

Ladakh als Mitte und als Rand: Zum Wandel kultureller und historischer Kontexte

GERHARD EMMER

1. Einleitung

Bis zu Beginn der Dogra Invasion im Jahre 1834¹ war Ladakh ein unabhängiges Königreich. Seine Lage nördlich der Hauptkette des Himalaya hat dazu geführt, dass ein Bild von einem versteckten, von unüberwindlichen Bergen umgebenen und daher isoliertem Land entstanden ist. Ladakh hat dabei mit anderen Himalayaländern wie Tibet, Bhutan und Sikkim die archetypische Utopie eines unzugänglichen und daher in seiner ursprünglichen Form erhaltenen Territoriums geteilt. Diese Sichtweise von einem Paradies, einem Shangri-la, als Antithese zum „überindustrialisierten“ Rest der Welt, wurde bis in die 70iger Jahre des 20. Jahrhunderts von manchem Wissenschaftler vertreten und hat ihren Einzug auch in die populärwissenschaftliche Literatur gehalten.

Frühe westliche Missionare, Entdecker und Forscher haben oft Ladakh und Tibet als einen gemeinsamen tibetischen Kulturraum betrachtet. In Berichten, wie z.B. den Briefen des französischen Arztes und Forschungsreisenden François Bernier, der Kaschmir im Jahre 1665 bereiste, wird Ladakh als „Großtibet“ („Great Tibet“) und Baltistan als „Kleintibet“ („Little Tibet“) bezeichnet (Bernier 1992: 426). Dies hat dann auch zu Verwechslungen geführt, denn manche Missionare und Wissenschaftler haben Ladakh irrtümlicherweise mit Kleintibet bezeichnet. Andere Europäer wiederum haben zwischen Ladakh und Tibet keinen Unterschied gemacht. Viele Forscher kannten die Gebiete östlich des Zoji-la nur vom Hörensagen und hatten daher nur sehr vage Vorstellungen von ihnen, wie z.B. der Brite Thomson, Botaniker und Mitreisender von Alexander Cunningham, der diese Länder mit Thibet, Tubet oder Tibet bezeichnete. Thomson stützte sich dabei auf Namen, die damals bei den nördlich und westlich gelegenen „mohammedanischen Nationen“ (Thomson 1978: 456) üblich waren.

¹ Die Dogras waren eine hinduistische Herrscherdynastie aus Jammu. Raja Gulab Singh eroberte 1834–42 unter Zustimmung der britischen Kolonialmacht die Gebiete Kaschmir und Ladakh. Bei dem Versuch, weiter nach Westtibet vorzudringen, wurden die Truppen des Rajas von einer tibetischen Armee geschlagen und zurückgedrängt (siehe dazu genauer Rizvi 1989: 61–66).

Das Konzept von einem tibetischen Kulturraum, der Bevölkerungen mit mehr oder minder einheitlicher Sprache und Religion umfasst und sich über große Teile des Himalaya erstreckt, ist auch heute noch vielfach in Gebrauch. Es besteht der Trend in Sammelbänden (z.B. Huber 1999) die Begriffe „Tibet“ und „Tibeter“ möglichst allgemein zu verwenden, um damit auch alle aus verschiedenen Regionen stammenden ethnographischen Beiträge zu umfassen ohne dabei auf Staatszugehörigkeit, politische Grenzen und ethnische Vielfältigkeiten näher eingehen zu müssen. Samuel (1993) spricht in diesen Zusammenhang von „Tibetan societies“ und „ethnic Tibet.“ Trotz ihrer wissenschaftlichen Brauchbarkeit nehmen derartige Konstrukte keinerlei Rücksicht auf emische Sichtweisen. Es würde z.B. wohl keinem Ladakhi einfallen, sich selbst als Tibeter zu bezeichnen.² Derartige Etikettierungen stehen dabei nicht nur im Widerspruch zu Selbstdefinitionen, sondern sie vernachlässigen auch lokale Zuschreibungen. Allgemein sind Begriffe von Territorialität und Identität nicht eindeutig und absolut, sondern multipel und kontextabhängig (vgl. Buffetrille & Diemberger 2002: 3–6). Ladakh und Tibet waren auch im historischen Prozess deutlichen territorialen Schwankungen unterlegen. Zu manchen historischen Zeiten bestand dabei Tibet aus rivalisierenden Provinzen mit einem schwachen oder kaum existierenden Machtzentrum, während zu anderen Zeiten eine ausgeprägte Zentralmacht vorhanden war.

Nach der Kulturrevolution in Tibet galt dessen Kultur als zerstört und damit Ladakh als einer der letzten Horte unverfälschter tibetischer Kultur. Zusätzlich war es für westliche Kultur- und Sozialwissenschaftler im Gegensatz zu Tibet viel einfacher, Feldforschungen in Ladakh durchzuführen.³ Ladakh wurde daher neben anderen Teilen Indiens und Nepals in den 70iger bis 90iger Jahren des 20. Jahrhunderts zum Ersatzgebiet für Forschungen, die in Tibet nicht oder nur sehr schwer möglich waren. Es stellt sich dabei die Frage, wie weit die gewonnenen ethnologischen Daten in ein Gesamtbild von Tibet integriert werden können. Für Samuel z.B. sind Daten aus diesen Regionen für ein umfassendes Verständnis Tibets sehr wichtig, wenn sie im Licht der Beziehungen dieser Gebiete zu Tibet (im weiteren Sinn) interpretiert werden (Samuel 1993: 99). Nachdem es mittlerweile zumindest in Teilen der Autonomen Re-

² Der Begriff „Ladakhi“ ist wiederum eine Zuschreibung. Über die Problematik der Klassifizierung der Bevölkerung Ladakhs siehe van Beek (1997: 21–41).

³ Eine Ausnahme bilden die politisch sensiblen Grenzgebiete von Ladakh, die heute noch für westliche Wissenschaftler kaum zugänglich sind.

gion Tibet (TAR) einfacher wurde, Feldforschungen durchzuführen und damit die Zahl der Publikationen zu Tibet sprunghaft angestiegen ist, gilt das Umgekehrte ebenso. Erkenntnisse aus Tibet, und dies trifft insbesondere für historische Texte zu, können auch zum Verständnis der Kulturgeschichte Ladakhs dienen.

Die Fiktion eines bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vollständig isolierten Gebietes ist für Ladakh schon lange nicht mehr haltbar. Ladakh hatte in der Vergangenheit intensive und weit reichende politische und wirtschaftliche Kontakte zu den Nachbargebieten. Ein reger Fernhandel existierte, der erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus politischen Gründen unterbunden wurde. Aufgrund der Eingliederung Kaschmirs und damit auch Ladakhs in die Indische Union wurde letzteres zu einer Grenzregion, die mit den Nachbarstaaten Pakistan und China umstrittene und sensitive Grenzen hatte. Während Ladakh früher eine Art kulturellen Schmelztiegel darstellte, erfolgt die Ausrichtung gegenwärtig weitgehend nach Indien. Das historische Ladakh, das von Wissenschaftlern vielfach als Peripherie Tibets gesehen bzw. konstruiert wurde,⁴ ist heutzutage politisch und territorial eine Grenzregion der Indischen Union. Die Autonome Region Tibet wiederum ist seit 1959 zu einem am Rand gelegenen Gebiet der Volksrepublik China geworden.

Seit Said's Konzept vom Orientalismus (Said 1979) und der dadurch ausgelösten Debatte haben sich zahlreiche Wissenschaftler mit dem imaginären Tibet beschäftigt.⁵ Verschiedene Tibetbilder, die nebeneinander existieren und sich auch manchmal widersprechen, wurden gezeichnet. Die Sicht westlicher Forscher auf Tibet ist dabei nicht statisch, sondern auch bestimmten Strömungen innerhalb der eigenen Disziplin unterworfen (vgl. Kvaerne 2001: 47–63). Ähnliches gilt auch für Ladakh. Neben dem Shangri-la Image haftet Ladakh ein weiteres Klischee an, nämlich eines der ärmsten Gebiete der Welt zu sein. Diese Vorstellung einer wirtschaftlich isolierten und rückständigen Region, die es zu entwickeln gilt, wird auch vielfach von indischen Wissenschaftlern vertreten. Helena Norberg-Hodge hingegen

⁴ „The Nepali and Ladakhi communities have however in common their marginal position in relation to the centers of Tibetan culture, religion, and political authority. Major transformations in Tibetan religion such as the nineteenth-century Rimed movement, impacted regions like Ladakh or northern Nepal only slowly and indirectly“ (Samuel 1993: 113).

⁵ Ein umfassender Überblick über das Tibetbild in der westlichen Literatur findet sich bei Bishop (2001: 201–221).

sieht bzw. vielmehr sah in Ladakh geradezu ein Musterbeispiel eines sich selbst erhaltenden und ökologisch ausbalancierten Systems, von dem die westliche Welt etwas lernen kann (vgl. Norberg-Hodge 1991 und 2001: 331–338). Diese Vorstellung eines in früheren Zeiten ausgewogenen und daher glücklich machenden ökonomischen Systems ist allerdings auch bei der Bevölkerung Ladakhs höchst umstritten. Irimoto hingegen hält das Königreich Ladakh für eine ökologische Nische, die aber nicht ein in sich vollkommen abgeschlossenes System darstellte, sondern durchlässig war und einen kulturellen und ökonomischen Austausch zwischen Zentralasien und Indien durch die „politisch-religiöse“ Grenze Ladakhs erlaubte (Irimoto 1986: 404).

Linguistisch und zu einem großen Teil kulturell war Ladakh über Jahrhunderte mit der weiteren tibetischen Welt assoziiert (Bray 1991: 115). Ähnlicher Meinung ist die Historikerin Janet Rizvi. Danach ist und war Ladakh immer ein Teil des „großen tibetischen kulturellen Reiches“, obwohl es Tibet nie politisch untertan war (Rizvi 1989: 2). Zahlreiche Ähnlichkeiten im soziokulturellen Bereich sind auffällig. So ist die Sprache, das Ladakhi, ein westtibetischer Dialekt mit mittlerweile zahlreichen Wörtern aus dem Hindi und dem Englischen. Die Schrift ist hingegen klassisches Tibetisch. Auch die sozialen Systeme beider Länder sind ähnlich; so gab und gibt es z.B. (noch) in Ladakh und in Tibet als Sonderform die fraterne Polyandrie, auch wenn diese in Ladakh mittlerweile verboten ist. Der tibetische Buddhismus stellt ein wesentliches Bindeglied zwischen beiden Ländern dar. Bis in die 50iger Jahre des 20. Jahrhunderts erhielten zahlreiche ladakhische Mönche in Zentraltibet ihre höhere Ausbildung. Der Buddhismus ist auch der Grund dafür, warum es nicht nur Ähnlichkeiten im klösterlichen Wesen und der damit verbundenen territorialen Organisation, sondern auch große Ähnlichkeiten in der Lebensweise, in den Ritualen und anderen Dingen des täglichen Lebens bis hin zur Architektur gibt.

Dennoch gibt es auch viele Unterschiede, sodass die Ähnlichkeit vielfach nur oberflächlich ist. Wesentliche kulturelle Unterschiede ergeben sich dabei auch durch den ungleich hohen Anteil an muslimischer Bevölkerung. Darüber hinaus hat der Fernhandel zahlreiche Objekte aus Ostturkestan nach Leh gebracht. Auch wenn Teile dieser spezifischen kulturellen Merkmale mit dem Rest zu einer Art Hybridkultur⁶ ver-

⁶ Die Vorstellung von einer ladakhischen Hybridkultur wurde von Srinivas (1993: 55) entwickelt und danach wohlwollend von einigen lokalen Wissenschaftern, vor allem von

schmolzen sind und integrale Elemente bilden (wie das Polospiel) gibt es zahlreiche Elemente, wie z.B. Kopfbedeckungen, die dann auch als *marker* dienen, um religiöse Identitäten zu unterstreichen. Zusätzlich existieren aber auch genug regionale Besonderheiten, die Ladakh mehr als kulturelles Konglomerat denn als ein kulturell einheitliches Ganzes erscheinen lassen.

Im vorliegenden Beitrag geht es nicht um eine Untersuchung von einzelnen kulturellen Elementen, ihres Ursprungs und der Verbreitung innerhalb eines von Tibet und den anderen Himalayaländern gebildeten Raumes, der oft als tibetischer Kulturraum bezeichnet wird. Ziel der Arbeit ist vielmehr eine Analyse der Strukturen königlicher Herrschaft und des spezifischen Netzwerks von politischen, ökonomischen und religiösen Mechanismen, welche die Durchsetzung und Verbreitung von Macht ermöglichten. Diese Netzwerke erstreckten sich nicht nur innerhalb von Ladakh, sondern auch über seine Grenzen hinaus. Gegenstand der Betrachtungen ist daher auch das Verhältnis zwischen Ladakh und seinen Nachbarstaaten, insbesondere Tibet. Die Analyse der Dynamik der bilateralen Beziehungen soll hier zeigen, in welchem Ausmaß der ursprünglich kleine Nachbarstaat jeweils als Rand oder Peripherie zum Zentrum Tibet fungiert hat. Untersucht wird, ob Ladakh im Sinne einer *galactic polity* an Tibet gebunden war, wieweit es Herrschaftsstrukturen kopierte und welche Strategien es entwickelte, um möglichst autonom zu bleiben. Die Studie inkludiert schließlich eine Analyse der politischen Entwicklung des Königreichs Ladakh zu einer bedeutenden Macht des 17. Jahrhunderts im Westen von Tibet und bespricht die Hintergründe ihres späteren Niedergangs.

Vereinfacht dargestellt, bildete der König mit seinem Premierminister einen Teil dieses politischen Netzwerks, die lokalen Fürsten und durch Abmachungen verpflichtete Herrscher anderer Länder den anderen Teil. Essentielles Element für die Funktion dieser Allianzen war der Tribut, der von den schwächeren Partnern an die Stärkeren gezahlt wurde. Als Gegenleistung brachte der König seine persönliche Kraft ein und stand für Ordnung und Recht. Zusätzlich kontrollierte und regelte er den lokalen sowie den Fernhandel, der zunehmend zur Haupteinnahmequelle

den Moslems unter ihnen, angenommen. Der Grund für eine positive Rezeption lag wohl in der (falschen) Annahme, dass auf der Basis einer wissenschaftlichen Anerkennung von einer durch Buddhisten und Moslems gemeinsam gestalteten Kultur auch die Gründe für ethnische Konflikte zwischen den beiden Religionsgruppen wegfallen würden.

des Herrschers wurde. Weil die weltliche Macht des Königs limitiert war, hat gerade das geschickte Management des Sakralen wesentlich zur Erweiterung der Macht beigetragen. An seiner Seite stand ein herausragender Lama, der wiederum auf Grund der zugehörigen Schule über ein großes Netzwerk verfügte. Der König spendete zahlreiche sakrale Objekte, ließ Klöster (*gompa*; *dgon pa*) bauen und stattete sie mit Ländereien aus. Ladakh verfügt über eine Mischung von *gompas* aus verschiedenen Traditionen. Hauptsächlich handelt es sich heute um Klöster der dGe-lugs-pa und der zwei Untergruppen der Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa) Tradition, nämlich der 'Bri-gung-pa und der 'Brug-pa Schule. Die ladakhischen Könige waren im 13. Jahrhundert Bündnispartner der 'Bri-gung-pa (von 1215 bis zur Zerstörung des zentraltibetischen Hauptklosters Ende 13. Jh.). Wesentlich bedeutender war die nachfolgende Allianz mit der (südlichen) 'Brug-pa Schule, die Ladakh auch in Beziehung zu Bhutan und in Konflikt mit Tibet brachte (Schuh 1983: 37–50). Die dGe-lugs-pa Schule war mit den beiden Klöstern Thiksey (Khrig-se) und Spituk (dPe-thub) sowie einigen kleinen *gompas* zwar vertreten, aber im Gegensatz zu Tibet unterrepräsentiert. Erst nach dem Krieg mit dem Dalai Lama-Staat (1679–1684) änderte sich das Kräfteverhältnis zugunsten der dGe-lugs-pa.

Während die religiösen Einflüsse am Anfang hauptsächlich aus Indien kamen, verlor dieser Einfluss durch das allmähliche Verschwinden des Buddhismus in seinem Ursprungsland an Kraft. Ab dem 13. Jahrhundert hat primär Zentraltibet (Ü Tsang; dBus und gTsang) als Zentrum für den Buddhismus fungiert. Der tibetische Buddhismus wurde zu einer eigenständigen religiösen und spirituellen Instanz, die nunmehr von den mächtigen (und zum Teil rivalisierenden) Klöstern in Zentraltibet mit reinkarnierten Lamas an der Spitze ausging. Die Klöster Ladakhs waren im Vergleich zu Tibet klein. Ihr Hauptsitz befand sich fast immer in Tibet. Mönche wurden daher zur Ausbildung zu den Mutterklöstern in Zentraltibet gesandt. Dennoch blieb der Kontakt zu Indien in Form von Pilger- und Studienreisen aufrecht (vgl. Tucci 1971: 375). So besuchte der berühmte 'Brug pa Lama sTag-tshang ras-pa Ngag-dbang rgya-mtsho (1574–1651) zahlreiche historische Plätze in Indien. Bei seiner Suche nach buddhistischen Praktiken und Texten fand er allerdings eine bereits stark veränderte Situation vor, insofern große Teile der Gebiete der ehemaligen buddhistischen Zentren mittlerweile vom Islam dominiert wurden, mit dessen Glaubensvorstellungen er bei seiner Reise (mit der Geburtsstätte des Padamasambhava, i.e. U-rgyan; Skt.: Uḍḍiyāna, in Swat als ein Hauptziel) in näheren Kontakt kam.

Im Gegensatz zu Zentraltibet kamen die buddhistischen Schulen meist ohne größere Konflikte miteinander aus und oft unterstützte der ladakhische König auch alle Schulen in gleicher Weise. Erst mit zunehmendem Machtgewinn und der territorialen Expansion von Ladakh wurden die 'Brug-pa zur führenden religiösen Richtung des Landes.

2. Die Entstehung des Königreichs Ladakh

Die Königschronik von Ladakh, das *La dvags rgyal rabs*⁷, berichtet von dem tibetischen König sKyid-lde Nyi-ma-mgon (circa 900–930 n. Chr.)⁸, der seinen Söhnen jeweils ein separates Königreich übergab. Er teilte dabei sein Königreich mNga'-ris skor-gsum⁹ in drei Teile und übertrug dem ältesten (lHa-chen dPal gyi mgon) Mar-yul (Ladakh), dem mittleren (bKra-shis-mgon) Gu-ge (mit sPu-rang) und dem jüngsten Sohn (lDe-gtsug-mgon) Zangs-dkar (und sPi-ti) (Francke 1992: 93–94; Vitali 1996: 158ff.; Petech 1997: 232).¹⁰ Diese Dreiteilung im 10. Jahrhundert war wiederum für die Anerkennung der

⁷ Das *La dvags rgyal rabs*, die bedeutendste Quelle zur Geschichte Ladakhs, wurde im 17. Jahrhundert kompiliert und dann bis über das Ende des Königreiches hinaus immer wieder ergänzt. Insgesamt sind sieben Manuskripte von diesem Werk bekannt, die allerdings größtenteils nicht mehr existieren (vgl. Petech 1977: 1). Der Herrnhuter Missionar August H. Francke (1870–1930), der von 1896 bis 1909 im Himalaya forschte, übersetzte eines dieser Manuskripte. Wichtige ergänzende Quellen zu diesem grundlegenden Werk hat Vitali in seiner umfassenden Ngari Studie (1996) präsentiert.

⁸ Die Chronik von Gu-ge und sPu-rang (= Gu-ge *mkhan chen* Ngag-dbang grags-pa's *mNga'ris rgyal rabs*) nennt Jo-bo rGod-lde als Eroberer von mNga'-ris skor-gsum. Nach Vitali (1996: 552) handelt es sich dabei um Nyi-ma-mgon und daher verwendet er beide Namen synonym. In Grags-pa rgyal-mtshan's *Bod kyi rgyal rabs* als auch in einem Text aus Dunhuang taucht auch noch Khri kyi ling als weiterer Name von Nyi-ma-mgon auf (siehe Petech 1977: 15).

⁹ Die Einnahme von Nga'-ris skor-gsum erfolgte in drei Teilen: 1. sPu-rang (auch Pu-hrang/hreng, Pu-rangs) durch Heirat mit 'Khor-skyong vom 'Bro Klan (Cog-ro Klan nach anderen Quellen; siehe Petech 1997: 232); 2. Gu-ge durch Handelsbeziehungen und Invasion; 3. Mar-yul durch eine militärische Kampagne. Der erste Sitz des Mar-yul Königs war in Shey (Shel, südlich von Leh; siehe Abb. 1). Vgl. Vitali 1996: 246.

¹⁰ Die Königschronik beschreibt im Kapitel IV „The Kings of Leh and Lhasa down to gLang dar ma“ (Francke 1992: 76–92) ausführlich die Geschichte der Yar-lung Dynastie und ihren Zusammenbruch, erwähnt aber nicht, dass Nyi-ma-mgon's Eroberung von Mar-yul (Ladakh) im Gegensatz zu sPu-rang und Gu-ge ziemlich blutig verlaufen ist und mit strengen Bestrafungen der Eroberten geendet hat. Die Chronik *mNga'ris rgyal rabs* berichtet: „First, as he went to sPu-rang, he established many trade links. [In this way],

Souveränität Ladakhs und die Grenzlegung zwischen Ladakh und Tibet beim Friedensvertrag von Timosgang (gTi-mo-sgang) im Frühjahr 1684 entscheidend.

Die erste (und auch die zweite) Königsdynastie in Ladakh standen damit in direkter Nachfolge der Yar-lung Dynastie (7–9. Jh.). Die Legitimierung der Herrschaft des Königs beruhte einerseits auf der königlichen Abstammung und andererseits auf seiner Funktion als Anhänger und Bewahrer des Buddhismus. Das genealogische Konstrukt enthält den Königsmythos von der Herkunft des Königs vom Himmel und stellt damit eine Verbindung zum mythischen Ahnen des tibetischen Königshauses her, das ist der *lha* Abkömmling oder Göttersohn gNya'-khri btsan-po, der erste der sogenannten sieben "himmlischen Throne" (*gnam khri*), die am Beginn der Königsgenealogie stehen (Hazod 1991: 194ff.; Karmay 1996: 60). Obwohl durch die Verlagerung der königlichen Linie unter den Nachkommen des 'Od-srung (des letzten der Yar-lung Dynastie) nach mNga'-ris gewissermassen eine territoriale Dekontextualisierung des Mythos erfolgt ist, hatte dies keine weiteren Konsequenzen auf die genealogische Legitimierung des Machtanspruchs gehabt. Das *La dvags rgyal rabs* gibt den Königsmythos in veränderter Form wieder und verleiht dabei dem ersten tibetischen König einen indisch-buddhistischen Ursprung (Francke 1992: 77).¹¹ Eingebettet ist die ganze Legende in eine indische Kosmologie, die aus einer Sammlung verschiedener indischer Werke besteht, in die gelegentlich tibetische Ideen eingebaut wurden. Wesentliches Element für die Legitimität des ladakhischen Königs war jedoch, dass er auch ein *dharmarāja* (*chos rgyal*), ein Beschützer des Buddhismus, war und nach den Regeln der Lehre regierte.

Die Geschichte des Königreichs Ladakh und seiner Beziehungen zu den Nachbargebieten ist mit Blick auf die ersten Jahrhunderte noch lückenhaft. Gu-ge war von den „drei Kreisen von mNga'-ris“

he ended shortage of food. Since everybody trusted him, he brought them under his rule. Having assembled troops, he invaded Gu-ge [and] brought it under his control. Then he proceeded to Mar-yul. Punishments were inflicted on those who had broken the law he established. Heads were cut off. In this way, sTod-mNga'-ris skor-gsum was brought under [his] *rgyal khrims* ('royal law'), which is a golden yoke" (Vitali 1996: 554).

¹¹ In Tibet wurde in frühen Inschriften und Manuskripten die Bedeutung des Königs (und *dharmarāja*) sowohl auf seine mythologische Abstammung als auch auf seine Erleuchtung im buddhistischen Sinn zurückgeführt. In späteren Manuskripten wurden die frühen Legenden verändert, indem die Abstammung des Königs in einen indischen Kontext eingebaut wurde (vgl. Snellgrove 1957: 131).

(mNga'-ris skor-gsum) das bestimmende Königshaus, das durch seine Förderung die Buddhismus Renaissance in Westtibet des 10., 11. Jhs. vorantrieb und auch politisch dominant war. So stand Mar-yul (Ladakh) phasenweise unter Kontrolle von Gu-ge, nachdem Expansionen von (ober-)ladakhischen Herrschern, wie der Eroberungszug in den Norden und Osten unter dem (vermutlich aus einer dardischen Linie stammenden) König Utpala in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. wieder zurückgedrängt wurden (siehe dazu genauer Vitali 1996: 245f., 281f., 323f.). Detaillierter ist die ladakhische Königschronik erst mit dem Beginn der zweiten Dynastie in Ladakh, der rNam-rgyal Dynastie. Die Chronik berichtet, dass lHa-chen Grags-'bum-lde von circa 1400 bis 1440 n. Chr. in Leh (Gle/Ble) regierte, während sein jüngerer Bruder Grags-pa-'bum gleichzeitig im Rab-brtan lha-rtse Palast von Basgo (Ba-sgo) herrschte und die königliche Residenz Timogang (gTi-mo-sgang)¹² erbauen ließ. Damit hätte der ältere Bruder das „obere Ladakh“ (sTod) und der jüngere das westlich davon gelegene „untere Ladakh“, auch Sham (gSham) genannt, regiert.¹³ Lozang Jamspal hingegen setzte die Regentschaft von Grags-'bum-lde erst mit circa 1450 bis 1490 an, also 50 Jahre später als Francke. Tashi Rabgyas wiederum vermutete, dass der König Grags-'bum-lde vorerst über beide Teile Ladakhs regierte bis in einer späteren Lebensphase sein Bruder Grags-pa-'bum das untere Ladakh an sich riss. Dieser Annahme schloss sich dann auch Lozang Jamspal an (Jamspal 1997: 141).

Ab dieser Zeit wurde Ladakh periodisch von muslimischen Truppen aus Kaschmir oder Zentralasien heimgesucht.¹⁴ Vitali vermutete, dass sich Ladakh im 15. Jahrhundert für eine beträchtliche Zeitspanne unter Fremdherrschaft befand (Vitali 1996: 514–515). Diese Fremden wurden hauptsächlich als „Hor“ bezeichnet, ein Sammelbegriff für alle Eindringlinge aus dem Norden, meist Mongolen oder so genannte „muslimische Türken“. Fremdartig klingen vor allem die Namen der Könige Bha-ra und Ba-ghan, die im *La dvags rgyal rabs* als Sohn und

¹² Der Königssitz wurde auch gTing-sgang (Temesgam) genannt.

¹³ Die Grenze zwischen oberem und unterem Ladakh verläuft vom Norden nach Süden und westlich von Ba-sgo (siehe Abb. 1).

¹⁴ Mirza Mohammed Haidar Dughlat, ein Mongole der in Taschkent im Jahre 1499/1500 geboren wurde, trat mit fünfzehn dem Militär des Sultans Said Khan bei. Er wurde bald der Führer der Armee und drang 1532 in Ladakh ein, um einen Stützpunkt für die Eroberung von dBus/gTsang (Zentraltibet) zu haben. Obwohl er bei diesem Vorhaben letztlich scheiterte, wurde er Herrscher von Kaschmir, und er eroberte schließlich „Kleintibet“ (Baltistan) und „Großtibet“ (Ladakh) im Jahre 1548 (Petech 1977: 27).

Enkel des Königs Grags-pa-'bum erwähnt werden (Francke 1992: 102).¹⁵ Alle drei Könige herrschten über Sham, während sTod von Grags-'bum-lde und seinen Nachfolgern, also den Vertretern der ersten Dynastie (der lHa-chen Dynastie) regiert wurden. Schon Francke hatte Schwierigkeiten den Namen Ba-ghan einzuordnen und vermutete daher, dass dieser eine verstümmelte Form des Sanskritnamens Bhāgavān ist und daher indischen Ursprungs sei. Petech (1977: 25–26) tat sich bei den damals vorhandenen Quellen sichtlich schwer, eine derartige Spekulation zu akzeptieren, konnte aber eine Fremdherrschaft auch nicht ganz ausschließen. Vitali (1996: 518) hat hingegen Texte verfügbar, die eine Fremdherrschaft in Ladakh in der Mitte des 15. Jahrhunderts belegen. Er nahm daher an, dass Bha-ra und Ba-ghan aus Südturkestan stammten und ihr ursprünglicher Herkunftsort Yarkand war (Vitali 1996: 518). Eine interessante Interpretation lieferte Shaksपो (1993: 22), der den Namen Bha-gan als Spitzname ("Alter Bulle") für einen König mit dem richtigen Namen Rin-chen rnam-rgyal (1470–1500) hielt.¹⁶ Gemäß der Chronik war Bha-gan jedenfalls ein starker Kämpfer und es gelang ihm, durch eine Allianz mit den Leuten von Shey (Shel) den König Blo-gros mchog-ltan und seine beiden Brüder abzusetzen. Blo-gros mchog-ltan war der älteste Sohn und Nachfolger des Königs von Leh (Sle), Grags-'bum-lde.¹⁷ Ba-ghan konnte somit beide Teile Ladakhs unter seiner Herrschaft vereinigen und dadurch wurde er auch zum Begründer der rNam-rgyal Dynastie.

Falls Vitali's Annahme einer Fremdherrschaft tatsächlich zutrifft, könnte es zu einem Bruch in der königlichen Genealogie gekommen

¹⁵ Ein weiterer fremdartig klingender Name findet sich in einem Text von Rangdol Nima. Die erste Inkarnation dieses Lamas, der als berühmter Erneuerer des Klosters Lamayuru gilt, wurde um 1800 geboren. Der Text berichtet von einem Herrscher Bagdar, der im 11. Jahrhundert nach Ladakh kam, das untere Ladakh regierte und Rin-chen bzang-po nach Ladakh einlud, um die Klosterkultur weiter zu entwickeln (vgl. Jina 1999: 4).

¹⁶ Petech erwähnt ebenfalls einen Rin-chen rnam-rgyal, allerdings handelt es dabei um den 18. 'Bri-gung Thronhalter Rin-chen rnam-rgyal (1507–1564) (Peteck 1977: 29).

¹⁷ Die Chronik berichtet, dass Grags-'bum-lde den Königssitz von Shey nach Leh verlegte. Die Brüder von Blo-gros mchog-ltan waren Drung-pa A-li und Slob-bstan dar-rgyas. A-li in Drung-pa A-li erinnert an einen muslimischen Namen (vgl. Francke 1992: 102). Allerdings ist *drung pa* in Westtibet ein Titel für einen Geistlichen und dies ist für Petech (1977: 35) ein Beweis, dass er kein Muslim war. Da es keinerlei Berichte zu Drung-pa A-li gibt, lässt sich nicht klären, ob hier eine falsche Interpretation vorliegt, oder ob er Buddhist und Muslim war. Denkbar ist auch, dass A-li eine Verschreibung von A-la ist, das eine alte Kategorie von *bon po* bezeichnet (*a ya*, *a li*).

sein. Um die königliche Abstammung intakt zu erhalten, wäre es allerdings möglich gewesen, die Genealogie über die weibliche Linie zu führen, d.h. Ba-ghan müsste dann eine Frau aus der lHa-chen Dynastie geheiratet haben. Leider gibt es dazu keine Daten. Das *La dvags rgyal rabs* widmet Ba-ghan bezeichnenderweise nur einen kurzen Absatz, was als weiteres Indiz für einen externen Herrscher gesehen werden kann. Der Chronist thematisiert darin weder Ba-ghan's Herkunft noch gibt er irgendeine Information zu dessen Ehefrau. Ob eine *structural amnesia* in der Chronik vorliegt und welche Konsequenzen ein Bruch in der königlichen Genealogie zu diesen Zeiten gehabt hätte, bleibt ebenfalls unklar. Möglicherweise war damals die Funktion des Königs als *dharmaṛāja* bereits viel wichtiger als seine himmlische Abstammung.

Ganz deutlich ist auch ein Ruck des Zentrums nach Westen feststellbar. Ursprünglich lag der Sitz des ladakhischen Königs in Shey (Anm. 9) und dann in Leh, d.h. beide Orte lagen im oberen Ladakh (sTod), und es ist ziemlich unklar, wie weit die Macht der Könige damals tatsächlich gereicht hat. Dem *La dvags rgyal rabs* zufolge war Sham, das untere Ladakh, vor der Eroberung von mNga'-ris skor-gsum durch Nyi-ma-mgon in mehrere Lokalherrschaften zersplittert (vgl. auch Vitali 1996: 324). Die Datenlage lässt kaum genauere Schlüsse zu, wie weit die territoriale Macht des Zentrums in sTod reichte. Es gibt jedenfalls Hinweise, dass in der Frühphase kein König die volle Kontrolle über das untere Ladakh hatte und es daher bis zum 12. Jahrhundert in kleine „Freistaaten“ geteilt war, die jeweils durch einen *dmag dpon* regiert wurden (Jina & Konchok Namgyal 1999: 4).

Unter der Regentschaft von Grags-pa-'bum entwickelten sich gTi-mo-sgang und Ba-sgo zum Zentrum der Herrschaft in Sham. Diese immer bedeutender werdende Residenz stand bald in Konkurrenz zu den Zentren in sTod, nämlich Shey und später Leh. Als Drehscheibe im Fernhandel zwischen Kaschmir und Yarkand bzw. den Zentren in Gu-ge, dBus und gTsang wurde Leh immer wichtiger. Wahrscheinlich deswegen hatte sich der König entschlossen, den Sitz dorthin zu verlegen. Allerdings endete die Regierung von Grags-'bum-lde, wie Petech berichtete, letztlich mit einem Desaster. Der König wurde von einem Prinz aus einer Seitenlinie abgesetzt und eingesperrt (Petch 1977: 24). Zwischen Blo-gros mchog-lan (Grags-'bum-lde's ältesten Sohn) und Bha-gan gab es Machtkämpfe bis es Bha-gan durch eine geschickte Allianz mit Shey (dem Rivalen von Leh) gelang, die gesamte Macht an sich zu reißen. Ba-sgo wurde damit für längere Zeit zum Königsitz von Ladakh.

Wesentlich für die Bildung und den Erhalt des Königreiches von Ladakh war die Kontrolle über die früher unabhängigen lokalen Regenten und die Regulierung des Handels und seinen Routen. Die Regentschaft beruhte auf einem integralen System aus Ökonomie, Politik und Religion (Irimoto 1986: 403). Eine strikte Trennung der Aufgabengebiete des Königs und seiner Minister in „sakral“ und „profan“ ist daher nicht möglich. Wenn diese Begriffe hier aus Gründen der besseren Beschreibung trotzdem verwendet werden, dann immer in dem Sinne, dass das Sakrale das Profane bedingt bzw. inkludiert und umgekehrt. Die beiden Begriffe lassen sich vielleicht am Besten in Anlehnung an Seyfort Rugg mit den Konzepten „spirituelle Autorität“ und „temporäre Macht“ umschreiben. Die Grenze zwischen diesen Begriffspaaren ist verschiebbar und kann zwischen den extremen Positionen der vollständigen Trennung und der kompletten Verschmelzung oszillieren (Seyfort Rugg 1997: 857).

3. Die Veränderungen im sakralen Bereich

Der Buddhismus war und ist zweifellos das Bindeglied zwischen Ladakh und Tibet. Das 8. Jahrhundert, in dem das tibetische Reich seine größte Ausdehnung erreichte, in dem Samye (bSam-yas), das erste Kloster, gegründet und der Buddhismus zur Staatsreligion erklärt wurde, brachte bedeutende Veränderungen im Bereich von Politik, Religion und Wirtschaft, die auch die peripheren Zonen des Reiches, darunter auch Ladakh, erfassten. Gu-ru Padmasambhava, der indische Gelehrte Śāntarakṣita und der tibetische Reichskönig Khri Srong-lde-btsan (756–797/802) gelten in der Überlieferung als die führenden Protagonisten dieser entscheidenden Phase der ersten Buddhismusverbreitung; sie werden als *mkhan slob chos gsum* (der Abt, der Lehrer und der *dharmarāja*) bezeichnet und auch in Ladakh heute noch sehr verehrt (vgl. Shakspo 1993: 11).

Der Zusammenbruch des tibetischen Königreiches in der Mitte des 9. Jahrhunderts führte zu einer Auflösung der buddhistischen Gemeinden in Zentraltibet. Erst als die Zentralregionen gegen Ende des 10. Jahrhunderts wieder ein gewisses Maß an politischer Stabilität erlangt hatten, kam es allmählich zu einer erneuten Etablierung buddhistischer Kultur, wobei die Impulse aus den peripheren Zonen kamen, aus dem äußeren Osten und Westen, wo sich buddhistische Gemeinden halten konnten, bzw. der Buddhismus inzwischen neu belebt worden war. Diese Wiederbelebung im Zuge der sogenannten zweiten Buddhismusverbreitung (*bstan pa*

phyi dar) aus dem Westen war von mNga'-ris skor-gsum ausgegangen, wo – wie oben schon kurz erwähnt – die Gu-ge Könige als die entscheidenden Förderer auftraten. Snellgrove bemerkte dazu, dass zum ersten Mal in der tibetischen Geschichte eine aristokratische Familie in einer doppelten Rolle auftrat, indem sie sowohl die Führungsperson im Staat als auch in der Religion stellte (Snellgrove 1987: 472). Die Brüder des Königs 'Od-lde, der über Gu-ge und sPu-rang geherrscht hatte, beschäftigten sich eingehend mit der buddhistischen Lehre und der jüngere war auch ein anerkannter Übersetzer. Gleichzeitig hatten sie königliche Titel getragen und wahrscheinlich auch Teile der Regierungsgeschäfte wahrgenommen. Während in der Zeit der Yarlung Dynastie der tibetische König sowohl Repräsentant der weltlichen als auch der sakralen Macht war, wurden zu Beginn der Herrschaft in Gu-ge diese Funktionen unter den Mitgliedern der königlichen Familie aufgeteilt. Im Königreich Ladakh hatten später religiöse Spezialisten diesen Part übernommen. In manchen Fällen hatten aber Mitglieder der ladakhischen Königsfamilie, oft der jüngere Bruder des regierenden oder zukünftigen Königs, religiöse Laufbahnen eingeschlagen. So wurde im 16. Jahrhundert ein Nachkomme eines Neffen von Blo-gros mchog-ltan Mönch von dPe-thub, studierte dann in Tashilünpo (bKra-shis lhun-po) und unterrichtete schließlich sogar den dritten Dalai Lama in der astrologischen Kalkulation des *Kālacakra* (Peteck 1977: 30–31).

Als ein Teil von mNga'-ris skor-gsum war Ladakh gleichermaßen von den Veränderungen durch die *bstan pa phyi dar* erfasst. Sie sind eng mit den Aktivitäten des Übersetzers Rin-chen bzang-po (958–1055) verbunden, der in Westtibet mit dem indischen Gelehrten Atiśa (982–1054) zusammenarbeitete und durch seine Tempelgründungen (in Ladakh namentlich des Nyar-ma lha-khang) und Übersetzungen entscheidend zur Etablierung der klösterlichen Kultur in Westtibet beigetragen hat (Peteck 1997: 234–237). Damals kontrollierte der König die Religion insofern, als er die Einladung von buddhistischen Gelehrten und die Reisen von Übersetzern nach Kaschmir und Indien finanzierte, um heilige Bücher schreiben sowie Klöster und Tempel erbauen zu lassen (Snellgrove 1987: 472). Die Unterstützung der buddhistischen Lehre durch den König fand dabei ihren Ausdruck in Analogie zu den drei Juwelen des Buddhismus (Buddha, Dharma, Sangha) in der Triade: „Körper“, „Wort“ und „Geist“ (*sku gsung thugs*), wiederum symbolisiert durch *sku 'i rten*, das Bild, *gsung gi rten*, die Schrift und *thugs kyi rten*, der *mchod rten*.

Das *La dvags rgyal rabs* berichtet, dass lHa-chen Grags-'bum-lde während seiner Regentschaft zahlreiche sakrale Bauten errichten ließ, die oft Kopien berühmter Gebäude in Tibet waren. Darunter war ein dreifacher Tempel, der nach dem Vorbild in Tholing (mTho-gling) gebaut wurde. Gemäß Jamspal passt die Anlage in Ba-sgo ziemlich genau zu den Angaben in der Chronik (Francke 1992: 99). Der *mchod rten* von Te-se-ru (oder Te'u ser-po),¹⁸ der in Leh errichtet wurde, besaß eine ähnliche Struktur wie der berühmte Kumbum von Gyantse (rGyal-rtse). Diese bauliche Kopie, die der König auf Anordnung des Lama lHa-dbang Blo-gros durchführen ließ (vgl. Jamspal 1997: 142–143), zeigt bereits auch deutlich den beginnenden Einfluss der dGe-lugs-pa in Ladakh. Die entscheidende Wende hatte der Besuch von zwei Asketen gebracht, die im Auftrag des ersten Dalai Lama (und nicht von Tsong-kha-pa, wie die Chronik berichtet) ein sakrales Miniaturobjekt übergeben sollten. Während Grags-pa-'bum kein Interesse zeigte, die Asketen zu empfangen, nahm sein älterer Bruder Grags-'bum-lde das Präsent freudestrahlend entgegen. Als Folge baute er das Kloster dPe-thub (Spituk), bzw. entstand es wie durch ein Wunder von selbst (Francke 1992: 100). Nach den Berichten des tibetischen Regenten Sangs-rgyas rGya-mtsho (17. Jh.) wurde das Kloster allerdings nur renoviert und zwar durch den bereits erwähnten lHa-dbang Blo-gros (vgl. Jamspal 1997: 142). Damit ist ziemlich klar, dass dPe-thub in ein dGe-lugs-pa Kloster umgewandelt wurde.

Anfangs waren die buddhistischen Gelehrten, die von den ladakhischen Königen eingeladen wurden, damit beschäftigt Klöster zu gründen, Texte und Bücher mitzubringen, zu kopieren bzw. zu übersetzen und Disputationen zu organisieren. Die Finanzierung derartiger Unternehmungen brachte dem König Verdienst im buddhistischen Sinne und stärkte seine Position als *dharmarāja*. In weiterer Folge versuchten die Könige, bedeutende Lamas als persönliche Lehrer zu gewinnen. Unter den Experten im Buddhismus gab es im Prinzip zwei verschiedene Arten von Personen: einerseits den typischen Gelehrten wie den *lo tsā ba* (Übersetzer) Rin-chen bzang-po, andererseits den herausragenden *yogin*, z.B. Mi-la Ras-pa (1040–1123 n.Chr.), der seine Erfahrung direkt

¹⁸ Der *mchod rten* von Te-se-ru heißt im *La dvags rgyal rabs* Te'u bkra-shis 'od-'phro, „Brilliant Good Fortune of Te'u“ (Francke 1992: 100, Anm. und Übers. von K. Marx), bei Jamspal (1997: 142) auch mit „Te'u Auspiciousness Radiating Light“ übersetzt. Möglicherweise handelt es sich hier um eine Form des in Zentraltibet verbreiteten *stūpa*-Typs namens *bkra shis 'od 'bar*.

aus dem Milieu der indischen *yogins* schöpfte. Letztere befanden sich fast ständig auf Wanderschaft und hatten vorerst nur geringe Bindungen zu klösterlichen Institutionen. Einige von ihnen waren *tulku* (*sprul sku*) und hatten den Regenbogenkörper erlangt, jenen Körper, der beim Tod verlöscht und keine Rückstände zurück lässt; d.h. sie hatten den Zustand des *para-nirvāṇa* erreicht. Sie hatten alle achtzig (oder vierundachtzig; vgl. Snellgrove 1987: 505) *mahāsiddhas* von Angesicht zu Angesicht gesehen (Francke 1992: 111) und zahlreiche Fähigkeiten erworben, darunter Fähigkeiten in der Heilkunde und Magie.¹⁹

Die Verbindung zwischen einem Guru (oder *bla ma*) als religiöser Lehrer und Helfer eines Prinzen oder Königs war in Tibet besonders im 13. Jahrhundert aber auch davor und danach sehr bedeutend. Sie wird *mchod yon* oder *yon mchod* genannt.²⁰ Obwohl es sich dabei nicht um eine Institution, sondern um eine religiöse und persönliche Beziehung gehandelt hat, haben beide Partner entscheidend profitiert. Im Auftrag der Lamas wurden zahlreiche Klöster errichtet und der König spendete neben wertvollen Dingen auch umfangreiche Ländereien. Der König hatte durch die Abgabe der Führungsperson im religiösen Bereich zwar an Macht eingebüßt aber auch gleichzeitig mehr Sicherheit und Stabilität erlangt, da ein anerkannter Spiritualist jegliche Bedrohung abwenden oder zumindest mildern konnte. Im Konfliktfall hatte der König den Vorteil, einen angesehenen und geachteten Vermittler zur Hand zu haben. Der König unterstützte den Buddhismus sowohl auf der

¹⁹ Thang-stong rgyal-po ist ein typisches Beispiel eines derartigen Allroundgenies und Magiers. Das *Thang stong rgyal po rnam thar* berichtet: „... the master and about twenty disciples, who [were prepared to] sacrifice their lives went to Mar-yul. He settled the dispute between the kings of Mar-yul stod-smad, these two, by making prophecies and performing miracles. In Mar-yul, he imparted *Ma ni'i lung* (teachings) at about sixty settlements of sTod Hor-s, who had invaded the estates of Mar-yul. He gave them instructions on how to refrain from sin and achieve virtue. In order to put his plan into action, as *grub thob chen po* meditated to subjugate the Hor troops by his might, he caused a rain of rats in Hor yul. Crops were destroyed, famine and epidemics broke out, which resulted in the sTod Hor troops never again having the opportunity to invade the kingdom of Tibet.“ (Vitali 1996: 525).

²⁰ Die üblichen Übersetzungen von „Patron-Priest“ (oder „Gabenherr-Opferpriester“) beschreiben diese Beziehung allerdings nur unzureichend, denn der Lama fungiert nicht als Priester im herkömmlichen Sinn, sondern im Wesentlichen als Empfänger und zwar im Austausch für seine religiöse Hilfeleistung, während der König der Geber ist (Bereitstellung von Mitteln, Ländereien und die Gabe des politischen Schutzes). Vgl. Seyfort Ruegg 1997: 857–872.

Ebene der Ideologie als auch der Wirtschaft. Als Ausgleich rechtfertigte das religiöse System das Königtum (Irimoto 1986: 404). Durch die Neugründungen und Wiederbelebung bereits vernachlässigter oder verfallener Klöster und die Einbindung lokaler, meist männlicher Bevölkerungsteile in klösterliche Bereiche wurde nach und nach das Klosterwesen geschaffen. Im religiösen Bereich erfolgte ein Wechsel vom *yoga-tantra* zum *anuttayoga-tantra* Buddhismus. Nach Irimoto hatte das *yoga-tantra* nur die individuelle Erleuchtung zum Ziel. Die Natur der Klöster hingegen, die dem *anuttayoga-tantra* Buddhismus angehörten, liegt im „Säkularismus und der Erziehung der Bevölkerung im allgemeinen“ (Irimoto 1986: 404). Derartige Klöster wurden in Ladakh in der zweiten Dynastie (nach 1400) gegründet.

Die meisten Schulen hatten eine ausgeprägte Hierarchie. Die 'Bri-gung-pa Schule z. B. war straff organisiert, mit einer spirituellen Autorität und einer säkulären Verwaltung, die sowohl zivile wie militärische Macht besaß (Petech 1978: 313). Das Kloster hatte auf Grund von ausgedehntem Landbesitz und durch religiöse Zugehörigkeit weitreichende Verbindungen zu zahlreichen, oft auch weiter entfernten Dörfern.²¹ Der *labrang* (*bla brang*) war dabei auf lokaler Ebene das administrative Zentrum.

Obwohl das *La dvags rgyal rabs* den Anschein vermittelt, dass sich nur Grags-'bum-lde der dGe-lugs-pa Schule gegenüber gewogen zeigte und sein jüngerer Bruder die dGe-lugs-pa ablehnte, dürfte letzteres nicht der Fall gewesen sein. So soll Grags-pa-'bum sowohl das Bild des Maitreya als auch jenes des Avalokiteśvara von Ba-sgo, die beide aus der Regentschaft seines älteren Bruders stammen, verehrt haben (vgl. Jamspal 1997: 148). Er blieb allerdings von der *mchod yon* Beziehung, die sein älterer Bruder geschlossen hatte und unter dessen Sohn weiterlief, ausgeschlossen. Wenn auch hier anscheinend kein Konflikt zwischen den Brüdern in spirituellen Fragen entstanden ist, haben sich spätere Könige einzelnen Richtungen der bKa'-brgyud-pa Tradition, der wieder erstarkten 'Bri-gung-pa Schule und in weiterer Folge der 'Brug-pa Schule, zugewandt. Allerdings haben deswegen die Könige die Unterstützung der anderen Schulen nicht vernachlässigt. So berichtet das *La dvags rgyal rabs*, dass König bKra-shis rnam-rgyal Geschenke in Form von Kissen, Goldwasser, langen Gebetsfahnen und Tee an die tibetischen Klöster 'Bras-spungs, Sa-skya, dGe-lan, lHa-sa

²¹ Diese Netzwerke an Beziehungen lassen sich am besten anhand der graphischen Abbildungen des indischen Major HPS Ahluwalia erkennen (1987: 122–123).

(Jo-khang) und bSam-yas sandte (Francke 1992: 103). Bereits unter König lHa-chen dNgos-grub (ca. 1290–1320) wurde es üblich, dass Novizen zur Schulung nach dBus/gTsang gingen (Francke 1992: 98).

Die wesentliche Motivation für den König, Spenden zu geben, war die Ansammlung von Verdienst im buddhistischen Sinn. Das Beispiel zeigt aber auch, dass die verschiedenen Schulen noch gleichbehandelt wurden und der König einen integrativen und pluralistischen religiösen Weg verfolgte. In gewisser Weise wurde versucht, sakrale Elemente und spirituelle Erfahrungen aus den verschiedenen religiösen Traditionen zu assimilieren. Dabei wurden Götter aus Indien und Zentralasien, schamanische Elemente aus der Mongolei und sogar Lokalgötter aus Tibet (wie der *rong btsan* vom Matho Kloster) integriert, indem z.B. ihre früheren Erscheinungsbilder transformiert und in die buddhistischen Vorstellungen von einem *srung ma* verwandelt wurden. So ist auch jene Passage des *La dvags rgyal rabs* zu verstehen, in der berichtet wird, wie König bKra-shis mnam-rgyal durch „Opferung“ getöteter Feinde die Macht über einen fremden Dämon oder Kriegsgott erlangte.²²

Die 'Bri-gung-pa Schule spielte im 13. Jahrhundert eine wesentliche Rolle in der Politik Zentraltibets, bis im Jahre 1290 ihr Hauptkloster durch die Sa-skya-pa und Mongolen gestürmt und größtenteils zerstört wurde. Erst im frühen 16. Jahrhundert erlebten die 'Bri-gung-pa eine Renaissance. Vom Beginn an war die Region rund um den Berg Kailash (Kailāsa) und den Mānasarovar See ein Hauptziel für ihre Pilgerfahrten und für den Rückzug zu spirituellen Praktiken. Diese besondere und frühe Verbindung zum Kailash teilten die 'Bri-gung-pa mit den 'Brug pa und den frühen Tsäpa (Tshal-pa) (vgl. Vitali 1996: 393f.; Petech

²² „He fought against an invading force of Turks (Hor), and killed many Turks. On the rNam-rgyal rtse-mo hill he erected the 'House of Lords' (mGon khang) and laid the corpses of the Turks under the feet of [the images of] the [four] Lords. Again, by building the 'House of Lords', he obtained power over the demon that turns back hostile armies“ (Francke 1992: 103). Die Textstelle zeigt erstaunliche Parallelen zu dem von Mumford in Gyasumdo (Nepal) gesammelten Material zu Legenden und Ritualen über Shugs-ldan (rDo-rje Shugs-ldan) (Mumford 1989: 125ff.). Der Palast der getöteten Feinde repräsentiert dabei die Opfergabe an Shugs-ldan; die in der Schlacht getöteten Körper sind die Bezahlung für den Kriegsdienst. Das Fleisch und Blut, zusammen mit den Herzen, wird in ein *torma* verwandelt, das wiederum zusammen mit tierischen Abbildungen Shugs-ldan und seinem Gefolge als Rauchopfer auf einem Altar dargebracht wird (Mumford 1989: 128).

Die Identifizierung eines getöteten Feindes mit einem Blutopfer war auch bei vorbuddhistischen Schutzgottheiten in der Mongolei gebräuchlich (Heissig 1980).

1978: 314–315). Der heilige Berg ist für Buddhisten, Hindus, Jains und Bon-po gleichermaßen bedeutend und stellt ein vorrangiges Ziel für Pilgerreisen dar. Die ladakhischen Könige waren daher bestrebt, dieses Gebiet, das dem Herrscher von Gu-ge und sPu-rang gehörte und unter dessen religiöser Schutzherrschaft stand, zu besitzen oder zumindest eine dauerhafte Verbindung zu diesem religiösen Zentren herzustellen. Eine Sonderstellung hatte das Lamayuru Kloster im unteren Ladakh (Sham). Ursprünglich gehörte es den Kadampa (bKa'-gdams-pa), die gute religiöse Verbindungen nach Tibet hatten. So bekam das Kloster von der tibetischen Regierung jährlich eine bestimmte Menge Korn. Nachdem Lamayuru in ein 'Bri-gung-pa Kloster umgewandelt wurde und diese Schule dann aber in Tibet in Misskredit kam, wurde die jährliche Spende von der tibetischen Regierung halbiert. Das Kloster hatte in der Region bis zur Dogra Invasion eine derartige Autorität, dass es selbst am Beginn des 15. Jahrhunderts bei einem Angriff der „Hor“ verschont blieb und in weiterer Folge sowohl von buddhistischen als auch muslimischen Herrschern respektiert wurde (Jina & Konchok Namgyal 1999: 1ff.).

Es war jedoch nicht immer leicht, die Gunst eines bedeutenden Lamas zu erringen. Oft waren die *siddha*-s auf langen Pilgerreisen oder in Meditation und manchmal auch nicht gewillt bestimmte Allianzen einzugehen. Manchmal mussten zu diesem Zweck auch besondere Gründe vorliegen (oder vielleicht auch konstruiert werden), um den Ruf nach einer herausragenden spirituellen Person zu rechtfertigten, wie etwa im folgenden Fall: Zur Erschließung von Gebieten in Sham wurde ein langer Bewässerungskanal gegraben. Um die Entstehung dieses Kanals rankt sich ein interessanter Mythos, der von Jina aufgezeichnet wurde (Jina & Konchok Namgyal 1995: 30) und hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben wird.

Als die Arbeit voll im Gange war, erschien plötzlich eine Eidechse aus der Unterwelt. Es war keine gewöhnliche, sondern eine seltsam aussehende und große Eidechse.²³ Sobald die Leute sie sahen, begannen sie zu schreien. Einige schrien: tötet sie! – andere wiederum wollten sie freilassen. Nachdem das Schreien nicht aufhörte trat ein Mann aus der Menge und tötete die

²³ In einer etwas anderen Version des Mythos wird von einer Schlange gesprochen (Binczik & Fischer 2002: 88). Typischerweise verkörpern Schlangen die in der Unterwelt wohnenden Schlangengeister, die *nāga* oder *klu*. Der Nāga-Kult wiederum hat seinen Ursprung in den alten Schlangenkulten Indiens. Da in Ladakh auf Grund des Klimas keine Schlangen aber sehr wohl Eidechsen leben, wird in der einen Version die Schlange durch eine Eidechse ersetzt.

Eidechse mit einer Schaufel. Als die Eidechse starb wurde der König in seinem Palast krank.²⁴ Viele Amchis (ladakhische Ärzte) und Lamas wurden gerufen, um ihn zu heilen, aber niemand konnte eine entsprechende Behandlung durchführen. Zum Schluss erinnerte sich der König an seinen eigenen Familiengott. Mönche riefen ihn an, beteten zu ihm und suchten nach Rat wie der König seine Gesundheit wiedererlangen könnte. Danach prophezeite die königliche Gottheit, wenn sie Denma Kungpa Trakpa zur Hilfe rufen, dann wird sich der gesundheitliche Zustand des Königs bessern.

Es ist eine weit verbreitete Vorstellung in Ladakh und Tibet, dass *klu* Geister (Gottheiten) durch das Verunreinigen ihrer Lebensräume unter der Erde oder in Seen und Flussläufen verärgert werden. Im Gegenzug schlagen die *klu* Geister dann zurück, indem sie Lepra oder andere Hautkrankheiten senden. Dies gilt besonders dann, wenn die tierische Manifestation eines *klu* getötet wird. Damit die betroffene Person (in diesem Fall der König) geheilt werden kann, muss auch der *klu* besänftigt bzw. geheilt werden. Dies geschieht dadurch, dass dem *klu* ein Opfer dargebracht wird. Gemäß dem Prinzip eines Austauschs von Heilung soll wiederum eine reziproke Harmonie hergestellt werden, was der betroffenen Person die Gesundung verspricht. Im Falle des Königs hat das Prinzip versagt, solange lokale Heiler herangezogen worden sind. Da der rituelle Status und daher auch die körperliche und spirituelle Kraft des Königs mit der erfolgreichen Abwehr von Naturkatastrophen, Krankheiten und kriegesischen Überfällen verbunden war, hätte in so einem Fall der König rituell getötet oder zumindest entmachtet werden müssen, um die Prosperität der gesamten Bevölkerung nicht zu gefährden. In der frühen Königszeit Tibets war dies noch der Fall. Als bekanntes Beispiel gilt der leprakranke König 'Brong-gnan lde-ru, der sich angeblich mit seinen Begleitern „lebend in das Grab“ begab (oder begeben musste) (vgl. Hazod 1991: 200). Im 16. Jahrhundert hingegen konnte der ladakhische König seinem Schicksal entgehen, indem er einen mächtigen Lama zu Hilfe rief. Der 'Bri-gung-pa Lama heilte schließlich den König²⁵ und gründete das Kloster sGang-sdon bKra-shis chos-rdzong in Phyang (Phyi-dbang). Dieses Kloster ist noch heute neben dem älteren Kloster Lamayuru das wichtigste 'Bri-gung-pa Zentrum in Ladakh.

²⁴ Wie aus der von Binczik gesammelten Version hervorgeht handelt es sich bei der Krankheit des Königs um Lepra (Binczik & Fischer 2002: 88).

²⁵ Es ist nicht ganz geklärt, ob es sich bei dem im Mythos erwähnten ladakhischen König um bKra-shis nram-rgyal oder 'Jam-dbyang nram-rgyal handelt.

Nachdem die 'Bri-gung-pa an Bedeutung verloren hatten, versuchten die ladakhischen Könige große Lamas anderer Schulen der bKa'-brgyud-pa Tradition zu gewinnen. Eine Prophezeiung des Denma Kungpa Trakpa besagte, dass ein anderer *siddha* kommen wird, welcher der zukünftige Lehrer des Königs sein wird. Damit entstand die für Ladakh wohl bedeutendste *mchod yon* Verbindung. Sie wurde zwischen dem König Seng-ge rnam-rgyal und dem 'Brug-pa Lama sTag-tshang ras-pa geschlossen.

4. Die königliche Macht und die territoriale Expansion

Das *La dvags rgyal rabs* preist die persönlichen Kräfte und die herausragenden kämpferischen Fähigkeiten bedeutender Könige. Der Erhalt des königlichen Körpers und die damit verbundene Abwehr von Naturkatastrophen, Krankheiten und kriegesischen Überfällen war noch immer Garant für die Prosperität der Bevölkerung.

König und Premierminister (*bka' blon*) kontrollierten das Land über die jeweiligen lokalen Herrscher und diese Kontrolle musste jeder König bei Herrschaftsantritt neu einfordern, wenn nötig mit Waffengewalt. Der Herrscher war von einem Hof umgeben, der sich aus einigen dem König direkt unterstellten Beamten zusammensetzte. Die restlichen Beamten wurden in zwei Bereiche geteilt und standen unter dem Vorsitz des Premierministers bzw. des Schatzkanzlers. Die zentrale Figur der Regierung war der Premierminister, der ein Amt bekleidete, das nahezu erblich war und auf die wenigen Minister (*blon po*) beschränkt war, welche die Provinzen regierten (Erdmann 1983: 139–165). Insgesamt entsprach das Königreich Ladakh mehr dem frühen tibetischen Königreich und unterschied sich deutlich vom Dalai Lama-Staat.

Zahlreiche Autoren, darunter Goldstein (1971), haben sich mit der politischen Geschichte Tibets beschäftigt und dabei die Balance zwischen Zentralisierung und Dezentralisierung untersucht. Die Dynamik der Herrschaft im Beziehungsfeld zwischen Zentrum und Peripherie wurde bald mit dem Begriff „galactic polity“ verbunden. Dieses Modell, das ursprünglich von Tambiah für die Staaten in Südostasien entwickelt wurde, ist laut Samuel für Tibet auf Grund der Schwäche des politischen Zentrums Lhasa (auch in Zeiten der Stärke) nur bedingt anwendbar (Samuel 1992: 33, 62–63). Für Ladakh gelten die selben Vorbehalte vielleicht in noch stärkerem Maße. Dennoch mag man in einem größeren Kontext Ladakh historisch und kulturell als ein gleichsam (politisch) abgekoppeltes Segment einer größeren „galactic

polity“ sehen, mit Zentraltibet im Zentrum. Es erstaunt nicht, dass die Zentralregierung in Lhasa dieses „alte Segment“ wieder einfordern und in das (im 17. Jh.) neu geschaffene überregionale Zentrum integrieren wollte. Dies gelang nicht, da das Königshaus schon zu lange unabhängig war und sich durch starke Beziehungen zu anderen Nachbarländern politisch (aber nicht kulturell) bereits zu weit entfernt hatte.

Das im vorhergehenden Kapitel angeführte Beispiel zeigt deutlich, wie gefährdet die Kraft des ladakhischen Königs letztlich war. Wesentliche Aufgaben des Königs bestanden in der Niederwerfung aufständischer Vasallen und in Kriegszügen gegen fremde Herrscher. Dies diente primär zur Sicherung von Anerkennung und zur Eintreibung von Tributzahlungen. Ein wirtschaftlicher Faktor stellte auch die Kriegsbeute dar.

Bis weit in die zweite Dynastie hinein wurde die Kriegsführung vielfach nur von Königen, Aristokraten und Freiwilligen betrieben. Später wurde bei Kriegszügen aus jeder Familie ein männlicher Nachkomme als Kämpfer rekrutiert bzw. es wurden Freiwillige angeheuert, denen Anteile an der Kriegsbeute versprochen wurden. Vielfach hatten derartige Kriegszüge keinen territorialen Gewinn, sondern nur die Erbeutung von Pferden, Schafen und Gütern zum Ziel. Es gab kein stehendes Heer und bis auf die Aristokraten keine professionell ausgebildeten Kämpfer. Erst beginnend mit bDe-Idan rnam-rgyal (der Sohn von Seng-ge rnam-rgyal) hat der König auf eine Teilnahme am Krieg verzichtet und einen General mit der Heeresführung betraut. Dieser hat im Krieg zwischen Ladakh und Tibet von 1679–84 Söldner anheuern lassen, die aus dem westlichen Grenzgebiet Ladakhs stammten. Dies widerspricht deutlich dem theoretischen Muster der Entstehung früher Staaten, in dem eine der Voraussetzungen die Entwicklung des Militärs war. Allerdings hatte der Dalai Lama-Staat ebenfalls nur ein Heer mit geringer Truppenstärke, dafür allerdings den mongolischen Khan als mächtigen Verbündeten. Diese kleine Armee steht im auffallenden Gegensatz zum Heer des früheren tibetischen Königiums, das an seinem Höhepunkt angeblich über 200.000 Soldaten verfügte. Schuh erklärt diese Abnahme an militärischer Stärke durch den zunehmenden Transfer ökonomischer Mittel an die Klöster (Schuh 1988: 6, 10).

In der Kampfkraft waren die Mongolen aufgrund ihrer besseren Ausrüstung, Erfahrung und Taktik allen anderen Armeen überlegen. Dennoch konnten sie recht leicht auf ihrem Zug durch befestigte Burgen an strategisch wichtigen Punkten aufgehalten werden. Darüber hinaus wurde auf abwehrende Schutzgötter vertraut und magische Praktiken gegen die Feinde eingesetzt.

Die territoriale Expansion hat neben der Stärkung königlicher Macht die Erschließung neuer Tributsquellen, die Inbesitznahme ökonomisch wertvoller Rohstofflager wie Goldminen und die Kontrolle über wichtige sakrale Plätze aber auch über den Fernhandel bezweckt.

5. Die Heiratsallianzen der ladakhischen Könige

Die Heiratsbeziehungen der ladakhischen Königsfamilie waren einerseits matrimoniale Beziehungen mit Herrscherhäusern anderer Königreiche, was zu wichtigen politischen Beziehungen mit den Nachbarländern führte (vgl. Shakspo 1997: 669ff.); andererseits heirateten die Könige und ihre nächsten Verwandten Mitglieder der ladakhischen Klanaristokratie. Diese internen affinalen Allianzen festigten die Herrschaftsstruktur, denn die Klans stellten auch die Minister und andere hochrangige Beamte. Es gibt zahlreiche derartige Heiratsallianzen in Ladakh, wobei viele davon gar nicht in die Literatur eingegangen sind.

Die für Ladakh zweifellos bedeutendste Heiratsallianz fand am Ende des 16. oder Beginn des 17. Jhs. statt und betraf den König 'Jam-dbyang nam-rgyal, der die einzige Tochter von Ali Mir, dem Herrscher von Skardo, heiratete. Die Königschronik verkündet diesen zweifellos ungewöhnlichen Vorfall mit einer romantischen Geschichte.²⁶ Danach wurde der ladakhische König bei einem seiner Kriegszüge gegen Baltistan vom Wintereinbruch überrascht, dann von den Truppen des Ali Mir eingekreist und schließlich gefangen genommen. Der in der Chronik gepriesene glückliche Ausgang war aber vermutlich keine Liebes-, sondern eine Zwangsheirat oder aber eine geplante Strategie. Die neue Frau des Königs wird in den Texten rGyal Khatun, oder auch die „baltische Prinzessin“ genannt. Sie gebar dem König zwei Söhne, nämlich Seng-ge nam-rgyal and Nor-bu nam-rgyal. Die Söhne seiner ersten Frau Tshe-ring rgyal-mo hingegen wurden von der Nachfolge ausgeschlossen. Die „baltische Prinzessin“ hatte drei Moscheen in Ladakh erbauen lassen und hunderte von baltischen Moslems ließen sich im oberen Ladakh nieder. Oraltraditionen berichten, dass der König auch den moslemischen Händlern aus Kaschmir Land zugesichert hatte, damit sie sich ansiedeln konnten (Sheikh 1995: 190). Es besteht also kein Zweifel, dass der Islam durch diese Heirat in Ladakh an Bedeutung

²⁶ Danach hatte Ali Mir einen Traum, in dem er einen Löwen aus einem Fluss unter einem Schloss herauspringen und in den Bauch von seiner Tochter verschwinden sah. Dieser Löwe gab dann auch dem Sohn der Tochter, Seng-ge nam-rgyal den Namen.

zugenommen hatte. Nachdem 'Jam-dbyang rnam-rgyal früh verstorben war und Seng-ge rnam-rgyal noch zu jung für eine Machtübernahme war, hatte rGyal Khatun vermutlich die Regierungsgeschäfte wahrgenommen. Unklar bleibt, ob die vielfach vertretene Meinung richtig ist, dass rGyal Khatun lebenslang eine Muslimin blieb oder aber, wie Jamspal vermutet, zum Buddhismus konvertierte und eine Patronin der dGe-lugs-pa Schule wurde (Jamspal 1997: 151). Shakspo erwähnt lokale Oraltraditionen, in denen die Bevölkerung die Königin als Inkarnation der Göttin sGrol-ma (weiße Tārā) betrachtete, da sie Frieden und Harmonie brachte (Shaspo 1993: 250). In dieser Form erinnert die Überlieferung stark an die bereits als klassisch anzusehende Heirat des tibetischen Königs Srong-btsan sgam-po mit der chinesischen Prinzessin. Die Folgen dieser Allianz waren aber, dass Ali Mir von diesem Zeitpunkt an Ladakh als tributpflichtig betrachtete. Auch später gab es noch bedeutende Heiratsallianzen, vor allem mit den Herrscherhäusern von Mustang und sPi-ti (vgl. Shakspo 1995: 670), auf die ich hier nicht näher eingehe.

6. Der Fernhandel und die Rolle des Islam

Im Zuge des zunehmenden Fernhandels entstand ein riesiges Netzwerk an wirtschaftlichen und auch sozialen Beziehungen. Ein wesentlicher Faktor des Karawanenhandels von Tibet bestand darin, dass er unter dem Mantel von offiziellen religiösen Missionen stattfand, vor allem wenn es sich dabei um buddhistische Länder wie Ladakh und Bhutan, oder sogar um China handelte. Die dabei ausgetauschten Waren wurden als „Tribut“ angesehen, wenn sie von einer geringeren Macht (Ladakh oder Bhutan im Verhältnis zu Tibet; Tibet im Verhältnis zu China) kamen, und als „Geschenke“ bezeichnet, wenn sie von einer größeren Macht stammten (Rizvi 2001: 10).

Der Fernhandel entwickelte sich in Verbindung mit Pilgerfahrten zu religiösen Zentren. Es ist daher nicht erstaunlich, dass diese Art von Handel Spezialisten brauchte, die nicht nur auf Grund ihrer Qualifikation, sondern auch auf Grund ihres Glaubens ausgesucht wurden. Andererseits mussten sich die Pilger zumindest im beschränkten Ausmaß mit Handel beschäftigen, um ihre Pilgerreisen finanzieren zu können. Die wichtigste Pilgerreise war dabei der *haji*, der hauptsächlich von Turkestanis unternommen wurde und von Yarkand nach Leh und von dort weiter nach Indien und Mekka führte. Moslems begannen sich entlang dieser Routen anzusiedeln und verbreiteten dadurch den Islam. Der Zugang zum Handel war auf Grund von Spezialisierung auf

bestimmte Personenkreise beschränkt. Dennoch entwickelten sich in den Handelszentren und später sogar auch in Lhasa ganze Kolonien von muslimischen Händlern.

Der König war einer der größten Händler in Ladakh. Während er selbst enorme Steuern und Zölle kassierte, konnten seine Waren unverzollt durch sein Land transportiert werden (Sheikh 1997: 448). Bemerkenswert ist in diesen Zusammenhang auch die Darstellung des Königs bKra-shis nam-rgyal auf einer kleinen Wandmalerei im lHa-khang am rTse-mo Hügel in Leh. Sie zeigt den König mit einem Turban und in einer für die Moghuls typischen Bekleidung, die damals anscheinend unter der Adelschicht gebräuchlich war (Rizvi 1989: 168). Der ökonomische, aber auch der soziale Einfluss des Fernhandels war jedenfalls beträchtlich. Er bildete die wirtschaftliche Grundlage für die Aristokratie, während die restliche Bevölkerung nur wenig davon profitierte.

Der Islam nahm eine wichtige Rolle bei der Etablierung von ökonomischen und politischen Netzwerken und beim Transport kollektiver Identitäten ein. Die Verbreitung geschah auf Basis von Handel, Heirat und Bekehrung.

7. Das goldene Zeitalter Ladakhs

König Seng-ge nam-rgyal gilt als der herausragende Herrscher Ladakhs schlechthin. So konnte er die nebeneinander existierenden Monarchien Ladakh, sPu-rang, Gu-ge, Zangs-dkar und sPi-ti vereinigen. Unter seiner Herrschaft wurde der neunstöckige Königspalast in Leh, das größte Bauwerk in Ladakh, errichtet. Er konnte schließlich die gesamte Macht auf sich konzentrieren, indem er nicht nur König, sondern auch gleichzeitig Premierminister war (Peteck 1977: 154). Gegenüber den muslimischen Staaten war Seng-ge nam-rgyal allerdings nicht erfolgreich. Er wurde besiegt und wurde verpflichtet, den Tribut nun endgültig zu leisten. Diese Vorfälle fanden 1639 statt und markierten den Beginn des Anspruchs der muslimischen Oberhoheit über Ladakh. Als Reaktion auf die Niederlage verhängte Seng-ge nam-rgyal ein Handelsembargo gegenüber Kaschmir und verbot jeder Person, sein Territorium aus dieser Richtung zu betreten. Damit hatte er, wie sich später herausstellte, einen folgeschweren Fehler begangen. Während sich der Fernhandel Routen außerhalb Ladakhs suchte und daher durch das Verbot kaum beeinträchtigt wurde, führte dieses Embargo letztlich für Ladakh selbst zu einem wirtschaftlichen Niedergang.

Die 'Brug-pa Schule avancierte durch seine großzügige Förderung zur führenden Schule in Ladakh. Hingegen gab es zunehmend Probleme mit den dGe-lugs-pa. Den sich langsam abzeichnenden offenen Konflikt konnte sTag-tshang ras-pa aber noch abfangen.

Seng-ge nam-rgyal's Nachfolger bDe-ldan nam-rgyal konnte schließlich die aufkeimenden Probleme nicht mehr stoppen. Durch massive Förderungen und intensive Bautätigkeiten, aber auch durch das Ausbleiben der Einnahmen aus dem Fernhandel drohte das Königtum in ein finanzielles Desaster zu schlittern. Der zunehmende Antagonismus zwischen der bKa'-brgyud-pa und dGe-lugs-pa Richtung führte vermehrt zu Misstönen zwischen den beiden Staaten Ladakh und Tibet. Im 16. und 17. Jahrhundert haben beide Länder starke Allianzpartner besessen: Tibet die Mongolen und Ladakh die Moghuls. Die Spannungen zwischen Ladakh und dem Dalai Lama-Staat verstärkten sich zusehends, als bDe-legs nam-rgyal, der mittlerweile regierte, offen Partei für Bhutan und die südliche 'Brug-pa Schule ergriff und sich damit gegen Tibet stellte. Ladakh lieferte nicht, wie mit Tibet vereinbart, das Öl für die heiligen Butterlampen für die dGe-lugs-pa Klöster von mNga'-ris, wodurch das Wohlergehen der ganzen Region gefährdet wurde. Zusätzlich blockierte es die Postverbindung und begann auch noch formale Fehler im Umgang mit dem fünften Dalai Lama, bis dieser letztlich seine Zustimmung zu einer Invasion Ladakhs gab. Der Krieg dauerte von 1679–84, und erst mit Hilfe eines Heeres aus Kaschmir konnte Ladakh die fremden Truppen aus dem Land vertreiben. In dem anschließenden Friedensvertrag von Timosgang wurde der Fernhandel geregelt und Ladakh auf die Größe reduziert, die es unter König Nyi-ma-mgon hatte. Die dGe-lugs-pa Schule gewann durch entsprechende Maßnahmen in Ladakh an Bedeutung und der Dalai Lama wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein bei wesentlichen Entscheidungen kontaktiert. Die restliche Zeit des unabhängigen Königreiches Ladakh war durch einen Niedergang gezeichnet, der letztlich in der Dogra Invasion sein Ende nahm (Anm. 1). Über die Ursachen gibt es unterschiedliche Auffassungen. Die gängige Meinung ist, dass die Unfähigkeit bestimmter Könige dazu geführt hat. Irimoto hingegen erklärt den Niedergang nicht als Fehler der Könige, sondern als systembedingt. Danach war der Zusammenbruch des Königreiches eine Folge der Aufsplitterung der politischen Autorität auf Grund der aufsteigenden Ökonomie (Irimoto 1986: 404).

Die Herrschaft durch einen hinduistischen Mahārāja hat Ladakh wieder näher an Kaschmir und in weiterer Folge an Indien gebunden. Nach der Unabhängigkeit Indiens und dem Beitritt des Prinzenstaates

Kaschmir (mit Jammu und Ladakh) unter bestimmten Bedingungen zur Indischen Union wurde Ladakh Teil eines mehrheitlich muslimischen Bundesstaates Jammu & Kashmir.

8. Zusammenfassung

Die Könige Ladakhs waren *dharmarāja* (*chos rgyal*) und fungierten als Beschützer der buddhistischen Lehre und ihrer Institutionen. Damit rechtfertigte die Religion nicht nur die Politik, sondern Religion und Politik waren dadurch auch eng miteinander verbunden. Als spiritueller Teil der Kultur hat der tibetische Buddhismus auch viele andere kulturelle Ausformungen geprägt und dazu beigetragen, dass es viele Parallelitäten zwischen Ladakh und Tibet gab und gibt. Sprache, soziales Verhalten, die Architektur und viele Dinge des täglichen Lebens sind in beiden Ländern sehr ähnlich. Die Ähnlichkeiten erstrecken sich auch auf administrative bzw. politische Organisationsformen (Heiratsallianzen, *mchod yon* Beziehungen, etc.). Nicht zuletzt hat die königliche Linie Ladakhs ihren Ursprung in Tibet und verfügt über denselben Ursprungsmythos. In dieser Hinsicht erscheint Ladakh wie eine Miniaturkopie Tibets und zugleich als ein Teil eines größeren kulturellen Systems, in dem es ein Segment am Rande einer in Zentraltibet lokalisierten Mitte repräsentiert. Das Königreich Ladakh reproduzierte im Inneren in gewisser Weise die politischen Organisationsstrukturen und Netzwerke Zentraltibets. Doch diese Maßnahme brachte Ladakh politisch nicht näher an Tibet heran, sondern das Königtum konnte sich in seinen politischen Beziehungen absetzen. Während die Dalai Lamas in Zentraltibet z.B. Beziehungen zu den mongolischen Khanen pflegten, gab es im ladakhischen Königshaus (neben den *mchod yon* Beziehungen im Inneren) auch Bündnisse zu muslimischen Herrschern, die letztlich als mächtige militärische Partner Ladakhs im Krieg mit Tibet von 1679–84 fungierten.

Es zeigt sich bei einer genaueren Betrachtung, dass es neben den historisch gewachsenen Gemeinsamkeiten zwischen Ladakh und Tibet Entwicklungen gab, die sich von jenen in Zentraltibet klar abgrenzten, Entwicklungen, die durch die Nähe zu anderen Nachbarstaaten und Kulturen bedingt waren. John Bray sieht daher in der Betonung von Ladakhs religiösen Bindungen an Tibet die Gefahr, die Bedeutung seiner Beziehungen mit den anderen Nachbarstaaten zu verdunkeln (Bray 1991: 119). Es sind die Einflüsse aus Zentralasien, Kaschmir und Indien, die deutliche Spuren hinterlassen haben. Im Zuge des Fernhandels hat der Islam seinen Einzug in Ladakh gefunden. Zusätzlich und trotz dieser

fremden Einflüsse gibt es in Ladakh aber auch zahlreiche eigenständige Entwicklungen. Auf Regierungsebene war die Macht von Tibet zu gering und Lhasa zu weit entfernt, um entscheidend in die Politik des Nachbarlandes eingreifen zu können. Eine nachhaltige Beeinflussung entstand allerdings durch das von den dGe-lugs-pa dominierte religiöse Netzwerk. Obwohl politisch selbständig, wurde Ladakh auf dieser Ebene zunehmend an Tibet gebunden. Diese Bindungen äußerten sich durch Leistung von Tribut in Form von Gold, Halbedelsteinen und religiösen Devotionalien an den mächtigeren Partner, während andererseits dessen Sachleistungen als Geschenke bezeichnet wurden. Dennoch gelang es Ladakh zur Zeit seiner Hochblüte und maximalen territorialen Ausdehnung, sich teilweise aus dieser Form von Vorherrschaft zu befreien.

Die zweite Verbreitung des Buddhismus (*bstan pa phyi dar*), die im 10. und 11. Jahrhundert von mNga'-ris skor-gsum ausgegangen war, brachte primär eine spirituelle Orientierung nach Westen (Richtung Indien bzw. Kaschmir). Erst mit dem langsamen Verschwinden des Buddhismus in Indien verlagerte sich die Orientierung nach Osten (Richtung Tibet). Dadurch kam es auf religiöser Ebene zu einer stärkeren Bindung Ladakhs an Tibet. Die dogmatischen Unterschiede in den tibetisch-buddhistischen Strömungen waren in der Zeit der *phyi dar* noch nicht groß. Erst später kam es zu Rivalitäten zwischen den Schulen, indem sie unterschiedliche doktrinaire Eigenheiten thematisierten (Tucci 1988: 7). Diese Ausdifferenzierung buddhistischer Glaubensinhalte und Praktiken, verbunden mit den Konflikten der Schulen untereinander in Zentraltibet, resultierte letztlich in einer oppositionellen Haltung von Ladakh gegenüber Zentraltibet im spirituellen Bereich, denn König Sengge nam-rgyal und seine beiden Nachfolger favorisierten in Ladakh die 'Brug-pa Schule. Als Folge des gegen Tibet verlorenen Krieges wurde allerdings die Macht der dGe-lugs-pa in Ladakh wiederhergestellt.

Ladakh war politisch nie Teil von Tibet, sieht man davon ab, dass es in der Frühphase des Königreichs eine gewisse Kontrolle von Seiten des Gu-ge Königshauses gegeben hat. Ladakh hat Phasen der territorialen Expansion und Schrumpfung durchgemacht, bis die Grenze mit Tibet nach dem Krieg von 1679–84 in bDe-mchog (Demchog) am IHa-ri Fluss festgelegt wurde. Obwohl die Grenze mit China umstritten ist, befindet sie sich (bis auf das Aksai Chin Gebiet) noch heute ungefähr an dem Platz, wo sie damals fixiert wurde. Der Buddhismus hingegen war immer grenzüberschreitend. Politisch hat Ladakh danach getrachtet, seine Eigenständigkeit zu bewahren und versucht, dieses Konzept auch gegenwärtig umzusetzen.

Nach der Trennung von Indien und Pakistan wurde auch die Frage nach der Zugehörigkeit Kaschmirs gestellt. Dabei war eine Volksabstimmung im Gespräch. Um einen für Ladakh negativen Ausgang, nämlich eine Eingliederung in Pakistan zuvorzukommen, hatte im Jahre 1949 eine Delegation aus Ladakh, die durch den Hauptlama Ladakhs, Kushok Bakula angeführt wurde, dem indischen Premierminister Pandit Jawaharlal Nehru ein Memorandum überreicht. Darin wurde eine mögliche politische Union mit Tibet, der spirituellen Heimat, angedeutet, falls eine Eingliederung Ladakhs in die Indische Union nicht berücksichtigt werden sollte (Kaul & Kaul 1992: 185). Diese Drohung war allerdings nur ein Warnschuss, um aufzuzeigen, dass Ladakh auf keinen Fall zu Pakistan wollte. Eine Union mit Tibet wurde nie wirklich ernsthaft in Erwägung gezogen. Dies hat Ladakh auch schon in der Vergangenheit nie angestrebt bzw. immer erfolgreich verhindert.

Kulturell bleibt Ladakh mit Tibet eng verbunden. Es ist die gemeinsame Religion, die diese Bindungen schafft, auch wenn die Netzwerke der verschiedenen Richtungen des tibetischen Buddhismus mittlerweile globale Dimensionen angenommen und die Knotenpunkte dieser Beziehungsnetze sich in andere Länder verlagert haben. Trotz dieser Verflechtungen mit Tibet ist Ladakh auf Grund seiner geographischen Lage am Rand verschiedenen Kultureinflüssen ausgesetzt gewesen, die es in vielen Bereichen kulturell geprägt und verändert haben.

Literaturverzeichnis

- Ahluwalia, Major HPS (1987), *Ladakh. Nubra the forbidden Valley*. New Delhi: Himalayan Books.
- Bernier, François (1992) [1934], *Travels in the Mogul Empire AD 1656-1668. Translated, on the basis of Irving Brock's version and annotated by Archibald Constable. Second edition revised by Vincent A. Smith*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd.
- Binczik, Angelika & Roland Fischer (2002), *Verborgene Schätze aus Ladakh*. München: Otter Verlag.
- Bishop, Peter (2001), Not Only a Shangri-la: Images of Tibet in Western Literature, in: Thierry Dodin & H. Räther (eds.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Public., 201–221.
- Bray, John (1991), Ladakhi History and Indian Nationhood. *South Asia Research* 11/2: 105–133.
- Buffetrille, Katia and Hildegard Diemberger (eds.) (2002), *Territory and Identity in Tibet and the Himalayas* (PIATS Leiden 2000). Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Crooke, W. (1994) [1894], *An Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India*. New Delhi, Madras: Asian Educational Services.
- Erdmann, Ferry (1983), Social Stratification in Ladakh: Upper Estates and Low-castes, in: Detlef Kantowsky and Reinhard Sander (eds.), *Recent Research on Ladakh. History, Culture, Sociology, Ecology*. Schriftenreihe Internat. Asienforum Bd. 1. München, Köln, London: Weltforum Verlag, 139–165.
- Francke, August Hermann (1992) [1926], *Antiquities of Indian Tibet Vol. 2. The Chronical of Ladakh and minor chronicals*. Reprint edited by F.W. Thomas. New Delhi: Asian Educational Services.
- Goldstein, Melvyn (1971), The Balance between Centralization and Decentralization in the Traditional Tibetan Political System. *Central Asiatic Journal* 15: 170–182.
- Hazod, Guntram (1991), Die ‚Herkunft‘ und die ‚Ankunft‘ des tibetischen Königs. Zu den Momenten einer Ideologie der Souveränität in der Legende von 'O Ide spu rgyal, in: E. Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language. Studies dedicated to Uray Géza*. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 193–220.
- Heissig, Walther (1980), *The Religion of Mongolia*. (Transl. G. Samuel) London: Routledge.
- Huber, Toni (1999), Preface, in: Toni Huber (ed.), *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture. A Collection of Essays*. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, vii–xi.
- Irimoto, Takashi (1986), Anthropological study on the history of the kingdom of Ladakh – a historical-ecological approach. *Bulletin- National Museum of Ethnology*, Osaka 11/2: 403–455.

- Jamspal, Lobzang (1997), The five royal patrons and three Maitreya images in Basgo, in: Henry Osmaston & Nawang Tsering (eds.), *Recent Research on Ladakh 6. Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh. Leh 1993*. London: SOAS, 117–119.
- Jina, Prem Singh & Konchok Namgyal (1995), *Phyang Monastery of Ladakh*, New Delhi: Indus Publishing Company.
- (1999), *Lamayuru Monastery of Ladakh Himalaya*. Haryana: Om Public.
- Karmay, S.G. (1996), The Tibetan cult of mountain deities and its political significance, in: A.-M. Blondeau and E. Steinkellner (eds.), *Reflections of the Mountain*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 59–75.
- Kaul, Shridhar and H.N. Kaul (1992), *Ladakh Through the Ages. Towards a New Identity*. New Delhi: Indus Publishing Company.
- Kvaerne, Per (2001), Nineteenth- and Early Twentieth-Century Missionary Images on Tibet, in: Thierry Dodin & Heinz Räther (eds.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications, 47–63.
- Mumford, Stan Royal (1989), *Himalayan Dialogue. Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Norberg-Hodge, Helena (1992), *Ancient Futures of Ladakh. Learning from Ladakh*. Third impression. Delhi: Oxford University Press.
- (2001), Tibetan Culture As a Model of Ecological Sustainability, in: Th. Dodin & H. Räther (eds.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications, 331–338.
- Petech, Luciano (1977), *The Kingdom of Ladakh c. 950–1842 A.D.* Roma: Is.M.E.O.
- (1978), The 'Bri-gung-pa Sect in Western Tibet and Ladakh, in: Louis Ligeti (ed.), *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium 1976*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 313–325.
- (1997), Western Tibet: Historical Introduction, in: Klimburg-Salter, Deborah E. (1997), *Tabo, a Lamp for the Kingdom. Early Indo-Tibetan Buddhist Art in the Western Himalaya*. Milan, 229–255.
- Rizvi, Janet (1989), *Ladakh. Crossroads of High Asia*. Delhi: Oxford University Press.
- (2001) [1999], *Trans-Himalayan Caravans. Merchant Princes and Peasant Traders in Ladakh*. New Delhi: Oxford University Press.
- Said, Edward (1979), *Orientalism*. New York: Fontana.
- Samuel, Geoffrey (1993), *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington & London: Smithsonian Institution Press.
- Schuh, Dieter (1983), Zu den Hintergründen der Parteinahme Ladakh's für Bhutan im Krieg gegen Lhasa, in: Detlef Kantowsky and Reinhard Sander (eds.), *Recent Research on Ladakh. History, Culture, Sociology, Ecology*. Schriftenreihe Internationales Asienforum Band 1. München, Köln, London: Weltforum Verlag, 37–50.

- (1988), *Das Archiv des Klosters bKra-shis-bsam-gtan-gling von sKyid-grong. 1. Teil: Urkunden zur Klosterordnung, grundlegende Rechtsdokumente und demographische bedeutende Dokumente, Findbücher.* Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Seyfort Ruegg, D. (1997), The Preceptor-Donor (*von mchod*) Relation in the Thirteenth Century Tibetan Society and Polity, its Inner Asian Precursors and Indian Models, in: Helmut Krasser, Michael Torsten Much, Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (eds.), *Tibetan Studies (PIATS Graz 1995) Vol. II*, 857–872.
- Shakspo, Nawang Tsering (1993), *An Insight into Ladakh.* Ed. by F. Merritt. Sabu-Leh: published by the author.
- (1997), Ladakh's Relation with other Himalayan Kingdoms, in: Helmut Krasser, Michael Torsten Much, Ernst Steinkellner, Helmut Tauscher (eds.), *Tibetan Studies (PIATS Graz 1995) Vol. II*, 669–676.
- Sheikh, Abdul Ghani (1995), A brief history of Muslims in Ladakh, in: Henry Osmaston & Philip Denwood (eds.), *Recent Research on Ladakh 4&5. Proceedings of the Fourth and Fifth International Colloquia on Ladakh.* London: SOAS, 189–192.
- (1997), Ladakh's Relations with Central Asia, in: Th. Dodin & Heinz Räther (eds.), *Recent Research on Ladakh 7.* Ulm: UKAS, Band 9, 447–456.
- Snellgrove, David L. (1957), *Buddhist Himalaya. Travels and studies in quest of the origins and nature of Tibetan religion.* Oxford: Cassirer.
- (1987), *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors.* London: Serindia Publications.
- Srinivas, Smriti (1993), Hope on the Horizon: A rapprochement. *Frontline* 19/ Nov.: 52–55.
- Thomson, Th. (1978 [1852]), *Western Himalayas and Tibet. A Narrative on Ladakh and Mountains of North India.* New Delhi: Cosmos Publications.
- Tucci, Giuseppe (1971), Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley, in: G. Tucci, *Opera Minora. Parte II.* Università di Roma. Studi orientali pubblicati a cura della scuola orientale. Vol. VI. Roma: Dott. Giovanni Bardi Editore, 369–418.
- (1988), *Rin-chen bzan-po and the Renaissance of Buddhism in Tibet Around the Millenium* (English version of Tibetica II, ed. by Lokesh Chandra). New Delhi: Aditya Prakashan.
- van Beek, Martijn (1997), The Importance of Being Tribal. Or: the possibility of Being Ladakhis, in: Thierry Dodin & Heinz Räther (eds.), *Recent Research on Ladakh 7.* Ulm: UKAS, Band 9, 21–42.
- Vitali, Roberto (1996), *The Kingdom of Gu.ge Pu.hrang. According to mNga' ris rgyal rabs by Gu.ge mkhan.chen Ngag.dbang grags.pa.* Asian Edition. New Delhi: Indraprastha Press.

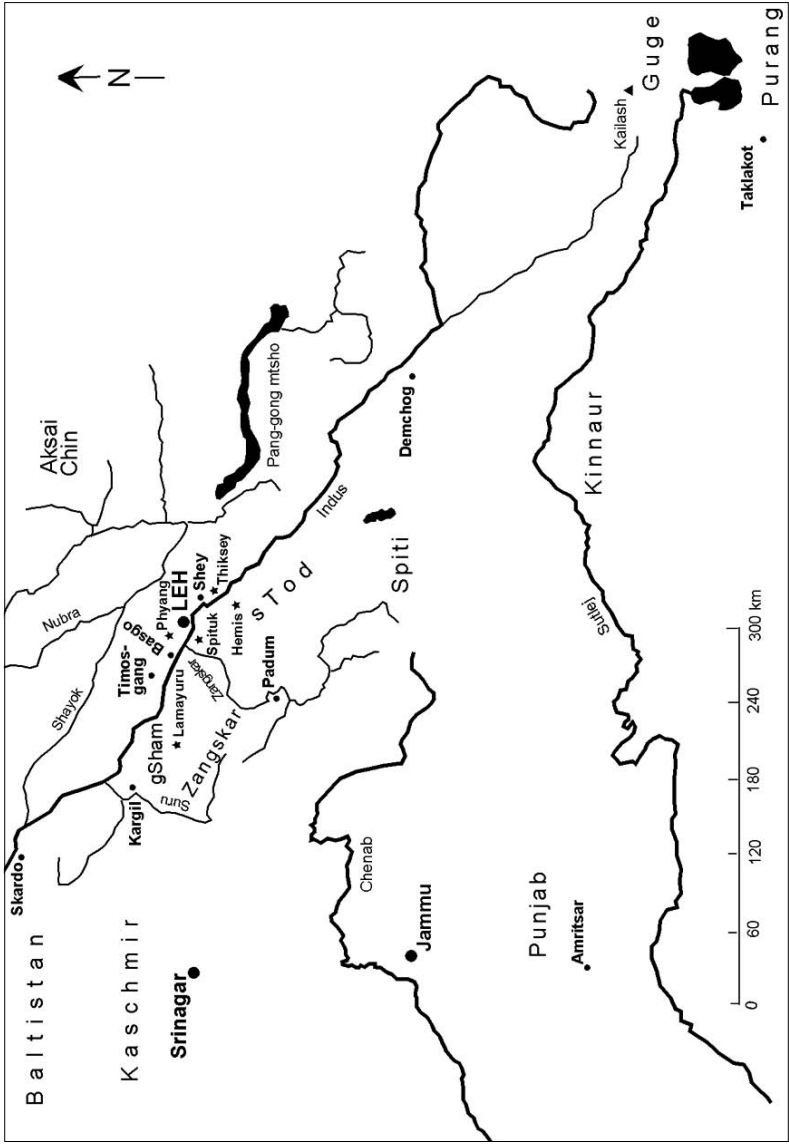


Abb. 1. Kartenskizze zu Ladakh