

**Formen der Gewalt und des Gewaltverzichts  
in den Lebensgeschichten der Mahāsiddhas und Lamas**

PD Dr. Klaus-Dieter Mathes  
Universität Hamburg

# Formen der Gewalt und des Gewaltverzichts in den Lebensgeschichten der Mahāsiddhas und Lamas

Klaus-Dieter Mathes

Angesichts der weltweiten Zunahme von militärischen Konflikten und der steigenden Bedrohung durch den internationalen Terrorismus rückt zusehends die Frage in den Mittelpunkt, wie gewaltbereit die Völker bestimmter Kulturkreise sind, und vor allem auch, in wieweit die verschiedenen Religionen Gewaltanwendung verurteilen oder gutheißen. Was die Beziehung des Buddhismus zur Gewalt anbelangt, so wurde sie hier in Hamburg schon des öfteren thematisiert, und die Vorträge des weiterbildenden Studiums stehen dieses Semester ja auch unter diesem Motto.

Erlauben Sie mir ein paar allgemeine Bemerkungen zum Buddhismus, bevor ich auf einige ausgewählte Lebensgeschichten von herausragenden Vertretern dieser Religion zu sprechen komme, um anhand konkreter Beispiele beurteilen zu können, welchen Einfluss der Buddhismus tibetischer Prägung auf die Völker des Himalaya hatte.

Der kleinste gemeinsame Nenner der vielfältigen Ausprägungen des Buddhismus dürfte wohl die Zuflucht zu den drei Juwelen Buddha, Dharma und Saṅgha sowie die vier edlen Wahrheiten darstellen, zunächst einmal der Auffassung also, dass unsere Existenz im Daseinskreislauf immer wieder mit Leid verbunden ist. Darüber hinaus ist dieses Leid verursacht. Es kann daher aber auch beendet werden, und es gibt einen Weg zu diesem leidfreien Zustand. Der Buddhismus geht also von einer existenziellen Unheilsituation aus, in der sich der Einzelne befindet (die ersten beiden Wahrheiten), und bietet ein Heil an, das in erster Linie durch eigene Leistung und in manchen Formen des Mahāyāna-Buddhismus auch durch Gnade erworben werden muss. Nach Mensching sind das die entscheidenden Kriterien für eine Universalreligion. Das Gegenstück dazu wäre die Volksreligion, in der das Heil oder der positive Kontakt mit einer göttlichen Überwelt durch Pflege (lat. cultus) erhalten werden muss. Solche volksreligiösen Elemente werden z.B. im indo-tibetischen Vajrayāna greifbar. Bei dieser allgemeinen religionswissenschaftlichen Einordnung scheint mir noch wichtig, dass es im Buddhismus im Gegensatz zum Christentum, das einen Weg Gottes zu den erlösungsbedürftigen Menschen kennt, darauf ankommt, dass jeder einzelne sein Glück in die Hand nimmt und eigenverantwortlich und vor allem aus eigener Kraft den aufgezeigten Weg geht. Der Buddha spielt dabei in erster Linie die Rolle eines Wegweisers. Dieser

buddhistische Weg umfasst die bekannten acht Glieder rechte Sichtweise, rechtes Verinnerlichen, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechtes Streben, rechte Achtsamkeit und rechte Versenkung. Im wesentlichen lassen sich diese acht Glieder zu drei Grundpfeilern zusammenfassen, auf denen die Befreiung im Buddhismus beruht: Disziplin oder ethisches Verhalten, meditative Sammlung und Erkenntnis oder Einsicht. Durch das Einhalten bestimmter Regeln, wie etwa nicht zu töten oder zu stehlen erlangt man die nötige Geistesruhe, um sich in meditativer Versenkung zu sammeln. Letzteres versetzt einen dann in die Lage, sich lange genug auf ein bestimmtes Objekt konzentrieren zu können, um dies wiederum ist die Voraussetzung für die erlösende Einsicht in die wahre Natur des betrachteten Objekts. Die durch diesen Weg vorgegebene Ethik schließt meiner Meinung nach zumindest im alten Buddhismus jede Form von Gewalt gegenüber anderen aus. Dabei erscheint mir im Rahmen des *karman*-Gesetzes die Erkenntnis wichtig, dass Gewaltanwendung vor allem auch negative Auswirkungen für einen selbst hat, dergestalt, dass man sich den Weg zur Befreiung verstellt. Wenn man von negativen Handlungen, wie z.B. dem Töten von Lebewesen Abstand nimmt, hilft man sich in diesem Sinne vor allem selbst.

Im Mahāyāna wird die Situation etwas komplexer. Hier steht nicht mehr so sehr die eigene Befreiung im Vordergrund, vielmehr schließt der Praktizierende alle fühlende Wesen mit in seine Heilssuche ein. Der Bodhisattva strebt die Erleuchtung zum Wohle aller an, so dass das Wirken zum Nutzen anderer in den Mittelpunkt rückt. Wenn es nun aber darum geht, in erster Linie mitfühlend Lebewesen zu helfen, so lassen sich nur unschwer Situationen vorstellen, wo die Anwendung von Gewalt sowohl gegenüber sich selbst als auch anderen in den Bereich des Möglichen rückt. Denken Sie nur an die Geschichte, wo sich der Buddha in einem früheren Leben einer nach der Niederkunft stark geschwächten Tigerin opfert. Oder wie würden Sie sich als König eines Landes verhalten, das von einem aggressiven Nachbarn militärisch angegriffen wird, einem Nachbarn, von dem man weiß, dass er das eigene Volk nach einer Besetzung in unmenschlicher Weise unterdrücken würde? Wäre die durch einen Verteidigungskrieg bedingte Gewaltanwendung angesichts der Vermeidung von unsagbar größerem Leid durch Chaos und Unterdrückung nicht das geringere Übel und damit gerechtfertigt? Ein Bodhisattva, der in der Welt Verantwortung übernommen hat, um zum Wohle anderer zu wirken, wird immer wieder in Situationen geraten, in denen er abwägen muss, was das kleinere Übel ist. Dabei wird er mitunter auch Fehler machen, dies aber

aufgrund seines *bodhicittas* schnell merken und korrigieren. So jedenfalls die gängige Erklärung in der tibetischen Tradition.

Bereits in der *Bodhisattvabhūmi*, und zwar im *śīla*-Kapitel, wird diese etwas anspruchsvollere Mahāyāna-Ethik greifbar. So kann und soll ein Bodhisattva die strengen Regeln eines Śrāvaka in Ausnahmefällen übertreten, falls dies uneigennützig geschieht und zum Wohle anderer gereicht. Unter diesen Umständen sollte ein Bodhisattva sogar bereit sein, zu töten, stehlen, sexuelles Vergnügen zu bereiten, zu lügen, schlecht über andere zu reden, grobe Worte zu benutzen, zu singen, tanzen und unnützlich zu reden. Es fällt auf, dass hier nur die unheilsamen Verhaltensweisen auf der Ebene des Körpers und der Rede aufgelistet sind. Im Bereich des Geistes ist ja ein Übertreten der Śrāvaka-Ethik nur schwer vorstellbar, da der Bodhisattva die o.g. Handlungen nur mit einer positiven Geisteshaltung bzw. Motivation ausführen darf. Wer daraus schließt, dass im Mahāyāna mehr erlaubt ist, und dies ein einfacherer Weg ist, dürfte sich allerdings irren. Im Buddhismus gibt es ja keine höhere Instanz, die einem einfach mehr erlaubt, derart, dass man unter bestimmten Umständen töten darf, ohne bestraft zu werden. Vielmehr handelt man ja eigenverantwortlich, und wenn man eine untugendhafte Handlung ausführt ohne dass sie anderen nützt, oder dabei nicht die richtige Motivation hat, werden einem die negativen Auswirkungen dieser Taten den Weg zur Buddhaschaft erschweren, oder man fällt entsprechend den auch im Mahāyāna anerkannten Regeln des *karman* sogar in niedrigere Existenzbereiche zurück.

Es ist natürlich nicht zu leugnen, dass im Madhyamaka auf der Ebene der höchsten Wahrheit alles, also auch Gewalt und ethisches Verhalten als seinem Wesen nach leer gefasst wird. Daher wurde verschiedentlich der Verdacht geäußert, dass sich vor allem im Milieu der Mahāsiddhas die Haltung verbreitet hat, in moralischem Verhalten bestenfalls eine Vorbereitung auf, und im schlimmsten Fall ein Hindernis in Bezug auf die Erleuchtung zu sehen. Meiner Meinung nach ist aber diese von einigen Gelehrten als "transcendancy thesis" bezeichnete Auffassung mit dem traditionellen Mahāyāna nicht vereinbar. So geht die Erkenntnis der Leerheit aller Dinge mit universellem Mitgefühl und moralischem Verhalten einher und setzt es nicht außer Kraft oder transzendiert es. Eine gängige Erklärung lautet wie folgt: Ein Bodhisattva, der die Leerheit realisiert, hat spontanes Mitgefühl mit allen Lebewesen, denen diese befreiende Erkenntnis noch nicht zuteil geworden ist, und setzt alles daran, dies zu ändern.<sup>1</sup> Auch in dem Bewusstsein als Vorbild eine besondere Verantwortung

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. *Bodhicittavivaraṇa* 73: Yogis, die derart über Leerheit meditiert haben, erfreuen sich zweifelsohne daran, zum Wohle anderer [wirken].

zu haben, hält sich der Bodhisattva an die konventionellen moralischen Regeln, obwohl er dies nicht mehr nötig hätte.

In den Texten des höchsten Yogatantra, wie z.B. dem Kālacakratana, ist auch die Rede von Gewaltanwendung. So enthalten zahlreiche Tantras detaillierte Anweisungen, wie man zornvolle Gottheiten herbeiruft und kontrolliert, nicht nur um Hindernisse während der Meditation zu beseitigen, sondern auch real existierende Feinde. Eine Lektüre der Lebensgeschichten der 84 Mahāsiddhas zeigt, dass die Praktizierende des Tantra ein unkonventionelles Leben geführt haben, das selbst ihre Schüler mitunter verwunderte. Die Mahāsiddhas sind auch dafür bekannt, dass sie immer wieder mit monastischen oder weltlichen Autoritäten Schwierigkeiten bekommen haben. Es ist aber nicht zu übersehen, dass selbst die unkonventionelle Mahāsiddha-Ethik von Mitgefühl, *bodhicitta* und einer positiven Geisteshaltung geprägt ist. Zudem gilt im tibetischen Buddhismus, dass sich das Vajrayāna vom Mahāyāna nur insofern unterscheidet, als dass es über besondere Mittel wie etwa Visualisationen, Yoga-Techniken usw. verfügt, mit Hilfe derer man die Ziele des Mahāyāna schneller verwirklicht. Im Grunde gelten also dieselben Regeln wie im Mahāyāna: Gewalt darf nur, wenn überhaupt, uneigennützig angewendet werden.

Um meine Einleitung zusammenzufassen, sowohl im Mahāyāna als auch im Vajrayāna gibt es Ansätze für die Rechtfertigung von Gewalt, falls diese mit der richtigen Motivation und letztlich zum Wohle anderer eingesetzt wird. Dass dies auch zu Entgleisungen führte, zeigt die Situation in weiten Teilen Tibets vor der zweiten Verbreitung des Buddhismus. So schickte der west-tibetische König Ye shes 'od den Übersetzer Rin chen bzang po (958-1055) nach Kaschmir, um herauszufinden, ob die damals in Tibet praktizierten Tantras authentisch waren oder nicht. In einer uns überlieferten Anordnung (tib. *bka' shog*) von Ye shes 'od heißt es:

Die verborgenen Bedeutungen des geheimen Mantrayāna sind verlorengegangen. Darüber hinaus wurde es durch die Ritualpraktiken der sexuellen Vereinigung, des Befreiens durch Töten und *ganacakras* verdorben. Um herauszufinden, ob solche Praktiken korrekt sind, werde ich den Übersetzer Rin chen bzang po nach Kaschmir schicken.

Auch die Tatsache, dass es zwei unterschiedliche Versionen der Lebensgeschichte des Mahāsiddha Śāvaripa gibt, machen auf die Problematik einer all zu freizügigen Anwendung von Gewalt, hier gegenüber Tieren, aufmerksam:

Nach der Version von Abhayadatta war der Mahāsiddha Śavaripa ein Jäger, der mit seiner Frau auf dem Berg Vikrama in den Bergen von Manda lebte. Als ihn Avalokiteśvara erblickte, wurde er von Mitgefühl erfüllt, und er bekehrte den Jäger, indem er ihm die Höllengebiete zeigte, in denen er wiedergeboren werden würde, falls er sein sündhaftes Leben als Jäger fortsetzte. Śavaripa gab daraufhin das Jagen auf, kultivierte zwölf Jahre lang in der Meditation vorstellungsfreies Mitgefühl und gelangte zur befreienden Erkenntnis der *mahāmudrā*. Daraufhin forderte ihn Avalokiteśvara auf, zum Wohle der Lebewesen zu wirken. So lehrt Śavaripa auch heute noch *mahāmudrā* in Gesängen und symbolischen Handlungen.

Mein Kollege Leonard van der Kuijp entdeckte in dem nördlich von Kathmandu gelegenen Langthang-Tal eine andere Lebensgeschichte von Śavaripa. Demnach war Śavaripa ein bengalischer Tänzer und Sänger von niedriger Geburt. Als der tantrische Nāgārjuna diesen Śavaripa in seinem Haus besuchte, erkannte er, dass er eine Emanation des südindischen Śavaripa war und weihte ihn ein. Dabei traten Saraha und der Bodhisattva Ratnamati in Erscheinung. Ratnamati lehrte Saraha eine Strophe über die essentielle Bedeutung der Realität. Saraha war höchst erfreut, und lehrte sie Śavaripa. Ratnamati fragte dann Śavaripa, ob er sie verstanden hätte, und segnete ihn mit einer Erklärung dieser Strophe. Als er erkannte, dass Śavaripa schon über ein gewisses Verständnis aus früheren Leben verfügte, gab er ihm noch weitere Unterweisungen und klärte ihn darüber auf, dass er eine Emanation des südindischen Śavaripa sei. Er solle daher nicht hier bleiben, sondern nach Śrī Parvata in Südindien gehen und seine Jägerkleidung anlegen. Daraufhin begab sich Śavaripa mit seinen beiden Schwestern nach Südindien, um als umherziehender Jäger die drei Geistesgifte Unwissenheit, Hass und Begierde zu beseitigen. Dabei bediente er sich des Pfeils und Bogens der geschickt angewandten Mittel und Weisheit. Seine Pfeile töteten die Hähne der Anhaftung, die Schlangen des Hasses und die Schweine der Unwissenheit. In der Sphäre jenseits von Dualität verzehrte er und seine Schwestern das Fleisch der erlegten Tiere und sie genossen den Geschmack der großen Freude und unveränderlichen Weisheit. Śavaripa gab folgendes Vajra-Lied zum Besten:

Inmitten des dunklen Waldes Unwissenheit  
ziehen die wilden Tiere der Subjekt-Objekt-Dualität umher.  
Vom Pfeil der essentiellen Bedeutung getroffen, sterben sie.  
Es ist das Sterben der Konzepte des Yogin.  
Ich verzehrte das Fleisch ohne an Dualität anzuhaften,

schmeckte den Geschmack der großen Freude  
und ich verwirklichte *mahāmudrā*.

Diese aus Langthang stammende Śavaripa-Geschichte steht im krassen Gegensatz zu Abhayadatta's Version. Während Avalokiteśvara auf die negativen karmischen Folgen des Jagens aufmerksam macht, und Śavaripa durch das Aufgeben von Gewalt gegenüber Tieren und das Kultivieren von Mitgefühl *mahāmudrā* realisiert, wird hier das Jagen und selbst der Fleischverzehr durch eine yogische Sichtweise zur Praxis. Mitgefühl und das Schicksal der Tiere scheinen hier überhaupt keine Rolle mehr zu spielen. Ausschlaggebend ist hier lediglich der Geschmack der großen Freude (Fleischverzehr), ein Terminus, der in der *mahāmudrā* für eine über die Subjekt-Objekt-Dualität hinausgehende Erfahrung aller Gegebenheiten als freudvoll und leer steht. Man könnte allenfalls zugunsten dieser Jäger-*mahāmudrā* annehmen, dass die getöteten Tiere durch die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dualität an der Realisation des Jägers teilhaben und dadurch die Befreiung erlangen. Es ist eben dieses "Befreien durch Töten" (tib. *sgrol*), das im Edikt von Ye shes 'od in kritischer Weise thematisiert worden ist.

Der Konflikt zwischen der rauen Wirklichkeit eines Lebens in über 4000m Höhe und der buddhistischen Ethik ist immer wieder ein beherrschendes Thema in Heiligengeschichten. Das Jagen von Tieren scheint in den unwirtlichen Hochtälern des Himalaya eine unerlässliche Überlebensstrategie zu sein, so dass die in der zweiten Śavaripa-Geschichte angedeutete Praxis des Befreiens durch Töten wohl eine willkommene und bequeme Interpretation der buddhistischen Lehre gewesen sein dürfte. Dennoch wird im Himalaya die Gewaltanwendung gegenüber Tieren durchaus auch als problematisch empfunden. So war mein Bergführer in Dolpo namens Tshe dbang an den Tagen als unsere Träger eine Ziege schlachteten so besorgt um das Tier, dass er stundenlang der Ziege gut zuredete und in ihrer Gegenwart Mantras rezitierte. Und der Abt der Tsakhang Gompa Karma bTson 'grus lehnte den Ziegen-Curry am Abend ab und entpuppte sich zu meinem Erstaunen als Vegetarier. Stolz brüstete sich der stattliche Lama, das beste Beispiel dafür zu sein, dass man sich auch in 4400m Höhe als Vegetarier einer guten Gesundheit erfreuen könne.

Mitgefühl mit Tieren wird auch immer wieder in den Biographien tibetischer Geistlicher greifbar. So heißt es in der ausführlichen Lebensgeschichte von 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481), dass einer seiner Lehrer, der bekannte Sa skya Gelehrte Rong ston Shes bya kun rig (1367-1449) aus Mitgefühl nie die Zügel seines Pferdes anzog und es auch niemals peitschte. gZhon nu dpal's Biographie enthält viele solche Details aus dem tibetischen Alltag des 15. Jahrhunderts. Sie stammt aus der Feder des vierten Zhva dmar pa

Chos grags ye shes (1453-1524), der zunächst einen eng vertrauten Schüler von gZhon nu dpals namens Slob dpon sMon lam grags pa mit der Abfassung einer Biographie beauftragte. Auf der Grundlage davon verfasste Chos grags ye shes dann die uns überlieferte Version.

Zum Thema Gewalt gegenüber Tieren ist auch die Autobiographie des rNying ma pa-Lamas O rgyan Lhun grub rgya mtsho von Interesse. Der als Wiedergeburt des Mahāsiddha Virūpa geltende Lama wurde 1658 in Phu Gaon in Nar geboren und war zunächst Schüler von Lama Ting 'dzin don grub, der dem örtlichen Kloster Sems khrid gling vorstand. Später erhielt Lhun grub rgya mtsho in Tibet zahlreiche rNying ma-Lehren und Einweihungen von solch bekannten „Schatzfindern“ (tib. *gter ston*) wie Gar dbang rdo rje (1640-1685) oder gTer bdag gling pa (1646-1714). In Lhasa wurde er sogar vom Regenten sDe srid Sangs rgyas rgya mtsho (1653-1705) im Potala Palast empfangen.

Bereits als kleiner Junge entschied sich Lhun grub rgya mtsho für ein religiöses Leben, lernte Lesen und Schreiben in Sems khrid gling und meisterte die tantrischen rNying ma-Zyklen *dKon mchog spyi 'dus* und *Thugs grub drag pa rtsal*. Dies hielt ihn allerdings nicht davon ab, das Leben eines typischen Jungen in Nar zu führen. Er hütete Ziegen und Schafe, würfelte mit seinen Freunden und ging mit seinem Stiefvater dByar gsum bde zur Jagd. Eines Tages allerdings, als er gerade dabei war, mit seinem Messer ein in die Falle gegangenes wildes Schaf zu erlegen, wurde er von Mitgefühl überwältigt, gab das Jagen auf und machte sich auf die Suche nach einer geeigneten Meditationspraxis, um den bereits erlegten Tieren noch nachträglich helfen zu können. Nach langer Suche erhielt er von dem 'Brug pa bKa' brgyud Lama sNyan grags dbang po im tibetischen rNyings (Mang yul) eine zufriedenstellende Unterweisung.

Trotz dieses inneren Wandels nahm Lhun grub rgya mtsho an den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den benachbarten Dörfern Phu Gaon und Nar Gaon im Jahre 1681 teil. In seiner Autobiographie schildert er uns stolz, dass er keine Angst vor dem Feind hatte und ein guter Bogenschütze war. Als er dann aber seine Pfeile abgeschossen, und diese die Rüstungen des Feinds nicht durchbohrt hatten, freute er sich, niemanden getötet zu haben. Es wurde ihm klar, dass dies eigentlich gar nicht sein eigener Krieg war und er verließ den Schauplatz des Geschehens.

Einen weiteren Einblick in das religiöse Leben von Nar gewährt uns die Autobiographie von Karma Blo bzang (geb. 1592/93?), der der Kaṃ tshang bKa' brgyud Schule angehörte. Seine Lehrer waren Grub mchog dbang po (1563-1618) und der sechste Zhva dmar pa Chos kyi dbang phyug (1584-1630), der Karma Blo bzang als Abt des Klosters



Brag dkar rta so einsetzte. Von dort unternahm Karma Blo bzang ausgedehnte Reisen nach Manang, Mustang und Dolpo. Erst im Alter von 70 überquerte er das erste Mal von Braga den Kangla Pass nach Nar. Dort zog er sich fünf Jahre lang zur Meditation in eine Höhle am „schwarzen Felsberg“ (tib. *brag ri nag po*) nahe des Zusammenflusses von Nar- und Phu-Khola zurück. Am fuße dieser Höhle ließ er einen großen mChod rten namens rGyal ba kun 'dus errichten, damit auch die Bewohner des „bewaldeten Teils von Nar“ nicht für immer in Sünde lebten, und sich endlich dem Buddhismus zuwendeten. Es scheint, dass sich der von Mumford<sup>2</sup> in rGya sum mdo beobachtete Schamanismus bis ins Nar verbreitet hatte, was auch die These unterstützte, dass zumindest das untere Nar von rGya sum mdo aus bevölkert worden ist.

Leider teilt uns Karma Blo bzang nicht mit, was er darunter versteht, dass die Bewohner des unteren Nar in Sünde leben. Laut Lama Tashi aus Nawal (Manang) sind aber Tieropfer im gesamten Manang und Nar immer noch üblich, was den 16. Karmapa Rang byung rig pa'i rdo rje (1923-1981) in den sechziger Jahren dazu veranlasste, in einem offenen Brief an rGyal po Rinpoche in Nawal diese Praxis zu beklagen. Ferner forderte der Karmapa dazu auf, anstelle der Tieropfer ein eigens verfasstes „Substitutionsritual“ (tib. *dmar gsur*) auszuführen. Lama Tashi, und unabhängig davon auch Lama Nyi ma dngos grub, teilten mir ferner mit, dass jedes Jahr in Mustang, Manang und Nar Gaon im regelmäßigen Turnus zwölf Menschen geopfert worden waren, eine Praxis, die dann aber relativ früh durch das Opfer von zwölf schwarzen Ziegen ersetzt wurde. Auch von Führer-Haimendorf<sup>3</sup> weiß von einem Ritual in Nar Gaon zu berichten, das ein Menschenopfer erfordert. Glücklicherweise wurde aber in dem einen Fall das ausgewählte Opfer, der Sohn einer Witwe, noch rechtzeitig durch einen Yak substituiert. Man muss hier aber berücksichtigen, dass die Bewohner des unteren Nar-Tals nicht allesamt Anhänger des tibetischen Buddhismus waren bzw. ältere animistische oder schamanistische Vorstellungen und Praktiken noch nicht ganz aufgegeben hatten. Selbst im mehr tibetisch geprägten oberen Teil von Nar beklagte der im 17. Jh. lebende Lhun grub rgya mtsho, dass man seine Belehrungen nach zwölfjähriger Abwesenheit nicht mehr befolgte. Es scheint also, dass auch im oberen Nar ältere Kulte und Vorstellungen noch fest verwurzelt sind, und das Auftreten von einzelnen charismatischen buddhistischen Meistern keine bleibende Wirkung auf die Bevölkerung hat. So bemüht sich auch der 1961 aus Tibet

<sup>2</sup> Siehe Mumford: *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, Kathmandu: 1990.

<sup>3</sup> von Führer Haimendorf: "Bhotia Highlanders of Nar and Phu", *Kailash* 10 (1-2), S. 63-117.

geflüchtete Lama bSod nams, das Kloster bKra shis Lha khang bei Phu Gaon wieder mit Leben zu füllen, und die Bewohner von Nar zu einer strengeren Auslegung buddhistischer Ethik zu bewegen. Lama bSod nams erhielt vom Annapurna Conservation Area Project auch eine Auszeichnung dafür, dass er in Nar Waffen und Fallen eingesammelt und unschädlich gemacht hatte.

Als nächstes möchte ich Ihnen eine interessante Stelle aus der Biographie von Grub thob Seng ge ye shes (1181-1255) vorstellen, die Aufschluss über die Anwendung von magisch-ritueller Gewalt gibt. Der aus Shigatse stammende 'Bri khung Lama ging 1220 nach Dolpo, um am fuße des heiligen Kristallberges zu meditieren. Ein gewisser Mon chung, Sohn des Buddhisten dPal grags aus dem nahegelegenen Ort sPrad, unterstützte Seng ge ye shes, was dem Großvater der Familie missfiel. Dieser war nämlich ein sogenannter *mthu ban*, oder Magier, die es auch heute noch in Dolpo gibt und einem Art *rdo rje phur pa*-Kult anhängen. Der Großvater verfluchte die buddhistischen Yogis und prophezeite, dass in den nächsten Jahren drei Buddhisten sterben werden. Daraufhin träumte Mon chung, dass vor Seng ge ye shes ein großes Feuer ausbrach, woraufhin Seng ge ye shes davonflog. Kurz nach diesem Traum starb in Wirklichkeit (also nicht im Traum) ein Buddhist. Außerdem träumte ein buddhistischer Mönch, dass ihn gerade ein Skorpion beißen wollte, als Seng ge ye shes den Skorpion entfernte und somit den Mönch in Wirklichkeit rettete. Kurz nach diesem Traum starb der Magier in Wirklichkeit, Seng ge ye shes konnte die tödliche Magie nicht nur im Traum, sondern auch in Wirklichkeit von dem Mönch abwenden und gegen ihren Ursprung, den Großvater, richten.

Diese relativ alte Geschichte zeigt sehr schön, dass die Buddhisten selbst zwar keine schwarze Magie praktizierten, sehr wohl aber bereit waren, solche dunklen Kräfte zur eigenen Verteidigung auf ihre Feinde zurückzuwerfen. Interessanterweise gibt es in den rNying ma-Tantras auch *rdo rje phur pa*-Rituale, die denen der *mthu ban* in Dolpo ähnlich sind. Es gibt auch noch weitere Beispiele dafür, dass die buddhistische Hochreligion einheimische Rituale aus Dolpo (wie z.B. bestimmte Bergkulte) assimiliert hat, d.h. in den Kontext der Mahāyāna-Ethik gestellt hat.

Somit dürfte die buddhistische Lehre insgesamt einen doch positiven oder zumindest mäßigen Einfluss auf die rauen Bewohner des Dachs der Welt gehabt haben. Dies zeigt sehr schön eine Passage aus der bereits weiter oben erwähnten Lebensgeschichte von 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal, der einmal in seinem 26. Lebensjahr auf dem Weg von dBus nach gTsang von einem betrunkenen Khampa überfallen wurde. In der Biographie heißt es:

[gZhon nu dpal] erzählte mir: Auf dem Weg verfolgte mich ein betrunkenener Reiter aus Khams mi nyag. Ich sagte mir, ich verlasse [besser] den Weg. [Der Reiter merkte es aber und] verließ [an dieser Stelle] auch [den Weg] und kam näher. Er zog [sein] Schwert und verfolgte mich. Obwohl er auf die Tasche auf [meinem] Rücken einschlug, fügte er mir keine Verletzungen zu. Als er noch einmal zu einem Hieb ausholte, fiel ihm das Schwert zu Boden. Da fasste ich Mut und sprang von hinten auf das Pferd. Ich wollte schon mit einem kleinen Messer, das ich bei mir hatte, zustechen, kontrollierte mich aber sofort mit einem Gegenmittel. Ich warf ihn lediglich vom Pferd zu Boden und fügte ihm keinen weiteren Schaden zu.

Man beachte, dass gZhon nu dpal ein gelehrter und voll ordiniertes buddhistischer Mönch war, und dennoch beinahe zugestochen hätte.

Beim Thema Gewalt fällt einem natürlich sofort die kontroverse oder zumindest außergewöhnliche Lebensgeschichte von Lama Zhang Tshal pa brTson 'grus grags (1123-1193) ein, der von führenden bKa' bgyud pas und auch einigen rNying ma pas vorbehaltlos als großer Verwirklichter oder Mahāsiddha verehrt wird. Er gehörte dem Klan der alten aristokratischen Familie sNa nam an, die den Mitgliedern der Großreichs-Dynastie Bräute zur Verfügung stellte. Daher auch der Familienname Zhang, was soviel wie "Onkel mütterlicherseits" bedeutet. Als Sohn einer früheren Nonne erhielt Zhang Rinpoche (so wurde er später genannt) eine klassische Ausbildung in buddhistischer Philosophie (Abhidharma, Madhyamaka usw.). Über seine Studien berichtet er:

Unter Sam bu Lo tsā ba habe ich viel *Abhidharma* studiert und auch das *Pramāṇavārttika*, die fünf Wege und den *Sūtrālamkāra*. Allerdings habe ich diese Texte nicht verstanden.

Lama Zhang wollte damit wohl nicht zum Ausdruck bringen, dass er zu dumm zum Studieren war, sondern nicht wirklich das realisiert hat, was in den Lehrwerken beschrieben wird. So kritisiert Zhang andere Gelehrte, nur viele Worte und Begriffe zu kennen. In seinem *Phyag rgya chen po lam zab mthar thug* ("tiefgründiger und endgültiger *mahāmudrā* Weg") schreibt er:

Indem man [die wahre Natur] durch eine Vielzahl solcher Worte zum Ausdruck bringt, erreicht man sie nicht.

Nach einer schwierigen Zeit, in der Zhang auch Praktiken ausprobierte, die Ziegen-Opfer beinhalten, und sogar einmal an Selbstmord dachte, wurde er im Alter von 26 Jahren Mönch und zog sich die folgenden zwei Jahrzehnte größtenteils zur Meditation in Berghöhlen zurück.

Zhang Rinpoche's weltliche Probleme dürften wohl im Jahr 1166 begonnen haben, als er von seinem bKa' brgyud-Lehrer sGom tshul gebeten wurde, in Lhasa Streit zwischen verschiedenen religiösen Gruppierungen zu schlichten.

Erlauben Sie mir, kurz auf den historischen Hintergrund dieser Ereignisse eingehen. Nach der Ermordung des tibetischen Königs gLang dar ma im Jahre 842 kam es zu drei größeren Bauernaufständen und Kleinkriegen zwischen den lokalen Feudalherren. Diese anarchistischen Zustände setzten sich bis zu Zhang Rinpoches Zeiten fort.

Nachdem die monastische Tradition in Zentraltibet von gLang dar ma unterbrochen worden war, reiste in der zweiten Hälfte des 10. Jh. eine Gruppe von Männern aus dBus und gTsang nach Nordosten, um die Mönchsgelübde zu nehmen. Zurück in dBus wohnten sie zunächst in getrennten Gebäuden in bSam yas. Einige der Mönche verließen bSam yas und gründeten Klöster in sKyid chu (Lhasa-Tal). Es bildeten sich vier Parteien, die nach den Klan-Namen ihrer Gründer Klu mes, rBa, Rag, und 'Bring genannt wurden. Sie häuften Ländereien und Reichtümer an, und schon bald kam es zu Auseinandersetzungen. So wurden im Jahre 1106 die Klu mes von den rBa und Rag in bSam yas angegriffen, und 1160 begannen sich die rBa und 'Bring in Lhasa zu bekriegen. Sogar der Jo khang und Ra mo che Tempel wurden beschädigt. sGom tshul, der Neffe von sGam po pa, vermittelte, reparierte die Umwandlungswege ('khor lam) und Wandmalereien der beiden Tempel in Lhasa und beauftragte dann seinen Schüler Zhang, sich um die Tempel zu kümmern. Zhang Rinpoche gründete 1175 dann sein eigenes Kloster Tshal Gung thang in der Nähe von Lhasa. Dabei musste er mit den rBa und 'Bring im nahen 'Phan po-Tal u.a. um Baumaterial kämpfen. Immer wieder war Zhang Rinpoche in Kampfhandlungen verwickelt und kontrollierte schließlich große Teile von dBus. Erst im Jahre 1189 wurde Zhang Rinpoche auf Drängen des ersten Karmapa Dus gsum mkhyen pa (1110-1193) hin friedlich.

Dies wirft die Frage auf, wie ein als verwirklicht geltender buddhistischer Mönch derart offensiv in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt sein konnte. Man muss Zhang Rinpoche allerdings zugute halten, dass es in seiner Zeit üblich war, um Ressourcen zu kämpfen. Und wenn man den weiteren Verlauf der tibetischen Geschichte betrachtet, so scheint kriegerische Gewalt ein unverzichtbares Instrument gewesen zu sein, dem Land eine Regierung zu geben, die endlich wieder Ordnung herstellt. Und dies könnte durchaus Zhang Rinpoches Motivation gewesen sein.

Abschließend möchte ich noch ein Beispiel dafür anführen, dass es auch buddhistisch Geistliche gab, für die militärische Gewalt nicht mit einem religiösen Leben vereinbar war

So setzte sich 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal einmal beim Phag gru Herrscher (Tib. *pha gru sde srid*) in einem Schlangenjahr (nicht datierbar) dafür ein, dass Mönche und solche, die in die Hauslosigkeit gezogen waren, nicht zum Kriegsdienst eingezogen werden und auch keine Steuer zahlen sollten. Daraufhin wurden sie aus den Kriegslisten herausgenommen.

Abschließend möchte ich festhalten, dass die buddhistische Lehre im Großen und Ganzen einen mäßigen und damit positiven Einfluss auf die rauen und durchaus gewaltbereiten Bewohner Tibets und des Himalayas gehabt hat, und dies obwohl es im Mahāyāna und Vajrayāna Ansätze für die Anwendung von Gewalt gibt.

Was andererseits passieren kann, wenn heutzutage die jüngere Generation unter dem Einfluss des Kommunismus oder der Globalisierung ihre traditionelle Verankerung im Buddhismus verliert, zeigt folgende Geschichte, die ich auf meiner ersten Mikrofilm-Expedition für das Nepal-German Manuscript Preservation Project im Februar 1994 in sGang yul in Helambu erlebt habe. Ich zitiere aus meinem Expeditionsbericht:

Nach der Mittagspause hören Pema und ich vom Schreinraum aus, in dem wir an diesem Tag die Texte sortieren und die Karten schreiben, wie sich im Wohnzimmer des Pema Lama nebenan ein Streit mit seinem Sohn anbahnt. Eine halbe Stunde später steckt der Sohn seinen Kopf kurz in den Schreinraum, um ca. 10 Minuten später mit Khukurī und Dolch bewaffnet zurückzukehren. Im angetrunkenen Zustand geht er zunächst auf Navraj Gurung los, der wie in den vergangenen Tagen auf der Veranda vor dem Schreinraum sitzt und die Kamera bedient. Provozierend fragt er Navraj, was er da mache und er wolle sehen, was in den Photokisten sei. Die Frage ist wohl eher rhetorischer Natur, denn ohne eine Antwort abzuwarten zieht der aufgebrachte Sohn des Pema Lama sein Khukurī, holt aus und schlägt in Richtung Navraj. Die Wucht des Hiebes trifft aber glücklicherweise nur die Pentaxkamera, die auf ihrem Stativ zum lebensrettenden Schutzschild wird. Bevor der nun vollkommen außer Kontrolle geratene Sohn erneut ausholen kann, kommt Pema aus dem Schreinraum dazwischen und vermag gerade so lange das Khukurī an der Klinge zurückzuhalten, bis die mutige Mutter dazukommt und ihm das Mordinstrument entwindet. Der Sohn, immer noch im Besitz eines Dolches, schlägt nun auf die Mutter ein. Diese behält aber tapfer die Oberhand und schafft es schließlich, ihm auch noch den Dolch wegzunehmen. Es muss wohl die Kraft einer liebenden Mutter sein, die nicht mit ansehen kann, wie ihr eigener Sohn zum Mörder wird. Dass dieser solch eine Absicht hat, ist nicht

auszuschließen, schreit er uns in seiner Wut doch zu, dass es kein Karma und Leben nach dem Tode gebe, und er folglich auch morden dürfe.