

Die „Zähmung“ der Seen Tsho na Tsho kar (Gosainkund) und Ama Tsho men (Bhairavkund):

Zur politischen Bedeutung der Seenkulte im Himalayaraum zwischen Nepal und Tibet

GABRIELE TAUTSCHER

1. Einleitung

Gosainkund (4.300m) und Bhairavkund (4.200m) sind zwei Bergseen in kleinen Tälern der südlichen Ausläufer des hohen Himalaya, Langtang Lirung und Jugal Himal. Beide Seen sind an drei Seiten von sanften grünen Berghängen umgeben, werden von einer Quelle in einer kleinen Grotte am Berghang gespeist und am natürlichen Damm von einem Bach entwässert. Sie liegen auf Sommerweiden im Himalaya Grenzraum zwischen dem Kathmandu Tal und Tibet. Beide Seen gelten als Orte von lokalen Schutzgöttern (nep. *bhume*, tib. *gzhi bdag*, *sa bdag* oder *yul lha*) und Muttergöttinnen (nep. Kali ama und Seti Devi, tib. *ma mo*, *ma bdun*, *tshe ring ma*, und tam. *ganga*), die in ihren Domänen nach entsprechenden Opfergaben das Überleben der Bevölkerung sichern sollen. Die heiligen Gebirgsseen werden von den Bewohnern sowohl als Teil einer autochthonen als auch einer tibetisch-buddhistischen und hinduistischen sakralen Ordnung der Landschaft gesehen. Ihre in Geschichten überlieferten Interpretationen erinnern an den tibetischen Seelensee (tib. *bla ri*), an die chthonische weibliche Fruchtbarkeit, und an den männlichen Ahnenberg (tib. *yul lha*); sie weisen aber auch auf soziale und politische Konstellationen der Vergangenheit hin. Diese Schutzgötter und Muttergöttinnen wurden von buddhistischen Gelehrten „gezähmt“, die hohen Sommeralmen und Seen als „versteckte Täler“ (tib. *sbas yul*) für die buddhistische Lehre entdeckt und als Teil eines hinduistischen oder buddhistischen Mandala (tib. *dkyil 'khor*) in eine größere Ordnung eingebunden. Gleichzeitig werden die zentralen Schutzgottheiten als Manifestationen eines/r Hindu Gottes/Göttin (Mahadev und Devi) gesehen, und über sie eine Integration der Regionen um die beiden Seen in das hinduistische Königreich Nepal betont.¹

¹ Zu den Konzeptionen, Unterschieden, Überlappungen der „schamanistischen“ und „klerikalen“ Weltansichten im Himalayaraum siehe v.a. Samuel 1985: 383–397.

In der Sommernacht zum Vollmond Juli/August (nep. *jannai purnima*) werden diese abgelegenen Seen zu Bühnen großer spektakulärer Feste und Rituale. Zu diesem Anlaß pilgern tausende Menschen über die vom Monsun regennassen, beschwerlichen und steilen Wege zu den Ufern der Seen, um dort ihren Schutzgöttern und Muttergöttinnen Opfergaben zu spenden und ausgelassen zu feiern. Sie hoffen auf die Erfüllung ihrer Wünsche nach Kindersegen, Heilung einer Krankheit und Reichtum. Diese Feste sind nach wie vor die größten regionalen gesellschaftlichen Ereignisse, welche die lokalen Gemeinschaften zusammenführen und ihre Einheit mit einer über Götter definierten Region bekräftigen. Wie eh und je dominieren hierbei die alten Traditionen der Schamanen und gleichzeitig treffen buddhistische und hinduistische Priester (tib. *bla ma* und nep. *bahun*) ein, um dort ihre eigenen Zeremonien durchzuführen. Gosainkund zählt außerdem zu den bedeutendsten Wallfahrtszielen des Hindu-Königreichs Nepal.

Ziel dieses Beitrages ist es, die historische politische Stellung der beiden Seenkulte von Gosainkund und Bhairavkund sowohl mit Blick auf die lokale gesellschaftspolitische Entwicklung als auch hinsichtlich eines übergeordneten Kontextes aufzuzeigen, indem sie ein Zwischenglied im Netzwerk der politischen Beziehung zwischen Nepal (Kathmandu Tal) und Tibet bildeten.² Bedeutend ist hier die frühere Verknüpfung der buddhistischen religiösen Konzepte des Mandala und des „versteckten Tals“ (tib. *shas yul*) mit der Landschenkungen, dem *guthi*, im politischen Spannungsfeld mehrerer konkurrierender Mächte im Himalayaraum, wo seit dem 17. Jh. mit einer weltlichen Autorität aus dem Kathmandu Tal und einer religiösen Autorität in Tibet regiert wurde (Clarke 1980: 24). In dieser „religiösen Dramaturgie“ der Nepal-Tibet Beziehung nahmen auch die zwei größten Stupas des Kathmandu Tals (Svayambhunath und Bodnath) eine zentrale Rolle ein, deren aufwendige Restaurierungen mit Landschenkungen (*guthi*) an die buddhistische Priester-lineages in Yolmo (nep. Helambu) beehrt wurden. Yolmo wurde in diesem Zusammenhang zu einem Ausgangspunkt für die Expansion des Buddhismus sowie für die Konsolidierung der Macht des Malla Königreichs (und später der Gorkha Herrschaft) in dieser Himalaya Region.

² Zu den großen territorialen Ritualen und ihren politischen Aspekten der tibetischen Tradition siehe unter anderen Karmay 1996 und 1998; aus der hinduistischen Perspektive Nepals siehe Burghart, in Fuller and Spencer 1996 (eds.)

In diesen von überregionalen Interessen beeinflussten „lokalen Geschichten“ ist auch die Zusammensetzung der gegenwärtigen lokalen Gemeinschaften begründet. Noch heute bilden Tamang Klans und Yolmopas in den Bergen um Gosainkund und Bhairavkund die Mehrheit und nehmen nach wie vor die Schlüsselrollen in den Seekulten ein. So ist diese Arbeit auch ein Beitrag zur Geschichte der Tamang.³

2. Die Einrichtungen von *sbas yul* und *guthi*: Ein historischer Rückblick

Beide Seen – Gosainkund und Bhairavkund – liegen im kulturellen Bereich des „buddhistischen Himalaya“,⁴ der trotz des wachsenden Einflusses des Hinduismus im Hindu Königreich Nepal nach wie vor von der tibetischen Kultur geprägt ist. Heute befindet sich der See Gosainkund im nepalesischen Distrikt Rasuwa, und Bhairavkund liegt im nördlichen Teil des Distrikts Sindhu Palchok. Die frühe Geschichte dieser Region wurde von ihrer Lage an den über Hochweiden führenden Sommer Routen der zwei wichtigsten Handelswege bestimmt, die das Kathmandu Tal seit jeher mit Tibet verbanden: eine der Karawanenrouten verließ das Kathmandu Tal über Kakani, führte zum Trisuli Bazar nach Nuwakot (tib. Bal-rdzong), folgte dem Fluß Trisuli Richtung Norden durch Dhunche, Barkhu und Syabru westlich an Gosainkund vorbei, und erreichte schließlich die tibetische Marktstadt Kyirong (tib. sKyid-grong), wo die nepalesischen und tibetischen Händler ihre Waren tauschten; eine Sommerroute führte durch Yolmo über die Seen von Gosainkund ebenso nach Syabru und von dort entlang dem Fluss Trisuli nach Kyirong und weiter nach Dzongka (rDzong-kha), dem früheren Zentrum des Fürstentums von Mangyül Gungthang [Mang-yul Gung-thang]), von wo man über das Nomadenland von Palthang (dPal-thang) die zentraltibetischen Provinzen von Tsang (gTsang) und

³ Die Feldforschungen und Datenerhebung auf Gosainkund erfolgten im August 1996, 1997 und 2001 und wurden vom Österreichischen Fond für wissenschaftliche Forschung (FWF) finanziert. Die Feldforschung des Festes auf Bhairavkund im nördlichen Sindhu Palchok erfolgte im August 2004 mit Unterstützung der österreichischen NGO Öko Himal, Salzburg.

⁴ „Buddhist Himalaya“ im Sinne von Aris (1990: 88), das sich auf einen Großteil der nördlichen Himalaya Zone bezieht, die heute zwar politisch unter mehreren Staaten aufgeteilt ist (N-Indien, Nepal, Sikkim, Bhutan) aber dennoch eine kulturelle Einheit unter tibetischem und buddhistischem Einfluss bildet.

Ü (dBus) erreichte. Eine andere Route zweigte von Dzongka nach Westtibet ab. Die zweite, wahrscheinlich jüngere Gehroute begann in Sankhu am nordöstlichen Rand des Kathmandutals, führte über Nala, Banepa nach Chautara, Jalbire, Gumthang, Thagam, Gomba, und Listi. Der Sommerweg führte von dort aufwärts nach Bagam, vorbei an Bhairavkund, und weiter nach Nyalam (gNya'-lam) in Tibet. Der tiefer gelegene Winterweg ging von Listi an der großen Festung Duguna vorbei (der größten Festung Nepals, nach der Inschrift während des zweiten Nepal-Tibet Kriegs [1854–1856] von der Rana-Regierung erbaut – heute eine Ruine) nach Dram (nep. Khasa) und Nyalam.⁵ Von dort führte sie über Shigatse (gZhis-ka-rtse) weiter nach Lhasa.

Die Quellen der beiden großen Flüsse Trisuli und Sun Kosi, denen die Handelsrouten folgten, werden nach wie vor und auch in den Landkarten mit den als heilig erachteten Bergen und Seen innerhalb des Königreichs Nepal verbunden, obwohl ihre wahren Quellen in Tibet liegen: Der See Gosainkund gilt als die Quelle des Trisuli und der Berg Kalinchok als die Quelle von Sun Kosi (und von Tama Kosi) – ein weiteres Zeichen für die anhaltende ideelle politische Bedeutung der heiligen Seen und Berge im „modernen“ Nepal.⁶

Der Einfluss des buddhistischen Tibets auf die Region südlich des Himalaya begann in der Yarlung Dynastie (7. bis Mitte 9. Jh.), als in Folge der intensiven Kontaktnahme des Hofes mit dem Buddhismus buddhistische Tempel bis in die Grenzregionen errichtet wurden. Die Macht Tibets reichte im 7. Jh. bis in das Kathmandu Tal, damals das Herrschaftsgebiet der Licchavi Dynastie (5. bis 9. Jh.), mit der das tibetische Königshaus intensive Kontakte pflegte. Sie finden ihren Niederschlag in der berühmten Geschichte von der Heirat des tibetischen Königs Songtsen Gampo (Srong-btsan sgam-po) mit der nepalesischen Licchavi Prinzessin, welche angeblich die erste buddhistische Statue, Jo-bo 'Phags-pa Wa-ti (Avalokiteśvara), nach Tibet brachte und unter anderem auch den Bau des berühmten Tempels 'Phags-pa lha-khang in Kyirong veranlasst hatte. Die damals eingerichteten Verwaltungszentren

⁵ Zur Handelsroute entlang Sun Kosi siehe auch Ehrhard 1994a, eine Übersetzung des Reiseberichts des VI. Zhamar Rinpoche, Gawang Chökyi Wangchuk (1584–1630), der 1630 auf dieser Route wanderte.

⁶ Zum Berg Kalinchok, seiner sakralen Interpretationen und Bedeutung im Gebiet der östlichen Tamang, siehe Tautscher 1998.

in der südlichen Provinz Tibets (Ru-lag), wie jene im Bereich von Dzongka, Dingri (Ding-ri) und Lhatse (lHa-rtse) wurden künftig für die Unterstützung des Buddhismus in der Himalayaregion von zentraler Bedeutung.⁷

Im 9. Jh., nach dem Niedergang der Yarlung Dynastie, zerfiel das tibetische Königsreich und es fehlte für einige Zeit die Förderung des Buddhismus, der sich im Umkreis des Königshauses etabliert hatte. Im 11. Jh. begann mit Atischa und seinen neuen königlichen Förderern aus Westtibet (später auch aus Zentraltibet) eine neue buddhistische Bewegung, die nach und nach auch die schwer erreichbaren Hochtälern des Himalaya erschloss, wo Einsiedler (wie der berühmte Dichter Milarepa [Mi-la ras-pa, 1040–1123]) buddhistische Meditationsklausen begründeten, die später wiederum als Ausgangspunkt für die Errichtung von buddhistischen Klöstern und der Einrichtung von „versteckten Tälern“ dienten. Im 13. Jh. hatte sich das Fürstentum Gungthang mit seiner Hauptstadt Dzongka zur bedeutendsten politischen Macht im Süden und Westen Tibets etabliert, deren Fürsten bedeutende Förderer der buddhistischen Gelehrten und Schulen in der Himalaya Region waren. Aus den Lehren Milarepas (und seines Schülers Gampopa [sGam-po-ba bSod-nams rin-chen]) gingen die Drukpa (’Brug pa), Drigungpa (’Bri-gung-pa), Tshepa (Tshal-pa), Phamodrupa (Phag-mo gru-pa) und andere Schulen des Kagyüpa Ordens hervor, die in Lapchi (La-phyi) und anderen Grenzregionen die ersten großen Mönchsgemeinschaften begründeten. Sie bildeten ein weitreichendes buddhistisches Netzwerk im Himalayaraum, von Ladakh bis Purang (sPu-rang), von Mustang (Glo-bo) und Gungthang bis Bhutan.⁸ Auch heute noch sind diese Schulen neben jener der Nyingmapa (rNying-ma-pa) im buddhistischen Himalaya zahlreich vertreten und nehmen in den letzten Jahrzehnten wieder an Bedeutung zu. Im 18. Jh. wuchs der Einfluß der Nyingmapa „Schatzlehren“ (*gter ma*) vor allem mit den drei Lehrern Kah-thog Rig-’dzin Tshe-dbang nor-bu (1698–1755), Karma ’Phrin-las bdud-’joms (1726–1789) und Brag-dkar rta-so *sprul sku* Chos kyi dbang-phyug (*1775) (vgl. Ehrhard 1993: 81) Ihre *gter ma* Texte, die zum nördlichen Zweig der Schatzlehren (*byang gter*) gehören (basierend auf der Tradition von ’Ja’-tshon snying po [1585–1656]) und

⁷ Zur frühen Geschichte Südtibets siehe zuletzt Everding 2000.

⁸ Zu Geschichte und den buddhistischen Traditionen im zentralen Himalayaraum siehe v.a. Ehrhard 1993, 1994b, 1996, 1997a, 1997b, 1999, zu Lapchi siehe insbesondere Huber 1997.

gTer-dbag gling-pa [1646–1714]) werden im zentralen Himalayaraum heute noch von einer Mehrheit der buddhistischen Sherpa und Tamang Dorfpriester gelesen. Eines der Zentren ihrer Verbreitung war Kyirong, ein zentrales Gebiet des Königshauses von Mangyul Gungthang.⁹

Die Nyingma Schatzfinder „öffneten“ oder „wieder öffneten“ „Versteckte Täler“ (*sbas yul*) in den Grenzregionen von Lapchi und Chubar (Chu-dbar), Rolwaling, Bhairavkund, Yolmo und Langtang. Nach Ehrhard's Ausführungen begann die Tradition der *sbas yul* im 14. Jh., eine Zeit von politischen Krisen in Tibet, mit der Einrichtung von *sbas yul* in Bhutan und breitete sich im Himalayaraum bis südlich von Kyirong aus.¹⁰ Mit der Entdeckung neuer und der Wiederöffnung alter „versteckter Täler“ im 17. und 18. Jh. okkupierten die buddhistischen Meister noch „ungezähmte“ Welten und wurden zu deren Herren. Oft werden die „versteckten Täler“ als ideale Plätze für tantrische und spirituelle Praktiken im „wilden“ Land der Mon (Grenzbevölkerung) außerhalb der Zivilisation beschrieben, sowie als Orte des Rückzugs für verfolgte Buddhisten und Fürsten in Zeiten politischer Krisen. Jedoch in den bewohnten und wirtschaftlich genutzten Berggebieten – wie um die Seen Gosainkund und Bhairavkund – diente die Einführung des „versteckten Tals“ auch als politisches Instrument, um die Gesellschaft und wirtschaftliche Nutzung neu zu strukturieren. Das Konzept des *sbas yul* gab den entlegenen Berglandschaften nicht nur einen neuen religiösen Inhalt, sondern mit ihm wurde auch eine neue lokale gesellschaftspolitische Struktur mit einer rituellen und politischen Dominanz einer buddhistischen Priesterlineage eingeführt und durch die rituelle „Öffnung“ und „Schließung“ der Täler wurde der (wirtschaftliche) Zugang zu den Almen neu reglementiert.¹¹ Das Wissen über die Wege zu den „versteckten Tälern“ und über die damit verbundenen Bann-Rituale wurden nur an eigene Schüler – im Kontext der buddhistischen Dorfpriester an die eigenen Söhne – weitergegeben und somit eine lineage mit Macht über das Territorium etabliert. Anders als die „versteckten Täler“ in Bhutan und Ostnepal wurden jene entlang

⁹ Zur Verbreitung der Nyingma *Byang gter* lineages in Nepal siehe Ehrhard 1993.

¹⁰ Zu Konzept und Verbreitung der *sbas yul* Tradition siehe Ehrhard 1994b, 1996, 1997a, 1997b, 1999; Aris 1975, Childs 1998, 1999, Diemberger 1991, 1996, 1997; und zuletzt Lim 2005.

¹¹ Zu den gesellschaftlichen Mechanismen von Öffnungs- und Schließungsritualen (*yulsang karkyong*) siehe das Beispiel der Khumbo in Sepa (O-Nepal) in Diemberger 1996.

der bedeutenden Handelswege um die Regionen Yolmo, Gosainkund und Bhairavkund nicht von Tibet, sondern von den Malla Königen im Kathmandu Tal durch die Schenkung von *guthi* Land an buddhistische Meister initiiert.

Im Gegensatz zu den frühen Einwirkungen Tibets begann der politische Einfluss der Malla Dynastie in der Himalayaregion erst im 15. Jh. unter König Yaksa Malla von Bhaktapur (1428–1480).¹² Aus seiner Regierungszeit stammt jenes Dokument (verfasst 1447), das Gosainkund erstmals als einen Hindu Wallfahrtsort der Malla Könige erwähnt.¹³ Im Nordosten expandierte er seine Herrschaft mithilfe seines Vasallen-Fürsten Kirti Sinha in Dolakha (er regierte bis 1453).¹⁴ Seit 1595 kontrollierte Mahendra Malla von Kathmandu sein Königreich entlang der Handelsrouten bis nach Kyirong und Listi (tib. Li-ti/ Li-khri, am Fluss Sun Kosi).¹⁵ Sein Sohn Lakshmi Narasinha brachte schließlich Kuti (heute Khasa), die bedeutendste Handelsstadt südlich von Nyalam, unter seine Regierungsgewalt.¹⁶

Im 18. Jh. führte die unter dem fünften Dalai Lama (1617–82) geschaffene politische Zentralisierung Tibets auch zu politischen Neustrukturierungen in der Himalaya Region. Viele Klöster der Karma Kagyü, Drigungpa and Drukpa Schulen wurden zu Gelugpa Klöstern umgewandelt und den neuen regionalen Verwaltungszentren (*rdzong*) untergeordnet. Unter der Gelugpa Herrschaft begann auch die neue Politik, alte Ländereien der Aristokratie als religiöse Landschenkungen an Gelugpa Klöster zu verteilen.¹⁷ 1727/28 kam es auch in Folge dessen in Tibet zu einem Bürgerkrieg, der vom Fürsten Sonam Tobgye (bSod-nams stobs-rgyas) von Pho-lha (1689–1747) siegreich beendet wurde. Sonam Tobgye unterstützte die Gründung „versteckter Täler“ in der südlichen und südöstlichen Grenzregion von Tibet. Erneut fanden die nun großteils in Opposition zu den Gelugpa stehenden Schulen mit den „versteckten Tälern“ im Himalaya neue Rückzugsgebiete, wo sie auch

¹² Zur Geschichte der Malla Herrschaft im Bergland nördlich vom Kathmandu Tal siehe u.a. Wright 1958, Slusser 1982.

¹³ Cf. Macdonald, 1983, Vergati, 2004.

¹⁴ Zur Geschichte von Dolakha siehe Bajracharya & Shrestha, 1974.

¹⁵ Siehe Ehrhard, 1997: 130, Clarke & Manandhar, 1986: 119, f. 9: früher hatte auch der Fürst von Sankhu die Kontrolle über die Handelsroute nach Kyirong.

¹⁶ Siehe dazu Wright, 1958: 128.

¹⁷ Siehe Diemberger 1996: 5.

Allianzen mit den Herrschern im Kathmandu Tal bildeten, von denen sie als Entschädigung für die Restaurierung der Stupas Landschenkungen in dem Malla dominierten Himalayagrenzraum erhielten. Gemäß den Ausführungen von Ehrhard (1989) gab Sonam Tobgye 1728 und 1748 Rigdzin Tsewang norbu (Rig-'dzin Tshe-dbang nor-bu) den Auftrag, den Stupa von Bodnath und 1751–1758 den Stupa von Svayambhunath zu renovieren (Ehrhard 1996).

Auch wenn die Malla Dynastien (nep. *rajnaitikdharma*) im Kathmandu Tal (1200–1768) der Hindu Religion (nep. *sivadharma*) folgte und eine ideelle Anbindung an das hinduistische Nord-Indien suchte, war doch ein großer Teil der Newar Bevölkerung (in der Vergangenheit ein viel größerer Anteil als heute) buddhistisch, vor allem jener Teil, der traditionell mit Tibet in (Handels-) Beziehungen stand. Im Kathmandu Tal war eine eigene buddhistische Tradition mit einem komplexen Beziehungsgeflecht zwischen den beiden Religionen entstanden, in der sowohl eine Unterordnung des Hinduismus gegenüber dem Buddhismus existierte als auch in gewissen Bereichen eine Vereinnahmung der buddhistischen Religion durch den Hinduismus.¹⁸ Die Malla Könige erkannten bei bestimmten Ritualen sogar die Souveränität der Buddhas an und sie unterstützten buddhistische Einrichtungen,¹⁹ wie eben die Erhaltung der zwei großen, symbolisch bedeutsamen Stupas des Kathmandu Tales. Über die Landschenkungen an buddhistische Priester pflegten sie ihre Verbindung zu den tibetischen Herrschern.

Nach Ehrhards Untersuchungen (1990, 1991) unterhielten hohe buddhistische Gelehrte aus Tibet seit dem 13. Jh. die diplomatischen Beziehungen zwischen den tibetischen Fürsten und der herrschenden Elite im Kathmandu Tal. Auf Einladung der Malla Könige und durch deren materieller Unterstützung sorgten sie für die Erhaltung oder den Wiederaufbau von Bodnath und Svayambhunath. Aus ihren Chroniken (z.B. *'Phag pa shing kun dkar chag*) wird auch die Geschichte der politischen Beziehungen zwischen den Herrschern in Zentral- und Südtibet und den Malla Königen ersichtlich. Sie spiegeln eine Chronologie der mächtigen buddhistischen Schulen Tibets und ihres über Aussenposten in Südtibet laufenden Einflusses auf die Himalayaregion Nepals. Ende des 13. Jhs. war es wahrscheinlich der Sakyapa Bla-ma

¹⁸ Zum Newar Buddhismus und der Beziehung zwischen Buddhismus und Hinduismus im Kathmandutal siehe Gellner 1992.

¹⁹ Z. B. im Zusammenhang mit der Verehrung der lebenden Göttin Kumari. Siehe Gellner 1992: 87.

'Phags-pa selbst, – der damals führende politische Interessenvertreter Tibets während der mongolischen Oberherrschaft hielt sich vorher länger am Hof von Gungthang auf – der erstmals Svayambhunath restaurieren ließ und die diplomatischen Beziehungen Tibets mit den Malla Herrschern aufbaute (siehe Ehrhard 1991). Zur Zeit des Königs Jyotir Malla (1408–1428) renovierte der buddhistische Lehrer Sariputra (aus Bodhgaya) mit Hilfe von Spenden von tibetischen Provinzregenten (*khri dpon*) den Stupa von Svayambhunath zum zweiten Mal. Er galt auch als spiritueller Lehrer des mongolischen Herrschers Kubilai Khan und der Regenten von Lho und Byang (im westlichen Tsang). Im Jahr 1504 renovierte Tsangmyön Heruka (gTsang-smyon Heruka, 1452–1507) aus der Kagyüpa Schule auf Einladung des Königs Ratna Malla (1484–1520) den Stupa. Die Arbeit wurde vom Gung-thang König Samdrubde (bSam-grub-lde; geb. 1459), vom König von Guge ('Phags-pa Lha) und vom König von Mustang finanziert. Ende des 15. Jhs., zu Beginn der drei Malla Königreiche (Kathmandu, Patan und Bhaktapur, 1482), „wieder entdeckte“ der Nyingmapa Meister Shakya bzang-po Yol-mo-pa den Stupa von Bodnath. Nach dieser Restaurierung wurde Bodnath zum offiziellen Ort der tibetischen diplomatischen Gesandten, die seit damals immer eine enge Beziehung zu Yolmo unterhielten.

Im 16. und 17. Jh. spielte allen voran Yol-mo-pa sPrul-sku für das Bergland nördlich des Kathmandu Tals entlang der Handelswege eine wichtige Rolle. Er wurde zum Dank für die Restaurierung auch der „Bewahrer“ der „Neun Täler“ nördlich des Kathmandu Tals.²⁰

1680 wurde der Svayambhunath Stupa während der Herrschaft von Parthivendra Malla (1680–1687) unter der Aufsicht von Rangrig repa (Rang-rig ras-pa), eines Drugpa Kagyüpa aus Spiti, renoviert. 1751–1758 kam es zur erwähnten Restaurierung des selben Stupa durch Rigdzin Tshewang norbu. Der Nyingmapa Gelehrte aus Kah-thog in Khams gilt als Entdecker mehrerer „versteckter Täler.“

1768 übernahm Prithvi Narayan Shah, der Fürst von Gorkha, die Macht der Malla Könige und begründete das Königreich Nepal. Schon 1751 hatte er sich gemeinsam mit Jaya Prakas Malla von Kathmandu an der Restaurierung des Svayambhunath Stupa durch Rigdzin Tshe-wang norbu beteiligt, ein Hinweis darauf, dass die neuen Machthaber in Nepal

²⁰ Siehe Ehrhard (unveröffentlichtes MS) „A Forgotten Incarnation lineage: The Yol-mo-pa sPrul-skus (16th to 18th centuries)“; zu den Restaurierungen der Stupen von Svayambhunath und Bodnath siehe Ehrhard 1989, 1990, 1991.

bestrebt waren, die gleichen Formen der Tibetbeziehungen wie ihre Vorgänger weiterzuführen. Gemäß der Biographie des 8. Dalai Lama hatte nun Tibet Interesse, mit dem neuen hinduistischen Herrscher die diplomatische Beziehung aufzunehmen. Er bat den Panchen rinpoche Yeshe gyetshen (Ye-shes rgyal-mtshan) nach Nepal zu reisen, um „dort den beiden großen Stupas (Svayambhunath und Bodnath) Opfer darzubringen und den Versuch zu unternehmen, den nepalischen König und seine Minister zum Buddhismus zu bekehren.“ (Schuh 1988: 27)

Yolmo gilt noch heute als das buddhistische Zentrum nördlich des Kathmandu Tals. Nach Clarke wird auch dort der Ursprung des Buddhismus mit Padmasambhava verbunden. Im 11. Jh. meditierte Milarepa in der Höhle sTag-phug seng-ge-rdzong in Yolmo Gangra (Clark 1980: 8). Seit damals unterhielten die Bewohner von Yolmo Verbindungen zu den Kagyüpa und Nyingmapa in Tibet. Nördlich von Yolmo liegt das „versteckte Land des himmlischen Halbmondtors“ von Langtang (*sbas yul gNam sgo zla gam*). Die Seen von Gosainkund sind im Nordwesten und das „versteckte Land“ auf Bhairavkund im Nordosten.

Laut einem Dokument (in Clarke 1980: 11–14) geht die Gründung des ersten buddhistischen *gompa* Churi Ghyang (in Ehrhard 1997a: 350 heißt das Kloster Tsu-ti) der Nyingma Schule in Yolmo auf eine *guthi* Schenkung des Malla Hofes an einen buddhistischen Gelehrten, Shakya bzang-po aus Kyirong, zurück. Clarke datiert die Klostergründung mit Ende 17. Jh.; Ehrhard (1997a: 338–340) führt die Erstgründung auf den Nyingmapa Schatzfinder sNags-'chang Shakya bzang-po zurück, dem bekannten Wiederentdecker des Stupa Bodnath im 16. Jh., der Yolmo auch als das „versteckte Tal des Lotushain“ (*sbas yul padma'i tshal*) entdeckte. Diese Yolmo Verbindung wurde dann im 16. und 17. Jh. von den Yol-mo-pa *sprul skus* als die „Behüter der neun Täler“ fortgesetzt.²¹ Im Text der *guthi* Urkunde ist die Verbindung zwischen der Renovierung der beiden Stupas und der Gründung des Churi Ghyang *gompa* in Yolmo auch deutlich formuliert:

„The document begins as a ‚future prediction‘ of Padma Sambhava in response to a query of his consort as to who will repair Bodnath stupa is it destroyed, and as to who will ‚open‘ Yolmo Gangra. The man's *rigs* is given as Shakya bzang po, [...]. He is told to build a *gompa* in a land

²¹ Siehe Ehrhard 2004. Zu den *guthi* Dokumenten und Gründungen der buddhistischen Klöster in Yolmo siehe Clarke 1980.

where the sky looks like the wheel of worldly existence, and the land like the eight-petalled lotus. After receiving this prophecy, he comes by Ribu Pomba (Palbar Gonpa bei Kyirong) to Kathmandu where he repairs two stupas, and then he opens the ‚outer and inner secret‘ doors of Yolmo Gangra, and builds a gompa the like of a curved antelope’s horn – Churi ghyang.“ (Clarke 1980: 11)

Nach Clarke hatte sich in Yolmo eine zweite bedeutende Priester lineage im Dorf Tarkhe Ghyang niedergelassen und gehörte der *Byangter* Nyingmapa Schule des Tenyelingpa (oder gTer-dbag gling-pa [1646–1714]?) an. Deren erstes *gompa* in Tarkhye Ghyang beruhte ebenfalls auf einer *guthi* Landschenkung, hier vom König Jaya Jagajjaya Malla an Nima Sringi Ronge aus Kyirong (1723 n.u.Z.) als Dank für die Abwendung einer verheerenden Epidemie im Kathmandu Tal. Diese Legende finden wir auch bei der Gründung des ersten Klosters auf Gosainkund wieder; sie deutet wahrscheinlich auf eine fehlende Verbindung zu den großen Restaurierungen der Stupas von Bodnath und Svayambhunath. In diesem *guthi* Dokument (Clarke 1980: 15) ist als Gegenleistung nun auch die politische Loyalität gegenüber der Macht des Malla Königs klar formuliert.

Die buddhistische Schule, die in Yolmo am weitesten Verbreitung fand (mit der größten Anzahl von *gompas* und lokalen Priester lineages) ist jedoch jene der Karmapa. Ihr erstes Kloster ist Gortsahling *gompa*, das auf einer *guthi* Schenkung von Girvana Yuddha Shah (1799–1816) an einen *sermo lama*²² Karma Lobsang aus Kyirong zu Beginn des 18. Jhs. beruht. Der *guthi* Vertrag wurde vom nepalesischen König Bikram Shah Bahadur bestätigt, und auch hier mit dem Hinweis „[...] [thus you must] carry out, with due care the recognition of our sovereignty, and be the lord of this land.“ (Clarke 1980: 21)

Wie weit in der Geschichte religiöse Landschenkungen von Malla Königen an buddhistische Gelehrte aus Tibet in den Bergregionen nördlich des Kathmandu Tals und nahe der alten Handelsrouten zurückreichen, bleibt eine offene Frage, doch nimmt ihre Anzahl eindeutig am Ende der Malla Dynastie zu. Einige der heute noch vorhandenen *guthi* Dokumente sind Anerkennungen der in ihrer Zeit geschlossenen alten Verträge durch die Gorkha Könige, auch hier mit der Zufügung,

²² Clarke (1980: 19) erklärt *sermo lama* als „golden ones“ (tib. *gser mo*) *lamas*. *gSer* gilt in Yolmo auch als Metapher für Kinder, und mit dem Suffix *mo* kann die affinale Verwandtschaftsbeziehung der *lamas* über ihre Töchter zur Bevölkerung gemeint sein.

ihre Macht anzuerkennen, die buddhistische Religion auszuüben und als Vertreter des Königs (nep. *talukdar*) in einer definierten Region zu regieren, wie im Text des *guthi* von Gomba in Sindhu Palchok:

„[...] to run the lama dharma, to protect the Fauna and Flora. They should stay inside the appointed area, let not others kill the animals and birds. One of the lama should be the Talukdar of the area, which shall be passed on from generation to generation. Nobody else can demand claim on this area.“²³

Guthi wird vom Sanskrit Wort *goṣṭhī* abgeleitet und bezog sich im indischen Tiefland ursprünglich auf eine alte religiöse Gemeinschaft (siehe Regmi 1978; 631f.). Bereits während der Licchavi Dynastie (ca. 4. bis 9. Jh.) existierte das Konzept der *guthis* im Kathmandu Tal sowohl als Landschenkung als auch als rituelle Gemeinschaft, und wird heute von der Newar Bevölkerung für die Organisation von familiären und gemeinschaftlichen Festen und Ritualen wie für die Erhaltung der Tempel und ihrer Riten weiter verwendet (siehe Gellner 1992: 233).

Auch im buddhistischen Himalayaraum nördlich des Kathmandu Tals, wo Landschenkungen von den Malla- und Gorkha Königen an lokale buddhistische Meister gemacht wurden, spielte die rituelle *guthi* Gemeinschaft eine große Rolle. Denn über diese Gruppen, wie sie im Kontext der gemeinschaftlichen Kulte an den Seen Gosainkund und Bhairavkund auftraten, wurde die lokale Bevölkerung erst in die neue religiöse und politische Struktur integriert und umgekehrt erhielt der religiöse Führer als *tikka lama* („Priester, der den Segen gibt“) erst durch seine rituellen Aufgaben im gemeinschaftlichen Kult eine lokale Autorität.

Beide Kulte an den Seen Gosainkund und Bhairavkund unterstehen der religiösen Autorität dieser buddhistischen Priester lineage von *tikka lamas*, die auf eine *guthi* Schenkung der Malla Könige zurückgeht.

²³ Übersetzung der Autorin aus dem *guthi* Dokument in Gomba (Sindhu Palchok).

3. Das Fest auf Gosainkund: Tsho kar Choppa, die „Opferung am Weißen See“²⁴

Die Mehrheit der multi-ethnischen (tibeto-burmesischen wie indo-nepalesischen) Bevölkerung der Region von Gosainkund gehört der tibeto-burmesischen Volksgruppe der Tamang an; die lokale Elite bilden die tibetischen Yolmopas. Die ältesten und größten Tamang Siedlungen befinden sich an der westlichen Seite von Gosainkund Lekh, direkt am ältesten Handelsweg entlang dem Trisuli Fluss: Dhunche, Barkhu und Syabru. An der Südseite des Berges liegt Yarsa. Im Osten liegt Yolmo mit den Dörfern Melamchi Gaon, Tarkhyeghyang, Gortsahling, Bhotang, Sermathang, Gangyul, und andere. Die Architektur der alten Häuser ist in allen Dörfern jener von Kyirong erstaunlich ähnlich und weist auf einen früheren Reichtum hin: Steinhäuser mit Giebelholzdach, kunstvoll geschnitzte Holzfenster, im Inneren eine mit Holz reich getäfelte großzügige Wohnküche. Für die Bewohner gilt das Vollmondfest im Monsunsommer am See Gosainkund als das größte Fest, an dem auch die kulturelle Nähe zu Tibet bis heute noch deutlich erkennbar ist, auch wenn Gosainkund ein berühmter hinduistischer Wallfahrtsort geworden ist. Zum Fest am Ufer des Sees treffen auch zahlreiche Gruppen aus den Tamang Dörfern westlich des Trisuli Flusses am Fuße des Ganesh Himal ein. Die Frauen tragen ihre tibetischen Kleider und flache, mit Blumen geschmückte Filzhüte. Für die jungen Mädchen und Burschen gilt dieses Fest auch als eine Gelegenheit, den von ihren Eltern arrangierten Ehen zu entkommen und nach der Vollmondnacht mit der/dem Geliebten zu fliehen. Die hier entstandenen Liebesbeziehungen werden von den Eltern respektiert, denn sie besitzen eine göttliche Anerkennung.

Die Tamang bezeichnen den See Gosainkund und den darunter liegenden kleineren See als Tsho na Tsho kar (tib. *mtsho nag mtsho dkar*), der „schwarze See und der weiße See“, das Vollmondfest zu *janai purnima* als Tsho kar Choppa (tib. *mtsho dkar mchod pa*), die „Opferung am Weißen See.“

Den Auftakt zum Fest bildet die Nacht vor dem Vollmond mit einer Anrufung der Götter und Göttinnen am Hausaltar des Schamanen (*bompo*): Mahadev (Schiva), die sieben „schwarzen Mütter“ (nep. *kali*

²⁴ Die vorliegenden Daten gehen auf Feldforschungen in den Jahren 1996 und 2003 zurück. Die Beschreibung des Festes beschränkt sich auf die Darstellung der Tamang und geht nicht näher auf die Beschreibung und Interpretationen der Hindu Pilger ein. Hierzu siehe Macdonald 1983; Vergati 2004.

amas) oder „sieben Schwestern“ (*mabun*), die der Schamane auch als *ganga* bezeichnet; der Landgott (*yul lha*), der Erdgott (*sibda*), und der Familiengott (*pho lha*). Der *bompo* ruft seine Ahnen und bittet sie, ihn auf seiner Reise zum See Gosainkund zu begleiten. Er bereitet seine rituelle Kleidung vor: ein weißes Kleid, den Kopfschmuck, zwei Ketten mit Glocken und *rudracche* Nüssen. Auf einer kleinen Stellage stehen sieben mit Blumen geschmückte Messingvasen. Sie repräsentieren die „sieben Mütter“ (oder *ganga*), die er als die sieben Mütter der sieben Seelen (*bla*) eines jeden Kindes erklärt. Sie sind für die Menschwerdung der Embryos im Mutterleib und für das weitere Heranwachsen des Kindes verantwortlich. Sie sorgen für die Entwicklung der Sinnesorgane, des Geschlechts, des Aussehens, der Sprache, und der Intelligenz.²⁵ Zum Sitz dieser Mütter an der Quelle des Gosainkund sollen die Seelen der Kinder flüchten, wenn diese Angst haben (Angst wird als Ursache vieler Krankheiten gesehen). In einem Messingbehälter (*chhene*) auf einem Holzbrett über den sieben Vasen befinden sich die Attribute von Mahadev: ein Bergkristall (*shel yungba*), der als Manifestation von Mahadev gilt und der noch immer wachsen und die Kraft der Hexen (nep. *bokshi*) brechen soll; ein Steinmesser (*tho yungba*), das an ein Messer der Steinzeit erinnert; es soll während eines Sturms vom Himmel gefallen sein und Sturm, Hagel und Erdrutsche verhindern; ein Holzmesser (*chu shing*) womit Wasser „geschnitten“ wird; das Ferment (*martsa*) um Getreidebier zu brauen; ein Ritualdolch (*phurba*), Pfauenfedern und Schweineborsten (*dumsing*) als Schutz gegen andere unheilvolle Kräfte; und das Horn einer wilden Bergziege. Ein Dreizack (nep. *trisul*) und eine Lanze (*barza*) lehnen zu beiden Seiten des Hausaltars.

Am nächsten Morgen fügt er in den Messingbehälter seine eigenen Opfergaben zum Bergkristall, Stein- und Holzmesser hinzu: einen Mais-

²⁵ Holmberg (1989: 154-155), der in einem Tamang Dorf im benachbarten Dhading Distrikt forschte, beschreibt, dass Kinder noch keine Lebenskraft (*so*) besitzen und daher für sie ein „Baum für die Lebenskraft“ (*so dungma*) aufgestellt wird. Die Lebenskraft der Kinder ist in dieser Zeit in der Obhut der „Mütter“ (*kale ama*), die den menschlichen Körper aufbauen wie eine Biene ihre Waben. Die Lebenskraft der Kinder soll in allen Arten von Blumen spielen, daher sprechen die Tamang auch von den Blumen der Lebenskraft.

Nach Tsering Gyalpo, Tibetan Academy of Social Sciences (persönliche Mitteilung) wird in Ngari (W-Tibet) eine weibliche Göttin, *bamo*, mit Sitz auf einem Berg als die Beschützerin aber auch Verursacherin der Krankheiten der Kinder gesehen. In ihrem Namen werden auf diesem Berg Rauchopfer (*bsang*) dargebracht und ein Lebensbaum aufgestellt.

kolben, mehrere Butterlampen, etwas Öl und eine Flasche Schnaps, die von seinem Assistenten getragen werden. Ein unverheiratetes Mädchen trägt eine der sieben Vasen mit dem Ritualdolch. In seiner weißen Kleidung, einem aus drei langen (weißen, grünen und roten) Stoffbahnen gewickelten Turban, zwei Ketten über Brust und Schulter gekreuzt, das Ziegenhorn an die Hüfte gebunden, und dem Dreizack auf seinem Rücken, führt der Schamane seine Trommel schlagend die Dorfgruppe in Richtung Gosainkund. Die meisten von ihnen sind Jugendliche, die lautstark singend den trommelnden Schamanen auf den Berg begleiten. Je mehr Dorfleute mit dem Schamanen unterwegs sind, umso höher ist sein Ansehen. Vor den meisten Häusern am Weg macht die Gruppe halt, wo jeweils auf einem Tisch eine Flasche Schnaps, eine Tonschüssel mit glühender Kohle für Rauchopfer, und eine Messingvase mit Blumen vorbereitet wurde. Sie stellen ihren Behälter und die Vase hinzu und die Schamanen trommeln sich in eine Ekstase. Am Abend erreichen die meisten Gruppen das (aus Holz erbaute) Kloster (Shing Gompa), wo sie die Nacht verbringen. Dicht gedrängt singen und tanzen sie hier die ganze Nacht, während die Schamanen von Zeit zu Zeit trommeln. Eine halbe Gehstunde oberhalb von Shing Gompa ist ein älteres *gompa*, Pulung Gompa; die Leute sagen das älteste buddhistische Kloster im Bereich von Gosainkund. Halb verfallen liegt es verlassen inmitten einer Almwiese. Der große Gebets- und Altarraum des Shing Gompa und Pulung Gompa wird von vier Holzsäulen im Zentrum getragen, die ein Mandala darstellen. Jede dieser Säulen steht für ein Dorf: für Dhunche, Barkhu, Syabru und Yarsa – jene Tamang Dörfer, welche die rituelle Gemeinschaft, das *guthi*, für das Fest bilden. Die Aufgabe dieser Dorfgemeinschaften ist, das Getreide für den am Fest ausgeschenkten Schnaps beizusteuern. Jeder Haushalt dieser Dörfer übergibt dem *guthi* ein *pathi* (4,56 dm³) Getreide und jedes Jahr ist ein anderer Haushalt je Gemeinde für das Brennen des Schnapses zuständig. Bis zur Errichtung des Nationalparks Langtang hatten diese vier Dorfgemeinden als Gegenleistung Anspruch auf das Geld, das am Fest von Gosainkund von den Pilgern geopfert wurde. In dieser Nacht schenken sie im Shing Gompa ihren Schnaps an alle Pilger aus.

Die Leute erzählen, dass Pulung Gompa von einem Karma Lama (ein *lama* der Karmapa Kargyüpa Schule) gegründet wurde; seine Nachkommen hatten das Shing Gompa erbaut. Karma Lama war aus Kyirong gekommen und hatte in der Höhle oberhalb des Sees von Gosainkund meditiert, „so lange bis das Gras ihn mit der Höhle zusammenwuchs“. In Kathmandu war eine Seuche ausgebrochen und der König, der

von den Fähigkeiten dieses Lama gehört hatte, sandte seine Soldaten nach ihm aus. Karma Lama gelang es, die Seuche zu stoppen und als Dank erhielt er vom Malla König *guthi* Land in Yolmo geschenkt: in den Dörfern Duntamring, Sikharbesi, Mahankali und Gangyul. Die Schenkung wurde auf einer Kupferplatte festgeschrieben (nep. *tama patra*), die heute noch im Besitz seiner Nachkommen in Gangyul ist. Mit der *guthi* Schenkung erhielt er das Recht, ein buddhistisches *gompa* nahe Gosainkund zu erbauen und als *tikka lama* für die buddhistischen Rituale zu sorgen. Der *guthi* Vertrag verpflichtete ihn (und heute seine Nachkommen), bei diesem Fest die *guthi* Gemeinschaft, die Bewohner von Syabru, Dhunche, Barkhu und Yarsa, mit einer Mahlzeit aus den Ernterträgen des *guthi* Landes zu bewirten und die buddhistischen Rituale durchzuführen.²⁶ Die Tamang beklagen die magere Mahlzeit, die heutzutage die Nachkommen von Karma Lama am Fest von Gosainkund geben. Und da sie keine buddhistischen Priester mehr sind, beauftragten sie einen Priester von Barkhu für die Durchführung der buddhistischen Rituale im Shing Gompa. Daher begleiten zwei buddhistische Priester die Schamanen des Dorfes Barkhu zum Shing Gompa und am nächsten Tag nach Gosainkund. Die Pilger brechen vom Shing Gompa bei Tagesanbruch auf, gehen durch Hochalmen, passieren einen Platz mit dem Namen Tsendenlugo, überqueren den Laurebina Pass und weitere Hochalmen, gehen einen steilen Berghang hinauf und erreichen zuerst den kleinen See Gyangluti („See am Hang“?),²⁷ der von einem Wasserfall des „schwarzen Sees“, Tsho na, gespeist wird. Der „Schwarze See“ wird von den Hindu Pilgern als Bhairavkund oder Nagkund bezeichnet. Früher, so erzählen die Leute, wäre zwischen Gyangluti und Tsho na ein weiterer kleiner See gewesen, der einst von einem Erdbeben weggewaschen wurde: Goma tsho oder Tsho mar (tib. *mtsho dmar*), der „rote See.“ Die Hindus nennen ihn Saraswati Kund. In diesem hätte eine Schlange mit Regenbogenfarben gewohnt und am Ufer gab es viele medizinische Pflanzen. Zuletzt erreichen die Pilger den „weißen See“, Tsho kar, den See Gosainkund. Gleich zur Ankunft umgeht jede Gruppe dreimal einen kleinen neuen Schiva Tempel,²⁸ die Schamanen betreten trommelnd den Tempel, wo ihre Assistenten

²⁶ Die Nachkommen des Karmapa Lama in Gangyul besitzen eine Kupferplatte (nep. *tama patra*) der *guthi* Schenkung, vermeiden aber diese zu zeigen. In Clarke (1980) sind mehrere solche Kupferplatten und *guthi* Dokumente abgebildet.

²⁷ *Gang* auf Tamang bedeutet Berghang, *luti* auf Newar See.

²⁸ Der aus Beton errichtete Shiva Tempel wurde vom Nationalpark gestiftet.

die Opfergaben geben, während die meisten Frauen und Männer sich den großen Tanzkreisen nebenan anschließen. Immer größer und lauter werden diese Tanzkreise, welche die ganze Nacht durchtanzen werden. Nahe dem Tempel werden buddhistische Fahnenstangen (tib. *rlung rta*) von buddhistischen Priestern aufgestellt. Die Schamanen und älteren Pilger lassen sich für diese Nacht in einem der vier von der Regierung gestifteten Gästehäusern (nep. *sarkar pati*) nieder. Das Messinggefäß mit den religiösen Attributen (*chhene*), der Dreizack und die Vase werden bei der oberen Mauer abgelegt. Die ganze Vollmondnacht vibriert der Ort vom Stampfen der Füße, von den Trommelschlägen und dem Gesang. Bei Morgengrauen brechen die Pilgergruppen zur Quelle des Sees auf, zum Sitz der *ganga*: Die Schamanen gehen voran. Auf dem Weg waschen sie ihr Gesicht mit dem Wasser vom See. Es soll sie von den Sünden reinwaschen, Voraussetzung dafür, dass sie den ockerfarbigen Felsen unter der Wasseroberfläche, die Manifestation von Mahadev, sehen können. Am oberen Ende des Sees zwingen sich die Schamanen und nachfolgende Pilger durch einen engen Felsspalt zur Quelle in der kleinen Höhle. Hier füllen sie die heiligen Vasen und bespritzen einander mit dem Wasser, das als Lebenselixier der *ganga* gilt und heilen soll. Auf dem Felsen über der Quelle legen sie ihre Opfergaben: rotes Pulver, Münzen, Blumen, Butter und Reiskörner, und drängen zum *tikka lama*, dem Nachkommen des Karma Lama, der dort den Segen (nep. *tikka*) erteilt. Er war aus Gangyul angekommen. Danach klettern die Gruppen mit dem Schamanen auf die Felsen darüber, wo sie ihren Messingbehälter (*chhene*) und Vase (*bumpa*) ablegen, den Dreizack und den *phurba* in den Boden stecken, Butter darauf schmieren, *mantras* blasen, und anschließend aus der Butter kleine Menschenfigürchen formen. Noch weiter oben, auf einer Wiese, die als „Lebenshang“ (*tshe sgang*) bezeichnet wird, schlägt der Schamane seine Trommel in waagrechtlicher Haltung, damit darauf eine weissagende Asche erscheinen kann. Weiße Asche bedeutet ein gutes Omen für die Tierherden (Schafe, Ziegen und Tsauri). Der Schamane vermischt die Asche mit Butter und streicht dies als Segen auf jede Stirn. Einige Pilger gehen auch zur Höhle mit dem Namen Drukhang (tib. 'Brug-khang), wo Karma Lama einst meditiert haben soll. Auch heute, so wird erzählt, kommen noch buddhistische Priester, manchmal auch Schamanen, um dort zu meditieren. Bevor jede Gruppe den Ort verlässt, umrundet sie im Uhrzeigersinn den See.

4. Legenden von Tsho na Tsho kar – eine historische Interpretation

Der ockerfarbene Felsen unter der Oberfläche des Wasserspiegels des Sees von Gosainkund repräsentiert für die Mehrzahl der Pilger Mahadev/Schiva. Nach dem Hindu Mythos „öffnete“ er mit seinem Dreizack am oberen Ende des Bergsees die Quelle der „sieben Mütter“ (*mabun* oder *ganga*). Gleichzeitig wird Mahadev hier auch als Vischnu gesehen: „[...] like a lotus on the quiet surface of a lake, or like human consciousness on the darkness of the unconscious, so the earth now reposes, fresh and fair, on the waters of the cosmic abyss“ (H. Zimmer [J. Campbell, ed.] 1990: 78). Vischnu verkörpert im Hinduismus die Gegenkraft der destruktiven (Natur-) Mächte, die vom großen Schlangenkönig (nep. *naga*, tib. *klu*) repräsentiert werden und in der Mythologie immer wieder die Welt bedrohen. Derselbe Felsen wird von den Buddhisten als Avalokiteschvara, Bodhisattva des Mitgefühls, gedeutet.²⁹ Im See soll die Wassergottheit Klu gan-rkyal („die am Rücken ausgestreckte *naga* Göttin“) leben.³⁰ Die Tamang *bompos* dieser Region jedoch erklären Mahadev als ihren Ahnengott (*pho lha*). Sie tragen ihn in Form des Bergkristalls und seines Attributs, des Dreizacks, während ihrer Pilgerreise nach Gosainkund auf dem Rücken, womit sie den sieben Müttern an der Quelle ihre Ehrerbietung erweisen.

Der folgende Mythos, der von einem *bompo* des Titung Klans von Dhunche erzählt wurde, zeigt die mehrfachen Identitäten ein und desselben Gottes und die Zusammenführung der Symbole mehrerer Traditionen. Der Mythos erklärt auch den Ursprung des Kultes am See Gosainkund:

Vor langer Zeit, als Gosainkund noch ein schwieriger Ort war und die Menschen nicht sehen und hören konnten, flogen die Götter (*lha*) durch die Lüfte und unterhielten sich. Sie sahen einen Berg und entdeckten den von Bergen umgebenen See. Sie erblickten im See Mahadev in der Manifestation von Chenresi (Avalokiteschvara). Er hatte vier Hände und vier Köpfe. Die Köpfe blickten in vier Himmelsrichtungen: Im

²⁹ Der Mythos sowie die hinduistischen und buddhistischen Interpretationen von Gosainkund sind in Macdonald (1983: 300) und Wylie (1970: 26-27) erklärt. Siehe auch Dowman 1981: 229.

³⁰ Macdonald (1983: 306, note 30) verweist bei der Klu gan-rkyal Gestalt vergleichend auf die *srin mo gan rkyal*, die am Rücken liegende, den tibetischen Boden verkörpernde große Dämonin der tibetischen Überlieferung (siehe Sørensen and Hazod 2005). Cf. auch Dowman 1981: 228.

Osten war das Gesicht sauber, hell und schön, denn die Sonne geht im Osten auf. Im Westen war das Gesicht schmutzig, schwarz und hatte Geschwüre am Hals, denn im Westen verschwindet die Sonne. Im Norden hatte das Gesicht Ohren und Augen eines Menschen, aber Nase und Mund eines Elefanten. Im Süden hatte das Gesicht das Aussehen eines Ebers. Er hatte den Körper eines Menschen und den Kopf eines Stiers mit Hörnern. Über den vier Köpfen der vier Himmelsrichtungen war der Kopf ähnlich wie Schiva – ein menschlicher Kopf mit großen Ohrringen.

Die Einteilung der Welt in eine dunkle West- und helle Ost-Seite findet man oft in Bergwelten, wo die Schatten- und Sonnenseite den Ertrag der Landwirtschaft bestimmt. In diesem Mythos verweist der Elefant wahrscheinlich auf den Buddhismus aus Tibet im Norden, der Eber auf eine Erscheinungsform von Vischnu aus Indien im Süden. Avalokiteschvara/Mahadev ist das Zentrum eines Hindu/buddhistischen Mandala Territoriums. Der Stier kann sowohl als Reittier Schivas, als auch als Yak, dem symbolischen Ahnentier in Tibet, gedeutet werden.

Der Mythos setzt fort:

Gosainkund ist der Kopf von Mahadev, in Paschupatinath im Kathmandu Tal sind seine Füße. Das rechte Auge ist der Mond, das linke die Sonne, die Ohren sind die Sterne. Mahadev sitzt auf Silber und Gold. Der Osten ist die sonnige Seite, wo die Menschen schön und reich mit vielen Feldern sind. Der Westen ist dunkel, wo die Menschen hässlich und arm und die Felder ertraglos sind. Als die Götter Mahadev sahen, sagte er zu ihnen: Die Menschen sollen am Vollmond im Juli/August (nep. *jannai purnima*) zu ihm im See Gosainkund pilgern und Opfergaben bringen. Er wird dafür den Menschen die Wünsche nach Reichtum und die *ganga* die nach Nachkommen und reichen Viehbestand erfüllen.

Der Schamane erklärte, die Götter hätten diese Nachricht den Menschen weiter gegeben. Paschupatinath ist der bedeutendste Schiva Tempel und sakrales Zentrum der Hindu Herrscher im Kathmandu Tal; dem Mythos nach fußt der sakrale Ort Gosainkund im dortigen Hindu Königreich.

Eine andere Legende, die von einem buddhistischen Priester des Thokar Klans aus dem Tamang Dorf Barkhu, einem der vier Dörfer des *guthis* für das Fest auf Gosainkund, erzählt wurde, deutet auf ein früheres eigenständiges Fürstentum im oberen Trisuli Tal mit dem politischen Zentrum in Barkhu. Barkhu gilt lokal als das alte politische Zentrum mit einer Festung zuerst eines Magar, dann eines Thokar und zuletzt eines

Ghale Königs. Überreste der letzten Festung der Ghale Fürsten nahe bei Barkhu, Yangerdzong, sind heute noch sichtbar. In dieser Legende hatte sein (Thokar) Ahne, als er sich in Barkhu niederließ, eine auf dem Berg Gosainthan herumschweifende Menschen fressende Dämonin mit Hilfe einer listigen Yakkuh dazu gebracht, von Menschenopfern abzulassen und einen Yak als Opfergabe (später ein Schaf) zu akzeptieren. Die Dämonin wurde zum *yul lha* von Barkhu. Die List soll sich in Tsendenlugo zugetragen haben, jenem bereits erwähnten Ort am Weg zum See von Gosainkund. Einer anderen Geschichte aus Barkhu zufolge soll „vor langer Zeit Mahadev herumgeirrt sein. Er mochte Barkhu und entschied dort zu bleiben.“ In Barkhu wiederum wird der *yul lha* auch mit Mahadev von Gosainkund gleichgesetzt. Zu jedem Vollmond in April/Mai (nep. *mankshir purnima*) und Oktober/ November (nep. *kartik purnima*) wird von einem Tamang *dhami* (Opferpriester) für den *yul lha* von Barkhu in Tsendenlugo ein Opferritual (*yulsang*) durchgeführt, wofür jeder Haushalt einen Beitrag leisten muss: ein Huhn für Ganga, einen Hahn für den „schwarzen See“ (oder für Bhairav), eine Henne für die Geister (*mang*), ein Schaf für *yul lha* Mahadev, und eine Ziege an Tojyotsen von Yangerdzong. Tsendenlugo liegt am Beginn der Hochalmen von Gosainkund. Diese Opferrituale (auch wenn sie nicht explizit als solche bezeichnet sind) erinnern nicht nur jahreszeitlich an die rituelle Öffnung und Schließung (*yulsang karkyong*) eines „versteckten Tals“, sondern deuten auch auf eine frühere politische Vormachtstellung der Thokar, die den Buddhismus einführten und später von den Ghale besiegt wurden. Mahadev wurde zum (Berg-) Schutzgott (*yul lha*) des politischen Zentrums Barkhu und auch der Region. Yangerdzong, wie oben erwähnt, ist der Name der Festung (*dzong*) der letzten Ghale Fürsten von Barkhu. Die Ghale betonen heute noch, keine Tamang zu sein, obwohl sie die Tamang Sprache sprechen und in einer engen Heiratsbeziehung zum Thokar Klan stehen.³¹

Nach der in Barkhu erzählten Ursprungsgeschichte kamen die Thokar aus Gyagar Dorje (rGya-dkar rDo-rje-gdan – Indien) und gingen von dort nach Samye in Zentraltibet; von dort kam ihr Ahne Paltisomya zu einer Höhle in Lelung (?) und ging von dort Richtung Süden nach Dragkar Taso (Brag-dkar rta-so) und Kyirong und nach Lengdisyung (ein Nebenfluss des Trisuli in Rasuwa). Dort wurde sein Sohn Tsawang

³¹ Zu den Ghale siehe auch Höfer (1997: 139, Fn. 14), der die Migration der Ghale mit der Expansion der Gorkha Fürsten in Zusammenhang setzt.

Norbu geboren, der sich in Khangshing niederließ. Doch nach dem Tod seines Vaters ging er nach Langtang, wo er vier Söhne hatte. Ein Sohn ließ sich in Syabru nieder, ein Sohn in Dimre (dessen Nachkommen sind auch in Thongban and Chilime), zwei Söhne blieben vorerst in Langtang. Der jüngste ging nach Noukund, den „neun Seen“ (oberhalb von Gosainkund) und ließ sich in Yarsa nieder. Der zweite Sohn ging nach Namche, wo er heiratete. Doch verließ er seine Frau und Schwiegereltern, kam zurück und ließ sich in Melamchi (in Yolmo) nieder, wo er einen Sohn hatte. Der Sohn ging zum Fest auf Gosainkund und ließ sich in Barkhu nieder. Da sich die vier Söhne in Langtang teilten, werden sie die Langtang Gyalba, die „Könige von Langtang“ bezeichnet, im Unterschied zu den Pare Gyalba, den „Königen von Pare“, deren Urväter sich in Prana (?) geteilt hatten.

Im Dorf Syabru nördlich von Barkhu wird erzählt, dass die Thokar die Region westlich von Gosainkund „geöffnet“ haben, und dass sie ihren Ritualdolch in alle vier Himmelsrichtungen in die Erde stachen. Auch die buddhistischen Priester, welche die Schamanen von Barkhu heute auf das Fest von Gosainkund begleiten, gehören dem Klan der Thokar an.

So wird der Thokar Klan in den lokalen Geschichten mit dem Beginn des Buddhismus in Indien und Tibet,³² dem buddhistischen Zentrum Dragkar Taso (der Höhle von Milarepa) und mit dem „Versteckten Tal“ von Langtang verbunden. Doch diese Geschichten verbinden auch die vier Tamang Dörfer (des *guthis*) Barkhu, Dhunche, Syabru und Yarsa mit der Region von Yolmo.

³² Im Ursprungstext der 18 Großen Tamang Klans (11 Folio, fotografiert 1994 in Burunga, Sailung) steht zu den Thokar: „mTho kar came down (*babsa*) in Tho mtho[s] ri gnyan bshal.“ Letzteres bezieht sich auf den Namen des 28. Königs der tibetischen Königsgenealogie und bezeichnet auch einen Hügel im unteren Yarlung Tal, wo der Ahne der tibetischen Könige, gNa'-khri btsan-po, herabstieg (siehe Sørensen and Hazod 2005: 223, *passim*). Interessant ist auch die Bemerkung Campbells, der Vinding zitiert (1993: 25), und die auch auf die politische Stellung der Thokar hinweist: „I have not so far traced a Tibetan etymology for the Tokra (Thokar), but Vinding does mention a medieval King Thokarchan ('the king with the white turban') in the region of the Thak Khola (1998:174-7).“ Der Name Tojyotsen (ein Synonym für den *yul lha* (Territorialgott) von Barkhu und für Mahadev) setzt sich vielleicht aus der Silbe To (Anfangsilbe von Thokar – „weiße Höhe“?), jyo (in Tamang auch der Ältere) und *tsen* (tib. *btsan*: Ahnenschutzgott) zusammen. Es mag sich auch auf Tho-ri gnyan-btsan beziehen, eine alternative Schreibung des obigen Tho-mtho-ri gnyan-bshal.

Im Gegensatz zu Gosainkund wird der „schwarze See“ mit der zornvollen Form von Mahadev/Schiva Bhairavkund assoziiert. Nach wie vor gilt der schwarze See als bedrohlich und von zwei Schlangengöttern bewohnt. Der Mythos dieses Sees erzählt von einem Gole *bompo*, der den Kampf gegen die *naga* verlor um an seine Juwelen zu gelangen:

Vor langer Zeit kam aus Thangpal ein Gole *bompo* mit seiner Frau zum Tsho na. In der Mitte des Sees sah der Schamane zwei Schlangengötter mit einer Menge Juwelen und einem Regenbogen. Er sagte zu seiner Frau, dass er in den See steigen, mit seinen Formeln (*mantra*) die Schlangen besiegen, die Juwelen nehmen, und die Schlangen auf seiner Schulter heraustragen werde. Er sagte zu ihr, dass sie sich nicht fürchten darf, sie muss die Trommel weiter schlagen und auf keinen Fall darf sie davon laufen sobald sie ihn sieht. Der Schamane stieg in den See, die Frau trommelte für drei Stunden. Dann kam der Schamane mit den Schlangen auf den Schultern aus dem See, doch waren ihre Schwänze noch im Wasser. Die Frau hatte schreckliche Angst, hörte zu trommeln auf und rannte davon. Als das Trommeln aufhörte, verlor der Schamane seine Macht und wurde von den Schlangen zurück in den See gezogen und das Wasser färbte sich von seinem Blut rot; dann wurde der See schwarz. Und heute noch wirkt diese Kraft auf alle Gole Schamanen und wenn sie zum See kommen werden sie hinein gezogen.

Die älteste Niederlassung der Gole, erzählen die Tamang, ist das Dorf Thangpal Gunsa östlich von Yolmo am Oberlauf des Flusses Indrawati. Gole ist ein Tamang Klan, der in früherer Zeit – auch während der Malla Dynastie – nördlich und östlich vom Kathmandu Tal eine mächtigere Rolle innehatte. Noch heute sind Angehörige des Gole Klans die Besitzer der *guthis* des bedeutenden Stupa Namo Buddha und des *gompa* Chari Ghyang bei Charikot, des ältesten buddhistischen *gompa* im Distrikt Dolakha. Auch im nördlichen Bereich des Distrikts Sindhu Palchok, östlich von Yolmo, sind die frühen buddhistischen *gompas* mit dem Klan Gole verbunden. Vielleicht reichte früher ihr Einfluss bis nach Yolmo und Gosainkund und der Mythos deutet auf ihre politische Niederlage in diesem Raum.

5. Das Fest für Ama Tshomen (Bhairavkund), die „Mutter“ aller (Medizin-)Seen und die lokale Geschichte

Zur selben Vollmondnacht im Juli/August (nep. *janai purnima*) wie auf Gosainkund pilgern im nördlichen Teil des Distrikts Sindhu Palchok die Tamang, Sherpa und die hinduistische Bevölkerung (Kami, Damai, Chhetri, Bahun, und Newar) mit den Schamanen zum See Bhairavkund (4.200m). Die Sherpa und Tamang bezeichnen den See als Ama Tshomen, „Mutter Medizinsee“, die Hindus als Bhairavkund, den Sitz des zornvollen Schiva. Im Gegensatz zu Gosainkund gibt es hier keine weiteren Seen und keine friedvolle Manifestation von Schiva. In der Monsunregenzeit quillt aus den mit Nebel verhangenen Berghängen um den See an unzähligen Stellen Wasser hervor und lässt den See an seinem natürlichen Damm fast überlaufen. Die Pilger bezeichnen den See auch als die Mutter aller Seen, einschließlich des Sees Gosainkund und den dazwischen liegenden „Fünf Seen“, Panch Pokari. Wie im Falle von Gosainkund lebt auch in diesem See ein Schlangengottkönig, der einst von einem buddhistischen Gelehrten gezähmt worden sein soll. Die Schamanen stecken in der Vollmondnacht hier den Dreizack direkt in den See und schöpfen Seewasser als Segen der „Mutter“ in die heilige Vase (*bumpa*). Auch der kleine neue Hindu Tempel mit einer Reliefskulptur von Schiva und Parvati wurde in den See gebaut. Wie zum See Gosainkund waren hier die Schamanen trommelnd und von ihren singenden Dorfleuten begleitet gekommen. Über die grünen Berghänge und über die kleine Höhle am hinteren Seerand hatten sie unzählige Gebetsfahnen gespannt und die Nacht über in den Gastehäusern gefeiert und gesungen. Die Zahl der Pilger ist in Bhairavkund viel kleiner. Es ist kein Pilgerort von überregionaler Bedeutung, sondern eher ein lokales sakrales Zentrum. Die Buddhisten verbieten hier den Hindu Pilgern im See zu baden und ihre Opfergaben in das Wasser zu werfen (nicht so auf Gosainkund), um den See nicht zu verunreinigen. Als neue politische Gewalt verbietet die revolutionäre maoistische Bewegung Nepals auf großen roten Bannern neuerdings das Ausschänken von Alkohol. Die Pilger pflücken hier zahlreiche Medizinpflanzen (was auf Gosainkund von Seiten der Nationalparkverwaltung verboten wurde) und kehren mit Wachholderzweigen beladen nach Hause zurück.

Auf dem Hin- und Rückweg kehren die Pilger und Schamanen in das *gompa* von Gomba ein, wo sie wie auf dem Fest von Gosainkund von den *tikka lamas* bewirtet werden. Die *guthi* Gemeinschaft ist hier keine

Tamang Gemeinschaft, sondern besteht aus verschiedenen ethnischen Gemeinden (Tamang, Sherpa/Yolmopas, Hindu Kasten), die sich an diesem oberen Handelsweg niedergelassen hatten. Die rituelle und politisch führende Rolle der *tikka lamas* in Gomba geht auf eine späte *guthi* Landschenkung aus dem Jahr 1809 durch den General Thir Shamsher J. B. Rana an Gyaltsen Lama aus Sermanthang (Yolmo) zurück, um, wie es in einem Dokument heißt, „die Religion des lama dharma auszuüben und Fauna und Flora zu schützen. Sie sollen innerhalb des angegebenen Territoriums bleiben³³ und andere nicht das Wild und die Vögel töten lassen. Einer der Lamas soll der politische Verwalter der Region (nep. *talukdar*) sein, das Amt soll von Generation zu Generation weitergegeben werden. Niemand anderer darf Anspruch auf diese Region erheben.“

Auf dem lang gestreckten Bergzug Bhairavkund Lekh im Norden des Distrikts Sindhu Palchok, der westlich entlang dem Fluss Sun Kosi und der einzigen Verbindungsstraße zwischen Kathmandu und Tibet auf die tibetische Hochebene führt, sollen die Niederlassungen der ersten Klans der Tamang gewesen sein. Nach der lokalen oralen Geschichte wurden die ersten Dörfer (von Westen im Indrawati Tal bis nach Osten auf Bhairavkund Lekh) Thangpal Gunsä, Chimling, Golche, Ramche und Manesvara vor etwa 36 Generationen (ca. 13., 14. Jh.?) vom Gole Klan gegründet, der mit dem zur selben Zeit eingewanderten Klan Pakrin (dort auch als Pain bezeichnet) Heiratsallianzen schloss.³⁴ Zahlreiche alte, zum Teil verfallene Stupas und *gompas* in den Ortschaften zeugen von der buddhistischen (früher noch mächtigeren) Vergangenheit der Gole Leute, die heute nach wie vor die Mehrheit bilden und die buddhistischen Priester stellen. Nach einem Gole Priester aus Chimling waren sie von Lhasa zuerst nach Kyirong, von dort nach Gyaltap (?), Chhornang (?), und Serthang (Sermathang) in Yolmo eingewandert, und kamen von dort nach Thangpal (Gunsä), wo sie sich teilten.³⁵

Die zweite Migrationswelle in die Region ist mit dem Klan der Thing verbunden. Ihr größtes Dorf ist Thagam. Der Priester des Dorfes erzählt, dass sein Vorfahre Tupchen Gyal Lama vor etwa 25 Generationen aus Kham in Ost-Tibet gekommen war, dass sich der Name Thagam

³³ Im Dokument werden allerdings keine Grenzen spezifiziert.

³⁴ Die Pakrin erzählen von ihrer Herkunft im Westen (Purang).

³⁵ Die Gole unterscheiden zwischen Thangpal Gole und Lajyang Gole. Die letzteren waren südlich gewandert, an die südlichen Hänge von Gosainkund.

aus *thang* für Ebene und Kham zusammensetze. Selbst bezeichnen sie sich als Lhasa Thing.³⁶ Die Gründung des Klosters (*gompa*) von Thagam, so erzählte sein Priester, ist mit einem *guthi* der Malla Könige verbunden.³⁷ Die Thing Leute dieser Region unterscheiden zwischen den Lhasa Thing, den Bigur Thing (die aus Bigu im Dolakha Distrikt), den Gyalthap Thing (aus dem Norden), den Golpo Chhupur Thing, die aus Trisuli (in Rasuwa Distrikt), den Sangba Thing (aus Sangba, südlich von Bigu?) und den Sherpa Thing, die aus dem Westen kamen. Sowohl die Dörfer der Gole als auch die der Thing auf Bhairavkund Lekh waren wie in Yolmo um ein buddhistisches Kloster im Zentrum und eine Priester lineage organisiert.

Die letzte *guthi* Schenkung ist jene von Gomba, die erst Anfang des 18. Jhs. (wahrscheinlich nach dem ersten Nepal-Tibet Krieg) verliehen wurde – an einen *lama* aus Sermathang in Yolmo.

6. Eine widersprüchliche Zukunft

Der politische Status der buddhistischen *guthis* in den Bergtälern nördlich vom Kathmandu Tal wurde auch nach der Gründung des Königreichs Nepal von den Gorkha Königen anerkannt. Zur Zeit des ersten Nepal-Tibet Krieges (1788–89) und danach wurden weitere buddhistische Schulen (vorwiegend Kagyüpa) unterstützt, bzw. alte Priester lineages durch neue (und loyalere?) ersetzt. Der zweite Nepal-Tibet Krieg (1854–56) beendete vor allem in Sindhu Palchok die lokal führende Rolle vieler Priester lineages (z.B. jener von Gomba) in dieser Himalayagrenzregion. In dieser Zeit fürchteten die Herrscher, dass die buddhistische Bevölkerung auf Seiten Tibets stehen könnte. Die Länder vieler *guthis* wurden beschnitten oder konfisziert und die rituelle Vormachtstellung an Hindu Tempel übertragen (z.B. das *gompa* in Gomba, das auf den Mai Tempel von Listi übergang); politische Funktionen gingen an die Hindu Bevölkerung.

³⁶ Thing aus Lhasa. Im Ursprungstext der 18 Großen Klans der Tamang (Anm. 32) ist der Ursprung der mThing (Thing) in Ya-le bsod-dkar, in einem ähnlichen Text (dem *Rui Chen Chyopge*) heißt er dBus sa-le ya-le bsod-dkar, was auf einen Ort in dBus (Ü) von Zentraltibet verweist (Ya-le bsod-dkar = Yar-lung Sog-kha in Yar-lung?). Der Klangott (*rus kyi pho lha*) heißt bTsang-rigs gyi lha, bzw. Nyi-ma byang-shar bTsang-rigs gyi lha, was dem Namen nach wiederum auf eine Herkunft aus Tsang in Zentraltibet deutet.

³⁷ In Thagam konnte ich kein *guthi* Dokument photographieren.

Heute ist die Gesellschaft Nepals von enormen Ungleichheiten und Widersprüchen geprägt: Politik und Wirtschaft sind auf die einzige Metropole und Hauptstadt Kathmandu konzentriert, während die ländlichen Regionen in den letzten Jahrzehnten sowohl politisch als auch wirtschaftlich verarmten. Die vormals Reichen haben das Land verlassen und die Mehrzahl der armen Bergbauern sind geblieben. Die Mehrheit dieser Bergbevölkerung sieht sich von den modernen Entwicklungen wie Bildung, technischer Fortschritt und Konsumwelt ausgeschlossen. So konnte dort seit 1996 eine revolutionäre maoistische Bewegung relativ ungehindert und von der Bevölkerung und der religiösen wie politischen Elite im Kathmandu Tal eher gleichgültig beobachtet Fuß fassen, die diese Kluft zwischen Stadt und Land und (in ihrem Sinn) zwischen entwickelt und unterentwickelt radikal zu beseitigen verspricht. Heute ist das Königreich Nepal in einem Maße „Kathmandu-zentriert“ und westlich orientiert und sind die ländlichen Bergregionen in einer Masse „peripher“, wie noch nie zuvor.

In dieser für die Bergdörfer negativen Dynamik verfallen in den letzten Jahren zusehends die vormals reichen politischen und religiösen Zentren der Himalayaregion. Die früher einflussreichen Dörfer in Yolmo sind heute praktisch ausgestorben und die meisten Felder liegen brach. Lediglich einige touristische Betriebe erhalten dort noch ein Leben aufrecht. Ein Großteil der wohlhabenden Yolmopas – und mit ihnen die Nachkommen der alten Priester lineages – lebten nun in Kathmandu, den USA, Australien, Kanada, oder Europa. Die alten *gompas* bleiben zumeist verschlossen. Nur notdürftig werden die alten Bauten mit den alten Wandgemälden repariert, oder, weil es oft einfacher ist, durch Betonbauten ersetzt. Lediglich zu den großen Festen, wie auf Gosainkund und Bhairavkund, ist die rituelle Funktion des *tikka lamas* noch erhalten – jedoch sehr unauffällig, eher wie ein kleiner Schlussakt am Rande, der von Außenstehenden kaum wahrgenommen wird und wahrscheinlich nicht mehr lange bestehen bleibt.

Bemerkenswert ist, dass in genau dieser unruhigen Zeit eine erhebliche Revitalisierung der aus Tibet vertriebenen Klöster in Nepal stattfindet. In der Umgebung des Kathmandu Tals werden neue Klöster zum Teil wie Paläste erbaut. Und auch sie greifen wieder auf dieselben alten Meditationsorte und „versteckten Täler“ der früheren Meister zurück: in Lapchi, nahe dem Bhairavkund, in Namo Buddha, aber auch in der Höhle von Padmasambhava bei Yolmo, wo sie die Grundstücke von Nachkommen der *guthi* Eigentümer kauften. Die neuen Klöster

und ihre Priester haben aber zur lokalen Bevölkerung keine engere gesellschaftliche Bindung mehr (Integration über Heiratsallianzen) und sie nehmen in der modernen politischen Struktur auch keine lokalen politischen Funktionen ein und haben auch keine rituelle Vormachtstellung mehr bei den großen gemeinschaftlichen Seenkulten.

Literaturverzeichnis

- Burghart, Richard (1996a), Gifts to the Gods: Power, Property and Ceremonial in Nepal, in: Fuller, J.C., Spencer J. (eds.) *Richard Burghart. The Conditions of Listening. Essays on Religion, History and Politics in South Asia*. Oxford: Oxford University Press, 193–225.
- Burghart, Richard (1996b), The Formation of the Concept of Nation-State in Nepal, in: Fuller, J.C., Spencer J. (eds.) *Richard Burghart. The Conditions of Listening. Essays on Religion, History and Politics in South Asia*. Oxford: Oxford University Press, 226–260.
- Diemberger, Hildegard (1997), Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of Artemisia: On Himalayan Communities and their Sacred Landscape, in: Macdonald, A.W. (ed.), *Mandala and Landscape*, New Delhi: D.K. Printworld, 287–334.
- Diemberger 1996 = Diemberger, Hildegard and Pasang Wangdu (in cooperation with G. Hazod) (1996), *Shel dkar chos 'byung. History of the "White Crystal."* Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Dowman, Keith (1981), A Buddhist guide to the Power Places of the Kathmandu Valley. *Kailash* 8/3–4: 183–291.
- Ehrhard, Franz-Karl (1989), A Renovation of the Svayambhunath Stupa in the 18th century (according to Tibetan sources). *Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology* 114: 1–8.
- Ehrhard, Franz-Karl (1990), The Stupa of Bodhnath: A Preliminary Analysis of the Written Sources. *Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology* 120: 1–9.
- Ehrhard, Franz-Karl (1991), Further Renovations of the Svayambhunath Stupa (13th-17th century). *Ancient Nepal. Journal of the Department of Archaeology* 123–125 (Apr.-Sept. 1991): 10–20.
- Ehrhard, Franz-Karl (1993), Two Documents on Tibetan Ritual Literature and Spiritual Genealogy. *Journal of the Nepal Research Centre* 9: 77–100.
- Ehrhard, Franz-Karl (1994b), The Role of 'Treasure Discoverers' and their Writings in the Search for Himalayan Sacred Lands. *The Tibet Journal* 19/3: 2–20.

- Ehrhard, Franz-Karl (1996), Political and Ritual Aspects of the Search for Himalayan Sacred Lands. *Studies in Central and East Asian Religions* 9: 37–53.
- Ehrhard, Franz-Karl (1997a), A 'Hidden Land' in the Tibetan-Nepalese Borderlands, in: Alexander W. Macdonald (ed.), *Mandala and Landscape*. New Delhi, 335–364.
- Ehrhard, Franz-Karl (1997b), 'The Lands are like a Wiped Golden Basin': The Sixth Zhva-dmar-pas's Journey to Nepal and his Travelogue (1629/ 30), in: Karmay, S and Sagant, P. (ed.), *Les Habitants du toit du monde*. Recherches sur la Haute Asie 12. Nanterre, 125–138.
- Ehrhard, Franz-Karl (2004), The Story of How *bla-ma* Karma Chos-bzang Came to Yol-mo: A Family Document from Nepal, in: *Three Mountains and Seven Rivers: Prof. Mushashi Tachikawa's Felicitation Volume*. Delhi, 581–600.
- Everding, Karl-Heinz (2000), *Das Königsreich Mangyul Gung thang. Königstum und Herrschaftsgewalt im Tibet des 13.-17. Jahrhunderts. Teil 1: Die Chronik Gung thang rgyal rabs*. Edition und Übersetzung. Teil 2: Studien zur Geschichte des Reiches. Monumenta Tibetica Historica Abt. 1. Band 6. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag GmbH.
- Fuller, J.C., Spencer J. eds., (1996), *Richard Burghart. The Conditions of Listening. Essays on Religion, History and Politics in South Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaborieau, Marc (1978), *Le Nepal et ses Populations*. Bruxelles: Edition Complexe.
- Gellner, David N. (1992), *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutschow, Niels (1982), *Stadtraum und Ritual der newarischen Städte im Kathmandu-Tal. Eine architekturanthropologische Untersuchung*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Höfer, András (1997), *Tamang Ritual Texts II. Ethnographic Studies in the Oral Tradition and Folk-Religion of an Ethnic Minority in Nepal*. Beiträge zur SA-Forschung Bd. 66, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Janet Gyatso (1989), Down with the Demoness: Reflections on a Feminine Ground in Tibet, in: Janice D. Willis (ed.), *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*. New York: Snow Lion Publications, 33–51.
- Huber, Toni (1997), A Guide to the La Phyi Mandala, in: A.W. McDonald (ed.), *Mandala and Landscape*. New Delhi: D. K. Printworld, 233–286.
- Karmay, Samten (1996), The Tibetan Cult of Mountain Deities and its Political Significance, in: Anne-Marie Blondeau and Ernst Steinkellner (eds.), *Reflections of the Mountain*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 59–75.
- Karmay, Samten (1998), The Local Deities and the Juniper Tree: a Ritual

- for Purification (*bsang*), in: Samten Karmay, *The Arrow and the Spindle. Studies in History, Myths, Rituals and Beliefs in Tibet*. Kathmandu: Mandala Book Point, 380–412.
- Macdonald, Alexander.W. (1983), The Janaipurnima and the Gosaikund, in: Macdonald, W. (ed.), *Essays on the Ethnology of Nepal and South Asia I*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar, 297–308.
- Regmi, Mahesh Chandra (1978), *Land Tenure and Taxation in Nepal*. Kathmandu: Ratna Pustak Bhandar.
- Richardson, Hugh (1998), Some Monasteries, Temples and Fortresses in Tibet before 1950, in: Richardson, H., *High Peaks, Pure Earth*. London: Serindia Publications, 30–329.
- Samuel, Geoffrey (1985), Early Buddhism in Tibet: Some Anthropological Perspectives, in: Aziz, B. N. and Kapstein, M. (eds.), *Soundings in Tibetan Civilization*. New Delhi: Manohar Publications, 383–397.
- Sax, William. S. (2000), Conquering the Quarters: Religion and Politics in Hinduism. *International Journal of Hindu Studies* 4/1: 39–60.
- Schuh, Dieter (1988) *Das Archiv des Klosters bKra-sis-bsam-gtan-glin von sKyid-grong*. Bonn: VGH Wissenschaftsverlag.
- Slusser, Mary (1982), *Nepal Mandala*. Princeton: Princeton University Press.
- Sørensen & Hazod 2005 = Sørensen, Per & Hazod, G. (2005), *Thundering Falcon. An Inquiry into the History and Cult of Khra-'brug, Tibet's First Buddhist Temple*. Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften.
- Tautscher, Gabriele (1996), Khenga, the Five Tamang Ancestors and Sailung Phoi Sibda Karpo, in: Anne-Marie Blondeau and Ernst Steinkellner (eds.), *Reflections of the Mountain*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 157–178.
- Tautscher, Gabriele (1998), Kalingchok and Sailung: A ‚Female‘ and a ‚Male‘ Mountain in Tamang Tradition, in: Anne-Marie Blondeau (ed.), *Tibetan Mountain Deities. Their Cult and Representations*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 169–182.
- Uray, Geza (1960), The Four Horns of Tibet according to the Royal Annals. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26: 11–68.
- Vergati, A. (2004), A Newar pilgrimage to the Lake of Gosainkund, in: Pal Pratapaditya (ed.), *Nepal. Old Images, New Insights*. Mumbai: Marg Publications.
- Wylie, Turrell (1970), *A Tibetan Religious Geography of Nepal*. Rome: Serie Orientale Roma.
- Wright, D. (1958), *History of Nepal*. Calcutta: Susil Gupta.

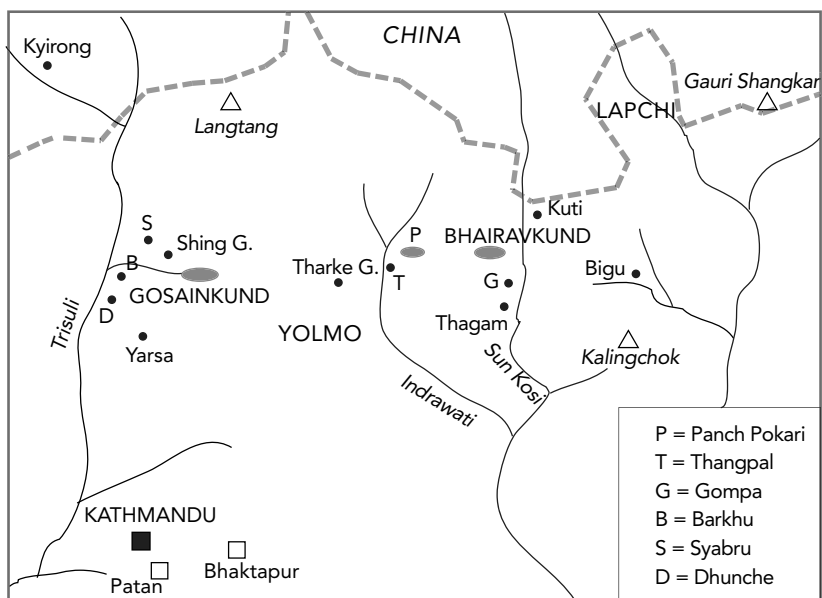


Abb1. Skizze zu dem Gebiet der Seen Gosainkund und Bhairavkund nordöstlich des Kathmandu Tales



Abb. 2. Gosainkund zum Vollmondfest an jannai purnima



Abb. 3. Bhairavkund zum Vollmondfest: Gebetsfahnen und ein Dreizack, der sich im Wasser spiegelt



Abb. 4. Tanzkreise der Tamang Pilger auf Gosainkund – junge Frauen in ihrer traditionellen Kleidung



Abb. 5. Der Assistent des Schamanen trägt den Behälter mit den Attributen von Mahadev und den Gaben für die Gottheit



Abb. 6. Bulung Gompa, älteste gompa auf Gosainkund Lekh, oberhalb von Shing Gompa



Abb. 7. Tamang Schamane (bompo) mit Trommel und Dreizack