

# Unendliche Vielfalt. Gestalt und Erscheinungsform im Buddhismus

Christian Luczanits

Ein tibetischer Tempel ist voll von figurativen Darstellungen, Plastiken aus verschiedensten Materialien hinter dem Hauptaltar oder entlang den Wänden, sich über alle Wände erstreckende Malereien, Gehänge in Form von Rollbildern oder Textilien, Gravierungen in Stein und Bronze auf dem Altar und vieles andere mehr sind einer erstaunlich expressiven Vielfalt von Wesen gewidmet. Diese Figuren – mehrere Stockwerke hoch oder auch winzig klein – können meditative Ruhe und Frieden vermitteln, beunruhigen oder, durch ihren furchterregenden Ausdruck, gar Angst und Schrecken verbreiten. Sie sitzen oder stehen, einige sind Teil einer Gruppe, andere dominieren ihre Umgebung. Manche sind in sich gekehrt, andere wenden sich mit angsteinflößenden Grimassen dem Betrachter zu oder sind in rasender, sexueller Vereinigung entrückt. Manche der Figuren mögen sich wie ein Ei dem anderen gleichen, es dominiert aber immer deren Vielfalt und Vielgestaltigkeit. Diese Vielfalt mag aber nicht sofort ersichtlich sein, da die Figuren in der Dunkelheit des Raumes nicht alle sofort wahrgenommen werden und die Sinne zuerst von den Figuren größerer Ausmaße eingenommen werden, bei näherer Betrachtung wird sie aber offensichtlich und manchmal sogar als erdrückend empfunden.

Die meisten dieser Wesen werden als Manifestation Buddhas und im erweiterten Sinn als Gottheiten bezeichnet. Allerdings umfassen

diese Begriffe Weisen verschiedenster Natur und decken verschiedene Bereiche in Bezug auf diese Wesenheiten ab. Buddha bezeichnet den ‚Erwachten‘ und gleichfalls die unzähligen Erscheinungsformen, welche er annimmt, um Lebewesen verschiedenster Fähigkeiten auf den rechten (buddhistischen) Weg zu führen. Gott ist, wer über der Erde weilt, sei es in einem der entfernten Himmel oder in den Bereichen direkt über der Erdoberfläche wie etwa auf Bergen. In der tibetischen Vorstellung bevölkern gottähnliche Wesen auch Seen, Flüsse, Quellen, herausragende Bäume und viele andere Bereiche der Landschaft. Sie alle sind Teil des mannigfaltigen tibetisch-buddhistischen Pantheons.

Die Ausdrucks- und Wesensvielfalt im tibetischen Buddhismus ist das Endprodukt der langen Entwicklung, die der Buddhismus durchgemacht hatte, bis er in Tibet übernommen wurde. Auch die Integration des nativen tibetischen Glaubens, dass praktisch jedes Element in der Landschaft von einer Gottheit oder einem geist-ähnlichen Wesen bewohnt wird, trägt ganz wesentlich zum Pantheon bei. Entscheidend ist aber auch, dass die schon übernommene Vielfalt den tibetischen Gegebenheiten in innovativer Weise angepasst und erweitert wurde.

Der vorliegende Beitrag versucht die Vielfalt der in tibetischen Tempeln dargestellten Wesen und ihre Relation zueinander in systematischer Weise zu erfassen. Auch wenn die hier vorgestellten Zusammenhänge sicher keine historische Entwicklung als solches wiedergeben, erlauben sie doch die Vielfalt des esoterischen Buddhismus (skt.: Vajrayāna; tib.: rDo-rje theg-pa; lies: dorje thegpa), also jenem Zweig des Mahāyāna-Buddhismus der auch in Tibet praktiziert wird, in ein verständliches Bild zu bringen. Ohne den Anspruch zu erheben, dass es sich hier um eine authentische tibetische Interpretation handelt, richtet sich diese Systematik weitgehend nach dem tibetischen Verständnis. Es ist dabei nützlich, die historischen Entwicklungsstufen des Buddhismus als übereinander gelagerte Schichten zu betrachten, wobei die jeweils jüngere auf der darunter liegenden aufbaut und diese gleichzeitig verwandelt.<sup>1</sup> Auf Grund der besonderen Bedeutung des Bodhisattva Avalokiteśvara für den tibetischen Buddhismus, sind die meisten der zitierten Beispiele auf Avalokiteśvara und seine Familie bezogen.

## Drei Körper

Grob gesprochen sind im tibetischen Pantheon zwei wesentliche Gruppen von Gottheiten zu unterscheiden, die hohen buddhistischen Gottheiten und die ‚weltlichen‘ Götter, zu denen auch die großen indischen Götter wie Indra (auch Śakra; tib.: rGya-spyin; lies: gyadschin), Brahmā (tib.: Tshang-pa) und viele andere mehr zählen. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen ist, dass die hohen buddhistischen Gottheiten nicht dem Tod unterworfen sind.

Die hohen buddhistischen Gottheiten sind keine Wesen im eigentlichen Sinne, sondern Emanationen des Buddha in seiner ultimativen und undifferenzierten Gestalt, in jener Gestalt, welche dem Buddha im Zustand des Erloschenseins (skt.: nirvāṇa) gleichzusetzen ist. Erloschen ist dabei nicht die Buddhanatur, sondern nur dessen differenziertes, irdisches Erscheinungsbild. Diese ultimative Form des Buddha, welche in ihrer wahren Natur nicht fassbar ist, wird nach der üblichsten Systematik als Dharma-Körper (skt.: dharmakāya, tib.: chos-sku) bezeichnet.<sup>2</sup>

Dieser Buddha, ohne seine absolute Gestalt in irgendeiner Weise zu verändern, emaniert weltliche Erscheinungen, wie jene des Buddha Śākyamuni, welcher bis um 380 Jahre vor der gemeinsamen Zeitrechnung gelebt hat.<sup>3</sup> Diese verletzliche und kurzweilige Erscheinungsform wird mit einer Illusion verglichen und ‚Illusionskörper‘ (skt.: nirmāṇakāya; tib.: sprul-pa'i sku) genannt. In dieser Form erscheint der Buddha den minder Begabten, die zumindest das Glück haben, zur Zeit einer weltlichen Emanation des Buddha wiedergeboren worden zu sein.

Einer dritten Erscheinungsform, welche zwischen die beiden bisher besprochenen zu reihen ist, liegt das Bild des Genusses zu Grunde (skt.: saṃbhogakāya; tib.: Longs-spyod rdzogs-pa'i sku), und ist am treffendsten als ‚Verzückungskörper‘ ins Deutsche zu übertragen.<sup>4</sup> Diese Erscheinungsform ist nur für eine ausgewählte Gruppe von Fortgeschrittenen wahrnehmbar. In dieser Form präsentiert sich der Buddha in Himmeln, Paradiesen und anderen heiligen Sphären wie den Mandalas.

Die wohl poetischste Darstellung der drei Körper eines Buddha ist im Alchi Sumtseg in Ladakh. Dort ist das Leben des Buddha dem Textmuster eines Lendenschurzes eingeschrieben. Was könnte die fragile Natur der irdischen Manifestation besser ausdrücken? Diese Darstellung



Abb. 1 Bodhisattva Maitreya Alchi Sumtseg (Foto J. Poncar)

des Leben des Buddha bekleidet die übernatürliche Erscheinung des Bodhisattva Maitreya, der in unserer Welt als nächster Buddha erscheinen wird (Abbildung 1). Die Lebensgeschichte stellt nicht nur die Ereignisse des historischen Buddha dar, die gleichen Ereignisse zeigt auch Maitreya, wenn er letztendlich Buddhaschaft auf Erden manifestiert. Die Übernatur des Bodhisattva wird in der Abbildung durch seine physische Größe (ca. 4,5 Meter) und auch durch seine vier Arme ausgedrückt. Er selbst ist aber auch nur eine Emanation des ihm übergeordneten Buddha, in diesem Fall des Buddha Vairocana, der als zentraler Buddha in seiner Krone dargestellt ist. Hier sind also alle drei Buddhakörper in einer Darstellung zu einem überzeugenden Ganzen vereint. Streng genommen ist

der dharmakāya nicht fassbar und daher auch nicht darstellbar, in der Alchi Darstellung wird aber in diskreter Weise auf diese Form verwiesen.<sup>5</sup>

## Paradies

Ein absoluter Buddhakörper und die Fähigkeit, sich immer und überall und auch in vielfacher Wiederholung zu manifestieren, wird dem Buddha mit dem Entstehen des ‚großen Fahrzeugs‘, dem Mahāyāna (tib.: Theg-

pa chen-po), zugeschrieben. Es werden auch verschiedene, gleichzeitig in parallelen Welten residierende und waltende Buddhas postuliert. Im frühen Mahāyāna haben diese relativen Manifestationen die gleiche Gestalt wie das ursprüngliche Buddhabild selbst, und sind daher in Mönchskleidung gewandet. Der Verzückungskörper und der Illusionskörper, sofern sie in der Frühzeit überhaupt strikt unterschieden wurden, sind also anfänglich von gleicher Gestalt, nur ihr Umfeld unterscheidet sich. Dabei lehrt der Buddha im jeweiligen Umfeld den Fähigkeiten der Rezipienten entsprechend und wendet geschickt angepasste Lehrmethoden an, eine Fähigkeit die als ‚Geschicklichkeit in den Mitteln‘ (skt.: upayakauśalya) bezeichnet wird.

Die Gleichzeitigkeit verschiedener Buddhas in verschiedenen Welten ist durch Gruppen wie die Buddhas der zehn Richtungen ausgedrückt. Die zehn Richtungen sind die vier Kardinalrichtungen, die vier Zwischenrichtungen sowie Zenith und Nadir. Die Wiederkehr eines Buddhas in derselben Welt bestimmt Gruppen wie die Buddhas der drei Zeiten und die 1000 Buddhas. Bei den Buddhas der drei Zeiten handelt es sich um den Buddha der Vergangenheit, Dīpaṃkara (tib.: Mar-me-mdzad), den Buddha unseres Zeitalters, also der Gegenwart, Śākyamuni (tib.: Shākya-thub-pa) und den Buddha der Zukunft Maitreya (tib.: Byams-pa; vgl. Abbildung 7). Diese drei Buddhas weisen nicht nur auf die kontinuierliche Gegenwart des Buddhismus in unserer Welt hin, sondern auch auf die kontinuierliche Weitergabe der buddhistischen Lehre von Buddha zu Buddha.<sup>6</sup> Bei den tausend Buddhas handelt es sich um eine in die Zukunft gerichtete Verlängerung dieser Abfolge.

Manche Manifestation des Buddha, auch sie entspricht im tibetischen Verständnis dem Illusionskörper,<sup>7</sup> wird in Paradiesen und Himmeln gedacht, wo sie Götter, Bodhisattvas und gelegentlich besonders entwickelte Menschen in der buddhistischen Lehre unterrichtet. Im Gegensatz zum historischen Buddha sind die Buddhas der Paradiese gegenwärtig und, im Idealfall, direkt für den Gläubigen zugänglich.<sup>8</sup> Ein solches Paradies ist zwar jenseits unserer Welt, unterscheidet sich aber bloß in den besseren Bedingungen für die buddhistische Praxis. Eine Wiedergeburt dort, welche von vielen Buddhisten als besonders wünschenswert erachtet wird, ist also nur ein Zwischenstadium am Weg zur eigenen Befreiung vom leidvollen Lebenskreislauf.

Unter den Paradiesen nimmt das glückliche Paradies (skt.: Sukhā-



Abb. 2 Inv. Nr. 49.74:85, Schenkung Dr. Koch-Bergemann (Foto Saal)

Relief des transzendenten Buddha Amitābha (skt.: Amitābha, tib.: 'Od-dpag-med, lies: öpagme; chin.: Amito Fo). Kupfer, getrieben. H 16 cm, B 7 cm, wohl China (sinotibetisch).

vatī, tib.: bDe-ba-chan) des Buddha Amitābha eine besondere Stellung ein. Dieses Paradies ist in einigen relativ frühen Mahāyāna-Texten beschrieben und führte in Ostasien zu einem eigenen Kult und Zweig des Buddhismus.<sup>9</sup> Auch in Tibet ist das reine Paradies des Amitābha Gegenstand der Verehrung. Buddha Amitābha (tib.: 'Od-dpag-med; „Grenzenloses Licht“) wird darin rot und in Meditationshaltung sitzend dargestellt und hält eine Almosenschale in den übereinander gelegten Händen (Abbildung 2: Buddha Amitābha, Inv.Nr. 49.74:85. Vgl. auch: Paradies des Amitābha, Farbteil).<sup>10</sup>

## Bodhisattva

Schon in den frühesten Darstellungen werden Buddhas häufig von Bodhisattvas begleitet. Bodhisattvas sind jene, die nach der Buddhaschaft streben und sich in verschiedenen Stadien (skt.: bhūmi; tib.: sa) in diesem langen Entwicklungsprozess befinden. Bodhisattvas wollen nicht nur sich selbst aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreien, sondern alle Lebewesen. Die Darstellung eines Bodhisattvas orientierte sich ursprünglich am idealisierten Aussehen realer Personen, den Noblen der Kushana-Dynastie. Erst nach einer gewissen Vergöttlichung und mit der Kanonisierung ihrer Attribute werden Bodhisattvas individuell identifizierbar.

Im Falle des westlichen Paradieses des Buddhas Amitābha ist der

prinzipielle begleitende Bodhisattva Avalokiteśvara (tib.: sPyan-ras-gzigs; lies: dschenrezi; ‚der [gütig] herabblickende Herr‘), der bald selbst Gegenstand eines eigenen Kults wird. Avalokiteśvara ist die Personifikation des Mitleids, und es wird ihm ganz besondere Kraft zugeschrieben. Für die ursprünglich zweiarmige Form des Bodhisattvas wird auch der deskriptive Name Padmapāṇi (tib.: Lag-na-padma; ‚Lotus in der Hand‘) verwendet. Dieser Name weist auf sein identifizierendes Attribut, den Lotus, hin, den er, oft an seinem Stamm, in der linken Hand hält. Der Lotus ist ein Symbol für die Buddhaschaft.<sup>11</sup> Die rechte Hand zeigt meist die Geste der Wunschgewährung (skt.: varadamudrā; tib.: mchog-sbyingyi phyag-rgya), bei der die Hand mit der Handfläche zum Betrachter nach unten gestreckt ist. Der rezente zweiarmige Avalokiteśvara der Ausstellung entstammt der historisch frühesten Form des Bodhisattvas. Er hat als zweites Attribut einen Kranz (skt.: mālā; tib.: phreng-ba) der in der Blüte eines zweiten Lotus in einer Achterschleife stehend wiedergegeben ist (Abbildung 3: Zweiarmiger Avalokiteśvara, Inv.Nr. 25.28:207).

Bodhisattvas entwickeln sich schon bald von den archetypischen Vorbildern für den buddhistischen Praktikanten des frühen Mahāyāna zu omnipotenten und Wunder wirkenden Helfern, die in diversen Gefahrensituationen angerufen werden können. Das übernatürliche Wirkungspotenzial wird dabei oft durch mehrfache Köpfe und Gliedmaßen ausgedrückt. Ein außergewöhnlich schönes Beispiel ist der in Kaschmir oder Westt Tibet gefertigte sechsarmige Avalokiteśvara (Abbildung 4: Sechсарmiger Avalokiteśvara, Inv.Nr. 3893:07). Wie die zweiarmige Form hat er ein kleines Abbild des Buddha Amitābha im hochgesteckten Haar und

Abb. 3 Inv. Nr. 25.28:207, Slg. Stoetzner (Foto Saal)

Figur des Bodhisattva Avalokiteshvara als Padmapani (skt.: Avalokiteśvara Padmapāṇi, tib.: Phyag-na padma, lies: tschagna padma). Bronzeguss. Reste blauer Fassung. H 15 cm, B 7 cm, T 5 cm, Ostt Tibet, frühes 20. Jahrhundert. Erworben in Dartsedo.



hält den Lotus in einer linken Hand. Die anderen Handgesten und Attribute symbolisieren weitere Eigenschaften oder Methoden des Bodhisattvas: der Kranz in der oberen rechten Hand steht für die wiederholte Rezipitation, die zur Schulter geführte Hand möglicherweise für Ehrerbietung<sup>12</sup>, die Flasche verweist auf das Weiheritual und der Stock, vermutlich ein Elefantenhaken, auf die Zähmung negativer Emotionen.<sup>13</sup>



Abb. 4 Inv. Nr. 3893:07, Kauf Umlauff, Schenkung Freunde des Museums (Foto Saal)

Figur des Bodhisattva Avalokiteśvara als Sugatisamdarsana Lokeśvara. Bronzeguss. Spuren von Vergoldung. H 23 cm, B max. 12,7 cm, Kaschmir, (um 1000 n.Chr.) (laut Inventarbuch Tibet).

Einem Bodhisattva der höchsten Stufe wird dabei schon bald das gleiche Hilfspotential wie dem Buddha selbst zugeschrieben. Am eindrucksvollsten ist die enorme Wirkungskraft eines Bodhisattvas durch die tausendarmige Form von Avalokiteśvara ausgedrückt (Abbildung 5. Tausendarmiger Avalokiteśvara, Inv.Nr. 2004.27:2). In der üblichsten Darstellung hat diese Form elf Köpfe, deren oberster jener des Buddha Amitābha ist, welche traditionell für seine Wirkungskraft in den zehn Richtungen stehen. Desweiteren hat der Bodhisattva acht

Hauptarme vor einem Kreis aus weiteren Armen, jeder mit einem Auge in der Handfläche, welche die unendliche Aufmerksamkeit und Hilfskraft dieses Bodhisattvas bezeugen. Traditionell werden 108 Formen des Bodhisattva Avalokiteśvara unterschieden, wenn man aber auch den historischen Kontext berücksichtigt, gibt es noch wesentlich mehr.<sup>14</sup>

Im späteren Mahāyāna werden auch weibliche Bodhisattvas, denen in einigen Fällen ähnliches Potenzial zugeschrieben wird, angerufen.

Abb. 5 Inv. Nr. 2004.27:2, Slg. F.K. Grelle (Foto Saal)

Figur des Bodhisattva Avalokiteśvara als elfköpfiger, tausendarmiger Herr (skt.: *Sahasrabhuja-Lokeśvara*, tib.: *sPyan-ras-gzigs phyag-stong-spyan-stong*, lies: *tschenräsig tschagtong tschentong*; mong.: *Nidüber üzegci / Nidubarujecki*). Bronzeguss, rote und Spuren blauer Bemalung. H 33,5 cm, B 22 cm, T9 cm, Mongolei.



Die bekannteste Göttin im tibetischen Raum ist Tārā (tib.: *sGrol-ma*; lies: *dölma*), die unter anderem wie Avalokiteśvara als Retterin vor exemplarischen acht Gefahren auftritt (vgl. Abbildung 12, 13 und 14).

## Drei Familien

Von den häufig abgebildeten Triaden kommt jener, in welcher der Buddha von den Bodhisattvas Padmapāṇi (Avalokiteśvara) und Vajrapāṇi (der mit dem vajra in der Hand) begleitet wird, allmählich besondere Bedeutung zu. Schon in den frühesten Darstellungen wird der Buddha von einem vajra-Träger als Beschützer begleitet. Der vajra (tib.: *rdo-rje*; lies: *dorje*) ist ein Donnerkeil und auch das Attribut des Indra, dem höchsten der Götter. Wie Indras Attribut an jenes des Zeus erinnert, erinnern manche der frühen vajra-Träger an Herakles. Der vajra ist aber auch das Symbol für Härte und Beständigkeit, Eigenschaften welche sich vom ebenfalls so bezeichneten Diamanten ableiten.

Im Verständnis des frühen esoterischen Buddhismus wird die

Triade Avalokiteśvara–Buddha–Vajrapāṇi den drei ‚Giften‘, Leidenschaft, Unwissenheit und Hass, die für unser Haften am Lebenskreislauf verantwortlich sind, gegenübergestellt. Dabei überwindet die Weisheit des Buddha Unwissenheit, das unendliche Mitleid des Bodhisattvas Avalokiteśvara kanalisiert die Leidenschaften, und die Kraft Vajrapāṇi's beugt den Hass zum Nutzen aller Lebewesen. So werden die buddhistischen Gottheiten bald nach ihrem bevorzugten Wirkungspotential diesen drei Gruppen zugeordnet, welche als Lotus-, Buddha- und vajra-Familie bezeichnet werden.<sup>15</sup>

Das Konzept der drei Familien bestimmt zum Beispiel schon die späteren buddhistischen Höhlen in Ellora<sup>16</sup>, in Zentralindien, und liegt dem ikonographischen Programm früher tibetischer Tempel zugrunde. Als Beispiel ist hier vor allem die Cella des Jokhang (tib.: Jo-khang) in Lhasa zu nennen, in der die acht Bodhisattvas des glücklichen Zeitalters den Jowo (tib.: Jo-bo) genannten Buddha begleiten. Diese Gruppe von einem von acht Bodhisattvas begleiteten Buddha ist als Erweiterung der einfachen drei Familien Konstellation zu sehen und findet sich bereits in indischen Tempeln, wie zum Beispiel in Ellora.<sup>17</sup>

Die drei Familien kommen in vielen Varianten vor, und ihre Darstellung ist in fast allen tibetischen Tempeln zu finden. Besonders populär ist ihre Darstellung in Form der Schützer der drei Familien (tib.: rigs-gsum mgon-po). Darunter versteht man die Gruppe der Bodhisattvas Avalokiteśvara, Mañjuśrī und Vajrapāṇi, wobei Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, die Buddha-Familie vertritt. Drei stūpa (tib.: mchod-rten) in einer Reihe am Rand eines Dorfes oder über einem Hauseingang beziehen sich auf diese Gruppe. Oft sind die stūpa auch in den Farben der drei Bodhisattvas bemalt, wobei weiß für Avalokiteśvara, orange für Mañjuśrī und blau für Vajrapāṇi steht.

Jeder Familie werden auch weibliche und zornige Aspekte zugeordnet. Die wichtigsten Göttinnen der Lotus-Familie sind die verschiedenen Formen der Tārā, und der pferdeköpfige Gott Hayagrīva (tib.: rTa-mgrin) gilt als zornige Manifestation Avalokiteśvaras und repräsentiert dessen aktiven Aspekt (Abbildung 6: Hayagrīva, Inv.Nr.: 2822:09).<sup>18</sup>

Abb. 6 Inv. Nr. 2822:09, Slg. Leder (Foto Saal)  
Gemälde des Dharmapāla Hayagrīva (tib.: rTa-mgrin, lies: tamdschin, mong: Morin čoyulaitu). Farben auf Textilgewebe, unmontiert. H 31 cm, B 24 cm (Detail), Mongolei, erworben um 1900. Publiziert: Ribbach, 1917: Tafelteil.



## Fünf Buddhas

Mit der Weiterentwicklung des esoterischen Buddhismus multipliziert sich nicht nur die Anzahl der Buddhas, sondern auch deren Gestalt. In konsequenter Anwendung wesentlicher Konzepte des Mahāyāna Buddhismus, die eingangs angeführten drei Körper eingeschlossen, wird der Buddha nun auch in Manifestationen vorgestellt, die sich grundsätzlich vom eigentlichen Buddhahild unterscheiden. Grundlegend ist dabei, dass nach einer späteren Mahāyāna Vorstellung jeder Mensch die Grundlage für sein Erwachen, und damit seine Befreiung von der Wiedergeburt, bereits in sich trägt. Allerdings bleibt uns dieser ‚innere Buddha‘ im Allgemeinen verborgen.

Die esoterische Praxis mit ihrer Kombination aus Ritual und Meditation, versucht diese Buddhanatur kenntlich zu machen, indem sie von Anfang an auf die Identität des Praktizierenden mit der Buddhanatur hinweist. Sie ist dabei auch auf den Charakter der praktizierenden Person abgestimmt. Im Gegensatz zu den Erlösungswegen der früheren Schulen kann mit esoterischen Praktiken das Erwachen bereits in einem Leben erreicht werden.

Im esoterischen Buddhismus kommt dem Lehrer (skt.: guru; tib.: bla-ma) eine besondere Rolle zu. Er weist dem Schüler eine Praxis zu, vermittelt



die damit verbundene mündliche Unterweisung und vollzieht die Initiation oder Weihe (skt.: abhiṣeka; tib.: dbang) in die Praxis. Nimmt man die drei Familien zur Grundlage, wird der Lehrer dem Schüler eine Praxis zuteilen, welche seiner Neigung entspricht. Ist der Schüler der Leidenschaft verhaftet, wird ihm eine Praxis aus der Lotus-Familie zugeordnet und so weiter.

In Erweiterung der drei Familien wird spätestens ab dem 8. Jahrhundert ein System mit fünf Buddha-Familien vorgestellt. Zu den drei ‚Giften‘, welche mit den Vertretern der drei Familien bekämpft werden, kommen noch Stolz und Eifersucht hinzu. Diese fünf Buddhas, auch Jinas (tib.: rGyal-ba; ‚Sieger‘) und Tathāgatas (tib.: De-bzhin gshegs-pa; ‚So-Gegangene‘) genannt,<sup>19</sup> wirken diesen negativen Charaktereigenschaften in Form von spezifischen Erkenntnissen entgegen. Zusammen bilden die fünf Buddhas ein repräsentatives Ganzes, auf dessen Grundlage der Charakter jeder einzelnen Person zugeordnet werden kann.

Die fünf Buddhas werden als subtilere Manifestationen der absoluten Erscheinungsform des Buddha, also als dessen Verzückerungskörper verstanden.<sup>20</sup> Sie sind daher wie Götter und Bodhisattvas mit einem bloßen Lendenschurz bekleidet und reich geschmückt. Aus ikonographischer Sicht wird jedem der fünf Buddhas eine Geste, ein Symbol, eine Farbe, ein Fahrzeug oder Reittier und eine Richtung (das Zentrum oder eine Kardinalrichtung) zugeordnet.

## Mandala

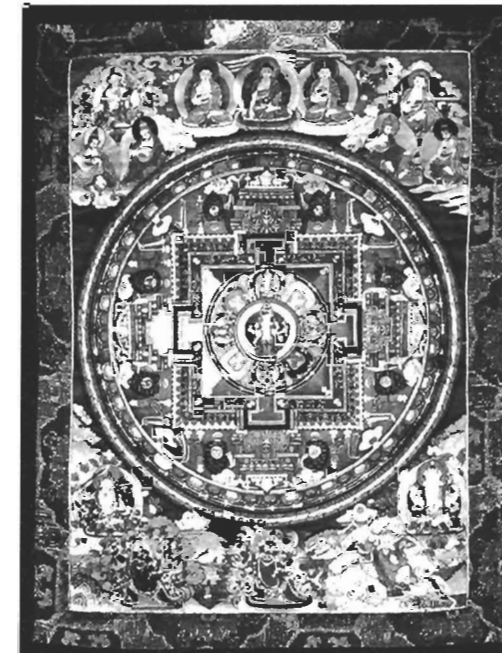
Im esoterischen Ritual werden die fünf Buddhas in eine von einem Feuer- und vajra-Kreis abgeschottete reine Sphäre geladen, dem sakralen Kreis oder Mandala (tib.: dkyil-'khor). Im Mandala stellt man sie sich gemeinsam mit sekundären Gottheiten in einem Palast mit vier Toren vor. Das Mandala ist einerseits ein geschützter Bereich in den Gottheiten geladen werden können, gilt andererseits aber auch als Abbild des Kosmos, dessen Differenziertheit durch die Gottheiten vertreten wird. Mikrokosmisch wird es mit dem Charakter und dem idealisierten, subtilen Körper des Praktizierenden gleichgesetzt. Das im Ritual verwendete

Sandmandala wird nur für diesen Zweck gemacht und danach wieder zerstört. Bei den meisten Ritualen verwendet man heute aus Stoff gezeichnete (tib.: ras-bris) oder auf Papier gedruckte Mandalas. Die in tibetischen Tempeln und auf Rollbildern, den so genannten Thangkas (tib.: thang-ka), dargestellten Mandalas mögen zwar die Vorstellung zur Visualisationspraxis unterstützen, haben aber keine eigentliche rituelle Funktion.<sup>21</sup> Alle Gottheiten des Mandala werden dabei als Emanationen oder Aspekte der zentralen Gottheit verstanden.

Ohne jetzt im Detail auf die fünf Buddhas, deren Gestalt und den mit Ihnen verbundenen Symbolismus einzugehen, sei hier nur erwähnt, dass der zentrale Buddha Vairocana die Buddha-Familie vertritt, weiß ist, und das Rad der buddhistischen Lehre als Symbol hat. Akṣobhya wiederum ist blau, vertritt die vajra-Familie, hat den vajra als Symbol und ist im Osten lokalisiert. Da die Hauptgottheit immer der aufgehenden Sonne entgegen, also nach Osten, blickt, ist der Osten in Mandala-Darstellungen immer unten. Der Buddha Amitābha und seine Lotus-Familie sind auch hier im Westen, also oben, lokalisiert und sein Viertel ist rot. In Mandalas der tibetischen Tradition kann sowohl der Buddha Vairocana als auch Buddha Akṣobhya im Zentrum sein.

Das Konzept der fünf Buddhas liegt den meisten Mandalas der tibetischen Tradition zugrunde, selbst dann, wenn das Mandala eigentlich ganz anderen Gottheiten gewidmet ist. Dies ist schon

Abb.7 Inv. Nr. 26.11:3, Kauf Umlauf (Slg. Schlagintweit?) (Foto Saal)  
Rollbild: Mandala des elfköpfigen Avalokiteśvara (skt.: Ekādaśa-mukha-Lokeśvara-maṇḍala, tib.: sPyan-ras-gzigs bcu-gcigs-zhal, lies: tschenräsigt schutschig schäl; maṇ-ḍal, lies: män-däl). Farben auf Textilgewebe. Montierung Brokat, Seide. Ges. H 81 cm, B 58 cm Gemälde: H 45 cm, B 33 cm, tibetisches Grenzgebiet (evtl. Sikkim ?), wohl 19. Jahrhundert.



daran zu erkennen, dass die Hintergrundfarbe der Mandala-Viertel, denen der Buddhas in den Kardinalrichtungen entspricht.<sup>22</sup> Da Vairocana und Akṣobhya in ihrer Platzierung im Mandala austauschbar sind, ist das östliche Viertel entweder blau oder weiß. Ist das untere Viertel blau, ist Vairocana der zentrale Buddha des Mandala, ist es weiß, ist Akṣobhya im Zentrum gedacht. Im Mandala des elfköpfigen und achtarmigen Avalokiteśvara übernimmt der Bodhisattva die zentrale Stellung von Vairocana (Abbildung 7: Avalokiteśvara Mandala, Inv.Nr. 26.11:3).

## Persönlicher Buddha

In diesem Mandala ist Avalokiteśvara die für den Praktizierenden relevante Emanation der absoluten Natur des Buddha. Diese wurde ihm von seinem Guru zugewiesen, und er wurde in die Praxis dieser Emanation in Form von Unterweisungen und einer Weihe eingeführt. Avalokiteśvara ist also sein persönlicher Buddha (skt.: iṣṭadevatā; tib.: yi-dam). Auf die fünf Buddhas bezogen wurde der Praktizierende der Lotus-Familie des Buddha Amitābha zugeordnet.

Nachdem die fünf Buddhas zusammen alle in einer Person möglichen emotionellen Eigenschaften abdecken, kann jeder Person eine persönliche Form des Buddha, die seinem Charakter am Besten entspricht, zugewiesen werden. Da, wie schon bei den drei Familien, die Eigenschaft der Buddha-manifestation auch in ihrer Gestalt ausgedrückt wird, gibt es im esoterischen Buddhismus eine hohe Zahl von persönlichen Buddhas, die ein weites Spektrum abdecken. Die relevante Manifestation der Buddhaschaft wird folglich auch in zahlreichen verschiedenen Formen vorgestellt. Betrachtet man diese Formen der persönlichen Buddhas systematisch, unterscheidet man friedliche, halb-zornige und zornige Manifestationen. Zum Beispiel ist der Guhyasamāja Buddha friedlich, Cakrasaṃvara, Vārayoginī und Hevajra gelten als halb-zornig, und Vajrabhairava (vgl. Fabteil) und Hayagrīva (vgl. Abbildung 6) sind zornig.

Viele der persönlichen Buddhas werden in Vereinigung mit einer Partnerin vor- und dargestellt, wobei hier die Nicht-Dualität der abso-

luten Wirklichkeit oder Buddhanatur, die Vereinigung von Weisheit (weibliches Prinzip) und Methode (männliches Prinzip) symbolisiert wird. Im Tibetischen werden solche Darstellungen als yab-yum, ‚Vater – Mutter‘, bezeichnet. Allerdings darf dabei auch nicht vergessen werden, dass solchen Darstellungen auch Erfahrungen aus asketischen Übungen der esoterischen Meditationspraxis zugrunde liegen, welche einen leidenschaftslosen Zustand der Glückseligkeit hervorrufen, der den Geist für ein Erleuchtungserlebnis besonders empfänglich macht. Bildlich wird diese Glückseligkeit mit dem Zustand im Moment vor der Ejakulation verglichen. Nicht zufällig ist an manchen Darstellungen des Vajrabhairava ohne Partnerin an der Spitze seines erregten Penis ein Samentropfen zu sehen.<sup>23</sup> Ziel der asketischen Übung ist es allerdings, diesen Zustand kontrollieren und weiter steigern zu können, um so die idealen Bedingungen für ein Erkennen der wahren Natur und damit ein Erleuchtungserlebnis zu schaffen.

Persönliche Buddhas, die zentralen Gottheiten eines Mandala, werden als Verzückungskörper des absoluten Buddha verstanden. Im Falle einer zornigen Gottheit ist der Schmuck aus Knochen gefertigt, und die Kronenspitzen sind Schädelknochen. Der Schmuck halb-zorniger Gottheiten kann sowohl aus Gold als auch aus Knochen bestehen. Der Knochenschmuck ist nicht nur Ausdruck der Vergänglichkeit aller Dinge und der gefährlichen Natur der ihn tragenden Manifestation, sondern verweist auch auf den Umstand, dass die den zornigen esoterischen Gottheiten gewidmete meditative Praxis idealerweise in Leichenstätten ausgeführt wird.

Es gibt aber auch Manifestationen, die direkt auf die absolute Buddhanatur verweisen und als Ādibuddha - höchster Buddha - bezeichnet werden. In der Alten Schule (Nyingmapa, tib.: rNying-ma-pa) ist das der Buddha Samantabhadra und in den Kagyüpa (tib.: bKa'-brgyud-pa) Schulen der Buddha Vajradhara (vgl. Abbildung 15 und 16). Die Ikonographie des Buddha Vajradhara drückt diese absolute Natur in zwei Formen aus: seine blaue Farbe verweist auf den allumfassenden Raum, und seine vor dem Körper überkreuzten Hände, welche vajra und Glocke halten, auf die Nicht-Dualität der absoluten Buddhanatur und die Vereinigung von Weisheit (weibliches Prinzip) und Methode (männliches Prinzip). Wird ein solcher Ādibuddha angenommen, gelten alle anderen Manifestationen, einschließlich der persönlichen Buddhas, welche in der



jeweiligen Tradition verwendet werden, als Emanationen dieser höchsten Buddhaform.

Da die Erscheinung einer persönlichen Gottheit an der tatsächlichen meditativen und rituellen Praxis orientiert ist, liegt es in ihrer Natur, dass sie veränderbar ist und immer wieder uminterpretiert werden kann, umso mehr als die ihr zugrunde liegenden Texte einer Interpretation durch einen initiierten Lehrer bedürfen, um voll verstanden und praktiziert werden zu können. Weiters können sich aus der Praxis über Eingebungen, Visionen und Wiederentdeckungen<sup>24</sup> auch immer wieder neue Manifestationen der absoluten Buddhanatur entwickeln.

## Lehrtradition

Ein großer Teil der Literatur des tibetisch-buddhistischen Kanons ist den Schriften des esoterischen Buddhismus, den Tantras, gewidmet, welche sich vorwiegend mit der rituellen Praxis von einzelnen persönlichen Buddhas, deren Welt, Mandala und deren Interpretation beschäftigen. Die Tantras gelten als Lehre des absoluten Buddha, der sie über eine niedrigere Manifestation einem esoterischen Praktikanten in einer Vision vermittelt hat. Die Herkunft der einer esoterischen Gottheit zugrunde liegenden Lehre und ihre Weitergabe von Person zu Person wird ab dem 12. Jahrhundert systematisch in Abbildungen wiedergegeben. Dabei steht in der tibetischen Tradition vor allem das Bedürfnis im Vordergrund die autoritative indische Herkunft des jeweiligen Tantras nachzuweisen.<sup>25</sup>

In der Kunst wird die Lehrtradition meist am oberen Rand, in frühen Beispielen vollständig, später exemplarisch dargestellt. Sie geht immer von einer Gottheit aus, welche die Lehre meist einem Siddha (tib.: Grub-thob) offenbart. Siddhas sind archetypische Praktikanten des esoterischen Buddhismus, denen auf Basis ihrer esoterischen Praxis übernatürliche Kräfte (skt.: siddhi) zugesprochen werden. Über einige dieser Siddhas und/oder andere indische oder nepalesische Gelehrte gelangt die mündliche Unterweisung zu einem Tibeter und setzt sich in der

Folge in Tibet fort.<sup>26</sup> Da die Übernahme der esoterischen Tradition zum Großteil im Laufe der späteren Verbreitung des Buddhismus in Tibet und damit völlig dezentral erfolgte, gibt es unzählige solcher Lehrtraditionen. So werden schon im 13. Jahrhundert in Bezug auf eine bestimmte persönliche Gottheit mehr als ein Dutzend Lehrtraditionen unterschieden, die sich in der Folge noch weiter aufsplittern.<sup>27</sup>

Im Falle des Avalokiteśvara Mandalas (vgl. Abbildung 7) werden in den oberen Ecken Gruppen von indischen Gelehrten dargestellt, auf welche die Praxis dieses Mandalas zurückgeht. Oft ist im Zentrum auch jene Manifestation des Buddha gezeichnet, der die Lehre vermittelt hat. Im Avalokiteśvara Thangka wird diese Position von den Buddhas der drei Zeiten (siehe oben) eingenommen. Am Hayagrīva Thangka (Abbildung 6: Hayagrīva) sind es Padmasambhava und ein mongolischer Gelehrter auf welche die Tradition zurückgeht.

## Götter und Dämonen

Als Tibet den Buddhismus zur Zeit der tibetischen Monarchie (ca. 600–842) zu adoptieren begann, befand sich der esoterische Buddhismus gerade in Entwicklung. Zur Zeit der zweiten Verbreitung nach der Mitte des zehnten Jahrhunderts waren dann die bisher vorgestellten Konzepte nicht nur schon voll entwickelt, sondern zumindest teilweise auch in Klöstern integriert. Tibet konnte also bereits ein reich entwickeltes Pantheon an hohen buddhistischen Gottheiten übernehmen, das den nativen Gottheiten übergeordnet wurde.

Gemeinsam mit den hohen buddhistischen Göttern übernahm Tibet auch die buddhistische Vorstellung des Kosmos mit dessen Himmeln und Göttern. Diese Götter, zu denen auch die höchsten Götter des Hinduismus wie Indra, Brahmā und Śiva zählen, gelten, wie bereits erwähnt, in der buddhistischen Vorstellung als sterblich. Sie sind im buddhistischen Pantheon als Schutzgottheiten integriert und finden sich oft in den äußeren Bereichen von Mandalas oder an Eingangswänden. Manche dieser Gottheiten werden auch von den Füßen hoher buddhistischer Gottheiten

zertrampelt. In diesem Fall symbolisieren sie falsche, das heißt, den buddhistischen Erlösungsweg behindernde, Vorstellungen, die mit Hilfe der buddhistischen Gottheit überwunden werden können. Auch diese importierten, hohen Götter wurden den nativen Gottheiten übergeordnet.

Es wurde bereits erwähnt, dass in der tibetischen Vorstellung alle Bereiche der Umwelt belebt und von verschiedensten Wesen bevölkert sind. Es würde hier viel zu weit gehen, die verschiedenen Typen dieser Wesen zu beschreiben oder auch nur aufzuzählen. Extrem vereinfacht kann man nach dem Verhalten Menschen gegenüber Götter, Geister und Dämonen unterscheiden. Die Götter (tib.: lHa, Lies: Lha), vor allem Berg- (lHa und rGyal-po), Reichtums- und Fruchtbarkeitsgötter (Yakṣa; tib.: gNod-sbyin), sind dem Menschen zwar an sich gut gesinnt, verlangen aber auch nach Beachtung. Geister vertreten hier die an sich neutralen, aber sensiblen Wesen, welche die Erde (sa-bdag), das Wasser (gklu), den Wald (gnyan), die Felsen (btsan) etc. bewohnen und durch die Tätigkeiten des Menschen leicht gegen diese aufgebracht werden können. Dämonen, wie zum Beispiel die Dü (tib.: bdud), sind dem Menschen grundsätzlich abgeneigt.<sup>28</sup> Alle diese Wesen bedürfen der Aufmerksamkeit des Menschen und können durch Opfergaben positiv gestimmt werden.

Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass der mythologischen Ebene, also der ‚Zähmung‘ der nativen Götter, Geister und Dämonen, bei der Konvertierung Tibets zum Buddhismus ein ganz wesentlicher Anteil zukommt. So besagt eine Legende, dass die ersten buddhistischen Tempel über dem Körper einer riesigen Dämonin errichtet wurden, wobei der Jokhang über deren Herz ist, und diese so unschädlich gemacht wurde.<sup>29</sup> Noch stärker manifestiert sich der Konvertierungsmythos in den Geschichten von Padmasambhava, dem letztendlich die Konvertierung aller wesentlichen lokalen Gottheiten zu Beschützern des Buddhismus zugeschrieben wird.<sup>30</sup> Im tibetischen Pantheon treten die lokalen Gottheiten dann auch hauptsächlich als Beschützer der buddhistischen Lehre und deren Kultstätten auf.

Schutzgottheiten buddhistischer wie lokaler Herkunft finden sich in Abbildungen meist am unteren Rand. Unterhalb des Avalokiteśvara Mandalas (vgl. Abbildung 7) sind zum Beispiel die Schützer der drei Familien, Hayagrīva und eine native Gottheit als Beschützer dargestellt. Am Hayagrīva Thangka (Abbildung 6: Hayagrīva) treten Begtse (tib.:

Beg-tse) und eine löwenköpfige Göttin (tib.: Seng-ge-gdong-ma) als Schutzgottheiten auf.

## Besonderer Wirkungsbereich

Der Unterordnung und Adaption nativer Vorstellungen gegenüber buddhistischen steht eine Anpassung buddhistischer Vorstellungen an die tibetischen Gegebenheiten gegenüber, welche in den wohl charakteristischsten Elementen des tibetischen Buddhismus resultiert. So gilt Tibet als das spezielle Wirkungsfeld des Bodhisattva Avalokiteśvara und, ab etwa dem 12. Jahrhundert, wird jedes Schlüsselereignis der tibetischen Mythologie und Geschichte, z.B. auch die Entstehung der ersten Tibeter, mit diesem Bodhisattva verbunden.<sup>31</sup>

Vom Standpunkt der drei Familien betrachtet, ist Tibet also das spezielle Feld der Lotus-Familie. Dementsprechend wird die Einführung des Buddhismus zur Zeit des ersten großen Kaisers des tibetischen Reiches, Songtsen Gampo (Srong-btsan-sgam-po; c. 617–649/650), dem Bodhisattva Avalokiteśvara zugeschrieben, in dem Songtsen Gampo als Emanation



Abb. 8 Songtsen Gampo, Wanla (Foto Luczanits)

Avalokiteśvara's und im weiteren Sinne als Emanation des Buddha Amitābhas identifiziert wird. In der Darstellung ist dies durch einen roten Buddhakopf, dem Kopf Amitābhas, an der Spitze von Songtsen Gamos Turban ausgedrückt (Abbildung 8: Songtsen Gampo, Wanla, Ladakh. Foto: C. Luczanits 1998). In Erweiterung der Analogie zur Lotus-Familie werden die nepalesische und chinesische Gemahlin Songtsen Gamos als Emanationen von Tārā und Bhṛkūṭī (tib.: Khro-gnyer-can-ma) gesehen, die in

klassischen Darstellungen den Bodhisattva Avalokiteśvara begleiten.

Gesamtheitlich wird die ‚frühe Verbreitung des Buddhismus in Tibet‘ während der Monarchie in Form der drei religiösen Könige, welche wiederum als Emanationen der Schützer der drei Familien identifiziert werden, abgebildet.<sup>32</sup> Im Gegensatz zur üblichen Konstellation ist in dieser Gruppe die Lotus-Familie, welche durch Songtsen Gampo vertreten ist, im Zentrum.

Der Legende nach ging Padmasambhava, wie schon sein Name besagt, aus einem Lotus hervor. Auch er wird als Manifestation Buddha Amitābhas gesehen und ist der Lotus-Familie zuzurechnen. Ihm wird, wie bereits erwähnt, ein Großteil der Unterwerfung der lokalen Gottheiten Tibets zugeschrieben. Padmasambhava wird auch als zweiter Buddha gesehen und es wird ihm die Fähigkeit zugeschrieben, in den verschiedensten Manifestationen zu wirken. So erscheint Guru Rinpoche, wie er in Tibet meist genannt wird, als Ur-Buddha wie als dämonenbezwingende zornige Gottheit, als Asket wie als König, als Medizinbuddha wie als Reichtumsgottheit.<sup>33</sup> Seine Manifestationen decken also das ganze Spektrum hoher buddhistischer Gottheiten ab.<sup>34</sup>

Historisch gesehen gehen sowohl der Avalokiteśvara-Kult als auch jener von Padmasambhava etwa auf das 12. Jahrhundert zurück,<sup>35</sup> eine extrem innovative Zeit für die Entwicklung des tibetischen Buddhismus. In dieser Zeit wurden auch die intellektuellen und politischen Grundlagen für den tibetischen Buddhismus geschaffen, wie wir ihn heute kennen.

## Diskrete Emanation und Reinkarnation

Neben der Identifikation historischer Persönlichkeiten wie Songtsen Gampo als Emanationen von hohen buddhistischen Göttern, wurden zumindest ab dem 11. Jahrhundert mehr und mehr buddhistische Persönlichkeiten Tibets öffentlich als Reinkarnationen bekannter indischer Gelehrter oder gar von Buddha Śākyamuni selbst verstanden. Weiters dürfte sich gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Zentraltibet und im Kontext der Kagyüpa Schulen die Vorstellung durchgesetzt haben, dass

gewisse tibetische Gelehrte bereits vollständig erwacht und damit einem Buddha praktisch gleichzusetzen sind. In der Kunst ist das vor allem daran zu erkennen, dass ab diesem Zeitpunkt buddhistische Hierarchen ganz ähnlich wie Buddhas von Bodhisattvas begleitet, dargestellt werden. Sie übernehmen auch viele der ikonographischen Merkmale der Buddhas, insbesondere deren Gesten (vgl. Abbildung 17, 18, 19).<sup>36</sup>

Vom Verständnis, das ein tibetisch-buddhistischer Hierarch bereits erleuchtet und eine Reinkarnation eines bekannten indischen Vorgängers ist, ist es nur noch ein kleiner Schritt zur kontinuierlichen Reinkarnation, welche dann im 13. Jahrhundert mit den Karmapas ihre erste Manifestation findet. Neu ist dabei, dass die Reinkarnation nicht nur direkt mit einem unmittelbaren Vorgänger identifiziert wird, sondern auch dessen religiöse, politische und soziale Stellung übernehmen darf. Diese Konzeption war in Tibet so erfolgreich, dass sie allmählich die verwandtschaftliche Erbfolge - vom 11. zum 15. Jahrhundert wurde das Kloster meist vom Onkel zum Neffen vererbt - in den Hintergrund drängen konnte. Die Reinkarnationen Tibets werden Tulku (sprul-sku) genannt, ein Wort das dem Übersetzungsterminus für den Illusionskörper eines Buddha (skt.: nirmāṇakāya) entspricht.

Von den vor allem im 15. Jahrhundert immer zahlreicher werden den Inkarnationsreihen sollte sich jene der Dalai Lamas als politisch am erfolgreichsten herausstellen. Dies ist vor allem dem Genius des 5. Dalai Lamas Ngawang Lobsang Gyamtso (Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho; 1617–1682)<sup>37</sup> zuzuschreiben, der mit Hilfe von außen<sup>38</sup> Tibet politisch einigt, allerdings nicht ohne konkurrierende Schulen konkret zu unterdrücken.<sup>39</sup> Der ‚Große Fünfte‘ erhob auch den Anspruch, dass seine Inkarnationsreihe als Emanation Avalokiteśvaras zu sehen ist<sup>40</sup> und verband so seine eigene politische Macht mit jener des ersten großen Herrschers von Tibet (vgl. Abbildung 20).

Als Buddhas unserer Zeit sind buddhistische Hierarchen und Reinkarnationen auch ein wesentliches Thema in der Kunst. So finden sich vom 13. Jahrhundert an auf den Hauptaltären der Klöster Skulpturen der Gründer und berühmter Gelehrter der jeweiligen Tradition. Die Gelehrten des tibetischen Buddhismus waren und sind aber nicht nur selbst Gegenstand der Verehrung, sondern trugen und tragen über Visionen, Wiederentdeckungen und Neuinterpretationen kontinuierlich zum tibetisch-buddhistischen Pantheon bei.

## Fazit

In diesem Sinne sind die Gestalt- und Erscheinungsformen des Buddhismus tibetischer Prägung tatsächlich unendlich. Da aber alle diese Erscheinungsformen, so fremdartig sie zuerst auch erscheinen mögen, auf der Basis übernommener und weiterentwickelter buddhistischen Lehren entstanden sind und weiter entstehen, sind der Vielfalt auch nachvollziehbare Grenzen gesetzt. Buddha Amitābha waltet in seinem ‚Reinen Land‘, repräsentiert einen der fünf Buddhas und emaniert Avalokiteśvara, Songtsen Gampo und die Dalai Lamas, aber die verschiedenen Formen teilen einen grundsätzlichen Symbolismus der sich in der Kunst in Form von Farben, Attributen und aufeinander bezogenen Formen widerspiegelt.

Wie vielfältig und unendlich variierbar das tibetisch-buddhistische Pantheon auch ist, so sehr sind ihm auch deutliche Grenzen vorgegeben. Diese Grenzen ergeben sich nicht nur daraus, dass neue Formen sich direkt aus ihren Vorgängern entwickeln, sondern auch aus der Orientierung an der Praxis. Aus der tibetischen Perspektive haben alle Erscheinungsformen des tibetisch-buddhistischen Pantheons nicht mehr oder weniger Wirklichkeit an sich als die Menschen und alles, was sie üblicherweise wahrnehmen. Im Mahāyāna Buddhismus sind die Götter und ihre Darstellungen letztendlich nur Mittel zum Zweck, welcher in der Befreiung aller Lebewesen aus dem Kreislauf der Wiedergeburt besteht.

Abb. 9 Inv. Nr. 1349:08, Kauf Paul Möwis (Foto Saal)

Figurengruppe: Der Bodhisattva Avalokiteśvara als Amoghapāśa mit Gefolge aus seinem Mandala (skt.: Avalokiteśvara amoghapāśa). Bronzeguss. Gesamt H 33 cm, B max. 23,5 cm, Hauptfigur H 19cm, B 11 cm, Nebenfiguren H 11 cm, Nepal, 19. Jahrhundert.



Abb. 10 Inv. Nr. 4019:07, Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal).

Figur: Bodhisattva Avalokiteśvara in tantrischer Form. Bronzeguss. H 30 cm, B 15 cm, T 12 cm, China.





Abb. 11 Inv. Nr. 3890:07, Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal).

Figur des Bodhisattva Avalokiteśvara als Ṣaḍak-ṣar-Lokesvara (skt.: Ṣaḍakṣar-Lokesvara, tib.: sPyan-ras-gzigs yi-ge drug-pa, lies: tschenräsigg yige drug pa). Bronzeguss. H 13,5 cm, B 9,5 cm. Publiziert: Knödel / Johansen 2000: 42-43, Tibet, 16. Jahrhundert.



Abb. 12 Inv. Nr. 3892:07, Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal)

Figur der weißen Tārā (skt.: Sitatārā, tib.: sGrol-ma dkar-mo, lies: dschrölma karmo). Bronze, vergoldet. H 14,5 cm, B 8 cm, wohl Nepal, 19. Jahrhundert.

Tārā, die Retterin, ist die beliebteste weibliche Gottheit des tibetischen Buddhismus. Ihr Kult ist unter den Laien weit verbreitet. Augen auf der Stirn, den Hand- und Fußflächen lassen Sie alle Not sehen, die ihrer Abhilfe bedarf. In der Haarkrone die Gestalt ihres geistigen Vaters Amitābha. (S. K.)

Abb. 13 Inv. Nr. 3891:07, Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal)

Figur der grünen Tārā (skt.: Śyāmatārā, tib.: sGrol-ma ljang-gu, lies: dschrölma dschangu). Bronze, Spuren von Vergoldung, Steineinlagen. H 14, 5 cm, B 10 cm, Tibet, 2. Hälfte 15. Jahrhundert.

Die grüne Tārā erkennt man oft daran, dass sie einen Fuß vor sich auf einen kleinen Lotos stellt. Sie ist eine Schutzpatronin Tibets. Tārā ist, neben einer weißen und einer grünen (Bed. eigentlich „dunkelhäutig“) Form in zahlreiche weitere Aspekte aufgespalten, zu denen auch zornige Erscheinungsformen gehören. (S.K.)



Abb. 14 Inv. Nr. 2767:09, Slg. Leder (Foto Saal)

Rollbild: Bodhisattva Tārā in 21 Erscheinungsformen (tib.: Sgrol-ma nyi-shu-rtsa-gcig, lies: dschrölma nyischu tsatschig / sGrol-ma nyer gcig, lies: dschrölma nyertschig). Gemälde auf Seide. Bild H 45 cm, B 32,5 cm, montiert H 108 cm, B 68 cm, Mongolei.

Unter der Gestalt des Buddha Amitābha (oben Mitte) sieht man seine Emanation, die grüne Tārā, in 21 Erscheinungsformen. Diese Darstellung geht auf den Hymnus „Die 21 Lobpreisungen Tārās“ zurück, der in der ganzen tibetisch-buddhistischen Welt täglich rezitiert wird. Durch den seidenen Malgrund wirkt das Bild etwas verschwommen. (S. K.)





Abb. 15 Inv. Nr. 23.68:4, Geschenk Emma und Henry Budge (Foto Saal)

Figur des Ādibuddha Vajradhara (tib.: rDo-rje 'dzin-pa, lies: dordsche dsinpa). Bronze, vergoldet, Türkis, Glas (?). H 18,5 cm, B 13 cm. Publiziert: Knödel / Johansen 2000: 14-15, Osttibet, 16. oder 17. Jahrhundert.

Die Blumenranken sind typisch für Newari-Kunst, jedoch das Gesicht ist zu männlich für Nepal, wo androgyne Darstellungen bevorzugt werden, auch die nepalesische Hakennase ist nicht da. Die Sockelöffnung hat eine fast eiförmige, nur an einer Längsseite etwas geradere Öffnung, im Gegensatz zu dem sonst üblichen gleichschenkligen Dreieck mit abgerundeten Ecken. Diese eiförmige Öffnung ist typisch für Osttibet, aber der Lehrmeister des Herstellers war wohl ein Nepalese, im 16. oder 17. Jahrhundert (Tsering Tashi Thingo 1999, pers. comm).



Abb. 16 Inv. Nr. 4024:07, Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal).

Figur des Ādibuddha Vajradhara (tib.: rDo-rje 'dzin-pa, lies: dordsche dsinpa). Bronze, Türkis, Glas. H 20 cm, B 13 cm, Süd- oder Südwesttibet, 15. oder 16. Jahrhundert

Abb. 17 Inv. Nr. 2648:09 Slg. Leder (Foto Saal)

Weihrelief (tib.: tsha tsha, lies: tsatsa) Lama mit „geistigem Vater“. Ungebrannter gelblichgrauer Ton. H 11,5 cm, B max 4 cm, Mongolei (erworben). Das Weihrelief zeigt einen Lama mit spitzem Gelehrtenhut. Durch den Verlust der Attribute ist er nicht zu identifizieren, seine Position auf einem Lotossockel zeigt jedoch an, dass es sich um eine geheiligte Gestalt handelt. Über ihm ein Buddha, zu erkennen an der Schädelerhöhung. Die Darstellung der beiden Gestalten übereinander zeigt an, dass der Lama als geistiger Nachkomme bzw. Inkarnation des Buddha verstanden wird. (S. K.)



Abb. 18 Inv. Nr. 3886:07 Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal)

Figur des Bodhisattva Mañjuśrī als Arapacanamanjusri (skt.: Arapa-cana-mañjuśrī, tib.: Jam-dpal a-ra-pa-tsa-na, lies: dschamphel a ra pa tsa na). Bronze, Spuren von Vergoldung. H 11 cm, B 8 cm, Tibet, 18. oder frühes 19. Jahrhundert.





Rechts: Abb. 19 Inv. Nr. 4459:07 Kauf Umlauff, Geschenk von Freunden des Museums (Foto Saal)

Rollbild des Tsongkhapa (tib: Tsong-kha-pa). Gemälde auf grundiertem Textilgewebe. Bild B 60, H 90, Gesamt B max 99, H 160 cm, wohl Zentraltibet, 18. Jahrhundert.

Tsongkhapa (1357-1419), der Begründer der Gelug-Schule (tib.: dGe-lugs pa), wird stets mit den Attributen Schwert (aufrecht stehend auf dem linken Lotos) und Buch (rechts) gezeigt. Diese weisen ihn als Inkarnation des Bodhisattva Mañjuśrī (s.o) aus. Die umgebenden Gestalten stellen u.a. Dalai Lamas dar, rechts und links von Tsongkhapa sind Schüler mit portraitartigen Zügen (noch nicht identifiziert). Unter dem rechten Schüler am Bildrand ist ein unglücklicher Daseinsbereich zu sehen, in dessen Richtung Tsongkhapa predigt. (S. K.)



Abb 20 Inv. Nr. 2842:09 Slg. Leder (Foto Saal)

Weiherelief (tsha tsha): Der achte Dalai Lama, Lobsang Dschamphel Gyatso (tib: Blo-bzang 'jam-dpal rgya-mtsho). Ungebrannter Ton, vorne goldbraun, hinten rot bemalt. H 6 cm, B 5,5 cm, Mongolei (erworben).

Inschrift: zlo zang d [unlesbar] dpal rgya mtsho. Die Dalai Lamas werden als Emanationen des Avalokiteśvara verstanden, dessen wichtigstes Attribut der Lotos ist. Der hier dargestellte 8. Dalai Lama hat als großer Gelehrter jedoch auch ein Buch im Schoß, das zur Ikonographie des Weisheitsbodhisattva Mañjuśrī gehört. (S. K)



## Bibliographie

Bautze-Picon, Claudine

- 1997 Le groupe des huit grands Bodhisatva en Inde: genèse et développement. In: Natasha Eilberg, M.C. Subhadradis Diskul & Robert L. Brown (Hrsg.), *Living a life in accord with the Dhamma: papers in honor of Professor Jean Boisselier on his eightieth birthday*, S. 1–55. Bangkok.

Bechert, Heinz (Hrsg.)

- 1991 *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Part 1* (Hrsg.), Symposium zur Buddhismusforschung IV (1). Göttingen.
- 1992 *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Part 2* (Hrsg.), Symposium zur Buddhismusforschung IV (2) Göttingen.
- 1997 *The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. Part 2* (Hrsg.), Symposium zur Buddhismusforschung IV (3) Göttingen.

Dreyfus, Georges B. J.

- 2003 *The sound of two hands clapping. The education of a Tibetan Buddhist monk*. Berkeley.

Essen, Gerd Wolfgang / Tsering Tashi Thingo

- 1991 *Padmasambhava. Leben und Wundertaten des grossen tantrischen Meisters aus Kaschmir im Spiegel der tibetischen Bildkunst*. Köln.

Gyatso, Janet

- 1995 *Down with the demoness: reflections on a feminine ground in Tibet*. In: Janice Dean Willis (Hrsg.), *Feminine ground: essays on women and Tibet*, S. 33–51. Ithaca, N.Y.

Harrison, Paul

- 1992 *Is the Dharma-kāya the Real 'Phantom Body' of the Buddha?*. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 15 (1), S. 44–94.

Himalayan Art,

- 2004 <http://www.himalayanart.org/> [website, Shelly and Donald Rubin Foundation], 30th September 2004. New York.

Huntington, John C.

- 1972 *Avalokiteśvara and the Namaskāramudrā in Gandhāra*. In: *Studies in Indo-Asian Art and Culture* 1. S. 91–99.

Jackson, David Paul

- 1999a *Tibetische Thangkas deuten. Teil 1*. In: *Tibet und Buddhismus* 50, S. 22–27.
- 1999b *Tibetische Thangkas deuten. Teil 2: Übertragungslinien und Anordnung*. In: *Tibet und Buddhismus* 51, S. 16–21.

Kapstein, Matthew T.

- 2000 *The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, contestation, and memory*. New York.

Kossak, Steven M. / Singer, Jane Casey

- 1998 *Sacred Visions. Early Paintings from Central Tibet*. New York.

Luczanits, Christian

- 2003 *Art-historical aspects of dating Tibetan art*. In: Ingrid Kreide-Damani (Hrsg.), *Dating Tibetan Art. Essays on the Possibilities and Impossibilities of Chronology from the Lempertz Symposium*, Cologne, S. 25–57. Wiesbaden.
- 2004 *Buddhist Sculpture in Clay: Early Western Himalayan Art, late 10th to early 13th centuries*. Chicago.

Hockfield Malandra, Geri

- 1993 *Unfolding a Maṇḍala. The Buddhist Cave Temples at Ellora*. New York.

- Wangdu, Pasang / Diemberger, Hildegard  
 2000 dBa' bzhed. The Royal Narrative Concerning the Bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet. In: Beiträge zur Kultur und Geistesgeschichte Asiens Nr. 37. Wien.
- Sa-skya-pa bSod-nams-rgyal-mthsan (1312-1375)  
 1996 The Clear Mirror. A traditional account of Tibet's Golden Age. Sakyapa Sonam Gyaltzen's Clear Mirror on Royal Genealogy (rGyal-rab gsal-ba'i me long). McComas Taylor & Lama Choe-dak Yuthok (übers.). Ithaca, New York.
- Samuel, Geoffrey  
 1993 Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies. Washington.
- Sharf, Robert H.  
 2001 Visualization and Mandala in Shingon Buddhism. In: Robert H. Sharf & Elizabeth Horton Sharf (Hrsg.), Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context, S. 151–197. Stanford.
- Smith, E. Gene  
 2001 Among Tibetan Texts. History & Literature of the Himalayan Plateau. Studies in Indian and Tibetan Buddhism, Kurtis R. Schaeffer (Hrsg.). Boston.
- Snellgrove, David L.  
 1987 Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan successors. London.
- Stein, Rolf A.  
 1961 Une chronique ancienne de bSam-yas: sBa-bzhed. Paris.
- Taddei, Maurizio  
 1969 Harpocrates-Brahmā-Maitreya: A Tentative Interpretation of a Gandharan Relief from Swāt. In: Dialoghi di Archeologia III. S. 364-390.

- Yoritomi, Motohiro  
 1990 An Iconographic Study of the Eight Bodhisattvas in Tibet. In: Tadeusz Skorupski (Hrsg.), Indo-Tibetan Studies. Papers in honour and appreciation of Professor David L. Snellgrove's contribution to Indo-Tibetan Studies, S. 323-332, pls. 322, 323. Tring. U.K.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Die Forschung, die diesem Beitrag zugrunde liegt, wurde durch die langjährige Unterstützung des Österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF), sowie ein dreijähriges Forschungsstipendium der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (APART) ermöglicht.
- <sup>2</sup> Vgl. Dreyfus (2003: 17–20).
- <sup>3</sup> In der ursprünglichen Konzeption mag dieser 'Körper' als aus diversen dharma bestehend gesehen worden sein. Dabei bezeichnet dharma sowohl die Grundelemente der Welt als auch die Lehre und Eigenschaften eines Buddha (vgl. Harrison (1992)).
- <sup>4</sup> Die Datierung des Buddha Śākyamuni ist nur ungefähr bestimmbar. Das hier angegebene Datum folgt der in manchen Quelltexten erwähnten kurzen Chronologie (vgl. Bechert (1991; 1992; 1997)).
- <sup>5</sup> Die übliche Übersetzung ist 'Genusskörper'. Sie gibt zwar die wörtliche Bedeutung am besten wieder, ist aber semantisch meiner Ansicht nach zu eng.
- <sup>6</sup> Oft wird der stūpa als Symbol für den dharmakāya verstanden.
- <sup>7</sup> Die Beziehung der Buddhas zueinander ist vor allem in Form von Prophezeiungen und Gelübden ausgedrückt. So hat Buddha Śākyamuni seinen Eid Buddha zu werden erstmals vor Dīpaṃkara ausgedrückt und selbst Maitreya die künftige Buddhaschaft prophezeit.
- <sup>8</sup> In der tibetischen Systematik werden alle Buddhas in Mönchskleidung als Illusionskörper verstanden.
- <sup>9</sup> Die direkte Zugänglichkeit der Paradiese und Himmel ist durch zahlreiche Legenden belegt, in denen buddhistische Gelehrte sie besuchen, um von den dort residierenden Buddhas und Bodhisattvas Belehrungen zu erhalten.
- <sup>10</sup> In diesem Kult kann die Befreiung von der Wiedergeburt auch direkt vom Sukhāvatī erfolgen.
- <sup>11</sup> Halten die Hände einer ikonographisch ansonsten identischen Form eine Vase, handelt es sich um den Buddha Amitāyus (Tshe-dpag - med, 'Endloses Leben').
- <sup>12</sup> Wie der reine Lotus dem Schlammwasser entwächst kann ein perfekter Buddha inmitten von Unwissenheit manifestieren.
- <sup>13</sup> Sowohl dieser Gestus als auch die Flasche als Attribut stammen von der Ikonographie des Bodhisattva Maitreya. Die zur Schulter erhobene Geste ist relativ selten und ihre Deutung schwierig (vgl. Taddei (1969)). Die Interpretation und die Schlussfolgerungen

- von Huntington (1972) sind dagegen höchst problematisch.
- <sup>14</sup> Ich habe hier auf die allgemeinsten Formen der Interpretation dieser Attribute hingewiesen. Tatsächlich variieren die Interpretationen im Detail und von Beschreibung zu Beschreibung ganz wesentlich.
- <sup>15</sup> Weitere Formen von Avalokiteśvara in der Ausstellung sind der von Göttinnen begleitete achtarmige Amoghapāśa (Inv.Nr. 1349:08. Abbildung 9) und eine achtzehnamige Form (Inv.Nr.4019:07 Abbildung 10).
- <sup>16</sup> Zu den drei Familien vgl. Snellgrove (1987: 189 – 195).
- <sup>17</sup> Zu den buddhistischen Höhlen von Ellora vgl. vor allem Malandra (1993).
- <sup>18</sup> Zu den frühesten indischen Darstellungen der Gruppe der acht Bodhisattvas siehe z. B. Yoritomi (1990) und Bautze - Picron (1997).
- <sup>19</sup> Die vajra-Familie kann dabei von verschiedenen zornigen Gottheiten repräsentiert werden, am häufigsten sind Vajrapāṇi, Vajrasattva und Acala. Die zahlreichen Varianten in der vajra-Familie erklären sich dadurch, dass sowohl die friedliche als auch die zornige Manifestation von Vajrapāṇi vertreten werden kann, man aber versucht hat eine doppelte Darstellung zu vermeiden. Vgl. dazu die Beispiele in Luczanits (2004: 218 – 20).
- <sup>20</sup> Häufig werden sie auch als Dhyani-Buddhas genannt, eine Bezeichnung die in primären Quellen nicht belegt ist.
- <sup>21</sup> Ursprünglich ist Vairocana als absolute Manifestation verstanden worden, die auch die anderen vier Buddhas emaniert. Das ist auch in den frühesten Versionen des Vajradhātumaṇḍalas erkennbar, in denen Vairocana von den ‚Müttern‘ der vier ihn umgebenden Familien begleitet wird. Vgl. dazu die Beispiele in Luczanits (2004: 204–209).
- <sup>22</sup> Vergleiche dazu die kritische Studie von Robert H. Sharf (2001).
- <sup>23</sup> Das Kālacakramaṇḍala folgt nicht der üblichen Farbzurordnung.
- <sup>24</sup> Der Tropfen scheint nur auf früheren Darstellungen wirklich deutlich sichtbar zu sein, wie z.B. bei einem wunderbaren Vajrabhairava der Pritzker-Sammlung aus dem 14. Jahrhundert (Kossak und Singer (1998: Kat.Nr. 44)).
- <sup>25</sup> Neben eigentlichen Visionen kommt der Auffindung verborgener Texte in der Nyingmapa Schule besonders innovative Bedeutung zu. Während der Vorstellung in Bezug auf native, nicht erleuchtete Gottheiten offenbar keine Grenzen gesetzt sind, orientieren sich neue hohe buddhistische Gottheiten meist an schon bekannten und variieren diese relativ wenig (z. B. andere Attribute, Zahl der Köpfe und Glieder und Ähnliches).
- <sup>26</sup> Die Grundlage dafür, dass ein buddhistischer Lehrinhalt indischen Ursprungs sein muss, um als autoritativ anerkannt zu werden, wurde bereits gegen Ende des achten Jahrhunderts anlässlich einer öffentlichen Debatte im zentraltibetischen Kloster Samye (bSam-yas) gelegt. Diese führte zu einer Bindung an den indischen Buddhismus welche durch die Einladung berühmter indischer Gelehrter nach Tibet (insbesondere Atiśa, 956–1054) immer wieder erneuert wurde.
- <sup>27</sup> Jackson (1999a; 1999b) bietet eine Einführung zur Lesung der Lehrabfolgen auf tibetischen Rollbildern.
- <sup>28</sup> Vergleiche dazu das zweite Beispiel in Luczanits (2003).
- <sup>29</sup> Im Laufe der Geschichte des Buddhismus in Tibet wurden die rein native Götter-, Geister- und Dämonenwelt natürlich auch aus buddhistischer Perspektive neu interpretiert. So gelten einige der angeführten Gruppen als Wiedergeburten von dem Buddhismus abgeneigten Personen die deshalb in der Geisterwelt verweilen müssen. Vgl. z.B. die Aufzählung nach Philippe Cornue in Samuel (1993: 162–63).
- <sup>30</sup> Vgl. Gyatso (1995).
- <sup>31</sup> Dabei dürfte es sich bei der historischen Person um einen Exorzisten und Magier gehandelt haben. Ihm kommt in den frühesten historischen Quellen, vor allem im

Testament des Ba-clans' (sBa-bzhed, Stein (1961); dBa'-bzhed, Pasang Wangdu und Diemberger (2000)) nur eine begrenzte und umstrittene Rolle zu.

- <sup>32</sup> Ein gutes Beispiel ist die Darstellung der frühen Geschichte Tibets im rGyal-rabs gsal-ba'i me-long von Sakyapa Sönam Gyeltsen (Sa-skya-pa bSod-nams-rgyal-mthsan (1312-1375) (1996)).
- <sup>33</sup> Ein schönes Beispiel befindet sich in der Sammlung des Tibet House Museum, New Delhi (Himalayan Art, (2004: Nr. 72040)).
- <sup>34</sup> Die ersten vier der genannten Manifestationen gehören zur häufig dargestellten Gruppe der 8 Hauptmanifestationen.
- <sup>35</sup> Die verschiedenen Manifestationen Padmasambhavas sind in umfassender Weise von Essen und Thingo (1991) besprochen worden.
- <sup>36</sup> Die Herkunft und Parallelen der Kulte um Padmasambhava und Avalokiteśvara wurden vor allem von Mathew Kapstein (2000) untersucht.
- <sup>37</sup> Mehr dazu findet sich in Luczanits (2003: Example One ).
- <sup>38</sup> Der Titel Dalai Lama, ‚Ozeangleicher Lehrer‘, wurde 1578 dem dritten dieser Inkarnationsreihe vom mongolischen Herrscher Althan Khan verliehen.
- <sup>39</sup> 1642 half Gushri Khan, ein Qoshot/Khoshot Mongole, Tibet für die Gelugpas zu erobern.
- <sup>40</sup> So wurden die Lehren der Jonangpa verboten, und die Karmapa und andere Inkarnationen dieser Schule kamen unter starken politischen Druck.
- <sup>41</sup> Vgl. Smith (2001: 82).



# Die Welt des tibetischen **Buddhismus**



Museum für  
Völkerkunde  
Hamburg

Hamburg 2005

|            |                                                    |
|------------|----------------------------------------------------|
| Titelbild  | Buddha Dīpaṃkara, Nepal, 17. Jh.                   |
| Seite 2    | Transzendenter Buddha Amitāyus, China, ca. 16. Jh. |
| Seite 3    | Opfergöttin oder Yogini, Tibet, 18. Jh.            |
| Seite 4    | Großlama Pan Huice, Mongolei, 19. Jh.              |
| Seite 1040 | Göttin mit dem weißen Schirm, Tibet, 19. Jh.       |

#### Namenskürzel bei Bildunterschriften

|        |                    |
|--------|--------------------|
| G. P.  | Gernot Prunner (†) |
| Is. L. | Isabel Lenuck      |
| S. K.  | Susanne Knödel     |
| U. W.  | Uta Werlich        |

## Impressum

|             |                                                                         |
|-------------|-------------------------------------------------------------------------|
| Herausgeber | Wulf Köpke und Bernd Schmelz<br>Museum für Völkerkunde Hamburg          |
| Redaktion   | Susanne Knödel<br>Katharina Jockusch<br>Nadine Schober<br>Mahtab Tralau |
| Gestaltung  | Anke Blanck                                                             |
| Druck       | creaktiv print + more, Stade                                            |
| ISBN        | 3-9809222-4-3                                                           |

© Museum für Völkerkunde Hamburg 2005

## Inhalt

|                     |                                                                                                                        |     |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wulf Köpke          | Vorwort                                                                                                                | 13  |
| <br>                |                                                                                                                        |     |
| Einleitung          |                                                                                                                        |     |
| Susanne Knödel      | Die Welt des tibetischen Buddhismus:<br>Was diese Ausstellung will                                                     | 19  |
| <br>                |                                                                                                                        |     |
| Religion            |                                                                                                                        |     |
| Uta Werlich         | Kurzinformation Buddhismus                                                                                             | 25  |
| Uta Werlich         | Kurzinformation Buddhas und<br>Bodhisattvas                                                                            | 35  |
| Christian Luczanits | Unendliche Vielfalt. Gestalt und<br>Erscheinungsform im Buddhismus                                                     | 43  |
| Karl-Heinz Golzio   | Was ist tibetisch am tibetischen<br>Buddhismus?                                                                        | 79  |
| Jan-Ulrich Sobisch  | Bemerkungen zur Vorgeschichte und<br>Weihe des Buches im Buddhismus und<br>zur materiellen Kultur des Buches in Tibet. | 99  |
| Per Kvaerne         | Die Bon-Religion – Ein Überblick                                                                                       | 133 |



## Region

|                          |                                                                                                          |     |
|--------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Andreas Gruschke         | Wer sind die Tibeter?                                                                                    | 171 |
| Karénina Kollmar-Paulenz | Der tibetische Buddhismus in der Mongolei: Geschichte und Gegenwart                                      | 223 |
| Ágnes Birtalan           | Schamanismus und Volksreligion bei den Kalmücken                                                         | 257 |
| Erling von Mende         | Tibetischer Buddhismus in China - Geschichte und Gegenwart                                               | 305 |
| Alexander von Rospatt    | Der indigene Buddhismus des Kathmandutals. Das Fortleben einer indischen Tradition am Rande des Himalaya | 333 |
| Martin Baumann           | Shangri-La, Diaspora und Globalisierung. Tibetischer Buddhismus weltweit                                 | 357 |

## Leben in der buddhistischen Welt

|                   |                                                                       |     |
|-------------------|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| Kerstin Grothmann | Pilgerreisen in Tibet                                                 | 393 |
| Toni Huber        | Gewalt in tibetisch-buddhistischen Gesellschaften                     | 429 |
| David Holler      | Das Verhältnis tibetischer Nomaden zu ihren Nutztieren                | 463 |
| Isabel Lenuck     | Zum Gedenken an Nutztiere Beschriebene Knochen der Hamburger Sammlung | 505 |
| Veronika Ronge    | Zeugnisse der Vielfalt: Kleidung in Tibet                             | 525 |

|                |                                                 |     |
|----------------|-------------------------------------------------|-----|
| Veronika Ronge | Was essen und trinken die Tibeter?              | 549 |
| Ágnes Birtalan | Die Nahrungsmittel bei den mongolischen Völkern | 569 |

## Sammlungen

|                                        |                                                         |     |
|----------------------------------------|---------------------------------------------------------|-----|
| Susanne Knödel                         | Abenteurer, Wissenschaftler, Sinnsucher: Unsere Sammler | 585 |
| Lambert Schmithausen<br>Susanne Knödel | Ein tibetochinesisches Bahrtuch                         | 603 |

## Tibetische Malerei in der Hamburger Sammlung

|                 |                                                                                                            |     |
|-----------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| David Jackson   | Spuren Tāranāthas und seiner Präexistenzen: Malereien aus der Jo nang pa-Schule des tibetischen Buddhismus | 611 |
| Jurek Schreiner | Rollbild des Gelehrten Longchen (tib.: Klong chen) umgeben von Mahāsiddhas                                 | 667 |
| Jurek Schreiner | Rollbild des Ādibuddha Vajradhara umgeben von Mahāsiddhas                                                  | 679 |
| Kazuo Kano      | Padmasambhava                                                                                              | 691 |
| Rosita Faber    | Ekajati                                                                                                    | 719 |
| Katja Thiesen   | Thangka (tib.: thang-ka) des Padma-sambhava als „Sonnenstrahlguru“ Guru Nyima Özer                         | 735 |

|                 |                                                                                                                                                                                         |     |
|-----------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Kazuo Kano      | Bhaiṣajyaguru und die acht Stūpas                                                                                                                                                       | 747 |
| Kazuo Kano      | Buddha Śākyamuni und die acht Stūpas                                                                                                                                                    | 759 |
| Volker Caumanns | Vier gedruckte tibetische Rollbilder                                                                                                                                                    | 763 |
| Jörg Heimbels   | Ansammlungsfeld (tib.: tshogs zhing)                                                                                                                                                    | 781 |
| Jörg Heimbels   | Ansammlungsfeld (tib.: tshogs zhing)                                                                                                                                                    | 787 |
| Susanne Knödel  | Osttibetisches Panorama -<br>Die Sammlung Stoetzner<br>Literatur zum Artikel „Osttibetisches<br>Panorama“ und zu den Sammlungs-<br>stücken aus dem Museum für Völker-<br>kunde Hamburg. | 803 |
| Isabel Lenuck   | Ortsnamen und ethnische Bezeich-<br>nungen bei Stoetzner                                                                                                                                | 897 |
| Inka Le-Huu     | Tibetische Musikinstrumente im<br>Museum für Völkerkunde Hamburg.                                                                                                                       | 911 |
| Norbert Beyer   | Nur Obertongesang und Pferdekopf-<br>geigen? - Mongolische Musik                                                                                                                        | 947 |

## Neues aus dem Museum

|                                                                                                                        |                                                                                                 |      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| Nikola Klein                                                                                                           | Eine Voodooofahne aus Haiti                                                                     | 967  |
| Bernd Schmelz                                                                                                          | „Krawatten wieder originell“. Vatertag<br>in Österreich, in der Schweiz und in<br>Liechtenstein | 977  |
| Hajo Schiff                                                                                                            | „Neger im Louvre“ –<br>Das ethnologische Objekt<br>zwischen Wissenschaft und Kunst              | 987  |
| Reden anlässlich des Festaktes zum 125jährigen<br>Jubiläum des Museums für Völkerkunde Hamburg<br>im Hamburger Rathaus |                                                                                                 |      |
| Karin von Welck                                                                                                        | Grußwort von Frau Senatorin<br>Prof. Dr. von Welck                                              | 999  |
| Wulf Köpke                                                                                                             | Rede zum 125. Jubiläum                                                                          | 1003 |
| Susan Legene                                                                                                           | Einteilen und Nachempfinden                                                                     | 1009 |
| Klaus Willenbruch                                                                                                      | Rede zum 125. Jubiläum                                                                          | 1021 |
| Jürgen Mantell                                                                                                         | 125 Jahre Völkerkundemuseum<br>Hamburg                                                          | 1025 |
| Rüdiger Röhrich                                                                                                        | Rede zum 125. Jubiläum                                                                          | 1029 |
|                                                                                                                        | Verzeichnis der Autoren                                                                         | 1035 |