*) beschreibt in einem der unten stehenden Fallbeispiele die Höhenlinie, auf der nach Wunsch eines Lokalfürsten die Untertanen den Berg „abschneiden“ sollten. In tibetischen Überlieferungen aus verschiedenen Gebieten Zentraltibets finden sich eine Reihe ähnlicher Beschreibungen von obskurer Herrscheranordnung, die allesamt mit der gleichen Reaktion enden: der Tötung des Herrschers. In all diesen Fällen findet wir die annähernd gleichlautende Formulierung von Seiten der Untertanen, die erklären:

Es ist leichter den Kopf des Herrschers als die Spitze des Berges abzuschneiden.

Ich will in diesen Beitrag mehrere Beispiele vorstellen, in denen wir diese scheinbare anarchische Formel der Verweigerung und Herrschertötung antreffen. Zwei dieser Überlieferungen (hier der Kürze halber als *Richödpa, ri gcod pa*, „Bergabschneidung“ bezeichnet) stammen aus schriftlichen Quellen, die anderen sind rezente Aufnahmen aus lokalen mündlichen Traditionen.¹ Das erste historische Auftreten finden wir im Kontext der *kheng log* Rebellion von Zentraltibet des 10. Jhs., doch ist es fraglich, ob diese Ereignisse auch den Ursprung dieser Überlieferung bilden. Das Zentralthema selbst, die Königstötung, ist aus der Geschichte der *spu rgyal* Dynastie, i.e. die Geschichte der Yar-lung Könige (*rgyal po*) und späteren Reichskönige (*btsan po*), 7.–9. Jh., bestens bekannt und auch vielfach besprochen worden. Neben der Erörterung des jeweiligen historischen Kontextes der *Richödpa* Geschichten gilt daher unser Augenmerk bestimmten motivischen Parallelen zu ähnlichen Überlieferungen, hinter denen wir letztlich eine gemeinsame, in das tribale Tibet der prähistorischen Zeit (vor dem 7. Jh.) zurückreichende Tradition erkennen können.

¹ Die in diesem Beitrag erwähnten Felderhebungen durch den Autor fanden im Rahmen eines Forschungsprojektes der Universität Leipzig statt und wurden von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanziert.

1. Bhutan – der Bruch der „gDung lineage“

Das erste Beispiel stammt aus dem *rGyal rigs*, einem zentralen Text zur Klangeschichte des frühen Bhutan, der von M. Aris in seiner bekannten Bhutan Studie herangezogen und später zusammen mit anderen Lokalquellen in Transliteration und Übersetzung herausgegeben wurde.² Ein Abschnitt beschreibt die Genesis der „gDung lineage“, die – wie Ardussi jüngst zeigte (2004) – entgegen früheren Annahmen erst relativ spät, im 14. Jh. aus dem südlichen Zentraltibet nach Bhutan einwanderte und hier von Ende 14. bis 16. Jh. (bis zur Einführung der 'Brug-pa Theokratie) die führende Linie im Bumthang Gebiet des zentralen Bhutan bildete. Es handelt sich um einen komplexen Ursprungsmythos, in dem lokalhistorische Ereignisse mit mehreren archaischen Elementen, wie wir sie aus älteren (primär in Bon-po Quellen überlieferten) Ursprungslegenden kennen, verknüpft sind. Das *rGyal rigs* bringt zwei unterschiedliche Versionen; das sind Aufzeichnungen von mündlichen Berichten der einst führenden gDung Familien von U-ra und gZhong-sgar, wobei beide den Anspruch haben, die ursprüngliche gDung Herkunft zu repräsentieren (cf. auch Pommaret 1997: 182). Ihnen gemeinsam ist der in Zentraltibet lokalisierte göttliche Ursprung der Linie, ihr späterer Bruch durch den Tod eines kinderlosen Herrschers und schließlich die Überbrückung durch einen aus Yar-lung geholten Abkömmling, der die gDung („[göttliche] lineage“) Dynastie fortsetzt.

Der Tod des Herrschers ist nach der Ura-Tradition (= V[ersion]1) die Folge einer Krankheit; in der gZhong-sgar Version (V2) wird der Bruch der Linie im Kontext einer offensichtlich rituellen Tötung beschrieben. Es gibt daneben noch weitere schriftliche Fassungen, sowie eine heute noch lebendige mündliche Tradierung, auf deren Abweichungen ich nicht näher eingehe (cf. Aris 1979: 130f.; Ardussi 2004: 67f.). Es sei aber erwähnt, dass die Herrschertötung nur in der schriftlichen gZhong-sgar Version vorkommt und wie andere Teile dieser Fassung vermutlich ein entlehntes narratives Element bildet (namentlich aus dem Bon-po Schatztext, *gter ma, Bon Thang lha 'Od dkar*, der am Beginn von V2 zitiert wird). Aris (1979: 134) meint überhaupt, dass die gZhong-sgar Überlieferung auf dieser Ursprungslegende der Bon-po Tradition aufgefropft ist und schreibt:

² Aris 1979; 1986; nach Ardussi (2004, Anm. 3) ist der Text eher mit 1668 zu datieren (und nicht 1728, wie Aris meinte).

“its inclusion may simply represent an attempt on the part of Ngag-dbang [= der Autor des *rGyal rigs*] to give a greater depth and significance to the whole tradition.” Diese kompositorische Form ist auch bei der weniger komplexen Ura Version erkennbar und bildet überhaupt ein Charakteristikum in klanhistorischen Überlieferungen dieser Art; es verweist auf den strukturellen Mechanismus, eine periphere Lokalgeschichte an den ideellen Ursprung der (zentral-) tibetischen tribalen Tradition anzuknüpfen. In diesem Sinne sind solche konstruierten genealogischen Brücken, wenn sie bestimmten politischen Legitimationen dienen, immer auch als authentisch zu lesen.

Hier eine Kurzfassung der relevanten Stellen von V1 und V2:

V1: Die Nachkommen aus dem Gefolge des Khyi-kha ra-stod [= der erste König im Bumthang Gebiet, der mit dem vertriebenen Mu-rum btsan-po (8. Jh. n.u.Z.), einem Abkömmling der Yar-lung Dynastie, identifiziert wird] entscheiden sich nach längerem Streit, einen neuen Herrscher für ihr Land zu suchen. Sie tun das mit einer Anrufung von 'O-lde gung-rgyal [i.e. der Vater der tibetischen Territorialgötter aus dem göttlichen Haus von Phvya, aus der auch der mythische Ahne des tibetischen Königshauses (gNya'-khri btsan-po) stammt]³; dieser Himmelsgott schickt den Sohn Gu-se Lang-ling, der auf den himmlische dMu-Seil (Anm. 3) nach Bumthang kommt, genauer in den Bauch einer Lokalfrau, die diesen göttlichen Sohn und Ahnherr der gDung zur Welt bringt. Er wird von der Gemeinschaft unter den Namen lHa-mgon dPal-chen als der Herrscher (*rje dpon*) ihres Territoriums eingeführt. (Der Text erwähnt in dem Zusammenhang die Eifersucht einer gewissen 'Dzom-pa-sgron, die Frau des Vorstehers dieses Ortes). Der Sohn gDung Grags-pa dbang-phyug starb nach einer Krankheit ohne Nachkommen zu hinterlassen, erklärte aber kurz vor dem Ableben den „Ministern und Untertanen“ (*blon 'bangs*), dass sie in Yar-lung Grong-mo-

³ Die Territorialgötter werden zusammengefasst als die Neun Gottheiten der Erde (*sa 'i lha dgu*), oder Neun Gottheiten der entstandenen Welt (*srid pa chags pa 'i lha dgu*), kurz *lha dgu*. Sie beziehen sich auf neun Berge, die das ideelle Zentrum der klanorganisierten prähistorischen Lokalherrschaften von Zentraltibet bildeten (siehe dazu Karmay 1996). Die Zahl neun ist nur symbolisch und die *lha dgu* Länder korrespondieren mit den Listen der Kleinkönigtümer (*rgyal phran*; gewöhnlich in Listen von 12 *rgyal phran* plus über 40 weitere kleinere Einheiten zusammengefasst; Lalou 1965; *DEU-2* 225–226; *KG* 155–156). 'O-lde gung-rgyal (ein Berg und Berggott im östlichen Zentraltibet) wird oft selbst zu den *lha dgu* gerechnet; er ist der Vater-Bruder von gNya'-khri btsan-po, dessen mythische Erzählung vom himmlischen (dMu-) Herabstieg zur Erde die Eroberung der *rgyal phran* folgt, letzteres eine Reflexion der politischen Annexionen im Zuge der Reichsgründung zu Beginn des 7. Jhs.

che (Anm. 4) eine Emanation seiner göttlichen Linie finden werden. Sie tun das, indem sie dort bestimmte, als *stong* (?) bezeichnete Früchte unter eine Schar von Kindern werfen und das Kind, das die meisten *stong* sammelt, als den Auserwählten erkennen. In einen Yak-Beutel verpackt bringen sie den Jungen nach Ura, wo er als der neue gDung mit Namen IHa-dbang grags-pa installiert wird. Da er keine Erinnerung mehr an die Herkunft seiner Eltern hat, wird später eine Delegation nach Yar-lung berufen, um Untersuchungen anzustellen. Es stellt sich heraus, dass er ein Abkömmling der (nach-dynastischen) Lokaldynastie der Yar-lung jo-bo war, die auf 'Od-srung, den letzten König der Yar-lung Dynastie, zurückgeht.⁴ Er heiratet dann die Dame A-lce sGron-'dzom aus dem benachbarten Chos-'khor [wie Aris ausführt (1979: 128f.) ist sie wahrscheinlich dem Haus von U-ra A-lce (Dame von Ura) zuzuordnen, das eine der matrilinearen Familien im Gebiet von Bum-thang repräsentiert. Die Heirat verweist auf eine politische Allianz mit einer benachbarten, matrilinear orientierten Herrscherlinie. Der Name der Angeheirateten erinnert an die oben erwähnte Lokalfrau 'Dzom-pa-sgron]. Auch der Sohn heiratet eine Dame aus dem Haus einer *dpon mo* (Herrscherin), die in diesem Fall aus gZhong-sgar kommt.

V2: In dieser Version manifestiert sich der ausgesandte Gu-se Lang-ling in einer Seegottheit, die in Form einer weißen Schlange ein Mädchen schwängert, das am Weg zu ihrem zukünftigen (königlichen) Bräutigam die Nacht an diesem See verbracht hat. Der heranwachsende Sohn erlebt dann eine (für einen zukünftigen Helden signifikante) abenteuerliche Reise, die Ähnlichkeiten mit Geschichten bei ostnepalesischen Thulung Rai Gruppen hat und auch gewisse formale Parallelen zu Aufzeichnungen in Dunhuang Quellen aufweist (Aris 1979: 135f.). Der als vaterlos beschriebene (= nicht von einem menschlichen Wesen gezeugte) Sohn wird im Kampf mit einem feindlichen See von einer *klu mo* (*nāga* Frau) erschlagen; als Fisch wiedergeboren durchwandert er mehrere Flüsse in Bhutan, bevor er von einem Junggesellen (*pho reng*) herausgeholt und später (nach einer Rückwandlung in menschliche Form) als dessen Sohn adoptiert wurde [in dieser Szenenfolge von Braut am Weg zum König, Tötung des Helden durch eine Göttin und seine schließliche Aufnahme als Adoptivsohn mag sich das (von Konflikten begleitete) Zusammenkommen von patrilinearen und matrilinearen Gruppen in der Bhutan-Tradition verbergen, wie das

⁴ Genauer war er der jüngste der vier Söhne des *jo bo* Kun-dga' grags-pa, ein Name der in den Listen der Yar-lung *jo bo* allerdings nicht aufscheint (Gyalbo *et al.* 2000: 30). Dagegen ist Grong-mo-che, wo der königliche Abkömmling gefunden wurde, als Niederlassung der Yar-lung jo-bo in der Form Yar-stod Drang-ba bekannt. Der Ort bezieht sich auf Drang-mo/Grong-mo im oberen 'Phyong-po (an der Grenze zu Yar-stod), das als die engere Heimat der Yar-lung Könige zu identifizieren ist (siehe Hazod 2005: 223, 314).

auch in der Ura Version angesprochen wird.] Auf Grund seiner (väterlichen) Herkunft als *mi ma yin* (nicht-menschliches Wesen) konnte sich niemand mit seiner magischen Stärke (*mthu stobs*) messen und er wurde mit dem Namen Ral-pa stobs-chen („mächtiger Haarschopf“) der Herr des Landes. Um [von seiner Residenz aus] nach Phya-li (?), in das „Land seines maternalen Onkels“ (*zhang po 'i yul*) blicken zu können, gab er den Befehl, den sTong-phu Berg umzuschneiden. Eine weise Frau erklärt aber:

„Es ist leichter einen großen Menschen umzuschneiden als einen hohen Berg“ (*ri mthon po bcaad pa las mi mthon po bcaad na sla*)

Ral-pa stobs-chen wurde dann zu einem Wettkampf geladen, wo der Herrscher durch einen Pfeilschuss ins Herz tödlich getroffen wird. Vor seinem Ableben verkündete er, dass – wie in V1 – sein Nachkomme in Yar-lung Grong-mo-che (Anm. 4) zu suchen sei.

Wir wollen nach diesem Fallbeispiel einige Aspekte festhalten, die uns für die nachfolgenden Diskussionen wesentlich erscheinen:

- Es gibt eine Anbindung der peripheren gDung an die Linie des tibetischen Königshauses (beginnend mit Khyi-kha ra-stod, dann die genealogische Erneuerung durch einen Nachkommen des 'O-Ide gung-ryal und in einer späteren Generation durch einen Abkömmling der Yar-lung jo-bo)
- Den Bruch der lineage durch die Tötung des (kinderlosen) *rje dpon* (V2). Sie erinnert formal an die Geschichte des Gri-gum btsan-po, des 8. Königs der *spu rgyal* Dynastie, der als der erste sterbliche König beschrieben ist; sein Tod im Zuge eines Wettstreits mit einem Rivalen bildet eine Art Präzedenzfall in der Geschichte der Tötung tibetischer Herrscher. Eine gewohnheitsrechtliche Nachfolgeordnung, die in die prähistorische Zeit zurückreicht, besagt, dass die Könige bei Reifealter des Nachfolgers (= 13 Jahre) in den Himmel (oder genauer: nach dMu) zurückgeführt werden sollten, eine Theorie, die wir bei mehreren der Tötungen von Repräsentanten der *spu rgyal* Dynastie als Hintergrund einer „rituellen Tötung“ erkennen können (siehe auch Anm. 28).
- Das Motiv der Bergabschneidung, deren Anordnung geradezu die Tötung des Herrschers provoziert.
- Das Bild des Bergs bzw. Bergspitze als Synonym von Macht und politischer Größe; hierfür gibt es hinlänglich Belege und auch das Motiv der Bergabschneidung (*[ri] rtse gcod pa; sgang dra ba*) im Sinne von Durchtrennung von politischer Macht (= Eroberung) ist aus ältesten Quellen bekannt (cf. hier die Schilderung der territorialen Eroberung des nördlichen Rivalen durch die Yar-lung Allianz, Anfang 7. Jh., wo es unter anderen heißt, dass die Spitze des [gNyan-chen] Thang-la Berges (des mächtigen Territorialgottes des Nordens) abgeschnitten und dem

unteren Teil des Sham-po (= der *lha* von Yar-lung) beigefügt wurde; DTH 108; Karmay 1996: 64; eine ähnliche Allegorie finden wir in der Form „Abschneidung des Wassers (oder Flusslaufes)“, *chab gcod*).

Im gegebenen Fall erfolgt die Anordnung der Bergabschneidung vom Herrscher selbst und provoziert geradezu dessen Ende. Der Fall des Berges soll den Blick freigeben in das Land des *zhang po*; dahinter steht die Seite des (klassifikatorischen) Mutterbruders, aus dessen Klan in dynastischer Zeit die Königinmutter stammte und der auch den bedeutenden Ministerposten des *zhang blon* (Mutter-Bruder Minister) stellte;⁵ das Umfeld des *zhang blon* war traditionell auch für die Obhut des minderjährigen Thronfolgers verantwortlich. Yamaguchi (1992) glaubt, dass mehrere der *zhang* Klans eine matrilineare Geschichte hatten (mit einem Ursprung im Milieu des „Reiches der Frauen“, Nü-kuo) und argumentiert, dass die Tradition der Königstötung möglicherweise als die Folge eines strukturellen Konflikts zu sehen ist, den die Allianz mit matrilinearen Klans nach sich zog. Ob in der gDung Legende so ein Konfliktfall vorliegt, lässt sich nicht genauer sagen, doch mag es sein, dass die Frau, deren Rede das Ereignis der Tötung einleitete, aus dem Kreis des *zhang* stammt.⁶

– Das Motiv einer Analogie zwischen Berg und Körper des Herrschers, worauf ich weiter unten zu sprechen komme. Man mag noch erwähnen, dass der Name des Berges sTong-phu an die (nicht näher bekannten) *stong* Früchte erinnern, deren Einsatz in Yar-lung die Fortsetzung der Linie garantierte. Vielleicht kommen sie eben von dem sTong-phu-ri („oberer sTong-Berg“), was eine genealogische Verbindung zwischen Berg und Herrscherlinie nahe legt.

2. Der Aufruf der Herrschertötung im Kontext der anarchischen Rebellion (*kheng log*) von Zentraltibet des 10. Jhs.

Die Ereignisse der *kheng log* („Erhebung der Untertanen“) bilden einen entscheidenden Abschnitt der gemeinhin als „dunkle Periode“ bezeichneten post-Glang-dar-ma Zeit (Mitte 9. bis Mitte/Ende 10. Jh.), in der es zur endgültigen Auflösung des Thrones der Reichskönige kam und die

⁵ Zur Position des *zhang blon* siehe dazu zuletzt Dotson 2004.

⁶ Andererseits erinnert die „weise Frau“ an eine bekannte Figur in der tibetischen narrativen Tradition, das ist die „Alte“, eine etwas geheimnisvolle „Mutter- Gestalt“, die mitunter durch bestimmte Stellungnahmen oder Prophezeiungen dem Mythos eine Wende gibt. Oft ist die Seite, die sie vertritt, die des gewöhnlichen Volkes (oder von *'bangs*, Untertanen). Vgl. Sørensen & Hazod 2005: 250.

politisch zu einer Dezentralisierung und „Fragmentierung Tibets“ (*Bod sil bu*) führte. Die Chroniken unterscheiden zumindest drei *kheng log*, wobei sich die erste auf die konspirativen Aktivitäten des dBas-Klan Repräsentanten Kho-gzher legs-steng in Osttibet bezieht (Mitte 9. Jh., siehe Petech 1994: 651–52) und die beiden anderen auf Aufstände in Zentraltibet. Letztere sind für Anfang 10. Jh. zu datieren (904 bzw. 905 nach Vitali 1996: 547)⁷ und schließen unmittelbar an die Phase der Erbkämpfe, die in Anschluss an die Tötung des *btsan po* U'i dum-brtan (*alias* Glang-dar-ma) (842 n.u.Z.) ausbrachen und von den Söhnen dieses Herrschers (Yum-brtan und 'Od-srungs) bzw. deren Anhängerschaft geführt wurden. Es führte innerhalb von dBus (= das Gebiet der beiden Horn Provinzen von dBu-ru (N) und g.Yo-ru (S)) zu einer Spaltung in eine nördliche und südliche Machtsphäre, mit der Yum-brtan Gruppe in dBu-ru und jener des 'Od-srungs in g.Yo-ru (mit Yar-lung, das alte Stammland der Könige, als Zentrum). In den Auseinandersetzungen zwischen den beiden Gruppen war die Clique des (in späteren Quellen als illegitimen Thronerben angesehenen) Yum-brtan die erfolgreichere, was sich unter anderen in der Konfiszierung der königlichen Erbstücke (*rje 'i can dgu*, i.e. bestimmte symbolische Gegenstände und Insignia des Königshauses) durch die Yum-brtan lineage (Yum-brtan *brgyud*) äußerte (vgl. Gyalbo *et al.* 2000: 192f.). Die Nachkommen des 'Od-srungs (er starb nach einer der Kalkulationen 893 n.u.Z.) wurden in den Westen abgedrängt (nach gTsang, wo sie später Lokalherrschaften errichteten und von wo aus ein Zweig die Dynastie von mNga'-ris gründete). Doch auch die Vorherrschaft der Yum-brtan lineage in Zentraltibet führte zu keiner Reorganisation des Thrones; vielmehr berichten die Quellen von einer Zerstreung der Linie in Form zahlreicher Niederlassungen von Nachkommen in verschiedenen Gebieten Zentraltibets, Ereignisse, die aus dem 10. und 11. Jh. datieren und in den Chroniken nach der eigentlichen *kheng log* geschildert werden.

Eine befriedigende Gesamtdarstellung der *kheng log* Ereignisse fehlt bislang, wenn auch wichtige Passagen des (zum Teil in Versform gestalteten und nicht immer klaren) Kernberichts der *kheng log* inzwischen erarbeitet wurden.⁸ Für unsere Zwecke genügt es, auf einige Punkte hinzuweisen.

⁷ Die genauere Chronologie und Datierung der Ereignisse, bzw. Datierung ihrer Protagonisten ist in den Quellen sehr widersprüchlich, ein Sachverhalt, auf den ich hier nicht näher eingehe. Siehe dazu Vitali 1996 und 2004; Petech 1994; Hazod 2000: 177–197.

⁸ Vgl. Vitali 2004; Dotson (in Druck). Der Bericht (zitiert in *KG* und *DEU-1, -2*) basiert

Kheng ist ein Synonym von *g.yung*, was die Klasse der zivilen dienst- und abgabepflichtigen Untertanen bezeichnet, im Gegensatz zu *mi rgod*, das sind die zu militärischen Dienst Verpflichteten.⁹ Diese Trennung ist bei den *kheng log* Berichten nicht unbedingt festzustellen, vielmehr scheint hier *kheng* mehr allgemein für Untertanen (*'bangs*) zu stehen (eine Variante zu *kheng log* ist *'bangs gyen log /ldog* mit der selben Bedeutung von Revolte der Untertanen). Der Begriff „Untertanen“ in der Kategorisierung von *kheng* (und seiner weiteren Abstufung von *yang kheng / nying kheng*) ist allerdings soziologisch ein weitgefasstes Feld und umfasst genau genommen alle Schichten vom Souverän (*btsan po*) abwärts (einschließlich der an das Reich gebundenen Kleinkönige (*rgyal phran*), Minister und Klanaristokratie im allgemeinen; vgl. Uebach 1987: 62; *Dungkar* 317b–318a). Damit ist auch der Begriff *kheng log* ungenau. Man ortet in den Berichten Aufstände gegen die lokalen, herrschenden Schichten (*rje*), daneben gab es konspirative Aktivitäten von Landesherrn selbst, oder kriegerische Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Klans (wie jene der *'Bro* und *dBas* in der *dBu-ru kheng log*). Letztlich bezeichnet die *kheng log* des 9., 10. Jhs. einen umfassenden anarchischen Aufstand, dessen politische Richtung dezentral war und eine politische Phase des Regionalismus einleitete, ohne die Idee des göttlichen Thrones selbst (aber auch nicht den Buddhismus an sich) in Frage zu stellen. Als die eigentlichen Protagonisten der Rebellion sehen wir die Klans, die von ihren angestammten (oder während der imperialen Zeit übertragenen) Territorien aus agierten. Diese Klandominanz wird in der Geschichte der Plünderung der Königsgräber von Yar-lung (in *'Phyong-rgyas* und *Don-mkhar*) deutlich, deren Schätze (bzw. Schatzbeigaben, möglicherweise darunter Gegenstände der *rje'i can dgu*) sich eine Anzahl hochrangiger lineages (größtenteils aus *g.Yo-ru*) teilten.

auf dem verschollenen Buch *Lo rgyus chen mo* von Khu-ston brTson-'grus g.yung-drung (1011–75); siehe auch *Nyang ral* 446ff. Ein guter Gesamtüberblick findet sich bei den tibetischen Autoren Chapel 1989: 451f.; O-rgyan 1991.

⁹ Dementsprechend gab es in der administrativen Organisation des Reiches die Unterteilung in die (über 40) *mi rgod stong sde* Distrikte (Tausenderschaften der Militärdienstpflichtigen) und die *g.yung stong sde* (Tausenderschaften der *g.yung*), die für die wirtschaftliche Versorgung aufkamen (siehe Uebach 1987: 62; letztere sind wohl identisch mit den anderswo als *yul dpon tshan* (*yul sde/gru*) bezeichneten Zivildistrikten). Die Führung der Distrikte (namentlich die *mi rgod* Einheiten), wie auch die Führung der größeren Einheiten der vier Ru (Hornprovinzen, jeweils unterteilt in oberes und unteres Horn) waren bestimmten lineages übertragen, die hier ihre Territorien hatten und die wir zum Teil auch im Kontext der *kheng log* Ereignisse antreffen.

Das wird in den Chroniken mit neun Jahre nach Ausbruch der *kheng log* datiert, womit wahrscheinlich die (oben mit 905 datierte) *kheng log* von g.Yo-ru im südlichen Zentraltibet gemeint ist. Sie führte unter der Führerschaft der Klans (darunter auch die Plünderklans) und unter dem Schutz der alten Territorialgötter zur Einrichtung von mehreren regionalen herrschaftlichen Zentren (*rje 'i dpon tshan*) in verschiedenen Gebieten Zentraltibets.¹⁰

¹⁰ Die Quellen nennen das *me bya* (Feuer-Vogel) Jahr (937) als das Datum der Grabplünderung; die Elementangabe des 60-Jahre Zyklus, der erst später eingeführt wurde, ist hier nicht unbedingt zuverlässig; nach Vitali's Kalkulation der *kheng log* von 904/905 wäre das Datum besser als [Wasser] Vogel 913 zu lesen. Anführer der Plündergruppen war Shud-phu sTag-rtse aus dem Shud-phu Klan, der ursprünglich aus Yar-'brog (an der Grenze zu gTsang) stammt und ab dem 9. Jh. als eine der führenden lineages in dem Gebiet unmittelbar westlich von Yar-lung auftaucht (vgl. hier die detaillierte Genealogie in der Biographie des [Shud-phu] Nam-mkha' rgyal-mtshan (HN 646f.), ein Text mit einigen nennenswerten ergänzenden Daten zum klassischen *kheng log* Bericht). Dungkar 1991: 28 nennt Shud-phu sTag-rtse überhaupt einen der führenden Protagonisten der *kheng log* Bewegung.* Er wird in dem oben genannten Text (HN) allerdings nicht genannt; für die betreffende Zeit wird der lineage Repräsentant Zla-ba seng-ge vermerkt, wie alle Shud-phu dieser Zeit ein rNying-ma Praktikant, von dem es heißt, dass er zur Zeit der *kheng log* der Einladung des gTam-lha pho-gu nach [lHo-brag] gTam-shul (südwestlich von Yar-lung) folgte, wo er sich mit seiner Gruppe im Gebiet von gNam-mthong niederließ. Das korrespondiert mit der Errichtung der *rje 'i dpon tshan* von lHo-brag gTam-shul in der klassischen *kheng log* Erzählung, wonach die (benachbarten) Klans von sNyi-ba und Shud-phu unter dem Schutz des gTam-lha pho-gu/rgyud diese Lokalherrschaft gründeten.

* Shud-phu sTag-rtse wird bei Dungkar als Shud-phu sTag-rtse gnyags geschrieben und offenbar mit sTag-rtse gnyags identifiziert, der den Thronfolger dPal-'khor-btsan, Sohn des 'Od-srungs, auf dem Gewissen hatte (er tötete ihn, nachdem der Herrscher, der in gTsang und Yar-lung Residenzen hatte, die Zwangumsiedlung von Klans von Yar-lung nach gTsang und von gTsang nach Yar-lung angeordnet hatte; DEU-2 376). Das war im Schaf Jahr (nach der vorliegenden Kalkulation Eisen Schaf, *lcags lug*, 911). Zwei Minister des dPal-'khor-btsan führten noch für drei Jahre stellvertretend den Thron, bevor sie ebenfalls gewaltsam zu Tode kamen, und zwar, nachdem sie die geöffneten Gräber restauriert hatten (DEU-2 371). Namentlich wurden fünf Gräber in 'Phyong-rgyas und ein oder mehr Gräber im benachbarten Don-mkhar von 9 Klans (großteils aus der g.Yo-ru Region) geplündert, darunter auch die 'Gren (var. Grong), das ist die Linie aus Grong-mo-che, in der viel später, als wieder 'Od srungs Nachkommen die politischen Geschicke des Landes bestimmten (nämlich die Yar-lung jo-bo), der gDung von Bhutan gefunden wurde (siehe oben Anm. 4).

Sechs oder sieben dieser *rje'i dpon tshan* werden in den Quellen angeführt; *KG* (425) spricht an einer Stelle von neun (plus einer kleineren Einheit; *rje lhu*). Die Stelle ist zugleich so etwas wie ein Resümee der *kheng log*:

„Zwischen Herr und Untertan (*rje kheng*) wurde nicht mehr unterschieden; Tibet zerfiel in einzelne Teile. Sogar die Gräber wurden aufgeteilt und größtenteils geplündert. Vor dem Antlitz der Territorialgötter der Herrn [des Landes] (i.e. Klans) entstanden neun Herrschaften, 10 mit einer kleineren Herrschaft.“¹¹

Diese entscheidende (g.Yo-ru-) *kheng log* nennt zwei herausragende Gestalten als die Aufstachler zur Rebellion. Das ist eine Dame namens 'Bebs-za/bza' wa-mo ('Be-za a-mo) und der Dämon *gnod sbyin* dPal-gyi yon-tan. Hinter letzteren verbirgt sich Bran-kha dPal-gyi yon-tan, der bekannte Mönchsminister am Hof des *btsan po* Khri Ral-pa-can (Vorgänger von Glang-dar-ma), der im 9. Jh. einem Komplott zum Opfer fiel und nun als Rachegeist in den Territorien der Klans auftaucht. Er erscheint als Mahākāla ähnliche Figur mit dem Eisenstock in der Hand und auf einem blauen Wolf reitend; er ist der magische Meister der *kheng log* (*phvya mkhan*), der die Lokalgötter (*lha 'dre*) auffordert, alle Herrn des Landes zu töten oder aus dem Land zu treiben. Die Berggötter (angeführt von Yar-lha Sham-po, der *lha* von Yar-lung) versuchten dann dPal gyi yon-tan zu einer Lösung der anarchischen Zustände zu überreden, nämlich dass es unter dem Schutz der *lha* die Lösung der *rje'i dpon tshan* gibt, ein Vorschlag, dem alle *lha 'dre* und Klanverwandten und letztlich auch dPal gyi yon-tan zustimmten. Es folgt dann der Bericht über die Einrichtungen der Lokalherrschaften.¹²

Diese Passage mit dem Aufruf zur Tötung der Landesherrn hat ihre Parallele in dem vorangehenden Bericht der 'Bebs-bza' wa-mo.

Der (nicht näher identifizierte) Landesherr namens Zhang-rje gSas-sne-btsan (Sad-ne-btsan) tötete den *dbon* (Neffen) g.Yu-sne und gibt den Untertanen die Anordnung [einen Berg abzutragen und] Gräben [zur Bewässerung neuer Felder] anzulegen. 'Bebs-bza' wa-mo ist die eifersüchtige und gedemütigte Zweitfrau, welche die Untertanen auffordert, den Despoten aus dem Weg zu räumen. Sie sagt:

¹¹ Vgl. ganz ähnlich das Resümee in *Nyang ral* 446.17–20; siehe auch Vitali 2004: 114. Zur Einrichtung der *rje'i dpon tshan* siehe im einzelnen Dotson, in Druck.

¹² Vgl. Dotson (*op. cit.*); Sørensen & Hazod 2005: 22f.; siehe auch Karmay 1996: 63.

„Es ist leichter bei einem Menschen als bei einem Berg den Nacken zu durchtrennen“ (*ri mgul las mi mgul gcod pa zla*) (KG 431.20).¹³

Diese Ereignisse lösten den nachfolgenden Schilderungen gemäß offenbar eine umfassendere Rebellion aus, wenn auch mit Ausnahme von mChims-yul und Kong-po (im östlichen Zentraltibet) keine genaueren Ortsangaben genannt werden. Chapel (Anm. 8) interpretiert den Auslöser ökonomisch, nämlich dass die Befreiung vom Herrscher (die effektive Form der Tötung, wenn es überhaupt eine gab, wird nicht geschildert) eine Befreiung von der Bürde einer zusätzlichen Belastung an Arbeitsdiensten und Abgaben (*khral 'ul*) bedeutete, wie das der Bau von Bewässerungskanälen nach sich gezogen hätte. Andererseits mag hier ein affinalverwandtschaftlicher Konflikt zwischen *dbon* und Herrscherlinie angesprochen sein, den wir aber nicht näher präzisieren können. Wenn wir davon ausgehen, dass das Erscheinen des *gnod sbyin* dPal-gyi yon-tan das Ergebnis einer buddhistischen Redaktion der *kheng log* Überlieferung darstellt, so finden wir, wie im oben geschilderten Fall der *gDung*, eine Dame als die eigentliche „Meisterin“ der Rebellion.

3. Im Schatten des Berges – Der Fall des Königs Mer-khe

Die Mer-khe Geschichte wurde kürzlich in einer Arbeit des Autors besprochen (Hazod, in Druck), wobei hier andere Fragen im Vordergrund standen, nämlich der historisch-geographischen Kontext eines überaus bedeutsamen Ortes im Bereich des nördlichen Zentraltibet.

Mer-khe ist ein Ortsname und bezieht sich auf die zwei Seitentäler von Groß- und Klein-Mer-khe (Mer-khe-chen, -chung) am Oberlauf des Kyichu-Flusses; der Abschnitt heißt hier *dBu-ru-lung* und ist ein Teil von Byang, dem Distrikt nördlich von 'Phan-yul. Der Ort ist mit dem gleichnamigen Mer-khe zu identifizieren, das mehrmals in den alttibetischen Annalen als Residenzplatz des *btsan po* genannt wird (insbesondere von Mang-slön mang-btsan, r. 650–676) und als Ort, wo der Leichnam seines Nachfolgers (Khri Dus-srong) für länger aufbewahrt war. Gleichzeitig ist Mer-khe der Name der führenden Territorialgottheit von *dBu-ru-lung*, das ist der *yul lha* Mer-khe mit Sitz im oberen Mer-khe-chen. Dieselbe Gottheit wird bei nomadischen Gruppen im weiter westlich gelegenen Damzhung Distrikt als Gott eines weiblichen Mediums verehrt. Schließlich führt der Lokalherrscher namens Nyi-

¹³ Vgl. parallel *DEU-1* 144.14–15; *DEU-2* 373.2.

ma-'brug, um den es hier geht, den Titel „König Mer-khe“ (*rgyal po Mer-khe*); das ist auch der Name einer Schutzgottheit von Byang sTag-lung, dem Hauptsitz der sTag-lung bKa'-brgyud-pa Sekte. Der Gründer dieses bedeutenden monastischen Zentrums in Byang (gegr. Anfang 13. Jh.) soll den Rachegeist dieses Königs gezähmt und als Beschützer des Ordens nach sTag-lung gebracht haben. Er fungiert dort als einer der fünf primären Schutzwächter des Klosters.

Hier eine kurze Wiedergabe dieser Überlieferung:¹⁴

In der Zeit der Bod sil-bu (Fragmentierung Tibets) residierte Mer-khe Nyi-ma-'brug in seiner Burg in Mer-khe [einige Ruinen der Residenz im hinteren Tal gibt es noch]. Eines Tages ordnete er den Untertanen an, die Spitze des Berges unmittelbar südlich der Burg abzutragen, da dieser Berg jeden Winter einen Schatten (*grib*) auf seine Residenz wirft. Die Menschen kamen aber zu einem anderen Entschluss und erklärten:

„Es ist besser den Kopf des Herrschers zu versetzen (*spo ba*, i.e. abzuschneiden) als den Kopf des Berges (*ri mgo spo ba las dpon mgo spo ba drag*)“

Im Vorfeld des alljährlichen Pferderennens wurde an dem Sattel und Zaumzeug des Herrschers manipuliert, sodass sein Pferd während des Wettkampfes mit dem Reiter durchging; sie stürzten in den Fluss und ertranken in den Fluten. Minister und Gefolge machten sich später auf die Suche des toten Herrschers und folgten dabei flussabwärts dem Kyichu Strom bis Lhasa, wo sie den Leichnam bei Ra-ma-sgang (gegenüber Lhasa am linken = südlichen Ufer) ausfindig machten und aus dem Wasser fischten. Es folgt die Geschichte des Rücktransportes des toten Herrschers, ein historisch-geographisch interessanter Abschnitt der Erzählung, mit der Angabe von relevanten Platznamen und Grenzmarkierung in dem Gebiet nördlich von Lhasa (i.e. im Bereich von 'Phan-yul, Byang und dem Sub-Distrikt von dBu-ru-lung). Zuhause angekommen verwandelte sich der Mer-khe in einen schadenbringenden Geist (*gdon 'dre*), der das Land terrorisierte, bis sTag-lung thang-pa auftauchte, ihn unterwarf und als Schutzgott für seinen Orden einführte.

Die Geschichte spielt in der Bod sil-bu oder Fragmentierungsperiode und repräsentiert anscheinend eine Station der zentraltibetischen *kheng log* Bewegung. Möglich ist auch ein Zusammenhang mit der oben genannten Geschichte der Zweiggründungen der Yum-brtan lineage, die ebenfalls ein Kernereignis der Bod sil-bu bildeten. Die Platznamen Mer-

¹⁴ Sie findet sich im Lexikon von Dungkar (*Dungkar* 1620bf.) und ist fragmentarisch auch der Lokaltradition bekannt.

khe, dBu-ru-lung oder der Herrschernamen Nyi-ma-'brug sind allerdings aus den diesbezüglichen Quellen nicht bekannt, doch ist das nicht unbedingt relevant, da diese Listen (insbes. *kheng log* Listen) nicht vollständig sind. In der oben genannten Arbeit zu Mer-khe wurde auch argumentiert, dass sich hinter der Tötung des Lokalherrn möglicherweise die Erinnerung an ein viel älteres Ereignis verbirgt; so gibt es den Bericht über den Tod eines Repräsentanten der königlichen Linie, der in ähnlicher Weise ums Leben kam wie der spätere Nyi-ma-'brug. Das Motiv der Flussreise wiederum findet sich in verschiedenen Variationen in tibetischen Überlieferungen und bildet ein signifikantes Element bei den Geschichten der Kreation und Verbreitung von Schutzgottheiten; oft ist es der Geist eines hohen Beamten oder säkularen Herrschers, dessen Macht gleichsam die Vorlage einer starken Schutzgottheit bildet (siehe das obige Beispiel des Dämonen dPal gyi yon-tan, der später von Atiśa gezähmt wurde; Sørensen & Hazod 2005: 22f.; 280f.). Im gegebenen Fall beschreibt die Reise des toten Mer-khe einen geographischen Raum, der mit der territorialen Ausdehnung oder des religiösen Einflusses des sTag-lung-pa Ordens in Verbindung zu stehen scheint, der sich hier an einen historisch bedeutsamen Ort anbindet. Was die Tötung des Herrschers betrifft, so findet dieser ähnlich wie in der gDung Erzählung im Zuge eines traditionellen Wettkampfes sein Ende, nachdem ihm im Vorfeld ein Berg im Weg stand. Nicht wissend um die Details dieser Erzählung verabsäumten wir bei unserem Besuch, diesen Berg genauer zu identifizieren; wir vermuten aber, dass er in Zusammenhang mit dem *yul lha* Mer-khe steht, der vermutlich ursprünglich eine Gottheit der führenden Linie war. Der Schatten, den der Berg auf den herrschaftlichen Wohnsitz wirft, signalisiert einen fundamentalen Wechsel in der Liniengeschichte, die mit der Kreation des Schutzgottes Mer-khe gleichsam in die neue zivilisatorische Ordnung des Buddhismus übergeht.

4. Die drei Prinzen von E-yul

Im Fall von E-yul (g.Ye[-yul] = der heutige Chu-sum Distrikt, östlich von Yar-lung) ist das Auftreten der Bergabschneidungsüberlieferung etwas rätselhaft und verweist auf einen Abschnitt in der politischen Geschichte dieses Landes, der noch ausführlicher Untersuchungen bedarf. Das Zentrum von E-yul bildete der Burgkomplex von lHa-rgya-ri im Norden von E-che („Groß-E“; weiter nördlich, Richtung gTsang-po/Brahmaputra liegt E-chung, „Klein-E“); es war der Sitz der als *khri chen* (große Throne) titulierten Fürsten von E lHa-rgya-ri, die in der

Dalai Lama Zeit als lokale Distriktherrn (*sde dpon*) fungierten und für ihren Sonderstatus bekannt waren, der ihnen von Seiten der Zentralregierung auf Grund ihrer Verwandtschaft zum alten Königshaus zukam (vgl. Karsten 1980; *Dungkar* 2201bf.). Sie führen sich selbst (über den Ahnherrn *btsad po* Tsha-ba-rong-pa; 12. Jh.) auf die 'Od-srungs lineage zurück (siehe oben), während andere Quellen die Linie als Zweig der Yum-brtan Genealogie anführen (Gyalbo *et al.* 2000: 177). Als der eigentliche Gründer von lHa-rgya-ri gilt der Abkömmling lHa dGras-las(~lha) rnam-rgyal, der im 15. Jh. die ältere Residenz von rGya-ri (im Süden von E-che) nach Norden verlegte und eine politische Allianz mit der Führung der dGe-lugs-pa (resp. dem Zweiten Dalai Lama) einging (*LG* 20f.). Er wird in der Oraltradition als ein Gründerahne gezeichnet, der vom Himmel auf einen Berg nahe dem älteren rGya-ri herabstieg. Dahinter mag sich die Erinnerung an eine Ursprungslegende verbergen, die mit der viel älteren Geschichte von E-yul in Zusammenhang steht. E-yul repräsentiert eines der präimperialen *rgyal phran* (bzw. *lha dgu*) Territorien (Anm. 3), das in den entsprechenden Listen in der Form von g.Ye-mo oder dBye-mo [yul-drug] aufscheint¹⁵. Es ist, wie wir glauben, identisch mit dem Land lDe, das in einem Dunhuang Text gemeinsam mit Dags, mChims (siehe nächstes Kapitel) und sKyī (im Umkreis oder südlich von Lhasa) die Gruppe der „Von alters her [mit den *spu rgyal* Haus] affinal verbundenen Dynastien an den vier Grenzen [von Yar-lung]“ bildet (*gna' gnyen mtha' bzhi'i rabs*). Das Zentrum von lDe wird hier als Gangs-bar angeführt und entspricht anscheinend dem anderswo in der Form von Gangs-[?]bar [spur-'og] aufscheinenden alten religiösen (ursprüngl. *bon po*) Zentrum von E-yul (Hazod 2005: 220, 230). Es ist ein Ort, dem unter anderen im Gri-gum Mythos eine signifikante Rolle zukommt.¹⁶ Das Toponym Gangs-'bar taucht bis in das 13., 14. Jh. in Zusammenhang mit der Geschichte des bKa'-gdams-pa und bKa'-rgyud-pa Ordens auf und verschwindet dann aus den Quellen. Der Platz wurde bislang nicht lokalisiert, unseren jüngsten Erhebungen zufolge ist er aber sehr wahrscheinlich mit dem heutigen Kadam phurgo zu identifizieren,

¹⁵ *DEU-2* 226; *KG* 156; Lalou 1965: 193f.; Karmay 1996: 72. Der repräsentative *lha* (Territorialgott) des alten dBye-mo heißt in den Listen dBye-lha(~bla) sPyi-dkar (~gangs) und ist offenbar identisch mit dem Schneeberg Jo-bo sPyin-dkar-ba, der sich im Süden, an der Grenze zu gNyal (= lHun-rtse Distrikt) erhebt.

¹⁶ Hier wurde von dem Yar-lha sham-po Sohn Ngar-la-skyes (= der spätere Minister des nach Yar-lung geholten Gri-gum Sohnes sPu-lde gung-rgyal) das menschliche Substitut (ein Mädchen) gefunden, das von einer Flussgöttin zur Freigabe des toten Gri-gum

das sich auf Ruinen eines (bKa'-gdams-pa) Höhlentempels unmittelbar neben dem Kloster Klog-dgon im südlichen E-yul bezieht.¹⁷ Zu dem Kloster gehört ein verfallener Palast, der als Zweitresidenz der lHa-rgya-ri-pa diente (genauer als Geburtshaus der zukünftigen Thronhalter (lHa-rgya-ri *khungs khang*), die während ihrer Minderjährigkeit in Klog ihre Ausbildung hatten).¹⁸ Damit kennen wir drei zentrale Orte in der politischen Geschichte des Landes: rGya-ri, die Burg von E lHa-rgya-ri und die Residenz von Klog nahe dem alten Gangs-'bar spur-'og.

Ein weiterer Platz von offensichtlich eminenter Bedeutung liegt unweit von E lHa-rgya-ri und der Distriktstadt von Chu-gsum. Gleich hinter der Hügelkette im Norden der Stadt befindet sich die Ebene Gyekhartang (rGyal/rGyas-mkhar-thang), die wir aufsuchten, nachdem uns Mönche erzählten, dass dort einmal drei Prinzen residierten, von denen einer den Wunsch hatte, einen Berg abzutrennen. Auf dieser Ebene gibt es allerdings keinerlei Spuren einer Residenz, vielmehr erstreckt sich hier ein imposantes Gräberfeld von etwa 15 bis 20 runden Hügelgräbern; sie werden überragt von drei in einer Reihe stehenden viereckigen Grabbauten, die in Größe und Form den (Kurgan-ähnlichen) Königsgräbern von 'Phyong-rgyas gleichen. Die Existenz dieser

verlangt wurde. Von der Mutter des Mädchens stammt die Anweisung, wie in Zukunft die Bestattung der *btsan po* zu vollziehen sei (siehe hier die Version in DTH [Bacot *et al* 1940: 99]). Auf diese Freigabe des „Leichnams von unten“ mag sich der Namensteil *spur 'og* beziehen (in DTH allerdings als *'phrun ('phrul?) gvi 'og* geschrieben; anderswo auch als *spur gong*).

¹⁷ Die Form *phurgo* (*phur khog?*) soll sich nach den Einheimischen auf den Höhlenbau mit dem *phur bu* Dolch beziehen, vermutlich die spätere volksethymologische Deutung eines Platzes, dessen ursprüngliche Bedeutung (Anm. 16) nicht mehr bekannt war. Kadam lese ich als den bKa'-gdams-pa Tempel von Gangs-'bar. Die Gründung dieses Tempels ist unklar. In Klog sagt man, Kadam *phurgo* sei das ursprüngliche Klog-dgon; nach *Deb sngon* (1266) wurde es von Yon-tan-mchog (12. Jh.?), einem Abkömmling der Yum-brtan lineage, renoviert, der danach Klog und vier andere Klöster aus Nachbarregionen übernahm, die als die „vier Söhne von Gangs-par“ bezeichnet sind. Chöpel 2002: 86 nennt Yon-tan-mchog den Gründer von Klog, das später unter lHa dGra-lha mam-rgyal erweitert wurde (nach der dGe-lugs-pa-isierung unter dem Namen Klog-chos dGa'-ldan phel-rgyas-gling geführt). Es scheint, dass Klog die Nachfolge von Gangs-'bar als führende religiöse Institution von E-yul übernahm und der Tempel vielleicht schon bald nach Yon-tan-mchog aufgelöst oder annektiert wurde.

¹⁸ Ein Thron des Srong-btsan sgam-po, den es nach lokalen Aufzeichnungen in Klog-dgon gegeben hat, unterstreicht die Verbindung zur königlichen Linie. Zugleich verweist es auf die zentrale Stellung von Klog innerhalb des Landes, was auch der Sachverhalt

Grabanlage ist meines Wissens bislang nicht dokumentiert.¹⁹ Einheimische aus dem benachbarten Dorf lDong-dkar informieren uns über eine etwas unpräzise und lückenhafte lokale Überlieferung:

Hier (in rGyal-mkhar-thang) residierten drei Prinzen (*sras gsum*); der Ältere hatte seinen Palast an der Stelle der mittleren „Ruine“ [die Einheimischen sprechen nicht von Gräbern, sondern von Überresten eines Palastes; von Burgruinen kann hier allerdings keine Rede sein; siehe Abb. 2]. Er war etwas verrückt, denn er verlangte von den Untertanen, dass sie den Hügel rGyal/rGyas-mkhar-steng abschneiden, damit er von hier aus nach E lHa-rgya-ri blicken kann [der Berg bezieht sich auf die Hügelkette zwischen Gyekharthang und lHa rgya-ri; eine abgeflachte Stelle der Bergkuppe soll das Resultat einer bereits begonnenen Bergabtragung sein; siehe Abb. 2, 3]. Er wurde daraufhin getötet [einige meinen gemeinsam mit seinen beiden Brüdern].

Eine Datierung der Grabanlagen liegt noch nicht vor, doch können wir davon ausgehen, dass sie nichts mit den späteren Fürsten von E lHa-rgya-ri zu tun haben, denn für diese Zeit sind keine Anlagen dieser Art belegt. Vielmehr scheint es, dass hier ein Zeugnis der Dynastie von E (g.Ye/ dBye-mo /lDe) vorliegt, wobei zumindest die großen *bang so* wahrscheinlich in die imperiale Periode zu datieren sind.²⁰ Die drei Prinzen scheinen dagegen eher der Geschichte von E lHa-rgya-ri anzugehören und könnten sich z.B. auf lHa bSod-nams rab-brtan und seine beiden Brüder beziehen (4. Gen. nach lHa dGra-lha rnam-rgyal; LG 22f.). Spätere Untersuchungen werden darüber genauer Aufschluss geben, doch gibt es allen Anschein nach an diesem Ort eine historisch relevante Verbindung zwischen dem älteren und jüngeren E-yul und es ist signifikant, dass sie mit einer *Richödpa* Geschichte korreliert, die eine Geschichte von historischem Bruch und Neuordnung ist.

untermauert, dass hier das einzige Orakel von E-yul eingerichtet war, das ebenso in Diensten der Zentralregierung wie der lHa rgya-ri-pa stand. Gott des Orakels war Pehar und seine Manifestationen der rGyal-po sku-lnga Gruppe.

¹⁹ Die Gräber sind allerdings den Behörden bekannt. Eine Besichtigung durch offizielle Stellen gab es angeblich vor ein oder zwei Jahren.

²⁰ Der Bau viereckiger (gemauerter) Gräber beginnt der tibetischen Tradition gemäß mit dem Grab des Reichsgründers gNam-ri srong-btsan (gest. ca. 618 n.u.Z.). Zu den tibetischen Tumulus-Typen (und ihren historischen Vorlagen) siehe zuletzt Chayet 1997.

5. Die Blauschafthlinie von sKyems-stong (*alias* mChims-yul)

sKyems-stong ist ein südliches Seitental des gTsang-po (Brahmaputra) im östlichen Dvags-po, nahe der Grenze zu Kong-po (östl. Zentral-tibet). Es gehört heute zum Verwaltungsdistrikt von sNang, während das westliche Dvags-po (ab Khroings-kha) zu rGya-tshva zählt. Die beiden westlich an sKyems-stong angrenzenden Täler sind La-thog und sKu-rab, die wie sKyems-stong in der Dalai Lama Zeit jeweils Sitz einer Lokalverwaltung (*rdzong*) der Lhasa Zentralregierung waren.²¹ Diese *rdzong* waren über die Lokalgrenzen hinaus bedeutsam, insofern ihnen traditionell die Kontrolle des nördlichen Eingangs zum Tsa-ri Gebiet zufiel, dem bedeutendsten buddhistischen Bergheiligtum (*gnas ri*) von Zentraltibet. sKyems-stong, das unter anderen auch für seine Herstellung von Buchdruckpapier berühmt war (das sogenannte sKyems *shog*) kam hinsichtlich dieser Kontrollinstanz historisch eine führende Position zu; sie geht zurück auf den sKyems-stong Herrscher sTag rDo-rje, unter dessen politischem Schutz im 14. Jh. die Öffnung der nördlichen Tsa-ri Pilgerroute stattfand (siehe Huber 1999: 70f.). sTag rDo-rje wird als König (*rgyal po*) tituliert, gelegentlich spricht man auch von den sKyem-stong *btsan po*, ein Hinweis, dass es sich hier um eine (ehemalige) lokale Herrscherdynastie handelt. Eindruckvolles Zeugnis bildet das Gräberfeld im unteren sKyems-stong mit über 180 Hügelgräbern, die sich an den Osthängen über dem Dorf Leb erstrecken (unterteilt in ein *bang so shar* und *-nub*, „östliche, westliche Gräber“). Mehrere der Grabanlagen haben die Größe der *btsan po* Gräber von 'Phyong-rgyas. Eine Untersuchung in den 1980iger Jahren durch eine tibetisch-chinesische Archäologengruppe ergab eine früheste Datierung von 700 n.u.Z.;²² sie fallen daher in die imperiale Periode (7.–9. Jh.), was auch unterstreicht, dass sich in dieser Zeit neben der *spu rgyal* Dynastie, lokale Herrscherdynastien behaupten konnten (siehe oben das Beispiel von E-yul). Sie haben ihre Wurzeln in den präimperialen Lokalherrschaften oder *lha dgu* (Klan-)Territorien, die im Zuge der Reichsgründung Anfang 7. Jh. unter dem Status von Kleinfürstentümer (*rgyal phran*) an das Reich gebunden wurden (Anm. 4). Dvags-po wird oft in Verbindung

²¹ I.e. die *rdzong* von La-thog Zur-mkhar, sKu-rab gnam-rgyal (beide in Ruinen) und sKyems-stong (letzteres lag in in sKyems-stong Dorf und ist heute verschwunden). Die führenden Familien von La-thog und sKu-rab kamen aus dem dGyer Klan, von dem ein Zweig ab Ende 12. Jh. in Dvags-po siedelte (siehe Sørensen & Hazod 2005: 255).

²² Vgl. Chayet 1994: 72, 75–78, 82.

mit den östlichen Nachbargebieten von Kong-po und Nyang-po genannt (Kong Nyang Dvags *gsum*), ebenso auch mit den südlich und westlich angrenzenden E-yul und gNyal (E gNyal Dvags *gsum*); das sind allesamt Territorien, die aufs engste mit dem Werden und der Frühphase der *spu rgyal* Dynastie assoziiert sind, sei es durch eine erklärte gemeinsame Abstammung und/oder durch affinale Beziehungen (Hazod 2005: 219f.; oben Kap. 4). Für Kong-po ist die Anerkennung einer gewissen Autonomie auf Grund einer kollateralen Verwandtschaft zur Linie der *btsan po* für das 8. Jh. inschriftlich belegt; ähnliche Deklarationen mag es auch für andere Territorien in dieser Region gegeben haben (der mächtige Sockel einer heute verschwundenen (Inschriften?-)Säule liegt mitten im Gräberfeld von sKyems-stong). Soweit wir das heute sehen, sind in der Dvags-po Region zumindest zwei *rgyal phran* Herrschaften zu unterscheiden, das eine ist Dvags-yul (Dvags Se-mo gru-bzhi), das andere ist mChims-yul. Letzteres ist das Stammland der mChims,²³ einer der vier Zhang (Mutter-Bruder) Minister-Klans (Anm. 5), der schon in präimperialen Zeit affinale Beziehungen zum Yar-lung Haus hatte (Kap. 4). Derselbe Klan hatte eine führende Position in der Verwaltung von g.Yo-ru (linke Hornprovinz); so stellte er den Horn-Kommandanten (*ru dpon*) der unteren (= östlichen) Hälfte (g.Yo-ru smad), die in dieser Region des östlichen Zentraltibet zu lokalisieren ist. Es mag dennoch etwas überraschen, dass ein Klan in Diensten des Hofes, wiewohl von königlichem Status, offenbar mit dieser „imperialen“ Gräberanlage in Verbindung steht;²⁴ dies nehmen wir an, denn sKyem-stong ist nach den Aussagen der Einheimischen der spätere Name von mChims-yul.²⁵

Eines der Ergebnisse der Gräberuntersuchungen war, dass einige der Anlagen früher einmal gewaltsam geöffnet wurden, ein Ereignis, das wir wohl parallel zu den oben erwähnten Plünderungen der *btsan po* Gräber von 'Phyong-rgyas sehen müssen. Es unterstreicht den Stellenwert dieses

²³ Auch mChims-rgyal, was auf den königlichen Status (*rgyal*) der Klanführung verweist. Die Form findet sich bei einem der bedeutendsten Vertreter, dem General und späteren Großminister *zhang* mChims-rgyal rGyal-zigs shu-theng (8. Jh.), der Träger des Türkisemblems (des höchsten Ranges der Regierungsaristokratie) war.

²⁴ Felder mit gewöhnlich runden, kleineren Hügelgräbern finden sich zahlreich in (mit ehemaligen Klanterritorien assoziierten) Gebieten Zentraltibets; doch hier geht es um die Qualität und Größe von *btsan po* gleichen Gräbern, wenn uns auch hinsichtlich der Beigaben etc. bislang genauere Vergleiche mit den (bis heute noch nicht archäologisch erhobenen) 'Phyong-rgyas *bang so* fehlen.

²⁵ Die geographische Lage ihres Tales geben sie mit Kong-po Dvags *gsham* an und

peripheren Gräberfeldes, das (oder dessen Schätze) offenbar ein Objekt der lokalen *kheng log* Revolte von mChims-yul bildete (siehe Kap. 2). Soweit wir das nach unserem Kurzbesuch (2005) sagen können, haben sich in der Lokaltradition keine weiteren Hinweise zu diesen Ereignissen erhalten; stattdessen finden wir hier wieder die bekannte Formel der *Richödpa* Überlieferung.

Auf halbem Weg zwischen Leb und dem weiter hinten liegenden sKyems-stong Dorf erstreckt sich oberhalb der Talschlucht, über dem linken (= westlichen) Ufer, die Ebene von Bangye (sPang-g.yas?), an deren hinteren Rand mehrere namenlose (nach ihrem äußeren Anschein möglicherweise aus unterschiedlicher Zeit stammende) Ruinen stehen. Etwas abseits gibt es die baulichen Überreste eines Wohngebäudes, das die Einheimischen den Sitz eines früheren Königs nennen (Abb. 5). Von hier hat man einen Blick auf die im Nordosten, auf der anderen Seite des Flusses liegenden Gräber, die als Dämonenhäuser (*'dre khyim*) bezeichnet werden. Unmittelbar gegenüber Bangye, auf der anderen Seite der Schlucht erhebt sich der Berg dGra-dmag-sgang („Berggrat des Kriegsgottes (*dgra [lha]*; wörtl.: Feindgott) und seiner Armee“); er fungiert als Territorialgott (*yul lha*) von sKyems-stong, der sich in dem Blauschaf (*gna 'ba*)²⁶ manifestiert; eine quer unterhalb der Bergkuppe verlaufende Linie, die sich deutlich von dem rötlichen Gestein abhebt, wird als der vielbetretene Pfad dieses Wildes gesehen. Man erzählt:

Der Bangye Herrscher war ein „verrückter König“, der bei einer kriegerischen Auseinandersetzung (einige sagen, der Krieg war gegen Kong-po) alles verloren hatte und das Land in den Ruin führte (auslaugte und leer (*stong*) machte, daher der Name sKyems-stong (*sic*) [*skyems = skem pa?*]). Eines Tages forderte er die *'dre* Dämonen auf, den (*yul lha*-) Berg abzuschneiden, da er immer einen Schatten auf den königlichen Palast wirft. Die helle Blauschaflinie sei die Höhe, auf welcher der Berg abgetragen werden sollte. Die *'dre* suchten daraufhin einen Lama um Rat auf. Dieser

das entspricht auch der Lage von mChims-yul in den Quellen, das in der Form von Dags mChims oder auch Kong-po mChims aufscheint. Die Einheimischen erklären, das ursprüngliche mChims war das Dorf Leb (Abb. 4), das nach der Tsa-ri Öffnung umbenannt wurde: „Die Pilger verlauteten nach dem Eintritt in das Tal stets begeistert: 'wir befinden uns (*gzhugs*) nun an der Pforte zu Tsa-ri' [das bezieht sich auf das benachbarte Dorf *gZhugs*] und in Leb sagten sie: 'wir sind nun bereits in Tsa-ri angelangt (*sleb*),' daher der Name [*s*]Leb, das früher mChims-yul hieß.“

²⁶ *Pseudois naysaur* Hodg.: Bharal Schaf.

meinte, es sei leichter den Kopf des Herrschers als die Spitze des Berges abzuschneiden. Das war das Ende dieser Königsherrschaft. [Über die Tötung und andere Details wird nichts weiter berichtet.]

In dieser lokalen Variante der Geschichte (mit einem *'dre* an Stelle der Untertanen und einen Lama an Stelle der AufstachlerIn) finden wir erstmals eine genauere Spezifizierung des Berges, der fallen soll, nämlich der Berg der zentralen Gottheit des Landes. *Yul lha* Traditionen stehen historisch in enger Beziehung zur führenden Linie des betreffenden Siedlungsraumes und wir vermuten, dass es sich bei dem *yul lha* dGra-dmag um eine Sekundärbezeichnung oder einen Ableger des mChims *lha* Than-'tsho handelt, der in den Listen der *lha dgu* Territorien als der repräsentative *lha* von mChims-yul aufscheint.²⁷ Diese *lha* des Territoriums verkörperten den (gewöhnlich als *gnyan* bezeichneten) Ahnengeist der Linie, der oft in der Gestalt eines Wildtieres vorgestellt wurde. Die Berge wurden als *sku bla* („Seele des Körpers [des Königs]“) tituliert, die in der imperialen Zeit als Beschützer der königlichen Linie fungierten. Das repräsentative Ritual, das ein altes Dunhuang Dokument beschreibt (Thomas 1957), ist wohl als ein Echo eines schon in prähistorischer Zeit praktizierten Kultes zu lesen und weist den einzelnen Herrscher (*rje*) als den sakral definierten Herrn des Territoriums aus. Es berichtet, wie in den *lha dgu* Territorien die *sku bla* regelmäßig durch Substitutsopfer (*glud*) besänftigt wurden, ein Ritual, welches das Wohl des Landes, das vom Zustand des königlichen Körpers abhängig war, gewährleisten sollte. Wie anderswo ausgeführt (Gyalbo *et al.* 2000: 123), ist hier das *glud* Opfer vermutlich als eine symbolische Tötung des Herrschers zu lesen, dessen sakrale Macht (*mnga' thang*) durch ein Gleichgewicht der ahnenkultischen *sku bla* Beziehung definiert war. Man beobachtet hier eine auch in anderen Kontexten angesprochene Analogie von Körper und Berg, die eine gemeinsame Seele (*bla*), die eine Seele des Landes und des Königs ist, verbindet. Kritische Stellen der Körperseele bilden Kopf und Halsbereich/ Nacken, die in Tibet traditionell durch den

²⁷ Lalou 1965: 197; in einer Parallelliste der alten Götterkategorie der „13 mGur-lha der [präimperialen] Herrscher“ (*rje'i mgur lha bcu gsum*“), welche die *lha dgu* plus vier weitere Gottheiten umfasst, heißt er einfach Jo-bo mChim[s]-lha (Nebesky-Wojkowitz 1975: 224); zu den *mgur lha* siehe Macdonald 1971: 301f. (Pasang Wangdu, der kürzlich in demselben Gebiet gearbeitet hat, meint, dass die Lokalgottheit „Chillha“ mit Sitz auf einem Berg hinter Bangye sich auf den mChims-lha beziehen könnte (persönliche Mitteilung, Aug. 2006). Man kann annehmen, dass es hier eine engere lokalhistorische (und „verwandtschaftliche“?) Beziehung zum *yul lha* dGra-dmag-gsang gibt.)

Türkisschmuck, das Seelensymbol (*bla g.yu*) schlechthin, geschützt sind (vgl. Karmay 1998a). In der Analogie zum Berg entspricht das den topographischen Zonen von Spitze und Schulter oder Nacken des Berges (*mgul/r*).²⁸ Sie markiert in der vorliegenden Geschichte die „Blauschafflinie,“ in der wir unschwer eine kosmologische Dimension erkennen: sie ist eine horizontale Linie zwischen Kopf und Schulter des Berges, die zugleich eine vertikale Ordnung signalisiert, die Linie der (göttlichen) Herkunft und Abstammung, die vom königlichen Körper repräsentiert wird. Den Berg abzutrennen würde notwendig das Ende dieser Ordnung bedeuten. Man entschließt sich, besser den Kopf des Herrschers abzutrennen, ein Entschluss, der genau genommen einer Zustimmung zur gegebenen Ordnung gleichkommt.

Wir haben in den Beispielen gesehen, dass dem Bruch stets eine Neuordnung folgt. Dieser Wechsel hat in seiner ursprünglichen Bedeutung anscheinend nichts mit sozialer Revolte zu tun. Wir müssen uns fragen, warum der Herrscher die Bergabtrennung fordert, was notwendig sein eigenes Ende besiegelt? Der Schatten des Berges, der in einem der Beispiele dem Rhythmus des Jahres folgt („jeden Winter“), liefert uns hierzu vielleicht einen Hinweis.

Grib hat die Konnotation von Verunreinigung, eine ebenso religiöse wie soziologische Kategorie, die wir insbesondere auch im Kontext der Herrschertötung finden und hier mit Makel oder Defekt des (heiligen) Körpers korreliert. Dieser Defekt stellt sich ein, wenn gemäß der Theorie der Thronfolgeordnung der Nachfolger das Reifealter erreicht hat (siehe oben), oder bei körperlichen Schaden durch Krankheit, wie im berühmten Fall des Yar-lung *rgyal po* 'Bro[ng]-gnyan lde'u.²⁹ Den

²⁸ Das sogenannte erste (königliche) Grab Tibets (= Grab des ersten sterblichen Königs Gri-gum btsan-po) wurde bezeichnenderweise am Nacken des Berges (*mgur*) errichtet, und an einer Stelle namens Bla-'bubs, ein Toponym, das offenbar mit Seelenritual in Verbindung steht. Vgl. Karmay 1998b: 225. (Es bezieht sich auf die Errichtung des Grabes am Fuße des lHa-ri G.yang-tho in Kong-po, möglicherweise nur ein Scheingrab, denn andere Versionen berichten, dass man den Leichnam von Kong-po nach Yar-lung brachte, wo er nach seiner Bestattung als Ortsgottheit verehrt wurde. Das Grab liegt den Quellen zufolge unweit von Drang-mo, die Geburtsstätte des gDung Ahnen (siehe oben Anm. 4.). Ein Grabhügel, dessen Lage genau den Beschreibungen des Gri-gum Grabes in den Chroniken entspricht, wurde jüngst (2005) vom Autor im oberen 'Phyong-po entdeckt; eine Dokumentation dazu ist in Vorbereitung).

²⁹ I.e. der 29. König der *spu rgyal* Genealogie (Vater des sTag-bu snya-gzigs, seinerseits Vater des Reichgründers gNam-ri srong-btsan). Er wurde gemeinsam mit der

späteren (buddhistischen und Bon-po) Schutzgötterritualen, die im Kern auf den alten *sku bla* Ritualen aufbauen, entnehmen wir, dass auch das Unheil des Landes (Epidemie, Naturkatastrophen) als Defekt des königlichen Körpers gesehen wurden.³⁰ Es meint den Verlust der sakralen Kraft des Königs (*mnga' thang*), die unteilbar ist und sich auf den Nachfolger übertragen muss.³¹ Der Schatten des Berges, der auf den Palast des Königs fällt, signalisiert einen *grib* Zustand des Königs, der einen Generationenwechsel notwendig macht. Den Wunsch des Herrschers, den Berg zu beseitigen, mag man als den Versuch sehen, sich dieser zwingenden Ordnung zu entziehen. Doch die vielleicht bessere

Königin lebendig begraben, da er von einer Leprkrankheit befallen war, verursacht durch einen Blick in die Kammer der Königin, der er nachstellte, um die Ursache ihrer außergewöhnlichen Schönheit zu erfahren; dabei beobachtete er sie beim Verzehr von Fröschen und Fisch (nach anderen Versionen kostete der König von diesen *klu (nāga)* Speisen). Man mag das als den unerlaubten Blick in das klassifikatorisch unterweltliche Reich der Frauen deuten; daneben gibt es einen möglichen affinalpolitischen Zusammenhang, wonach hier die maternale (*zhang*) Seite hinter diesem Regulativ der Königstötung steht. Diese Frau kam aus Dvags mChims und es ist vermutlich kein Zufall, dass der Ort mit dem „Grab der beiden lebendig Bestatteten“ Zhang heißt (er liegt unweit nördlich von 'Phyong-rgyas). Die Chroniken berichten weiter, dass der Sohn und Nachfolger blind geboren wurde, da er vom „Schatten des Vaters“ (*yab grib*) getroffen wurde. Vor seinem Tod gibt der alte König Anweisungen, wie sein Sohn geheilt [und damit die Linie fortgesetzt] werden kann, nämlich unter anderen durch eine Verehrung der buddhistischen Objekte, die zuvor schon in Yar-lung Eingang gefunden hatten; das sind die sogenannten *gnyan po gsang pa*, welche hier die Stelle der *gnyan* respektive *sku bla* Verehrung einnehmen (siehe Haahr 1969: 334f.; dazu DEU-2 250–252). Die Einführung buddhistischer Praxis (ein Einschub der späteren Geschichtsschreibung) korreliert hier mit der Neuordnung, die der bedrohlichen Krise eines genealogischen Bruches folgt. Eine ähnliche Korrelation finden wir im Mer-khe Beispiel und indirekt auch in sKyems-stong, wo die Auslöschung von mChims mit Namensänderungen korrespondiert, die wir in Zusammenhang mit der Geschichte der Tsa-ri Öffnung sehen müssen. Bezeichnenderweise ist es auch ein Lama, der die Verweigerung der Bergbeseitigung formuliert. – Was die Erzählung von der schönen Königin aus mChims betrifft, so gibt es hier anscheinend einen Zusammenhang mit der heute zumindest noch in Dvags-po und Umgebung verbreiteten Ansicht, dass die schönsten Frauen Tibets aus sKyems-stong kommen.

³⁰ Vgl. e.g. Hazod 2005: 277; auch Eidbruch konnte zumindest der gewohnheitsrechtlichen Formulierung nach zum Tode des Königs führen; die Eidesform des *btsan po* bei Erlassen und öffentlichen Deklaration gegenüber seinen (Klan-) Alliierten war gewöhnlich *dbu snyung gngang ba*, „bei seinem Kopfe schwören.“ Siehe Uebach 1985: 52f.

³¹ Es ist möglicherweise eben dieses göttliche Erbe der *mnga' thang*, das sich in den „stong Früchten“ der oben genannten gDung Legende manifestiert (Kap. 1).

Lesung ist: die Überlieferung verlangt, dass der „verrückte“ König selbst sich als das Opfer fordert; er muss das tun, da er die Ordnung verkörpert, die Gesellschaft und ihr Gewissen. Und er verkündet sein Ende in einer verschleierte Form, indem er vom Volk den Fall seines *alter ego* verlangt.³²

Die scheinbare anarchische *Richödpa* Geschichte in ihrer signifikanten Folge von Anordnung – Verweigerung – Tötung reflektiert unseres Erachtens eine euphemistische Formel der rituellen Königstötung, die ähnlich wie das symbolische *glud* Opfer die kosmische Erneuerung als Ziel hat. Sie entstammt einer „intakten“ gesellschaftlichen Tradition, deren Heimat wir in den Klangeschichten der proto-staatlichen *lha dgu* Territorien lokalisieren können. In diesen Gebieten hat sie sich zum Teil bis heute in der Oraltradition erhalten, und zwar, wie wir meinen, in Form einer sekundären Anwendung, wo sie als gleichsam stereotype Erklärung von historischen Konfliktlösungen, genealogischen Brüchen und sozialer Revolte aufscheint. Dieser „sekundäre Kontext“ vermindert aber nicht den dokumentarischen Wert der Bergabschneidungsgeschichte als ein stützendes Zeugnis anarchischer und anti-zentralistischer Bewegungen in der Geschichte Tibets. Sie verweist hier auf ein Kernthema der politisch-anthropologischen Diskussion, nämlich die Frage der Aufrechterhaltung herrschaftlicher Strukturen, deren Schicksal sich in dem politischen Feld von Verweigerung und Zustimmung gestaltet.

³² Diese Selbstinszenierung der eigenen Tötung ist im Präzedenzfall des Gri-gum Mythos augenscheinlich: der König übergibt vor dem Kampf dem Widersacher (i.e. der Pferdehüter oder Marshall (*rta dzi*) Lo-ngam, der anderswo als *kheng*, 'bangs (Untertan) oder auch *rgyal phran* geführt wird) die als *lha* Schätze (*lha dkor*) bezeichneten magischen Waffen, ein Erbe der göttlichen Linie, mit denen er zu schlagen ist (DTH: 97f.). In anderen Versionen willigt der „verrückte König“ (verrückt durch einen *gdon* Dämon) zur Verwunderung seines Gegners in den Vorschlag ein, vor dem Kampf seine Körpergottheiten zu neutralisieren. Das sind *dgra lha*, *mgur lha* und *pho lha*, mit Sitz auf Kopf und Schultern.

Literaturverzeichnis

- Ardussi 2004 = Ardussi, J. (2004), The Gdung Lineages of Central & Eastern Bhutan – A Re-appraisal of their Origin, Based on Literary Sources, in: K. Ura & Sonam Kinga, eds., *The Spider and the Pidget. Proceedings of the First International Seminar on Bhutan Studies*. Thimphu 2004, 60–72.
- Aris 1979 = Aris, M. (1979), *Bhutan. The Early History of a Himalayan Kingdom*. Warminster: Aris & Phillips.
- Aris 1986 = Aris, M. (1986), *Sources for a History of Bhutan*. WSTB 26. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien.
- Chapel = Chab-spel Tshe-brtan phun-tshogs (1989), *Bod kyi lo rgyus rags rim g. Yu yi phreng ba (stod cha)*. Lhasa: Bod-ljongs dpe-skrun-khang.
- Chayet 1994 = Chayet, Anne (1994), *Art et Archéologie du Tibet*. Paris: Picard.
- Chayet 1997 = Chayet, Anne (1997), Tradition et archéologie, notes sur les sépultures tibétaines, in: Krasser, H. et al., *Tibetan Studies (Proceedings of the 7th IATS Seminar)*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 131–139.
- Chöpel 2002 = Chos-'phel (2002), *Gangs can ljongs kyi gnas bshad lam yig gsar ma – lHo kha sa khul gsar ma*. Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang.
- Deb sngon* = 'Gos lo tsā ba gZhon-nu-dpal, *Deb ther sngon po, I–II*. Chengdu: Si-khron mi-rigs dpe-skrun-khang 1984.
- DEU-1* = lDe'u jo-sras, *Chos 'byung chen mo bstan pa'i rgyal mtshan lde'u jo sras kyis mdzad pa*. Lhasa: Bod-ljongs mi-dmangs dpe-skrun-khang 1987.
- DEU-2* = mKhas-pa lDe'u, *rGya bod kyi chos 'byung rgyas pa*. Lhasa: Bod-ljongs mi-rigs dpe-skrun-khang 1987.
- Dotson 2004 = Dotson, Brandon (2004), A Note on Zhang: Maternal Relatives of the Tibetan Royal Line and Marriage into the Royal Family. *Journal Asiatiques* 292.1–2: 75–99.
- Dotson, in Druck = Dotson, B., At the Behest of the Mountain: Clan Territory in Post-imperial Tibet. *Paper delivered at IATS 10* (2003).
- DTH = Bacot, Jaques, Thomas, Frederick W. and Toussaint, G-C. (1940), *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*. Paris: Librairie orientale Paul Geuthner.
- Dungkar 1991 = Dung-dkar Blo-bzang 'phrin-las (1991), *The Merging of Religious and Secular Rule in Tibet*. Beijing: Foreign Language Press.
- Dungkar* = lHag-pa phun-tshogs, et. al. eds. (2002). *Dung dkar tshig mdzod chen mo*. Beijing: Krung-go'i bod-rigs-pa dpe-skrun-khang.
- Gyalbo et al. 2000 = Tsering Gyalbo, Hazod, G. and Sørensen, P. K. (2000), *Civilization at the Foot of Mount Sham-po*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Haarh 1969 = Haarh, E. (1969), *The Yar-lung Dynasty*. København: Gad's F.
- Hazod 2000 = Hazod, Guntram (2000), The Yum-brtan Lineage, in: Gyalbo et al. 2000: 177–191.

- Hazod 2005 = Hazod, Guntram (2005), The Falcon and the Lizard. Yar-lung and the Cultic History of its Royal Temple, the 'Thundering Falcon,' in: Sørensen & Hazod 2005: 217–307.
- Hazod, in Druck = Hazod, G., King Mer khe. A Historical Note on the Legend of Origin of the Byang sTag lung pa Protector *rGyal po* Mer khe. *Proceedings of the Intern. Association for Tibetan Studies*. Oxford 2003.
- Huber 1999 = Huber, T. (1999), *The Cult of Pure Crystal Mountain. Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in South-east Tibet*. Oxford: Univ. Press.
- HN = lHo-brag grub-chen Nam-mkha' rgyal-mtshan, *lHo brag rje btsun Phyag rdor ba'i phyi'i rnam thar gdung rabs*, 637–671, in: *The Collected Works of lHo-brag grub-chen Nam-mkha' rgyal-mtshan*. Text of the rDo-rje gling-pa Tradition of Bhutan. Supplementary Series vol. 7, Paro 1985.
- Karmay 1996 = Karmay, S. (1996), The Tibetan Cult of Mountain Deities and its Political Significance, in: A. M. Blondeau and E. Steinkellner, eds., *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 59–76.
- Karmay 1998a = Karmay, S. (1998), The Soul and the Turquoise: a Ritual for Recalling the *bla*, in: Karmay, S., *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, 310–338.
- Karmay 1998b = Mount Bon-ri and its Association with Early Myths, in: Karmay, S., *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, 211–227.
- Karsten 1980 = Karsten, J. (1980), Some Notes on the House of lHa rGya-ri, in: M. Aris and Auung San Suu Kyi, eds, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*. Oxford. 153–168.
- KG = dPa'-bo gTsug-lag-phreng-ba, *Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston* (1-2). Beijing: Mi-rigs dpe-skrun-khang 1986.
- Lalou 1965 = Lalou, M. (1965), Catalogues des principautés du Tibet ancien. *Journal Asiatique* 253. 189–215.
- LG = lHa-rgya-ri Khri-chen nam-rgyal rgya-mtsho, *Bod rje chos rgyal gyi gdung rgyud sde dpon lha rgya ri'i gdung rabs rin chen 'phreng ba*, 1–113. New Delhi: dPal-'byor dpar-skrun-khang 1999.
- Macdonald 1971 = Macdonald, A. (1971), Une Lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290. Essai sur la Formation et l'emploi des Mythes Politiques dans la Religion Royale de Srong-bcan sgam-po, *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris: Adrien Maisonneuve, 190–391.
- Nyang ral* = Nyang-ral Nyi-ma 'od-zer, *Chos 'byung me tog snying po sbrang rtsi 'i bcud*. lHa-sa: Bod-ljongs mi-dmangs dpe-skrun-khang 1988.
- Nebesky-Wojkowitz 1975 = Nebesky-Wojkowitz, R. (1975/repr.), *Oracle and*

- Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities.* Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Petech 1994 = Petech, L. (1994), The Disintegration of the Tibetan Kingdom, in: P. Kvaerne, ed., *Tibetan Studies, vol. 2.* Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, 649–659.
- Pommaret 1997 = Pommaret, F. (1997), Die Geburt einer Nation, in: Schicklgruber, Ch. & Pommaret, F., eds., *Bhutan – Festung der Götter.* London: Serindia Publications, 197–207.
- O-rgyan 1991 = Nor-brang O-rgyan (1991), *Bod sil bu'i byung ba brdzod pa shel dkar phreng ba.* Lhasa: Bod-ljongs mi-dmangs dpe-skrun-khang.
- Sørensen & Hazod 2005 = Sørensen Per and Hazod, G. (2005), *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug, Tibet's First Buddhist Temple.* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Thomas 1957 = Thomas, F. W. (1957), *Ancient Folk-literature from North Eastern Tibet.* Berlin: Akademie-Verlag.
- Uebach 1985 = Uebach, H. (1985), Ein Beitrag zur Dokumentation der Inschrift von rKong-po, in: *Archiv für zentralasiatische Geschichtsforschung* (Hrsg. D. Schuh und M. Weiers, Heft 8). Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 51–69.
- Uebach 1987 = Uebach, H. (1987), *Nel-pa Paṇḍitas Chronik Me-tog Phreng-ba.* München: Bayrische Akademie der Wissenschaften.
- Vitali 1996 = Vitali, R. *The Kingdoms of Gu-ge Pu-hrang. According to mNga'-ris rgyal-rabs by Gu-ge mkhan-chen Ngag-dbang grags-pa.* Dharamsala: Tho-ling gtsug-lag-khang lo-gcig-stong 'khor-ba'i rjes-dran-mdzad sgo'i go-sgrig tshogs-chung.
- Vitali 2004 = Vitali, R. (2004). The Role of Clan Power in the Establishment of Religion (from the *kheng log* of the 9th-10th century to the instances of the dByil of La stod and gNyos of Kha-rag), in: Cüppers, C., ed., *The Relationship between Religion and State (Chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet.* Lumbini: Lumbini International Research Institute, 105–157.
- Yamaguchi 1992 = Yamaguchi, Z. (1992). The Establishment and Significance of the *Zhang Lon* System of Rule by Maternal Relatives during the T'u-fan Dynasty. *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* [The Oriental Library] No. 50: 57–80.

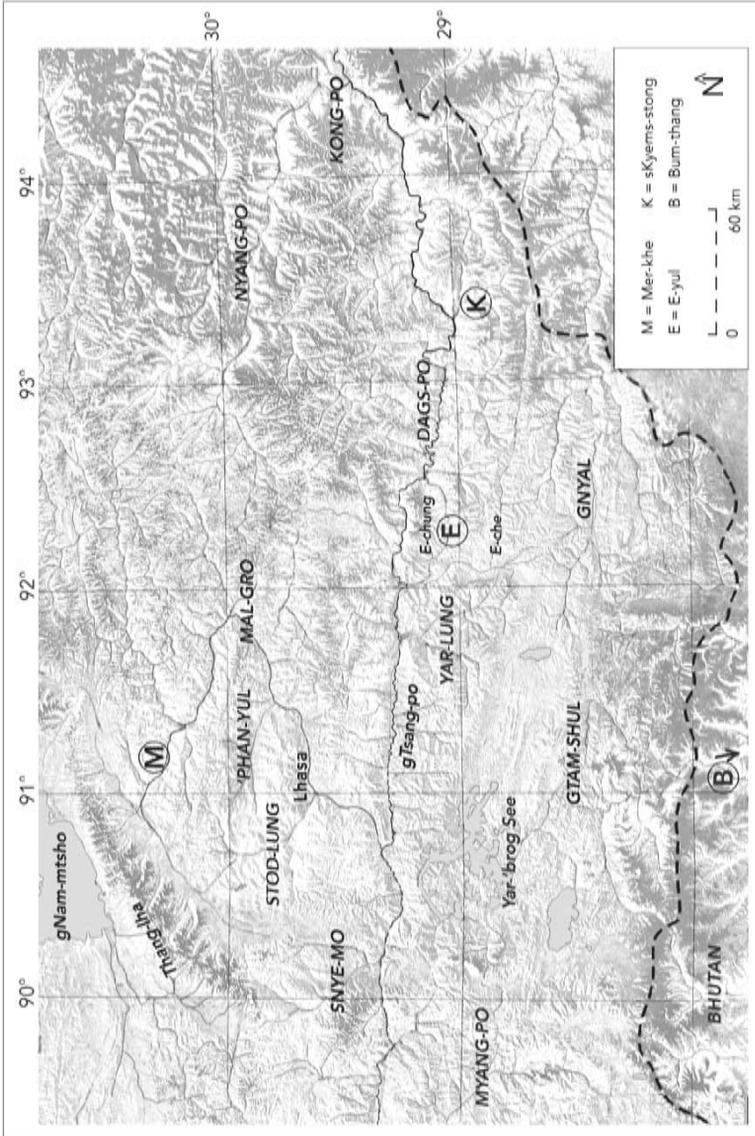


Abb. 1. Zentraltibet – Überblickskarte mit den Untersuchungsgebieten



Abb.2. Die Gräber der „drei Prinzen“ (sras gsum) von rGyal-mkhar-thang in E-yul (Corona Satellite 1970)



Abb. 3. rGyal-mkhar-thang in E-yul. Eines der „drei Prinzengräber“ (Abb. 2). Im Hintergrund der „Bergabschneidungshügel“ rGyal-mkhar-steng



Abb. 4. Das untere sKyems-stong alias mChims-yul (Google Earth 2005)



Abb. 5.
Ruine des Königssitzes von
Bangye (sPang-g.yas?) in
sKyems-stong (Abb. 4)